

HANNA ZAREMSKA

ŻYDZI  
W ŚREDNIOWIECZNEJ  
POLSCE  
GMINA KRAKOWSKA



ŻYDZI  
W ŚREDNIOWIECZNEJ POLSCE  
GMINA KRAKOWSKA

*Bronisławowi Geremkowi,  
naszemu synowi Maciejowi Geremkowi,  
naszemu wnukowi Antoniemu Geremkowi*

HANNA ZAREMSKA

ŻYDZI  
W ŚREDNIOWIECZNEJ POLSCE  
GMINA KRAKOWSKA

Instytut Historii PAN  
Warszawa 2011

<http://rcin.org.pl>



Redakcja i korekta  
*Jolanta Rudzińska*

Opracowanie graficzne i projekt okładki  
*Dariusz Górski*

Na okładce:

Prorok Jeremiasz na brzegu Eufratu, płaczący nad losem Jerozolimy,  
z rękopisu *Homiliae et lectiones*; Archiwum i Biblioteka Krakowskiej  
Kurii Katedralnej, sygn. Ms. 143, k. 197v, fot. ks. Piotr Guzik.

© Copyright by Hanna Zaremska  
© Copyright by Instytut Historii PAN

ISBN 978-83-88909-84-9

Instytut Historii PAN  
Rynek Starego Miasta 29/31  
00-272 Warszawa  
Wydanie I

<http://rcin.org.pl>

# Spis treści

## I. Żydzi w średniowiecznej Polsce

I.1. Jak pisałam historię Żydów w średniowiecznej Polsce	9
I.2. Geografia żydowska	41
I.3. Żydzi we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej	62
I.4. Wiek XIII – migracje i statut Bolesława Pobożnego dla Żydów z 1264 roku	108
I.5. Przywileje Kazimierza Wielkiego dla Żydów i ich średniowieczne konfirmacje	143
I.6. Żydzi w społeczeństwie miejskim	172
I.7. Żydzi w sądzie: przestępczość żydowska	216
I.8. Ilu Żydów mieszkało w średniowiecznej Polsce?	239
I.9. Długosz i Żydzi	267
I.10. Kościół i rabini	293

## II. Gmina żydowska w Krakowie

II.1. Dlaczego Kraków?	331
II.2. Ulica Żydowska	342
II.3. Gmina	367
II.4. Postacie: Lewko i Rachelę Fiszel	410
II.5. Żydowscy konwertyci	435
II.6. Wydarzenia: pogrom w 1407 roku	456
II.7. Wydarzenia: Żydzi i inkwizycja	478
II.8. Wydarzenia: przenosiny na Kazimierz	493

Bibliografia	505
--------------	-----

Summary	539
---------	-----

Spis ilustracji, map i planów	548
-------------------------------	-----

Za pomoc przy zebraniu ilustracji serdecznie dziękuję zespołowi i współpracownikom Galerii Średniowiecznej powstającego w Warszawie Muzeum Historii Żydów Polskich: Kalinie Gawlas, Magdalenie Dopieralskiej, Dobrochnie Gorlińskiej, dr Dagmarze Wójcik, Mariannie Otmianowskiej, Jarosławowi Suproniukowi, Ewelinie Jarosz, Maciejowi Gugale, a także dr. Marcinowi Starzyńskiemu.

CZĘŚĆ I

ŻYDZI W ŚREDNIOWIECZNEJ  
POLSCE



## I.1. Jak pisałam historię Żydów w średniowiecznej Polsce

Książka ta miała w fazie embrionalnej dwoje czytelników: Bronisława Geremka, który śledził jej postępy fachowym i zamyślonym okiem – bardzo tęsknił za zawodem historyka – i Julię Juryś, która marzyła, żeby ją napisać tak, by czytała się jak powieść. Oboje zadawali to samo pytanie: kim jest adresat?

Odpowiedź wydawała się na pierwszy rzut oka prosta. Chciałam, żeby książka trafiła do rąk każdego, kto jak ja interesuje się historią Żydów, a w szczególności Żydów, którzy zamieszkiwali ziemie polskie w średniowieczu. Książkę obmyślałam i pisałam z myślą nie tylko o mediewistach i znawcach kultury żydowskiej, ale o szerszym gronie czytelników. Ta prosta odpowiedź zastawiła jednak na mnie pułapkę. Nie chciałam płacić wysokiej ceny, jakiej wymagałby przystępny dla szerokiego ogółu wykład. Nie chciałam rezygnować z omawiania problemów, których zrozumienie wymaga oswojenia ze średniowieczną cywilizacją, uchylać się od polemik z wcześniejszą historiografią, rezygnować z interpretacji tekstów źródłowych, niełatwych dla ludzi spoza zawodu.

Dlatego też, już w końcowej fazie pracy, zdecydowałam się uzupełnić gotowy już tekst o rozdział wstępny, w którym opisuję moją drogę do tej książki, a także zamieszczam garść informacji będących czymś w rodzaju krótkiego przewodnika po warsztacie badacza średniowiecznej historii polskich Żydów.

Pomysł napisania książki o Żydach zrodził się przed dziesięciu laty. Gdy dziś zastanawiam się, dlaczego podjęłam ten temat, widzę przede wszystkim, jak dalece nie zdawałam sobie sprawy z konsekwencji mego wyboru. Zajęcie się problematyką żydowską doprowadziło do radykalnej zmiany w moim życiu zawodowym.

Początkowo sądziłam, że będzie to – przynajmniej w jakiejś mierze – kontynuacja moich dotychczasowych badań. Przede wszystkim dwóch

wcześniejszych książek: *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV–XVI w.* i *Banici w średniowiecznej Europie*<sup>1</sup>. Obie prace dotyczyły wyrzucania poza nawias życia zbiorowego ludzi, których z takich lub innych względów uznano za groźnych dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. Badając zagadnienia infamii i ekskluzji, stale natykałam się na kwestie związane z historią Żydów. Odczuwałam też, że choć sytuują się one w pobliżu spraw, którymi się zajmuję, stanowią jednak pole bardzo odmienne. Już wtedy rozumiałam, że tzw. problematyka żydowska wykracza poza standardowy zakres studiów nad ostracyzmem społecznym.

Silnie zintegrowane społeczeństwa, do jakich należy społeczeństwo feudalne, odznaczają się ogromną potrzebą ujednoczenia zachowań i niską tolerancją wobec wszelkiego rodzaju odmienności, czy to językowej, czy etnicznej, religijnej lub obyczajowej. W wizerunku ludzi wykluczonych, jaki uformował się w późnym średniowieczu – kryminalistów, trędowatych, osób uprawiających przynoszące ujmę zawody, heretyków – bez trudu można odnaleźć elementy wspólne dla wielu ich kategorii, w tym także Żydów. Ostracyzm społeczny, którego wszyscy ci ludzie padali ofiarą, przybierał różne formy. Raz realizował się poprzez wyroki sądowe, które usuwały ich ze wspólnoty – uwięzienie, wypędzenie, zesłanie do odległych prowincji czy zatrudnienie na galernicznym statku. Innym razem przez pozbawienie praw: politycznych, związanych z uczestnictwem w życiu religijnym, korporacyjnym czy rodzinnym. System kar i zakazów broniących społeczeństwo przed osobami uznanymi za niebezpieczne stymulował procesy marginalizacji. Jednak w przeciwieństwie do wszystkich innych kategorii „wykluczonych” Żydzi nie stanowili nigdy ludzi marginesu. Takie ich traktowanie byłoby nie tyle uproszczeniem, co pomysłem w oczywisty sposób prowadzącym na manowce.

Chcąc zrozumieć ideologię ruchów antysemitycznych czasów nowożytnych, sięga się często do ich historycznych korzeni, wyprowadzając je przede wszystkim ze średniowiecza. Używając kalki językowej, nowożytny antysemityzm miałby być czymś w rodzaju trwających przez wieki „mroków średniowiecza”. Taki pryzmat stwarza wielkie niebezpieczeństwo: trudno przezeń właściwie zrozumieć późniejsze formy antysemityzmu, trudno też właściwie interpretować naturę antyjudajizmu w społeczeństwie średniowiecznym i wczesnonowo-

---

<sup>1</sup> Warszawa 1986; Warszawa 1993.

żytnym. Traktowanie niechęci, obcości czy wrogości wobec Żydów jako prostego *continuum* „mroków” jest dalekie od prawdy. Równie dalekie od prawdy jest proste utożsamianie postaw średniowiecznego chrześcijaństwa wobec ludności żydowskiej z antysemityzmem w jakimkolwiek z nowoczesnych znaczeń tego słowa.

W średniowiecznym wizerunku Żyda można, owszem, odnaleźć również elementy świadczące o tym, że jego odmienność postrzegano w kategoriach, które dziś nazwalibyśmy rasowymi. Żyd jest sangwiniem żądnym obcej krwi, z tego powodu jest błądy, cierpi na inne niż chrześcijanie choroby, wydziela brzydki zapach. Temu wizerunkowi należy przypisać odpowiednie miejsce, traktować go jako ludowe echo kultury uczzonej, teologów i kanonistów<sup>2</sup>. Fundamentalnie średniowieczna wrogość do Żydów ma charakter religijny i stanowi element wszechogarniającej ekspansji religii panującej – chrześcijaństwa.

Nienawiść wyznaniowa, niszczenie miejsc kultu i prześladowania Żydów szły w parze z dążeniem do ich nawracania. Dobrowolna lub przymusowa konwersja stanowiła część programu Kościoła. Fakt, że nawróceniem można było – co prawda nie zawsze – uratować się od stosu czy wygnania nie pomniejsza religijnego fanatyzmu Kościoła, lecz wskazuje, że u jego podstaw nie leżało kryterium krwi czy rasy, lecz przede wszystkim kryterium wiary i kultu. W tym właśnie należy dostrzegać główną różnicę między dawnymi postawami antyżydowskimi (określanymi niekiedy mianem antyjudaizmu) a antysemityzmem czasów późniejszych. Choć naturalnie trudno nie dostrzec łączącej je nici.

Porównanie polemicznej czy refutacyjnej retoryki średniowiecznego piśmiennictwa antyżydowskiego z tekstami antysaraceńskimi, antypogańskimi czy antyheretyckimi potwierdza – ze względu na wyraźne analogie – że podstawowym kryterium żydowskiego wyróżnienia była religia<sup>3</sup>. To ona leżała u genezy postaw i ruchów antyżydowskich w przedchrześcijańskiej starożytności, a także w chrześcijańskim średniowieczu. Ona też rodziła separatyzm Żydów wobec ich chrześcijańskich sąsiadów. O stosunkach między judaizmem i chrześcijaństwem od zarania chrześcijaństwa po dziś dzień decyduje fakt, że chodzi nie

---

<sup>2</sup> H. Zaremska, *Marginaux*, w: J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris 1999, s. 639–654.

<sup>3</sup> E. Potkowski, *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziejskim*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1978, s. 121–136.



o dwie odmienne wiary, lecz o dwie religie wyrosłe ze wspólnego pnia, proponujące różne wersje tej samej historii.

Chrześcijaństwo jest dzieckiem judaizmu, od którego stara się odróżnić. Od późnej starożytności strategia Kościoła wobec wyznawców judaizmu stanowi istotny element wykuwania własnego oblicza. Poprzez odcinanie się od swej judaistycznej przeszłości, postulat konwersji i taktykę separacji swych wyznawców od ludności żydowskiej, wreszcie segregacji, Kościół budował i umacniał swą własną tożsamość. Piszę o tym szerzej w ostatnim rozdziale pierwszej części książki.

Miejsce Żydów w strukturach gospodarczych i społecznych średniowiecznego społeczeństwa podlegało zmianom. Odegrawszy kluczową rolę w rozwoju wczesnego handlu i kredytu, z czasem ustąpili pola chrześcijanom. Wobec tego, a także z racji swej demograficznej słabości, stawali się coraz mniej użyteczni. Badacze uważają te dwa sprzężone ze sobą zjawiska za jedną z przyczyn ruchów antysemitycznych.

Do końca omawianej epoki Żydzi osiedlali się przede wszystkim w większych miastach. Byli uczestnikami i beneficjentami średniowiecznej urbanizacji, dotykała ich również nieufność, z jaką agrarne społeczeństwo odnosiło się do świata miejskiego. Na wyeliminowanie z otoczonych w ówczesnej kulturze respektem pól ekonomicznych – rolnictwa oraz cechowego rzemiosła – reagowali angażując się w domeny przyszłości: handel i kredyt (czytelnik będzie mógł o tym przeczytać w wielu miejscach mojej książki). Refleksja nad konsekwencjami tego zjawiska ułatwia zrozumienie tego, co w nauce i publicystyce nazywane jest „problemem żydowskim”, nie prowadzi jednak do jego zasadniczych, niezwiązanych z życiem gospodarczym, korzeni.

Żydzi ucieleśniali „inność” w sposób doskonały: byli przybyszami, wyglądali inaczej, mówili innym językiem, wyznawali inną religię, żyli odmiennym rytmem, jedli co innego. Jednak ogólniki dotyczące postaw społeczeństwa średniowiecznego wobec „inności” nie dają się mechanicznie zastosować do Izraelitów<sup>4</sup>. Trafnie opisują pewien stan rzeczy, ale traktując go jako przejaw ogólniejszych tendencji, zamazują wyjątkowość społecznych i indywidualnych zachowań wobec wyznawców religii mojżeszowej.

---

<sup>4</sup> Słowa „Izraelici” używam jako polskiego odpowiednika hebrajskiego zwrotu *Bnej Israel*, który w Biblii i we współczesnym piśmiennictwie hebrajskojęzycznym oznacza Żydów.

Wcześniejsze lektury i doświadczenie zawodowe powodowały, że spoglądałam na historię żydowską oczami historyka kultury chrześcijańskiej i chrześcijańskiego społeczeństwa średniowiecznej Polski. Nie było to pozbawione zalet. Pozwalało zrozumieć, jak ważną rolę w stosunkach między wyznawcami obu religii odgrywały warunki panujące w krajach osadnictwa żydowskiego. Regulacje wydawane przez władze państwowe, miejskie czy kościelne, ustawodawstwo odnoszące się do prawnego statusu Izraelitów, wprowadzane w różnych częściach Europy, często tylko pozornie były do siebie zbliżone. Równocześnie w zachowaniach Kościoła średniowiecznego i generalnie w kulturze epoki dostrzec można również wyraźne podobieństwa w sposobie traktowania Żydów i innych grup etnicznych czy wyznaniowych. Zarówno różnice, jak podobieństwa traktować trzeba ze stosowną uwagą, wystrzegając się jednak pospiesznych wniosków.

Z takim to багаżem wiedzy o „problemie żydowskim” zabierałam się do pracy. Do tego dodać należy kalectwo, które jest losem wszystkich powojennych historyków zajmujących się historią Żydów. Nasi żyjący w XIX i w pierwszej połowie XX wieku koledzy – niezależnie od tego, czy byli Żydami, czy nie – mieli do czynienia ze światem żywym. Choć kładka prowadząca od czasów im współczesnych do średniowiecza jest więcej niż chybota, to jednak żywy świat żydowski ułatwiał pracę. Jidysz nie był językiem martwym, lecz rozbrzmiewał na ulicach. Żydowskie obyczaje, religia, życie społeczne, polityczne i kulturalne, instytucje, struktury administracyjne, święta, zawody, imiona, stroje, polszczyzna były jednym bardziej, innym mniej – ale znane. Dla historyków Żydów były po prostu ich światem, tak jak hebrajszczyzna i język żydowski były językami ich dzieciństwa. My przedzieramy się przez pustkę, jaką pozostawiła po sobie dwudziestowieczna zagłada żydostwa europejskiego.

Współczesny świat nauki tak jest urządzony, że zawodowy historyk, czy jakikolwiek inny badacz, by utrzymać się na powierzchni, musi spełnić szereg wymogów formalnych. Należy do nich przede wszystkim napisanie w przewidzianych terminach prac na stopień: doktoratu, rozprawy habilitacyjnej, wreszcie tzw. książki profesorskiej. Wspomniane dziesięć lat temu ten etap miałam już za sobą. Nie musiałam się spieszyć, mogłam planować badania, które trwać będą długo. Liczyłam się z tym od początku. Powzięłam zamiar napisania monografii żydowskiej gminy w średniowiecznym Krakowie. Wybór Krakowa, choć dziwny, był uzasadniony. Dziwny, bo właśnie krakowska

gmina była jedyną, o której, dzięki dziełu Majera Bałabana *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*<sup>5</sup>, wiadomo było sporo. Uzasadniony zaś tym, że lektura jego książki dawała dogodny punkt startu dla ignorantki w historii żydowskiej, jaką byłam, a nadto, a może przede wszystkim, dlatego że wiele wiedziałam o średniowiecznym Krakowie, mieście, które pokochałam przed laty, w którego archiwach i bibliotekach czułam się dość swobodnie i w którym miałam i mam serdecznych przyjaciół.

Pomysł napisania monografii krakowskiej gminy żydowskiej w średniowieczu w miarę postępów w pracy okazał się chybiony. Nie dało się go zrealizować bez szerszych badań nad dziejami osadnictwa żydowskiego w całym kraju. Krakowscy Żydzi, którym poświęcona jest w całości druga część mojej książki, pozostali bohaterami pierwszoplanowymi, ale dołączyli do nich ich współwyznawcy z innych regionów Polski, a także z państw z nią sąsiadujących.

Nadszedł czas systematycznych lektur. Dorobek poświęconej Żydom historiografii powstałej po II wojnie światowej jest dość ubogi. Nie zapominam o nim w mej książce. W tym miejscu wymienić pragnę tylko *Dzieje Żydów w Polsce do końca XIV w.* autorstwa Romana Grodeckiego. Praca ta była przedmiotem wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie Jagiellońskim w trzecim semestrze roku akademickiego 1936/1937, opublikowana zaś została w 1969 roku w zbiorze pism tego wybitnego mediewisty, przygotowanym do druku przez Jerzego Wyrozumskiego<sup>6</sup>. Ze studium tego korzystałam pełnymi garściami i często powracałam myślą do umieszczonego na początku ustępu, w którym autor pisał: „Podejmując temat o Żydach w Polsce wieków średnich, miałem na uwadze przede wszystkim rolę ludności żydowskiej osiadłej w Polsce w życiu ogółu ludności i w stosunkach ekonomicznych całego polskiego średniowiecznego społeczeństwa i państwa. By tę rolę właściwie ocenić, musi się oczywiście należytą uwagę poświęcić położeniu prawnospołecznemu ludności żydowskiej, bo obowiązujące ją odrębne przepisy prawne stwarzały dla jej gospodarczej działalności właściwe ramy i właściwą podstawę. Natomiast stosunki kulturalnoobyczajowe, niezmiernie zapewne interesujące, zwłaszcza dla samego społeczeństwa żydowskiego, muszę

---

<sup>5</sup> Kraków 1931–1936 (wyd. 1 – 1911).

<sup>6</sup> R. Grodecki, *Polska piastowska*, oprac. J. Wyrozumski, Warszawa 1969, s. 595–702.

pozostawić na uboczu, tak ze względu na niezwykle skąpe wiadomości z tego zakresu w opublikowanych i dostępnych dla badań źródłach, jak i dlatego, że wymagają one specjalnego znanstwa, które w odpowiednim stopniu może posiadać jedynie historyk żydowski”<sup>7</sup>.

Wiedzę zdobywałam, czytając przede wszystkim prace powstałe przed I wojną światową i w okresie międzywojennym, w czasach żywej jeszcze w Polsce kultury żydowskiej. Było to fascynujące spotkanie ze środowiskiem żydowskich uczonych, wykształconych na najważniejszych krajowych i zagranicznych uczelniach, autorów pierwszych syntetycznych ujęć dziejów polskich Żydów, pionierów nowoczesnej historiografii żydowskiej w Polsce. Mimo upływu lat są to nadal prace pierwszorzędnej jakości i znaczenia<sup>8</sup>.

Najcenniejsze okazały się dla mnie studia Majera Bałabana (1877–1942), Mojżesza Schorra (1874–1941) i Ignacego Schipera (1884–1943). Czytelnik mojej książki z pewnością to dostrzeże.

Należeli do generacji historyków, którzy życie zawodowe rozpoczęli u progu XX wieku, w Galicji, gdzie w drugiej połowie poprzedniego stulecia powstały sprzyjające warunki dla rozwoju żydowskiej inteligencji. Wszyscy odebrali tradycyjne żydowskie wykształcenie, silnie wiążące ich z żydowską kulturą, angażowali się też w działalność publiczną na rzecz wyznawców religii mojżeszowej. Jak większość przedstawicieli polsko-żydowskiej szkoły historiograficznej, pisali na ogół po polsku.

Majer Bałaban pochodził z rodziny, której reprezentanci od XVIII wieku wchodziłi w skład władz gminy żydowskiej we Lwowie. Był wychowankiem tamtejszego uniwersytetu, tam też zetknął się z Ludwikiem Finklem, autorem fundamentalnej bibliografii historii Polski

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 595.

<sup>8</sup> I.M. Biderman, *Mayer Bałaban, Historian of Polish Jewry. His Influence on the Younger Generation of Jewish Historians*, New York 1976; A. Eisenbach, *Historiografia żydowska w Polsce w okresie międzywojennym*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej*, cz. 1, Warszawa 1987, s. 235–291; J. Goldberg, *Mojżesz Schorr – pionier badań dziejów Żydów polskich*, w: M. Schorr, *Żydzi w Przemysłu do końca XVIII wieku*, Jerozolima 1991, s. 9–22; tenże, *Majer Bałaban – czołowy historyk polskich Żydów*, „Kwartalnik Historyczny” (dalej cyt. KH) 98, 1991, nr 3, s. 85–97; J. Litman, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland. The Contribution of Yitzak Schipper*, Lanham 1984; R. Żebrowski, *Mojżesz Schorr i jego listy do Ludwika Gumplowicza*, Warszawa 1994; D. Grinberg, *Fenomen historiografii żydowskiej w II Rzeczypospolitej*, „Studia Judaica” 1, 1998, nr 1, s. 18–32; N. Aleksium, *Polish Jewish Historians before 1918. Configuring the Liberal East European Jewish Intelligentsia*, „East European Jewish Affairs” 34, 2004, nr 2, s. 41–54.

i wydawcą „Kwartalnika Historycznego”, w którym to czasopiśmie Bałaban opublikował bibliografię prac poświęconych historii polskich Żydów<sup>9</sup>. Jego rozprawa doktorska dotyczyła gminy lwowskiej na przełomie XVI i XVII wieku<sup>10</sup>. W latach 1920–1930 kierował naukami świeckimi w nowo ufundowanej w Warszawie szkole rabinicznej „Tachkemoni”. W 1928 roku zaczął nauczać na Uniwersytecie Warszawskim. Profesorem tej uczelni został w 1935 roku. Wielu studentów Bałabana uczestniczyło także w prowadzonych przez niego zajęciach w powstałym w 1928 roku przy jego udziale Instytucie Nauk Judaistycznych. Doskonały mówca, przemawiał często najpierw we lwowskiej, a potem warszawskiej synagodze Nożyków. Jako aktywista syjonistycznego środowiska żydowskiego bez powodzenia stawał do wyborów parlamentarnych w 1919 i 1922 roku.

Urodzony w Przemyślu Mojżesz Schorr wykształcenie początkowe zdobył w tamtejszym gimnazjum klasycznym. Wiedzę z zakresu judaistyki pobierał u prywatnych nauczycieli. Studia filozoficzne i historyczne podjął w 1893 roku na uniwersytecie w Wiedniu, równocześnie uczył się w Izraelickim Seminarium Teologicznym, gdzie też uzyskał dyplom rabinacki. W czasie studiów na uniwersytecie zaprzyjaźnił się z historykiem Maksymilianem Gumplowiczem, a także jego ojcem, socjologiem Ludwikiem Gumplowiczem. Studiował również we Lwowie, m.in. na seminariach profesorów Tadeusza Wojciechowskiego i Ludwika Finkla. Na lwowskiej uczelni uzyskał tytuł doktora filozofii na podstawie pracy o organizacji samorządowej Żydów w Polsce<sup>11</sup>. Habilitował się z prawa Starożytnego Wschodu. Profesorem Uniwersytetu Lwowskiego został w roku 1915, a wkrótce po przeniesieniu się do Warszawy otrzymał profesurę na Uniwersytecie Warszawskim. W 1928 roku został powołany na członka-korespondenta Polskiej Akademii Umiejętności.

Czynnie uczestniczył w żydowskim życiu publicznym. Był członkiem kierownictwa działającej w Palestynie Agencji Żydowskiej, prezesem polskiej sekcji Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego, rabinem i kaznodzieją słynnej synagogi na Tłomackiem w Warszawie. Nie odmawiał znaczenia kulturze jidysz, lecz pierwszeństwo

<sup>9</sup> M. Bałaban, M. Schorr, *Przegląd literatury historii Żydów w Polsce (1889–1903)*, KH, 17, 1903, nr 3, s. 475–490.

<sup>10</sup> M. Bałaban, *Żydzi lwowscy na przełomie XVI i XVII wieku*, Lwów 1906.

<sup>11</sup> M. Schorr, *Organizacja Żydów w Polsce (od najdawniejszych czasów aż do roku 1772)*, KH, 13, 1899, nr 1, s. 482–520, 734–775.

przyznawał kulturze hebrajskiej. Sprzyjając programowi odbudowy państwa żydowskiego w Palestynie, wagę przywiązywał przede wszystkim do rozwoju autonomii kulturalnej Żydów w Polsce, co uznawał za fundament rozwiązania kwestii żydowskiej. Asymilację, pojmowaną jako wchłonięcie kilkumilionowej ludności żydowskiej przez społeczność polską, uważał za mrzonkę. Był zwolennikiem umiarkowanego syjonizmu, określanego – dla odróżnienia od politycznego jego nurtu – syjonizmem kulturalnym. W 1935 roku został senatorem II Rzeczypospolitej.

Pochodzący z Tarnowa Ignacy Schiper studiował w Krakowie i Wiedniu. Był założycielem i, podobnie jak Bałaban, wykładowcą powstałego w Warszawie w 1928 roku Instytutu Nauk Judaistycznych, w którym wykładał historię gospodarczą Żydów polskich. Jego książka *Studia nad stosunkami gospodarczymi w Polsce podczas średniowiecza*<sup>12</sup> budzi wiele zastrzeżeń, zarzuca się jej niedokładności i liczne pomyłki. Nie należy jednak pracy tej lekceważyć. Już sam koncept poświęcenia odrębnego wykładu gospodarczej historii Żydów był w czasach, gdy pisano szerokie syntezy, monografie poszczególnych gmin i prace o charakterze prawniczym, niezwykle nowatorski.

Majer Bałaban, Mojżesz Schorr, Ignacy Schiper – uczeni krytyczni wobec dotychczasowej historiografii, którą obwiniali o brak dostatecznego rozeznania w polskich i żydowskich materiałach źródłowych, brak obiektywizmu, pomijanie zmian w układach gospodarczych i politycznych monarchii średniowiecznej i dawnej Rzeczypospolitej – tworzyli zręby nowoczesnej historiografii żydowskiej. Wraz z Ludwikiem Gumplowiczem i Stanisławem Kutrzebą byli moimi przewodnikami po historii żydowskiej, od nich uczyłam się zasad jej uprawiania.

Wydana w 1911 roku książka Bałabana *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu* oraz pionierskie w swym zamyśle *Studia* Schipera towarzyszyły mi w pracy przez cały czas. W ślad za ich autorami czytałam na nowo źródła, z których korzystali. Konfrontowałam ich wiedzę o historii Polski z własną.

Praca Bałabana ma wysoką temperaturę. Profesor pisał sercem i płakał rzewnymi łzami. We mnie biorą górę dzisiejsze standardy piśmiennictwa naukowego. Mam jednak świadomość, że istnieje rozdział między produktem końcowym a emocjami towarzyszącymi procesowi jego powstawania. Książka nie oddaje uczuć, jakie rodzą się

---

<sup>12</sup> Lwów 1911.



podczas odkrywania nowego świata. Zagłębiając w odległe przypadki bohaterów tej książki, obcowałam z nimi przez długi czas i często o nich rozmawiałam z moimi dwoma pierwszymi czytelnikami. Fiszlowa – silna, przedsiębiorcza i mądra kobieta – była przedmiotem niejednej międzynarodowej rozmowy telefonicznej. Koniec końców książka ta powstała także dla nich, Lewka, Racheli Fiszel, Joski z Hrubieszowa, wygodnie usadowionych na półkach mojego regału z książkami, z zadowoleniem kiwających głowami, gdy pracowałam i patrzących z naganą, gdy ogarniało mnie zniechęcenie. Niekiedy praca historyka polega również na takim domowym obcowaniu.

Ważne są dla mnie także osobiste doświadczenia związane z pracą nad tą książką. Zmiany w sposobie myślenia o historii, nauka na błędach, poprawianie własnych, przedwcześnie opublikowanych tekstów, lekcja pokory w zmaganiach z ignorancją, brak nauczycieli w Polsce, niełatwe porozumienie z badaczami w Izraelu. Najlepszym lekarstwem na tę samotność okazało się zdobycie przyjaciół, którzy mieli wiernie kibicować moim badaniom.

Nikt dziś już nie wątpi w to, co wspomniani pionierzy żydowskiej historiografii wiedzieli doskonale, że badania nad historią Żydów wymagają ujmowania jej w kontekście dziejów państw, które wybrali sobie jako miejsce osiedlin. Znacznie jednak rzadziej dostrzega się fakt równie istotny, ten mianowicie, że porzucając jedne kraje dla innych, pozostawali elementem izraelskiej diaspory jako takiej. Byli równocześnie częścią państwa, w którym osiadali, żydostwa rozproszonego, galutu, inaczej zwanego diasporą, i wreszcie częścią Izraela. Te trzy horyzonty stanowiły punkty odniesienia ich życia. Należy z uwagą przyglądać się im wszystkim, w ich równoczesnym istnieniu kryje się bowiem właściwe rozumienie żydowskiej historii.

Potrzebowałam szerszych lektur. Brak dostępu do badań nad historią Żydów zamieszkujących inne niż polska części średniowiecznej diaspory aszkenazyjskiej stanowił wielkie utrudnienie. Skazywał mnie na lektury przypadkowe. Polskie biblioteki są ubogie, nowszych prac obcojęzycznych nie można było w nich przeczytać. Musiałam do nich dotrzeć. Jeśli dziś mogę pracować niemal bez wychodzenia z domu, dysponuję bowiem setkami kopii książek i artykułów o historii Żydów w średniowiecznej Europie, to zawdzięczam to izraelskim przyjaciołom, pobytom i pracy w bibliotekach Uniwersytetu Środkowoeuropejskiego w Budapeszcie, w paryskiej École des Hautes Études i przede wszystkim pewnemu przypadkowi.

W roku 1999 powstała Katedra Historii i Kultury Polskiej na Uniwersytecie Hebrajskim. Wchodzący w skład zarządu tej fundacji Profesor Andrzej Wyczański – w czasie wspólnej podróży pociągiem z Warszawy do Białegostoku – zaproponował mi wyjazd do Izraela. Zgodziłam się i wiosenny semestr następnego roku spędziłam w Jerozolimie. Wrócić miałam tam jeszcze zimą 2003 roku. Zaczął się nowy etap w moim zawodowym i prywatnym życiu. Zwiedzałam kraj, jeździłam do położonej na pustyni Negew Beer Szewy na spotkania z izraelskimi pisarzami tworzącymi po polsku, poznawałam izraelskich studentów i uczonych, borykałam się z na ogół przyjazną, acz we współpracy trudną administracją Uniwersytetu Hebrajskiego. Łatwo nie było. Spotykałam się z serdecznością, ale też rychło zroszłam, że w kraju, którego mieszkańcy tak często są imigrantami, dziećmi lub wnukami imigrantów, nie należy liczyć na nadopiekuńczość.

Biblioteka Uniwersytetu Hebrajskiego na Mont Scopus stała się miejscem moich codziennych wizyt. Znalazłam się w miejscu najlepszym dla pracy, jaką zamierzałam podjąć. Książki stały na dostępnych dla każdego regałach. Wszystko było w zasięgu ręki. Nie musiałam szukać doradcy ani przewodnika. Nie trzeba było wypisywać rewersów, korzystać z katalogów. Bariera językowa nie miała znaczenia. Do czasu. Na początku oglądałam książkę za książką z działu „Historia Żydów”. Czytałam w porządku alfabetycznym nazwisk autorów, omijając prace napisane w języku hebrajskim. Z uczuciem niepokoju. W nich bowiem mogło znajdować się to, czego szukałam.

Przyszedł czas na naukę hebrajskiego. W Izraelu co krok spotkać można ludzi, którzy uczyli się tego języka w jednej z licznych szkół zwanych ulpanami. Na kursach organizowanych przez uniwersytety, kibuce, władze miejskie, specjalnie powołane do tego celu fundacje, uczą się *olim chadaszim* – nowi imigranci, obok nich młodzi Żydzi amerykańscy i europejscy, wysyłani przez rodziców, aby poznali język przodków, katolicy i protestanci duchowni. Moim ulpanem była szkoła w budynku Rothberg na Mont Scopus. Uczyłam się w niej w czasie roku pracy na Uniwersytecie Hebrajskim, spędziłam tam też trzykrotnie upalne letnie miesiące na wakacyjnych kursach. Od rana do popołudnia, od niedzieli do czwartku zasiadałam w szkolnej ławce, a wieczorami mozolnie odrabiałam prace domowe. Była to nie tylko wielka przygoda, jaką jest poznawanie nowego języka, ale także lekcja historii Żydów w pigułce, wiedza o życiu w Izraelu, syjonizmie, judaizmie, złożoności żydostwa. Pilnie chodziłam na przewidziane



programem lekcje śpiewu, oglądałam filmy o Eliezerze ben Jehuda i Teodorze Herzlu. Pisałam wypracowania o życiowych naukach, jakich udzielił nam Nachman z Braclawia i o piosenkach Naomi Shemer. Przede wszystkim jednak uczyłam się języka. U wspaniałych nauczycieli. Z wdzięcznością myślę o Michal i Gerszonie, z rozbawieniem o Gili, która co rano kładąc na stole napisane przez nas poprzedniego dnia testy, zaczynała lekcję od tego samego zdania: *Chewre, ze katastrofa*, a gdy w trzydziestostopniowym upale usypiałam w klasie ze zmęczenia, mówiła: *Hanna, za mało sportu...*

Po powrocie do Warszawy uczyłam się dalej, najpierw z Szosaną Rahnon w katedrze hebraistyki Uniwersytetu Warszawskiego, potem w Centrum im. Mordechaja Anielewicza z dorównującą najlepszym nauczycielom jerozolimskiego ulpanu Reginą Gromadzką. I w końcu z mieszkającym od kilku lat w Polsce, urodzonym w Rosji Izraelczykiem Akiwą Stukmanem, nauczycielem, do którego trafiłam dzięki ogłoszeniu na przystanku autobusowym na ulicy Świętokrzyskiej w Warszawie. Brzmiało ono: *iwrit bli lachac* – hebrajski bez stresu. Od tej pory do dziś przynajmniej raz w tygodniu umawiamy się z Akiwą w kawiarni „Coffee Heaven” na Nowym Świecie, by porozmawiać po hebrajsku o Żydach, błękitnym niebie i gorącym słońcu Izraela, a także o życiu w Polsce.

Nauka wciągnęła mnie tak bardzo, że zatarł się jej pierwotny cel. Mam w Izraelu bardzo bliskich przyjaciół. W rodzinnej atmosferze jerozolimskiego domu profesorów Uniwersytetu Hebrajskiego Olgi i Jakuba Goldbergów, w Tel Awiwie u Leny i Szymona Rudnickich, w galilejskim Kfar Wradim, gdzie mieszka Batia Gilad, krzepł mój upór. Nie chciałam ich zawieść. Uczyłam się trochę po to, żeby z Rywką Parciak, z którą odbyłam niezliczone spacerunki po Jerozolimie, a także niezapomniane podróże po Ukrainie i Jordanii, Riną Benari, Adamem Tellerem z Uniwersytetu w Hajfie i profesorem Elhananem Reinerem z Jerozolimy rozmawiać po hebrajsku, ale też z obawą, świadoma, że przyjdzie czas prawdy i trzeba będzie zacząć czytać źródła. Przedsięwzięcie, którego nie żałowałam ani przez chwilę, nie było pozbawione ryzyka. Z trudem zdobyta i daleka od doskonałości znajomość hebrajskiego mogła okazać się niewystarczająca.

Szło nie tylko o to, czy odnajdę teksty źródłowe, które trzeba będzie przetłumaczyć. Hebrajski, jakiego uczyłam się w ulpanie i na lektoratach w Polsce, był językiem, jakim mówi się dziś w Izraelu.

Długo nie wiedziałam, czy okaże się przydatny przy pracy źródłowej. Dziś już wiem, że tak. Z pomocą słowników i przyjaciół z trudem i powoli przedzieram się przez średniowieczne teksty hebrajskie.

Archiwa średniowiecznych gmin żydowskich w Polsce zaginęły w zawierusze historii. Nie było ich już wtedy, gdy pierwsi dziewiętnastowieczni badacze historii Żydów – Tadeusz Czacki, Władysław Smoleński, Waclaw Aleksander Kraushar i Ludwik Gumpłowicz – pisali swoje prace. Moja książka, tak jak i ich dzieła, opiera się więc przede wszystkim na źródłach łacińskich: dokumentach władców, miejskich księgach sądowych, aktach grodzkich i ziemskich, w których odnotowywano różnego typu teksty, dotyczące przede wszystkim stosunków między Żydami i chrześcijanami. Zapiski te wymagają specyficznej lektury. Jest to sytuacja niewygodna, wykrzywia bowiem obraz. Niełatwo uwolnić się od spojrzenia chrześcijańskiego autora tekstów, nad którymi się pracuje. Co więcej, w gruncie rzeczy chodzi o to, żeby spojrzeniu temu ulec. Rzecz w tym, by uległszy, zrobić krok następny w stronę bohaterów owych przekazów. Materiał dotychczas niewykorzystanych chrześcijańskich tekstów dotyczących Żydów w średniowiecznej Polsce pozostaje nadal obfity. Lektura ksiąg miejskich, grodzkich i ziemskich, coraz częściej dostępnych w wersji drukowanej, przynosi nowe dane. Wykorzystywałam je obficie, ale nie prowadziłam kwerend systematycznych. Krakowska gmina pozostała nie jedynym wprawdzie tematem, ale przez cały czas wiodącym punktem odniesienia.

W 1995 roku ukazała się książka *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy źródłowe z ksiąg miejskich krakowskich*. Wydało ją Państwowe Wydawnictwo Naukowe przy współpracy Izraelskiej Akademii Nauk. Pomysł tej publikacji zrodził się w czasie konferencji zorganizowanej na Uniwersytecie Hebrajskim w 1985 roku, w toku rozmów ówczesnego prorektora Uniwersytetu Jagiellońskiego Jerzego Wyrózumskiego z członkami ziomkostwa krakowskich Żydów w Izraelu. Ambitny plan zrealizowała Bożena Wyrózumska. *Wypisy* zawierają ponad tysiąc not, w ogromnej części do tej pory nieznanymi. Jest to materiał nowy i okazał się bardzo przydatny. Nie pozwolił jednak na poważniejszą zmianę sposobu patrzenia na dzieje żydowskie, nadal pozostawia bowiem ich badacza w świecie przekazów chrześcijańskich.

Marzyłam o odnalezieniu nowych źródeł, powstałych w środowiskach żydowskich. Nie spodziewałam się rewelacji i miałam rację. Jednak słusznie marzyłam, bo samo podjęcie kwerendy i uważna

lektura nielicznych znanych przekazów zmieniły mój sposób myślenia, pozwoliły mi spojrzeć na mych bohaterów inaczej niż wyłącznie przez pryzmat tekstów chrześcijańskich. Proporcje między wykorzystanym w mojej książce materiałem chrześcijańskim i żydowskim, nawet jeśli ten ostatni został nieco powiększony, sprawiają, że przedsięwzięcie wydaje się karkołomne. Ale historyk wie, że w jego zawodzie liczą się nie tylko pytania, na które znajduje odpowiedź, ale także te, które pozostają bez odpowiedzi. Łamię one bowiem jednostronność refleksji. To proste. Jeśli nie wiemy nic pewnego o języku, jakim mówili polscy Żydzi w średniowieczu, nie wolno nam prowadzić badań tak, jakby milczeli. Jeśli mamy choćby okruchy powstałych w tym czasie w Polsce tekstów hebrajskich, to powinniśmy brać pod uwagę możliwość, że było ich więcej i zadowalając się tym, co trafia do naszych rąk, próbować myśleć szerzej. Gdy w ślad za historiografią i źródłami chrześcijańskimi kreślimy obraz stosunków chrześcijańsko-żydowskich, nad którym, siłą rzeczy, ciężą dramatyczne opisy skierowanych przeciwko Izraelitom rozruchów i kategoryczne słowa dotyczących ich kościelnych legislacji, nie powinniśmy zapominać, że judaizm i jego wyznawcy również zajmowali jakąś postawę wobec chrześcijaństwa i chrześcijańskich sąsiadów.

\* \* \*

Według żydowskiej tradycji pismo jest wynalazkiem boskim, nie ludzkim. Stworzył je Wiekuisty szóstego dnia przed zachodem słońca i zachowywał w tajemnicy, póki nie przyszedł czas ogłoszenia Dziesięciorga Przykazań.

Z biblijnej Księgi Wyjścia Żyd dowiadywał się, że gdy Mojżesz zszedł z góry Synaj, trzymał w ręku „tablice zapisane z obu stron, które były dziełem Bożem, a pismo było pismem Bożem – wrytym na tablicach” (32,16)<sup>13</sup>.

Powstanie pisma, narzędzia utrwalania pamięci i wiedzy, było rewolucją. Porządkowało na nowo świat, zmieniało sposób myślenia, a tym, którzy umieli wykorzystać sztukę stawiania liter, dawało władzę.

W okresie między rokiem 3300 a 1200 p.n.e. wynaleziono system graficznego rejestrowania słów: przy pomocy zapisu klinowego

---

<sup>13</sup> Cytaty z Pięcioksięgu według: *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum I. Cylkow, Kraków 2006.

w Mezopotamii, hieroglifów w Egipcie, glifów w środkowej Ameryce, ideogramów w Chinach, wreszcie alfabetu na Bliskim Wschodzie. Zaczęła się epoka manuskryptów. Przez tysiąclecia rękopiśmienne teksty na papirusie, pergaminie, papierze, w zwojach i kodeksach były jedyną formą przekazu pisma.

Religie Księgi – judaizm, chrześcijaństwo i islam – rozwijały się w społeczeństwach, które znały alfabet. Umiejętność czytania Pisma była jedną z podstaw edukacji religijnej wszystkich ich wyznawców.

Rabi Akiwa (zm. około 135 roku n.e.), uczony i mistyk, uważany za ojca judaizmu rabinicznego, mówił: „Tora nakazuje w imieniu Boga nauczać dzieci mowy słowami Boga. To znaczy – według komentarza mędrców – że od pierwszej chwili ojciec powinien rozmawiać z dzieckiem po hebrajsku i nauczać je Tory. Jeśli tego nie czyni, to jakby dziecko żywcem pogrzebał. Jako że Tora powiada: «Rodzice, uczcie dzieci mówić słowami samego Boga, żebyście mieli długie życie, wy i wasze dzieci. Jeśli tego nie będziecie czynili, straciecie tym samym wasze życie»”<sup>14</sup>.

Zadziwiająca historia hebrajskiego obejmuje trzy tysiąclecia. Dziś jest językiem urzędowym i językiem ulicy w Izraelu. Rangę tę odzyskał po dwu tysiącach lat.

W pierwszej połowie pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, co poświadczają źródła archeologiczne, Hebrajczycy mieli swój język i pismo, zbliżone do języka i pisma swoich sąsiadów, ludów zamieszkujących wraz z nimi w Kanaanie. Znajomość hebrajskiego tej epoki zawdzięczamy przede wszystkim temu, że stał się językiem Biblii oraz piśmiennictwa epoki klasycznej literatury biblijnej. Trwała ona od VIII do VI wieku. W następnych stuleciach hebrajszczyznę stopniowo wypierał aramejski. Proces ten rozpoczął się jeszcze przed zburzeniem w 70 roku naszej ery Drugiej Świątyni i rozproszeniem większości Żydów zamieszkujących Palestynę. W tym okresie żydowska diaspora mówiła przede wszystkim po grecku i aramejsku. Wyparty z codziennego użycia, hebrajski zachował swą wyjątkową pozycję „świętego języka”, języka studiów biblijnych, modlitwy, poezji religijnej i Prawa.

Po hebrajsku napisana jest nie tylko Tora (Pięcioksiąg Mojżeszowy), ale także część Talmudu – dzieła porządkującego żydowskie Prawo ustne i przystosowującego je do nauczania w diasporze. Ogromne to

---

<sup>14</sup> *Agady talmudyczne. Ludowe opowieści, baśnie, legendy, przypowieści, aforyzmy i przysłowia wybrane z Talmudu*, tłum. M. Friedman, Wrocław 2005, s. 363.

przedsięwzięcie zajęło lata. Najpierw powstała Miszna, zredagowany pod kierunkiem Jehudy ha-Nasi (około 138–220) zbiór tekstów opisujących wszystkie aspekty żydowskiego życia religijnego. Rychło stały się one przedmiotem badań, interpretacji i komentarzy uczonych z żydowskich akademii. Pokłosiem ich debat jest napisana po aramejsku Gemara. Gemara wraz z Miszną stanowią Talmud. Ponieważ babilońskie i palestyńskie uczelnie działały niemal niezależnie, powstały dwie Gemary. I w konsekwencji dwa Talmudy – jerozolimski i babiloński.

Póki hebrajski był językiem żywym, tj. nie dłużej niż do powstania Bar Kochby (132–135), jego zapis miał charakter spółgłoskowy, nie uwzględniał samogłosek. Ponieważ czytelnicy byli oswojeni z mową, rozpoznawali słowa dzięki kontekstowi. Kiedy jednak hebrajszczyzna wyszła z codziennego użycia, taki rodzaj zapisu, przy równoczesnej płynności reguł gramatycznych, stwarzał zagrożenie dla prawidłowej lektury świętego tekstu i przetrwania samego języka. Brak odrębnych liter dla oznaczenia samogłosek zrekompensować miał stworzony między V a VIII wiekiem system wokalizacji, złożony ze znaków diakrytycznych – kresek i kropek. Zapewniały one prawidłową, uwzględniającą niezapisane dźwięki, wymowę.

W życiu codziennym Żydzi w diasporze mówili językami powstałymi na bazie języków miejscowych (będzie o tym mowa w dalszej części tego rozdziału). Jednak na różne sposoby utrzymywali kontakt z hebrajskim. Po hebrajsku modlili się trzy razy dziennie, czytali Biblię i jej komentarze, Misznę i midrasze. Dla rozproszonych po świecie Żydów był wspólnym językiem, niekiedy służył im także dla korespondencji.

Integralną częścią kultury żydowskiej jest także należący do grupy języków semickich aramejski, którym w starożytności mówiono na całym Bliskim Wschodzie. W użyciu był także *targum* – aramejski przekład Biblii z komentarzami. Po aramejsku napisane są biblijne Księgi Daniela i Ezdrasza, a także, jak wspomniano, część Talmudu. Do dziś w większości gmin żydowskich kontrakty małżeńskie (*ketuby*) redaguje się w dialekcie babilońsko-aramejskim.

Zrodzony w późnej starożytności rozdział języka pisanego i mówionego trwać miał po erę emancypacji, do progu XIX wieku. Tak jak w wielu innych dziedzinach życia żydowskiego, stosowano i w tym przypadku ważną dla judaizmu zasadę oddzielenia *sacrum* od *profanum*, tego co czyste – *koszer* – od nieczystego – *trefne*, tego co powszechne od świętecznego.

Znajomość języka hebrajskiego utrzymała się i upowszechniała zarówno w sefardyjskiej, jak i w aszkenazyjskiej gałęzi średniowiecznej diaspory żydowskiej. Trwała równolegle do wielu innych języków, których używali rozproszeni Żydzi: aramejskiego, greki, łaciny, arabskiego czy języków miejscowych. Hebrajski był przede wszystkim narzędziem intelektualnych elit. Na skalę masową zachował swą wysoką pozycję jako język kultu, podstawowy składnik edukacji i jeden z ważnych *rites de passage* w rozwoju i wychowaniu.

Poznański rabin Mordechaj Jaffe (ur. 1520–1530, zm. 1612) pisał: „Od trzeciego roku życia winien się chłopiec uczyć alfabetu hebrajskiego. Jeśli tego nie uczyni ojciec, kahał przyjmie chłopcu nauczyciela na koszt ojca; dla biednych zorganizuje kahał oddzielne szkoły. Chłopiec uczy się od trzeciego do szóstego roku życia czytania, od tego roku oddaje się go do nauczyciela Tory i gramatyki. [...] nauka ma trwać przez cały dzień do późnego wieczora, prócz świąt i sobót, jeden nauczyciel może uczyć razem najwyżej 25 uczniów”<sup>15</sup>.

Pod koniec XVI wieku żydowskie dzieci uczyły się w Krakowie w szkołach prywatnych i gminnych, tzw. Talmud-Tora, przeznaczonych dla studentów z ubogich rodzin. Od 1551 roku nad edukacją w gminie pieczę sprawowało wraz z kahałem Bractwo Talmud-Tora. Nie da się udowodnić, że szkolnictwo żydowskie w Polsce XVI wieku stanowiło kontynuację okresu wcześniejszego. Ale należy taką ewentualność brać pod uwagę<sup>16</sup>.

Ocenić poziom znajomości sztuki pisania i czytania w społeczeństwie średniowiecznym nie jest łatwo. Brakuje przekazów bezpośrednich, a nadto kryteria analfabetyzmu i alfabetyzacji nie są takie same jak współczesne. Umiejętność stawiania liter nie musi iść w parze z umiejętnością ich czytania, a żadna nie jest niezbędnym warunkiem posługiwania się tekstem pisanym. Wiemy wszyscy, że zamiast podpisu można postawić krzyżyk. W bankach czy na poczcie w miastach Bliskiego Wschodu spotykamy i dziś klientów, którzy podpisują się, przykładając po obu stronach czeku umoczonego w atramencie kciuk. Nie znaczy to, że umieją przeczytać sygnowany czek, ani że nie umieją.

Znajomość pisma była kryterium uczoneści w obu kulturach epoki wieków średnich, chrześcijańskiej i żydowskiej. Była też niezbędną do

<sup>15</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 471.

<sup>16</sup> S.A. Cygielman, *Zagadnienia organizacji i programów nauczania szkolnictwa podstawowego w krakowskiej gminie żydowskiej na przełomie XVI i XVII w.*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 284–296.



tego, by uczestniczyć w praktykach pobożnych, wymagających lektury religijnej. Obowiązek uczenia się i publicznego nauczania Pięcioksięgu traktowany jest przez Żydów żyjących w rozproszeniu jako ostoja Prawa Izraela. Na ogół uważa się, że z tej racji znajomość pisma musiała być wśród Żydów wyższa niż wśród ludności chrześcijańskiej.

Wskazówką dotyczącą umiejętności czytania, która, powtórzmy, nie jest tożsama z umiejętnością pisania, są informacje świadczące o oswojeniu Żydów z książką. I one są jednak niepewne. Nie umiemy powiedzieć, czy poznański Żyd, który odmawiając zapłacenia podatku gminnego tłumaczy, że nie ma majątku, lecz tylko skromne mieszkanie, trochę mebli i książki, był typowym mieszkańcem dużej polskiej kolonii żydowskiej, czy też lepiej niż jego współwyznawcy wykształconym czytelnikiem religijnej literatury<sup>17</sup>.

Spis rzeczy znalezionych w siedmiu domach należących do Żydów aresztowanych w 1453 roku we Wrocławiu i oskarżonych o zbezczeszczenie hostii mówi więcej<sup>18</sup>. Z protokołu tego dowiadujemy się, że w skrzyni u Żydówki Michałowej znaleziono „wiele książek”, u Jordana skrzynię z książkami, u rabina Salomona 18 książek, u Nechy 4 książki, u Estery Czerwonej Meyerowej 2, u Eliasza 18 dużych i małych „książek żydowskich”, u Abrahama dwa długie worki z książkami. Niestety, nie wiemy i nigdy nie dowiemy się, co to były za książki<sup>19</sup>.

Książeczki z modlitwami na dzień codzienny i szabat (*sidurim*) oraz na dni świąteczne (*machzorim*) musiały być dość powszechne. W opublikowanej przez Edmunda Müllera w 1906 roku, wydanej w Bibliotece Krakowskiej rozprawce *Żydzi w Krakowie w drugiej połowie XIV stulecia*, autor zamieścił zdjęcie dziś zaginionych fragmentów żydowskiego modlitewnika, przechowywanego niegdyś w krakowskiej synagodze Kupa<sup>20</sup>. Do zamieszczonej na dwóch kartach, starannie wykaligrafowanej zwyczajowej modlitwy w intencji władcy (*Ha-noten tesua la-melachim*) dopisano kursywą głosem, z której wynika, że użytkownicy książeczki prosić mieli Boga o opiekę nad polskim

<sup>17</sup> I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen*, t. 2: *Psakim u-chtuwim*, wyd. S. Awitan, Jerusalem 1990, nr 144.

<sup>18</sup> M. Goliński, *Wrocławskie spisy zastawów długów i mienia żydowskiego z 1453 roku. Studium z historii kredytu i kultury materialnej*, Wrocław 2006, s. 114–115.

<sup>19</sup> Por. K. Migoń, *Książka żydowska na Śląsku. Rekonesans badawczy*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 83–99.

<sup>20</sup> E. Müller, *Żydzi w Krakowie w drugiej połowie XIV stulecia*, Kraków 1906; por. M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 1.

królem Kazimierzem. Eugeniusz Müller datował ten zabytek na wiek XIV i dopisek wiązał z osobą Kazimierza Wielkiego. Majer Bałaban, w którego *Historji* również reprodukowane są te karty, sądził, że pochodzi z wieku XV, a imię króla i błogosławieństwo wpisano później i że w głosie chodzi prawdopodobnie o Jana Kazimierza. W opublikowanym w 2000 roku hebrajskim tłumaczeniu książki Bałabana zdjęcie zabytku wydawcy zaopatrzyli podpisem, według którego pochodzi on z XV wieku, a glosa, tak jak sądził Bałaban, z XVII<sup>21</sup>. Poproszony przeze mnie o zadatowanie rękopisu dr Abraham Dawid, kierujący Działem Rękopisów Uniwersytetu Hebrajskiego, udzielił definitywnej odpowiedzi: oba teksty uznał za piętnastowieczne, co wskazuje, że dopisany kursywą fragment dotyczy najpewniej Kazimierza Jagiellończyka. Z średniowiecza pochodzi też inny zabytek: dwie pergaminowe karty z fragmentami modlitwy żałobnej, wklejone w oprawę powstałego około 1437 roku rękopisu zawierającego teksty związane z domem altarystów kościoła Najświętszej Marii Panny w Krakowie<sup>22</sup>.

W jaki sposób ścinki pergaminu czy papieru z hebrajskimi tekstami trafiały do introligatorskich warsztatów, trudno powiedzieć. Na najprostszą, choć niekoniecznie najczęstszą drogę wskazuje nota w aktach rektoralnych Uniwersytetu Krakowskiego<sup>23</sup>. Dotyczy ona sprawy wytoczonej w 1530 roku introligatorowi Wawrzyńcowi, któremu Żydówka Kwietna zleciła oprawę 43 poszytów, z których każdy liczył po osiem pergaminowych kart zapisanych „po hebrajsku” (*scriptos hebraice*). Termin wykonania pracy ustalili na dwa tygodnie. Wawrzyniec spóźnił się z robotą, a nadto przy jej odbiorze okazało się, przynajmniej zdaniem Kwietny, że nie wykonał jej należycie. W oprawionej książce brakowało części powierzonych mu kart. Wawrzyniec potwierdził przed sądem przyjęcie zlecenia, zeznał nadto, że poszyty nie były ponumerowane, w niektórych było mniej niż osiem stron i że zostały one z powodu niedbałości lub podstępnie tak podzielone, by wydawało się, iż jest ich więcej. Oprawił, co dostał. Usprawiedliwił

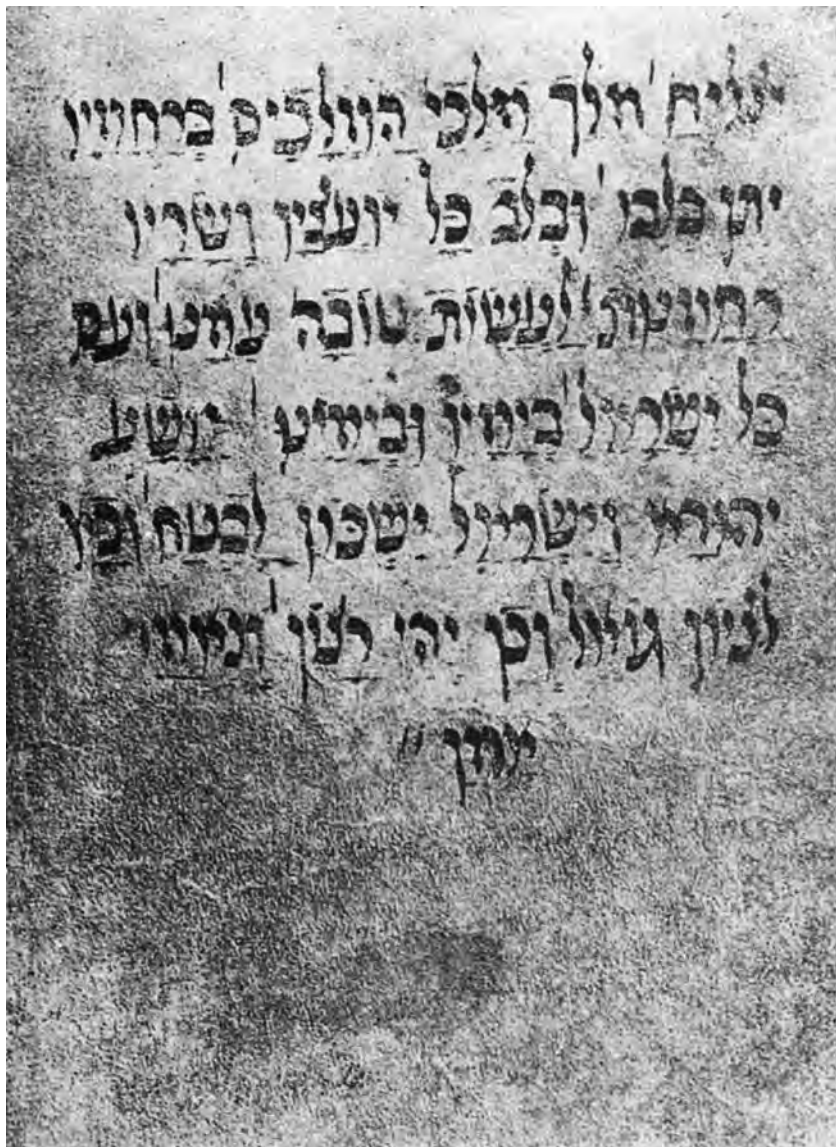
---

<sup>21</sup> M. Bałaban, *Toldot ha-Jehudim be-Krakow we-Kazimir 1304–1868*, tłum. D. Winfield i in., oprac. J. Goldberg, Jeruzalaim 2002, il. 1.

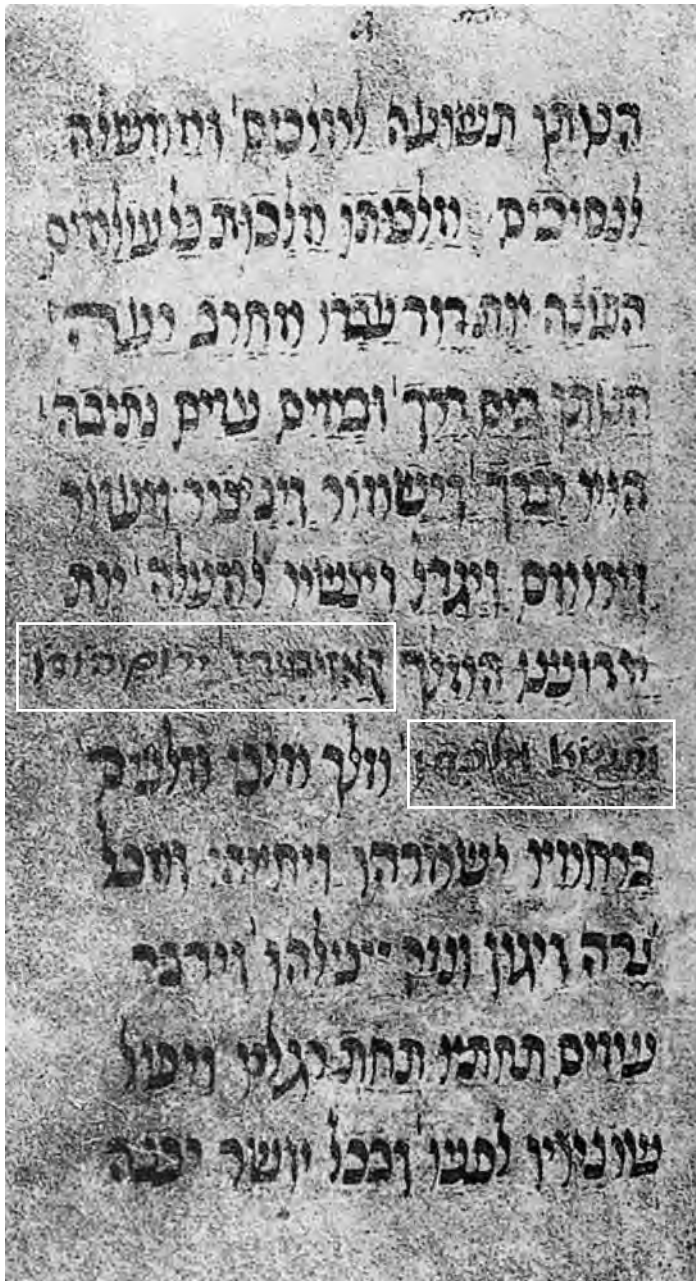
<sup>22</sup> Informację o tym zabytku zawdzięczam dr. Marcinowi Starzyńskiemu. O pergaminach z hebrajskimi tekstami, służących jako oprawa ksiąg sądowych warszawskich por. E. Ringelblum, *Żydzki w Warszawie. Od czasów najdawniejszych do ich wygnania w r. 1526*, Warszawa 1932, s. 123–126.

<sup>23</sup> *Acta Rectoralia Almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab Anno MCCCCLXIX*, t. 1, wyd. W. Wisłocki, Cracoviae 1893–1897, nr 2992 (1530).





Il. 1. Karty z piętnastowiecznego siduru (książeczki z modlitwami na dni powszednie i szabat), przed II wojną światową przechowywanego w synagodze Kupa w Krakowie. Tekst uzupełniono głosem z modlitwą w intencji króla Kazimierza Jagiellończyka i jego synów.



się też z niedotrzymania terminu. Musiał odłożyć zleconą mu przez Kwietnę pracę, zajął się bowiem opracowaniem chrześcijańskich ksiązek. Powierzone mu poszyty złożył w schowku i, jak twierdził, z pewnością nie zagubił ani żadnej karty z poszytów, ani żadnego poszytu.

Hebrajskich tekstów, które powstały w średniowiecznej Polsce lub w ten czy inny sposób trafiły do rąk mieszkańców istniejących w niej żydowskich kolonii, pozostała garstka. Omawiam je szczegółowo w książce. Najważniejsze z nich to responsy – odpowiedzi sławnych zagranicznych rabinów na dotyczące kwestii halachicznych zapytania, z jakimi zwracali się do nich Żydzi z Polski. Oryginalnych tekstów owych zapytań nie mamy (z pewnością zredagowane były po hebrajsku), lecz ich fragmenty są często cytowane przez autorów odpowiedzi. Wykorzystuję też sporo wczesnośredniowiecznych przekazów (responsów, opisów podróży i listów) autorstwa uczonych, którzy wywodzili się z zachodniej części diaspory aszkenazyjskiej, lecz byli obeznani z jej wschodnimi obszarami. Materiał ten zebrany został w antologiach Franciszka Kupfera i Tadeusza Lewickiego oraz Irvinga Agus<sup>24</sup>. Kwerendy w tego typu źródłach późnośredniowiecznych nie prowadziłam w sposób systematyczny. Korzystałam ze wskazówek literatury przedmiotu. W ślad za nią uwzględniłam przede wszystkim zbiory *Szeelot u-tszuwot* (pytań i odpowiedzi) trzech piętnastowiecznych uczonych: Izraela Isserleina, Izraela Bruny i Mojżesza Minca.

W większych koloniach żydowskich średniowiecznej Polski prowadzono księgi gminne. Źródła chrześcijańskie określały je mianem *Libri Iudaeorum*. Dotyczące ich zapiski odnieść można tylko do jednego spośród zapewne wielu rodzajów pinkasów, prowadzonych przez kahały, mianowicie do ksiąg zawierających zapisy transakcji kredytowych i podziałów majątkowych, dokonywanych przez Żydów na rzecz członków ich własnych rodzin<sup>25</sup>. Łacińskie przekłady not

<sup>24</sup> Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów Środkowej i Wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII, wyd. F. Kupfer, T. Lewicki, Wrocław–Warszawa 1956; 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. 1–2, Leiden 1965; por. także S. Huberband, *Źródła do historii Żydów w krajach słowiańskich, ze specjalnym uwzględnieniem Polski i Rosji*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” (dalej cyt. BŻIH) 1951, nr 2, s. 16–46.

<sup>25</sup> A. Michałowska, *Między demokracją a oligarchią. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy XVII do końca XVIII wieku)*, Warszawa 2000, s. 23–30.

z takiego właśnie rejestru trafiły do księgi ziemskiej warszawskiej z lat 1423–1430 być może dlatego, że oryginał uległ zniszczeniu lub z chęci posiadania hebrajskiej i łacińskiej wersji kontraktów<sup>26</sup>.

W księdze tej odnotowano blisko 70 zapisek zaczerpniętych z *Liber Iudaeorum*. Wpisy dokonywane były zapewne w obecności przedstawiciela gminy, osoby władającej językiem hebrajskim również w piśmie. Przemawiają za tym krótkie, zapisywane alfabetem hebrajskim adnotacje, które informują, podobnie jak to czyniono przy łacińskich wpisach, o miejscowości, z której pochodził kontrahent, niekiedy podają jego nazwisko w formie używanej w mowie, a więc nie *Nicolaus de Brwinow* – jak w łacińskim tłumaczeniu, ale Brwinowski, czasami imię żydowskiego uczestnika transakcji, w jednym przypadku stanowisko, jakie zajmował we władzach gminy (*parnas chodesz*) i raz datę zawarcia transakcji według kalendarza żydowskiego. Trudno ocenić, czy sama w sobie bardzo ciekawa i niestosowana w późniejszych pinkasach praktyka omijania sylaby El (hebr. Bóg) w żydowskich imionach, takich jak Daniel czy Israel, jest śladem zasady ich zapisywania w żydowskich księgach, czy jedynie osobistej pobożności autora not.

Żydzi musieli posiadać pewną znajomość łaciny, języka dokumentów, wszelkiego typu aktów prawnych, jak choćby przywilejów udzielanych Żydom, czy też dotyczących ich sądowych decyzji. Należy sądzić, że w trosce o właściwe rozumienie tych tekstów przekładali je na hebrajski. Nie ma jednak na to dowodów. Wydawane przez średniowiecznych władców żydowskie przywileje zachowały się tylko w wersji łacińskiej. Jedynym przykładem translacji jest sporządzony w trzech wersjach – łacińskiej, hebrajskiej i niemieckiej – wydany w 1485 roku dokument zabraniający Żydom handlu detalicznego w Krakowie<sup>27</sup>. Chodzi jednak o akt zredagowany przez władze gminy krakowskiej, spisany w ich imieniu po hebrajsku, a następnie przetłumaczony na łacinę i niemiecki. Wszystkie jego wersje są zgodne w treści i nieco odmienne w formie, co wskazuje na pewne różnice w praktyce kancelaryjnej. W prawym dolnym rogu dokumentu hebrajskiego widnieją podpisy czterech starszych kolonii krakowskiej.

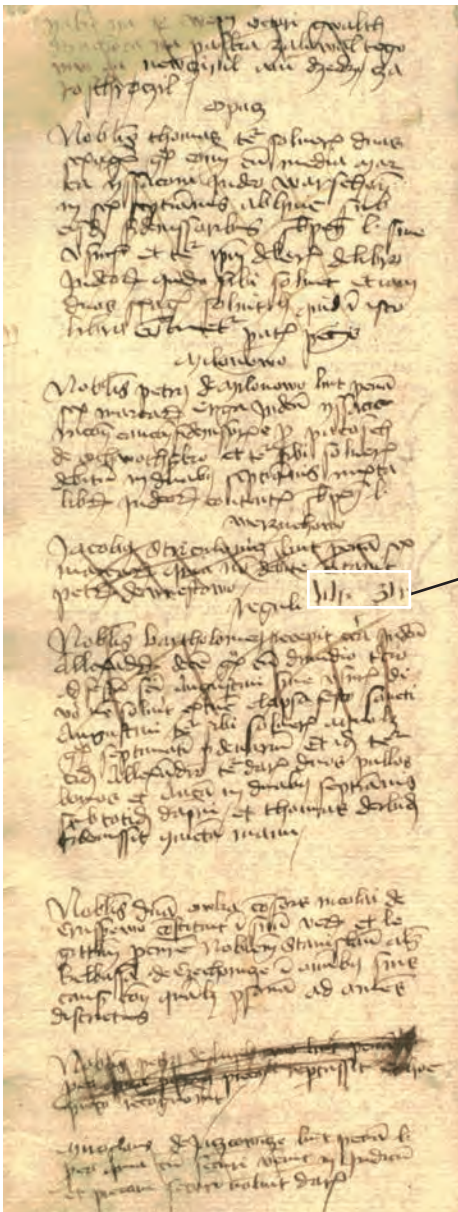
---

<sup>26</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej cyt. AGAD), Księga ziemska warszawska, 1, *passim*. Por. E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, s. 120–123.

<sup>27</sup> Reprodukacja hebrajskiego tekstu w: M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 60.

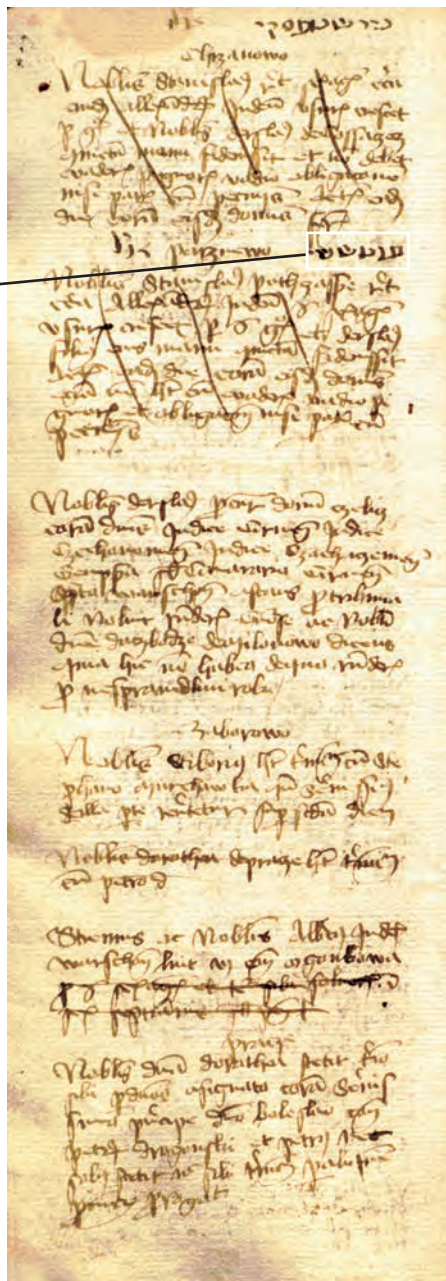


## II. 2. Zapiski w alfabecie hebrajskim, pisane od strony prawej do lewej, z księgi ziemskiej warszawskiej (1423–1430)



ליל 31

a) k. 104: chodesz elul (elul – miesiąc w kalendarzu żydowski przypadający na sierpień–wrzesień w kalendarzu gregoriańskim)



b) k. 194: potszaszi (podczaszy)

Wolodch & Carolomo regunt Affane  
 de Synagoga qd p pua apud nos pater  
 de pafstunge facti filioffor y d'ff  
 rone delib

Item pro pafstunge de rufane ne  
 pognonit quia fyal hunc de ayau  
 qm fca bene pofuerunt edficia p  
 als et p fca p qno filioffor dno  
 p fca de ayau land tufie sed  
 qno dno p fca p fca qd p fca  
 fyal no bene pofuerunt p fca  
 dno p fca p dno hunc to p fca  
 dno p fca de let p fca p fca  
 do p fca in dno p fca p fca

Item p fca de p fca p fca  
 p fca qd et let p fca p fca  
 de Carolomo in dno p fca p fca  
 ad p fca no p fca p fca et ad  
 motu p fca p fca p fca p fca  
 apud p fca p fca p fca p fca  
 facti p fca p fca p fca

Item p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca

Item p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca

Acte facte in prima post  
 festu octauis febr  
 יתום ברוך יתום

Item p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca

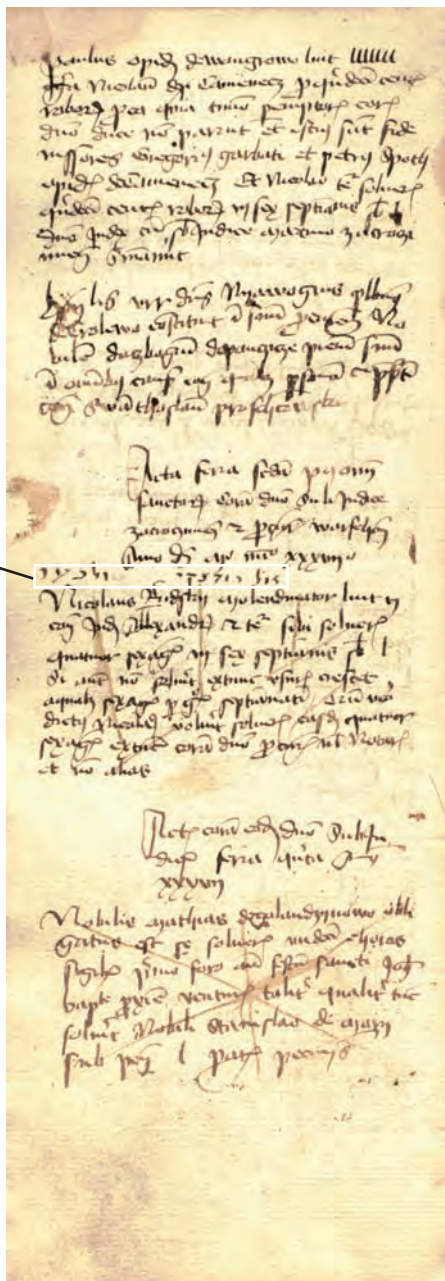
Acte facte in prima  
 post festu p fca p fca

Item p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca  
 p fca p fca p fca p fca

אלה ברוך יתום

c) k. 322: Szlomo – Brwinowski

12241  
175713 115



d) k. 532: Aleksander – Rudecki mlinar (młynarz)



פה החתומי וטה יושי דק רגיוזוב וזרז ונעדרים בחתימת ידיו שבהסמכת לו יונשי הקהל נתינת זבלט עיטו כסון  
 נשטען בלי שום זונם כל שיוז להנפק כיום פסחה יזו פקדוניו טחלו ונעזוב לחייו צו לון טל לזחתותי  
 פחודה יזו פקדוניו ופסחוסים לזוכין על דעת צנים יזורים וזלות המשטות שולע יזוש כז עטב וזנם ופסחו מדינת נהל  
 לזוכים בפניע כל עת שיזדמן יזונם הזשפוט לון טהר שיוס לישון ולעול לזוכים בחזקות ובשויים בטון הער  
 וזותי בטע יזים וזגרים פספלה טהם וכן וזמ ו זמי וסדיל זגם כזרי הרדו טהמי זור מזרי וזוחם הזשפוט  
 נזרכ טטעל להסכע עליהם שפועה דיוו יזון על עשורת החכות פוהם שולע זגם יזיה שיויש זון לזשה כרון חוקן יזיו  
 וזשולעם לחן הער לזוכים חרטים יזו זנים וזיועו שיזוכם יזו שירענה לזוכים כזוגה יזם עדינע טיהרה וזלתי בטע  
 הייז פ הטכרים לעיל וכויו נהר זון יזו הער פסחים לזחת לו הטולטלים הצניעוים יזיעל ועוד הזרי טהיו זושם  
 מספיה פד שיזע זגם יזוזטן לחיזור וזקדים זגם העציות הצניות יזסו לזוכים כל יזם וזעשט עקד פ טהה  
 זעשט יזיה וזלוזכטם וזעה להיות יזוצת בזו לעדו ולזייה כד הצניעם וזנשי הער לעשמו ולקיים לו רלע  
 רלעו כלי עניניה וכלי וזניה  
 זמטה כד ישפוח קהלי  
 זקריא כד זלשערה יזל זכ  
 זיטל ז משים זל זכ  
 זקריא כד זעק זל זידי

Il. 3. Dokument ugody kahalu krakowskiego z radą krakowską w sprawie handlu żydowskiego w Krakowie (1485). W dolnej części dokumentu po prawej stronie znajdują się własnoręczne podpisy starszych gminy żydowskiej (por. il. 27).

Przy okazji toczącego się we Wrocławiu procesu przeciw śląskim Żydom oskarżonym w 1453 roku o zbezczeszczenie hostii słyszymy o wykorzystywaniu jako tłumaczy konwertytów<sup>28</sup>.

Jak już wspomniałam, archiwa średniowiecznych gmin żydowskich w Polsce zaginęły w zawierusze historii. Należy o tym pamiętać. Pamiętać jednak warto także o tym, co nie zginęło, bo nigdy nie zostało zapisane. O wehikułach komunikacji ustnej. Hebrajski, a tym bardziej aramejski, nie był jednym z nich. Spełniał w średniowiecznej diasporze aszkenazyjskiej funkcję zbliżoną do roli, jaką w społeczeństwie chrześcijańskim pełniła łacina, język Kościoła, nauki i pisma, środek porozumiewania się chrześcijańskich elit umysłowych wszystkich średniowiecznych krajów.

Cywilizacja zachodnioeuropejska wieków średnich, w której krąg wprowadziło Polskę przyjęcie chrześcijaństwa i związki polityczne pierwszych Piastów z Cesarstwem i papiestwem, była wielojęzyczna. Obok języka elit, jakim była łacina, w użyciu były rodzime języki potoczne – *linguae vulgares*. Konieczność porozumiewania się – w życiu publicznym i codziennym – z sąsiadami i przedstawicielami władz, wymagała od Żydów opanowania ich. Jak mogliby bez tego pomyślnie funkcjonować w życiu gospodarczym, radzić sobie z oczywistymi problemami codzienności, jak zaopatrzenie w żywność, korzystanie z usług nieżydowskich rzemieślników, lekarzy czy architektów, stawanie przed chrześcijańskimi urzędnikami rady miejskiej czy sądu?

Na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia, czyli w okresie, od opisu którego zaczyna się ta książka, żyjący w diasporze Żydzi przynależeli do czterech grup językowo-etnicznych: Żydzi jawaniccy, zamieszkujący na południowym wschodzie kontynentu, w jego bałkańskiej części, mówili językiem powstałym w oparciu o miejscowe narzecza z przewagą greki; na południowym zachodzie uformowała się – na bazie języków romańskich, z przewagą katalońskiego – grupa językowo-etniczna Żydów sefardyjskich; na północnym wschodzie w oparciu o języki wschodnio- i zachodniosłowiańskie – grupa Żydów kanaanickich i wreszcie na bazie dialektów zachodnio- i środkowo-niemieckich – grupa aszkenazyjska.

---

<sup>28</sup> Por. H. Zaremska, *Zmowa śląskich Żydów*, w: *Źródło. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, red. W. Brojer, Warszawa 2003, s. 142.

Historycy i lingwiści uznają, że ten ostatni język powstał wśród Żydów żyjących na obszarze Cesarstwa. Był językiem niemieckim wzbogaconym o pewną liczbę słów hebrajskich i aramejskich.

We wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej Żydzi potrafili posługiwać się mową słowiańską. Żydowski rytownik jeszcze w początkach XIII wieku rzezał w mennicy na monetach polskie napisy alfabetem hebrajskim. Śladem znajomości języków miejscowych wśród Żydów czeskich we wczesnym okresie są słowiańskie glosy i terminy zamieszczone w powstałych w tym czasie tekstach hebrajskich. Pojawiają się one w piśmiennictwie egzegetycznym, halachicznym, responsach, w pracach o charakterze leksykograficznym, literaturze geograficznej i przyrodniczej. Kilka tysięcy słowiańskich glos odnotowali w swych dziełach związani z praską akademią trzynastowieczni żydowscy uczeni: uczeń talmudystów z Ratzbony, Abraham ben Azriel, zwany starym człowiekiem z Czech, oraz jego wychowanek Izaak syn Mojżesza, nazywany – tak jak jego dzieło – Or Zarua. *Arugat ha-bosem* autorstwa Abrahama i *Or Zarua* są komentarzami do Talmudu i Biblii.

W późnym średniowieczu Żydzi środkowoeuropejscy mówili w jidysz, co do tego nikt nie ma wątpliwości. Gdyby również pisali w tym języku, wiedzielibyśmy więcej o drogach ich wędrówek i o nich samych. Nie tylko z racji informacji, jakie mogli przekazać, ale i dzięki badaniom samego języka.

Dzieje języka Żydów, którzy osiedlili się we wczesnym średniowieczu na zamieszkałych przede wszystkim przez ludy słowiańskie obszarach, nazywanych w hebrajskojęzycznym piśmiennictwie Kanaan, budzą gorące dyskusje między lingwistami i historykami<sup>29</sup>.

Debatę wznowiła książka izraelskiego lingwisty, profesora Uniwersytetu w Tel Awiwie, Paula Wexlera, który przeprowadzając krytykę utrwalonego w nauce poglądu na temat germańskiej genezy wschodniego jidysz, stwierdza, że jest on językiem o słowiańskich korzeniach<sup>30</sup>. Koncepcję swą uzasadnia Wexler przy pomocy analizy lingwistycznej późniejszych, tzn. nowożytnych tekstów. Analiza ta,

---

<sup>29</sup> E. Geller, *Spór o genezę języka jidysz*, w: *Jidyszland – polskie przestrzenie*, red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008, s. 17–43. Autorce serdecznie dziękuję za wskazówki i udostępnienie publikacji na ten temat.

<sup>30</sup> P. Wexler, *The Ashkenazic Jews. A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, New York 1993.

poparta dowodami poświadczającymi znajomość u Żydów słowiańskiej obyczajowości już w okresie między X a XIII wiekiem, co z kolei przemawia za ścisłymi i umożliwiającymi językową asymilację kontaktami przybyszów w ludnością miejscową, dowodziła słowiańskiej składni, semantyki i fonetyki wschodniego jidysz. Hipoteza ta zakłada, co w historyku nie budzi wątpliwości, że Izraelici, licznie migrujący od XIII wieku do Europy Środkowej, przede wszystkim z terenów Cesarstwa, dołączyli do osiadłych już wcześniej ich współwyznawców. Tworzyli oni dwa, różne pod względem pochodzenia centra: tzw. Kanaan wschodni na Rusi Czerwonej, z głównym ośrodkiem w Kijowie oraz zachodni w Czechach i na Morawach, z ośrodkiem w Pradze. Pierwsi byli zapewne przybyszami z Bizancjum lub Chazarii, drudzy zaś przybyć mieli z obszarów bałkańskich (o zagadnieniu tym piszę w rozdz. I.3).

Gdyby nie trzynastowieczna fala żydowskiej migracji z zachodnich obszarów Cesarstwa – twierdzi Wexler, z czym historykowi trudno się zgodzić bez przekonywających dowodów – postępująca asymilacja językowa i kulturalna w okresie wcześniejszym doprowadziłaby do całkowitego zaniku pierwotnej, żydowskiej kultury przybyszów, z religią włącznie. Natomiast wspomniana migracja spowodowała powierzchowną, bo dotyczącą przede wszystkim słownictwa, „germanizację” języka oraz odnowę zarzuconego czy też zapomnianego niemal judaizmu. W efekcie tego procesu język ten, zachowując w dużej mierze gramatyczne struktury słowiańskie, przejął słownictwo niemieckie, co powoduje, że traktowany jest przez wielu uczonych jako język niemiecki.

Poglądy językoznawców budzą nieufność historyków. Hipoteza, że Żydzi środkowoeuropejscy przed XIII wiekiem stanowili społeczność całkowicie zeslawizowaną, także pod względem językowym, wymaga dowodów, których dziś nie mamy. Mamy natomiast dobrze poświadczone w źródłach współczesnych dowody ścisłych kontaktów Żydów środkowoeuropejskich z Żydami z zachodniej części diaspory aszkenazyjskiej.

Ważnym dla historyka osiągnięciem badań Paula Wexlera oraz jego następców, wśród nich Alexandra Beidera – autora znakomitego *Dictionary of Ashkenazic Given Names. Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations*<sup>31</sup> – jest wskazanie na przydatność analizy lingwistycznej

---

<sup>31</sup> Bergenfield, NJ 2001.

imion żydowskich dla badań historycznych. Pochodzący z obszarów Czech, wschodnich Niemiec, Śląska, Polski i Austrii materiał, z XIV i XV wieku, wskazuje na używanie przez tamtejszych Żydów imion pochodzenia słowiańskiego, które nie pojawiają się niemal zupełnie w zachodniej części diaspory aszkenazyjskiej. Zdaniem lingwistów są one dziedzictwem po najwcześniejszej epoce osadnictwa. Również korpus imion pochodzenia biblijnego na obu tych obszarach osadnictwa żydowskiego jest odmienny. We wspomnianych krajach w późnym średniowieczu Żydzi nazywali swe dzieci najczęściej imionami semickimi lub niemieckimi/aszkenazyjskimi. Te ostatnie należałoby wiązać, w myśl wyłożonej wyżej hipotezy, z pojawieniem się w końcu XII i w XIII stuleciu imigrantów z zachodu. Jest to koncepcja, do której trudno się ustosunkować, ani bowiem jej autorzy, ani ich przeciwnicy nie dysponują rozstrzygającymi argumentami.

Podobieństwa między jidysz i niemieckim ułatwiały porozumiewanie się. Również polski nie stanowił bariery. W XIV, a zwłaszcza w XV wieku zasięg języka polskiego w życiu publicznym poszerzał się. Polszczyzna stopniowo utrzymywała swą pozycję w sądownictwie, prawodawstwie, oratorstwie i epistolografii. Roty sądowe, coraz częściej odnotowywane w księgach ziemskich, zachowały nie tylko urok autentycznej mowy, ale pokazują jednocześnie życie codzienne różnych środowisk, kreśląc na gorąco obraz sporów i konfliktów. Łacińskie teksty owych ksiąg zawierają polskie glosy. Posługujemy się nimi w badaniach nad historią polszczyzny. W aktach ziemskich i grodzkich z XIV i XV wieku pojawiają też się polskie glosy będące cytatami wypowiedzi składanych przez stojących przed sądem Izraelitów. Przepuszczone przez filtr zapisu skryby, są śladem żywej polskiej mowy, jaką mówili polscy Żydzi. Z czasem używane przez Żydów języki miejscowe nabierały bowiem specyficznych cech, przenikały do nich terminy hebrajskie i aramejskie, przede wszystkim dotyczące religii.

## I.2. Geografia żydowska

Wędrowanie jest nieodłączną częścią historii żydowskiej. Dotyczy to nie tylko czasów po utracie przez Żydów własnego państwa w 70 roku n.e. Opowiedziane w Biblii dzieje Izraelitów zaczynają się od wędrówki. Jahwe w poszukiwaniu protoplasty ludu, który wybrał spośród innych i którego los zechciał związać z Ziemią Obiecaną – krainą Kanaan – skierował wzrok ku odległemu od niej zakątkowi Mezopotamii. Abraham pochodził z miasta Ur, położonego niedaleko od ujścia Eufratu. Stąd, usłyszawszy: „Wyjdz z ziemi twojej i z ojczyzny twojej, i z domu ojca twego, do ziemi, którą ci wskażę” (Rdz 12,1), wyruszył wraz z żoną Sarą i swymi ludźmi w drogę. Gdy przybyli do ziemi Kanaan, ukazał się Abrahamowi Wiekuisty i rzekł: „Potomstwu twojemu oddam ziemię tę”. Zawarli Przymierze. Z Sychem przemieszczają się Hebrajczycy dalej. Izaak – syn Abrahama – zatrzymuje się w Beer Szewie, jego syn Jakub podąża do Charan, po kilku latach wraca wraz ze swymi ludźmi do Kanaanu, by znów u schyłku życia wyruszyć w drogę. Księga Rodzaju opowiada o podróży Jakuba do Egiptu. Księga Wyjścia opisuje jego powrót. Zmierzające ku swemu przeznaczeniu karawany opuszczają zielone brzegi delty Nilu, by zagłębić się w bezludne obszary rozciągającej się między Egiptem a Kanaanem pustyni. W czasie długich lat tułaczki doszło do najważniejszych dla tej epopei wydarzeń, które zmienić miały stosunki między Bogiem i jego ludem: od wręczenia Mojżeszowi Tablic Dziesięciorga Przykazań zaczyna się historia Prawa, a zbudowanie Arki jest znakiem nowego Przymierza. Tekst biblijny przedstawia dalszą drogę jako czas kary za zdradę i zwątpienie. W ciągu 38 lat włóczęgi – zmagają z trudnościami, walk i cierpień – jeden po drugim umierali winni buntu. Wyrokiem boskim skazani zostają na zagładę, zanim oczy ich zobaczą Kanaan. Śmierć nie ominęła też Mojżesza. Oddawszy



władzę w ręce Jozuego, wspina się on na położoną na wschód od Morza Martwego górę Nebo i umiera po tym, jak Bóg pozwolił mu spojrzeć z jej szczytu na rozciągające się u jego stóp doliny Ziemi Obiecanej. Naród i jego religia rozdziły się w marszu. Wielkie wydarzenia dokonywały się w drodze. Po podboju miast Kanaanu (XIII/XII wiek p.n.e.), nastąpiła epoka sędziów, a po niej królestw Judy i Izraela. Powstanie scentralizowanego królestwa rządzonego przez dom Dawida poprzedził długi okres, w którym władza nad dwunastoma plemionami Izraela w czasie pokoju spoczywała w rękach rady starszych, w czasie wojen zaś decydowali charyzmatyczni przywódcy, sędziowie. Niezliczone wojny, które Biblia wpisuje w boski plan, uczyniły z Izraelitów lud wojowników.

W obliczu zagrożenia ze strony Filistynów Izraelici wybrali swego pierwszego króla, Saula. Około roku 1000 p.n.e., za panowania jego następców – królów Dawida i Salomona – państwo osiągnęło granice ziemi obiecanej Żydom przez Boga. Biblijny wizerunek Dawida – zwycięzcy filistyńskiego olbrzyma Goliata, utalentowanego muzyka i autora psalmów, wojownika, wiernego przyjaciela i władcy – spełnia wymagania konieczne do powstania dynastycznej legendy. Do rozciągającego się wokół Hebronu i rządzonego przez Dawida królestwa Judy król ten przyłączył położone na południu królestwo Izrael. Pod jego rządami Jerozolima przestała być pomniejszym kanaanejskim miastem. Stała się stolicą państwa. Jego mieszkańcy wierzyli w jednego Boga, używali też tego samego pisma. Hebrajski stał się językiem kultury i administracji. Syn Dawida, Salomon (970–928 p.n.e.), zapewnił krajowi pokój i dał mu sprawną organizację. Jego państwo utrzymywało stosunki polityczne i handlowe z sąsiadami, królem Tyru i władcą Egiptu.

Żydowska tradycja wiąże imię Salomona przede wszystkim z budową Świątyni, jerozolimskiego domu Boga, miejsca scentralizowanego kultu. Według biblijnego przekazu: „dom, który budował król Salomon, był wzdłuż na sześćdziesiąt łokci, a wszerek na dwadzieścia, a wzwwyż na trzydzieści łokci [1 Krl 6,2]. [...] A świątynicę najświętszą w domu wewnątrz nagotował, aby tam postawiona była skrzynia przymierza Pańskiego” (1 Krl 6,19).

Pamięć o świetności rządów Salomona, w czasie których w kraju panowało Prawo, o będącym znakiem mądrości władcy bogactwie zająć miała trwałe miejsce w żydowskich i chrześcijańskich ruchach mesjanistycznych.

Po śmierci Salomona państwo rozpadło się na dwa królestwa: położoną na południu Judę (Roboam) i leżącą na północy Samarię (Efraim). W VIII wieku p.n.e. Izrael padł pod ciosem Asyryjczyków. Miejsce ich słabnącego imperium rychło zajął wyrosły na nową potęgę Babilon. Ulec mu miała Juda. Osadzony na jej tronie z woli zwycięzców Sedecjasz próbował podnieść bunt, jednak został pokonany i uprowadzony, a dowódca babilońskiej armii: „Spalił świątynię pańską, pałac królewski i wszystkie domy Jerozolimy – wszystkie wielkie domy spalił ogniem [2 Krl 24,9]. Resztę zaś ludu, która pozostała w mieście zbiegów, którzy przeszli do króla babilońskiego, oraz resztę tłumu Nebuzaradan, dowódca straży przybocznej, przesiedlił na wygnanie” (2 Krl 25,11).

Rok 587/586 – data zburzenia wybudowanej przez króla Salomona Świątyni, odsunięcie od władzy Sedecjasza, deportacja ludności – otwierają epokę niewoli babilońskiej. Odtąd historia ludu wybranego toczyć się będzie w dwóch przestrzeniach: w Palestynie i w diasporze. Wygnańcy – ostatnie z dwunastu plemion Izraela – nazywani byli często Judejczykami, po hebrajsku *Jehudim* (ludźmi z królestwa Judy), po aramejsku *Jehudaje*, po grecku *Joudaios*, po łacinie – *Iudaei*.

Nieobecność Żydów w Palestynie trwać miała kilkadziesiąt lat. Perski władca Cyrus zezwolił im na powrót. Nowa Świątynia rychło stanęła na miejscu poprzedniej. Pod panowaniem władców z perskiej dynastii Achemenidów Jerozolima utrzymała pozycję duchowego centrum świata żydowskiego, a mieszkańcy Judei doczekali się prawdziwej autonomii. Jednak większość Izraelitów już wtedy żyła poza jej granicami. Pod koniec starożytności położone w obszarze Imperium Rzymskiego kolonie żydowskie rozrzucone były wzdłuż wybrzeży Morza Śródziemnego, w Azji Mniejszej, Afryce i Europie. Ich mieszkańców Żydzi nazywali *gola* – lud na wygnaniu, zaś Grecy *diaspora* – lud rozproszony.

Nowa sytuacja zmuszała do reinterpretacji podstaw wiary i zmian w praktykach religijnych. W okresie nazywanym epoką Drugiej Świątyni rzecz dotyczyła tylko Żydów zamieszkałych poza Judeą, z dala od Jerozolimy, poza granicami Kanaanu. Ich uczestnictwo w obrządku ofiarniczym w Świątyni, który stanowił oś życia duchowego narodu, nie było możliwe. To w tej epoce narodziła się żydowska „teologia wygnania”. Ostatni prorocy Izraela głosili, że życie w diasporze nie oznacza zerwania Przymierza i zapowiadali powrót do Ziemi Świętej. W Księdze Jeremiasza czytamy: „Budujcie domy i mieszkać w nich; zakładajcie ogrody i spożywajcie ich owoce! Bierzcie żony i rodzice synów i córki” (29,5–6).





Il. 4. Prorok Jeremiasz na  
 brzegu Eufratu, płaczący  
 nad losem zburzonej przez  
 Babilon Jerolimy. Według  
 przekazu biblijnego prorok ten  
 głosił, że życie w diasporze nie  
 oznacza zerwania Przynierza.  
 Spiczasta czapka w ikonografii  
 średnio-wiecznej pojawia się  
 jako znak, że osoba mająca ją  
 na głowie jest Żydem. Rysunek  
 z rękopisu *Homiliae et lectiones*  
 (XII wiek).

Na pytanie, jak pozostać Żydem z dala od Świątyni i ziemi ojców, rabini odpowiadali, że jest to możliwe, jeśli zachowana zostanie wierność słowom Tory, a obrzędy świątynne zastąpione zostaną nowymi.

Imperium perskie zburzył Aleksander Wielki, który w 332 roku zdobył Palestynę. Odtąd Izraelici żyli lepiej lub gorzej w świecie greckim. Aż do 63 roku, kiedy Jeruzolimę zdobyli Rzymianie. Najpierw byli sprzymierzeńcami, następnie protektorami, wreszcie zwierzchnikami. W 66 roku n.e. wybuchł pierwszy bunt przeciw prokuratorom rzymskim, rozpoczęła się wojna zakończona zburzeniem Świątyni w roku 70 i klęską ostatnich obrońców Masady trzy lata później. Ostateczny cios żydowskiej obecności w Judei zadała wojna lat 132–135. Jeruzolima została zrównana z ziemią. Rolę centrum judaizmu pełniła już wtedy galilejska Tyberiada. Drugim ważnym ośrodkiem była Babilonia – największe skupisko diaspory położone poza obszarem Imperium Rzymskiego. Rozwinęły się tu odrębne, wolne od wpływów cywilizacji grecko-rzymskiej formy życia zbiorowego i oryginalne instytucje autonomiczne. Między III a V wiekiem w Babilonii działały ośrodki studiów religijnych, wypracowano w nich metody komentowania Tory, z których skorzystać mieli autorzy Talmudu. Ta szeroko rozpowszechniona przez miejscowych gaonów tradycja przejęta została następnie przez cały świat żydowski.

Izraelickie kolonie na Wschodzie i te, które istniały na obszarach zachodniej i południowej Europy w późnym antyku i u progu średniowiecza, przeszły pod panowanie władców państw tworzących nową mapę polityczną świata: bizantyjskich cesarzy, muzułmańskich kalifów i barbarzyńskich królów.

Na ziemiach powstałego między VIII a IX wiekiem muzułmańskiego imperium, rozciągającego się od Atlantyku po pogranicza Indii i Chin, Żydzi stworzyli odrębną kulturę – owoc kontaktu z przeżywającą okres największego rozkwitu cywilizacją arabską<sup>1</sup>.

Gwałtowne i zmienne za życia Mahometa relacje między Żydami i Arabami przybrały w pierwszych stuleciach hidżry formę stabilniejszą. Przychylność bagdadzkich kalifów z dynastii Abbasydów utorowała drogę cywilizacji judeo-arabskiej. Jej powstaniu sprzyjały liczne podobieństwa między judaizmem i islamem. Zamieszkujący

---

<sup>1</sup> R.P. Scheindlin, *Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets. Judeo-Arab Culture in the Golden Age of Islam*, w: *Cultures of the Jews. A New History*, wyd. D. Biale, New York 2002, s. 313–386.

miasta położone na obszarach rozciągających się od Bagdadu i Fustat (Kair) po Toledo Izraelici pisali i mówili po arabsku. Dzięki kontaktom z cywilizacją arabską judaizm miał wzbogacić się o nowe pola odniesień i nowe koncepty. Władający językiem arabskim żydowscy uczeni zyskali dostęp do dzieł greckich filozofów i uczonych, których dorobek wykorzystywali dla własnych potrzeb teologicznych. Spośród wielu sławnych postaci wschodniego judaizmu wymienić można choćby Saadję Gaona – pochodzącego z Egiptu myśliciela, którego arabski przekład Tory jest do dziś używany w arabskojęzycznych gminach żydowskich nad Morzem Śródziemnym, czy też urodzonego w hiszpańskiej Kordobie Majmonidesa. Liturgiczna tradycja babilońska, uporządkowana w IX wieku przez Amrama Gaona, stać się miała źródłem inspiracji dla rytów prowansalskich, hiszpańskich, wschodnich, w tym jemenickich, i w rezultacie pełnić rolę podstawowego spoiwa wspólnot, które określa się mianem sefardyjskich.

Spowodowana zetknięciem z islamem zmiana dotyczyła wszystkich aspektów życia Izraelitów. Zaliczeni przez muzułmanów do „ludów Księgi”, tak jak i chrześcijanie, cieszyli się w krajach islamu swobodą praktyk religijnych oraz rzeczywistą autonomią w dziedzinie prawa prywatnego. W zamian zobowiązani byli do uiszczania podatków, musieli też pogodzić się z różnymi formami dyskryminacji, jak noszenie na ubraniach znaków wyróżniających, obowiązek zdejmowania obuwia przy przechodzeniu przed meczetem czy zakaz jeżdżenia konno. Korzystając z nowych możliwości, które oferowało ogromne imperium muzułmańskie, przytłaczająca większość zamieszkujących wybrzeże Morza Śródziemnego Izraelitów porzuciła zajęcia rolnicze, by trudnić się handlem i rzemiosłem. W pierwszych latach podbojów arabskich pojawili się pierwsi kupcy i bankierzy żydowscy, z którymi od tej pory rabini muszą się liczyć przy kierowaniu sprawami żydowskich wspólnot. Żyjący w Babilonie, Egipcie i Hiszpanii kupcy, którzy swym działaniem obejmują cały basen Morza Śródziemnego i których karawany docierają do brzegów Oceanu Indyjskiego, są ludźmi wykształconymi.

Zmierzch prosperity Bagdadu zbiegł się w czasie z utratą dominującej pozycji przez dynastię Abbasydów. W końcu X wieku świat muzułmański, pozostając religijnie jednolity, rozpadł się na szereg odrębnych ośrodków politycznych. Kładzie to siłą rzeczy kres dotychczas zunifikowanej administracji żydowskiego życia wspólnotowego. Pierwsi od „judaizmu kalifackiego” odłączyli się Izraelici mieszkający

w rządzonej przez Omajadów hiszpańskiej Andaluzji. Od początku XI wieku, po dojściu do władzy Fatymidów, gminy środkowego Magrebu i Egiptu (z centrami w Karaunie i Fustacie) były stopniowo uwalniać się od zależności od Bagdadu. Judaizm wschodni podzielił się na izraelskie skupiska w Bagdadzie, Kordobie, Fustacie, Jerozolimie, nie zapominając o odległych koloniach w Persji i Jemenie. Ośrodki andaluzyjskie zyskały wśród nich szczególną rangę<sup>2</sup>. Żydzi andaluzyjscy, tak jak kiedyś ich babilońscy poprzednicy, czerpiąc wzory i inspirację z tekstów wielkich muzułmańskich myślicieli – Al-Farbiego, Awerroesa i Awicenny – tworzyć zaczęli oryginalną poezję i filozofię. Mówili i pisali po arabsku. Czynili tak jeszcze przez długi czas po tym, jak rekonkwista chrześcijańska doprowadziła do unifikacji kraju i niemal cały półwysep znalazł się we władaniu królów katolickich.

Wyjątkowa vitalność żydowskiej kultury andaluzyjskiej tłumaczy się częściowo rozkwitem ekonomicznym, jaki przeżywał świat arabski w okresie między VIII a XII wiekiem. Żydzi angażujący się w wymianę, która stopniowo objęła obszary od Sewilli i Fezu po Indie, mieli w życiu gospodarczym imperium muzułmańskiego niemały udział. Przemieszczając się drogami lądowymi i morzem, wozili we wszystkich kierunkach towary bardzo różnorodne: korzenie, metale szlachetne, perły, papier, żelazo, drewno, produkty luksusowe, książki, a także żywność (m.in. koszerne ser kupowany na Sycylii na zamówienie Izraelitów mieszkających w Indiach). Pierwsze pęknięcia w symbiozie kulturalnej między wyznawcami islamu i judaizmu stają się widoczne w początku XII wieku, kiedy to wywodzący się z marokańskiego Górnego Atlasu władcy z dynastii Almohadów, przejąwszy panowanie w Kordobie, podjęli działania mające nawrócić siłą swych żydowskich i chrześcijańskich poddanych. Świat islamu, zagrożony rekonkwistą w Hiszpanii (po upadku Sewilli w 1248 roku większość Żydów zamieszkujących Półwysep Iberyjski żyła na terytoriach należących do chrześcijan), obecnością krzyżowców w Palestynie, ale i Afryce, a także inwazją mongolską w Iraku, zamyka się, odrzuca uniwersalistyczne i racjonalistyczne koncepcje zaszczipione przez filozofów wieku klasycznego.

Na obszarach należących w X wieku do Bizancjum spotykamy wspólnoty żydowskie, których początek sięga czasów przedchrześci-

---

<sup>2</sup> L.S. Fernández, *Les Juifs espagnols au Moyen Âge*, Paris 1983, s. 42–71; R.P. Scheindlin, *Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets...*, s. 313–386.

jańskich: w Azji Mniejszej, Grecji (Tessaloniki), na Cyprze i Rodos<sup>3</sup>. Kolonie położone w południowych Włoszech istniały co najmniej od IV stulecia, gmina w Konstantynopolu od V wieku. W XI–XII stuleciu ruchy migracyjne związać miały gminy izraelskie działające w Cesarstwie Wschodnim ze skupiskami żydowskimi w krajach islamu. Po roku 1492 na ziemię, będące już wtedy we władaniu tureckim, napłynęli Żydzi wygnani z Hiszpanii.

Wyznawców judaizmu wschodniego uznaje się za odrębną część świata żydowskiego i nazywa sefardyjczykami. Nie jest to termin jednoznaczny. Słowo *Sefarad* pojawia się w Biblii tylko raz (Ab 20), gdy mowa jest o Żydach deportowanych z Jerozolimy, którzy znaleźli się właśnie w *Sefarad*, tzn. w Sardes w Lidii, w Azji Mniejszej. W hebrajszczyźnie średniowiecznej termin ten używany jest na określenie Półwyspu Iberyjskiego, ale w potocznym rozumieniu oznacza wszytoko, co nie jest aszkenazyjskie, czyli nie dotyczy tej części diaspory, która pierwotnie obejmowała północną Francję, Niemcy i Anglię.

Kultura sefardyjska uformowała się w średniowieczu, w czasie, gdy centrum duchowe i polityczne judaizmu przemieściło się ze Wschodu do Hiszpanii. Andaluzijska kultura żydowska stała się wzorem dla gmin położonych na innych ziemiach pod panowaniem muzułmańskim.

Powstanie określenia „sefardyjski”, do dziś bogatego w liczne nieporozumienia semantyczne, związane było z potrzebą przeciwstawienia kulturze wyrosłej z kontaktu z cywilizacją muzułmańską drugiego, europejskiego odłamu żydostwa, nazywanego z wielu względów bardziej precyzyjnie – aszkenazyjskim.

Aszkenaz był wnukiem Noego, potomkiem Gomera, syna Jafata. Księgi Rodzaju, I Kronik i Jeremiasza (Rdz 10,3; 1 Krl 1,6; Jr 51,27) nazwą tą, pochodzącą od jego imienia, określają lud oraz krainę graniczącą z Armenią i obszarami nad górnym Eufratem. Chronologia związania tej hebrajskiej nazwy z obszarami niemieckimi nie jest jasna<sup>4</sup>. W XI i XII wieku region, w którym leżały Moguncja i Wormacja, główne ośrodki kultury aszkenazyjskiej, nazywany był

<sup>3</sup> A. Sharf, *Bizantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, New York 1971; N.R.M. de Lange, *Jews and Christians in the Bizantine Empire: Problems and Perspectives*, w: *Christianity and Judaism*, wyd. D. Wood, Cambridge, Mass. 1992, s. 15–32.

<sup>4</sup> S. Kraus, *Ha-szemot Aszkenaz u-Sefarad*, „Tarbiz” 1931–1932, s. 423–435; I.G. Marcus, *A Jewish-Christian Symbiosis. The Culture of Early Ashkenaz*, w: *Cultures of the Jews...*, s. 450–451.



jeszcze Lotir, zaś rabin z Ratyzbony – rabinami znad Renu. Jednak to w tym właśnie czasie słowo „aszkenaz” zaczęło być używane w piśmiennictwie hebrajskojęzycznym na określenie ziem niemieckich. W pierwszej połowie XI wieku termin pojawił się w jednym z responsów Hai Gaona, w którym ów babiloński uczyony rozpatruje pytania, z którymi zwrócono się do niego „z kraju Aszkenaz”. Określenia tego używa również związany z gminą w Troyes Raszi (1040–1105), który mówi: „ale w Aszkenaz widziałem”, miał bez wątpienia na myśli gminy żydowskie w Moguncji i Wormacji, w których czasowo zamieszkiwał i kształcił się. Ten sam uczyony, pisząc o języku niemieckim, posługuje się określeniem *laszon Aszkenaz*<sup>5</sup>.

Takie zastosowanie nazwy biblijnej w średniowiecznej hebrajskiej nomenklaturze geograficznej nie jest przypadkiem odosobnionym, określano w ten sposób wiele krajów i ludów europejskich. Hiszpania, jak wspomniano, to Sefarad – nazwa okolicy, gdzie zamieszkiwali deportowani z Jerozolimy Żydzi, Węgry to Hagar – imię matki Izmaela, przodka koczowniczych Arabów (być może nazwa ta upowszechniła się z powodu podobieństwa do łacińskich określeń – *Ugri*, *Hungri* i *Hungari*). Słowianie natomiast i niektóre sąsiadujące z nimi ludy północne od X wieku nazywani są w literaturze żydowskiej Kanaanajczykami. Słowo Kanaan – nazwa kraju obiecanego przez Jahwe Izraelitom – występuje w Biblii również jako synonim niewolnika<sup>6</sup>.

Najwcześniejsze znaczenie terminu *aszkenaz* ma, jak wspomniano, charakter geograficzny, odnosi się do terytoriów niemieckich i języka niemieckiego. Eliezer ben Natan (początek XII wieku) wśród uczestników krucjat wymienia *Carfatim* – Francuzów i *Aszkenazim* – Niemców<sup>7</sup>. O krzyżowcach jako o *Aszkenazim* piszą także autorzy tekstów powstałych w bizantyjskich i syryjskich gminach żydowskich w czasie pierwszej krucjaty.

Termin „Żydzi aszkenazyjscy”, oznaczający Izraelitów wyróżniających się wspólną kulturą – profilem judaizmu, obyczajowością, organizacją gmin – spotykamy w źródłach z początku XIV wieku. Wtedy odnosi się już do Żydów zamieszkujących ziemie niemieckie, północną Francję oraz terytoria słowiańskie, wcześniej określane *Erec Kanaan*. Urodzony w zachodnich Niemczech Aszer ben Jechiel

---

<sup>5</sup> *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 94–95.

<sup>6</sup> Tamże, s. 54; por. I.3.

<sup>7</sup> *Gzerot Aszkenaz we-Carfat*, wyd. A.M. Habermann, Jerusaleń 1946, s. 72.

(zm. 1327) po osiedleniu się w Toledo pisał: „Nie jadłbym tego, co oni [Sefardyjczycy] mają zwyczaj jeść, bowiem szanuję nasze własne obyczaje i tradycję naszych błogosławionych przodków, mędrców aszkenazyjskich, którzy odziedziczyli Torę po swych ojcach z czasów zburzenia Świątyni. Tradycja naszych przodków i nauczycieli z Francji góruje nad tradycją synów tej ziemi”<sup>8</sup>.

W historiografii, powtórzmy, termin „Żyd aszkenazyjski” używany jest – w przeciwstawieniu do terminu „Żyd sefardyjski” – na określenie europejskich Izraelitów, którzy między IX a XIII wieku zamieszkiwali Nadrenię, Flandrię, północno-wschodnią Francję oraz Anglię (gdzie przybyli po najeździe normańskim) i którzy w późnym średniowieczu migrowali z tych terenów zarówno w kierunku południowym do Włoch i dalej wzdłuż brzegów Morza Śródziemnego, jak i na wschód, przez obszary niemieckie do Europy Środkowej, a od XV wieku także Wschodniej. Owo przesiedlanie się szło w parze z przeszczepianiem ich kultury oraz rozszerzaniem się zasięgu języka jidysz.

Jest rzeczą niemal pewną, że Żydzi pierwotnie zamieszkujący wspomniane terytorium byli w większości potomkami Izraelitów, którzy od czasów antycznych żyli na Półwyspie Apenińskim i w okolicach roku 800 wyruszyli na północ.

Kolebką kultury aszkenazyjskiej były ziemie, na których we wczesnym średniowieczu, przed dobą karolińską, albo nie istniało osadnictwo żydowskie, albo było słabe. Jego historię w okresie między V a VIII wiekiem oświetlają przekazy źródłowe, są one jednak bardzo mgliste i, siłą rzeczy, kontrowersyjne. Niektórzy badacze, jak Michael Toch<sup>9</sup>, uważają, że źródła te (postanowienia synodów, wzmianki w żywotach świętych i kronikach, ślady kultury materialnej) nie potwierdzają rzeczywistej kontynuacji żydowskiego osadnictwa między późnym antykiem a epoką panowania Karolingów. Inni, jak Friedrich Lotter<sup>10</sup>, w oparciu o ten sam materiał zajmują stanowisko

<sup>8</sup> Por. A. *Treasury of Jewish Letters. Letters from the Famous and the Humble*, wyd. F. Kobler, t. 1, Philadelphia 1953, s. 260–264.

<sup>9</sup> M. Toch, „*Dunkle Jahrhunderte*” *Gab es ein jüdisches Frühmittelalter?*, „*Kleine Schriften des Arye-Maimon-Instituts*” 4, (Trier) 2001, s. 7–30; tenże, *Mehr Licht. Eine Entgegnung zu Friedrich Lotter*, „*Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*” 11, 2001, nr 2, s. 465–487.

<sup>10</sup> F. Lotter, *Totale Finsternis über „Dunklen Jahrhunderten”*. *Zum Methodenverständnis von Michael Toch und seine Folgen*, „*Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*” 11, 2001, nr 1, s. 215–231.

przeciwnie i twierdzą, że starożytne skupiska żydowskie na wspomnianym terytorium, choć osłabione, przetrwały i że to ich mieszkańcy wraz z innymi przybyszami – kupcami chazarskimi, bułgarskimi, ruskimi i arabskimi – trudnili się importem produktów luksusowych na obszary państwa Franków. Jedni i drudzy zgodnie jednak twierdzą, że w końcu VIII i na początku IX wieku obecność Żydów w zachodniej Europie zaznacza się już wyraziście.

Osadnictwo to miało dwa centra. Narbonę, gdzie pewną rolę odegrał z pewnością napływ wyznawców judaizmu z Hiszpanii, oraz ziemie między Renem i Mozą.

Inaczej niż na obszarach niemieckich, gdzie, jak wspomniano, o kontynuacji żydowskiego osadnictwa doby starożytnej raczej nie ma mowy, we Francji w samej rzeczy napotykamy na pewne ślady jego trwania. Zachowały się inskrypcje z V wieku. W stuleciu następnym funkcjonowały synagogi w Paryżu i Orleanie. Na południu wcześniej widać Izraelitów m.in. w Narbonie, Agde, Awinionie i Arles.

Przez długi czas sądzono, że na obszary niemieckie Żydzi przybyli z Francji, a ich nowe kolonie stanowiły przedłużenie tamtejszego judaizmu, tak jak to nastąpiło nieco później w przypadku Żydów angielskich. Pogląd ten uzasadniać miało występowanie licznych nazw francuskich w języku Żydów nadmozańskich, a także fakt, że kierunek z zachodu na wschód uchodził za naturalną oś przemieszczeń izraelskich w Europie<sup>11</sup>. Według tej opinii, Żydzi północnofrancuscy przybyć mieli z południa, z Prowansji, następnie część z nich przemieścić się miała dalej w kierunku wschodnim. Zwolennicy tego poglądu przechodzili do porządku dziennego nad faktem, że średniowieczni francuscy Żydzi północni mieli wyraźne poczucie odrębności od południowych, zamieszkujących region określane przez nich nazwą *Prowincia*, który odpowiadał mniej więcej Okcytanii. Prowansalscy Żydzi nazywali swych sąsiadów z północy *Carfatim* – Francuzami – i nie chcieli być z nimi utożsamiani. Krainy *Carfat* i *Prowincia* to – mimo kontaktów umysłowych – dwa odrębne światy, podczas gdy związki między Izraelitami z północnej Francji i Niemiec były bliskie<sup>12</sup>. Dziś sądzi się na ogół, że kierunek migracji był odwrotny i że to Żydzi niemieccy

<sup>11</sup> S. Schwarzfuchs, *Rachi de Troyes*, Paris 2005, s. 11–16.

<sup>12</sup> Tenże, *L'opposition Tsarfat-Provence. La formation du judaïsme du nord de la France*, w: *Hommage à Georges Vajda. Études d'histoire et de pensée juives*, red. G. Nahon, Ch. Touati, Louvain 1980, s. 135–150.



wywedrowali do Francji, gdzie dołączyli do mieszkańców niewielkich skupisk, które przetrwały trudny czas wczesnego średniowiecza.

Bez względu na to, po której stronie konfliktu o zakres obecności Żydów w Galii i Germanii w „wiekach ciemnych” się opowiemy, nie ma wątpliwości, że punktem zwrotnym w dziejach diaspory aszkenazyjskiej była późna epoka karolińska. Fakt, że w źródłach z X wieku pojawiają się dobrze już rozwinięte kolonie w dorzeczu Renu i Mozy mieści się w logice geografii ówczesnych dróg handlowych, łączących zachodnią Europę z kalifatem abbasydzkim<sup>13</sup>.

Leżąca w sercu monarchii karolińskiej Nadrenia przyciągała kupców w sposób naturalny. Jej znaczenia we wczesnym okresie historii diaspory aszkenazyjskiej nie da się jednak zrozumieć bez usytuowania roli imperium Franków w szerszym kontekście wymiany europejskiej.

Po okresie najazdów gockich i podboju lombardzkim w Italii, centrum władzy politycznej w Europie zaczynało przesuwać się w kierunku królestwa Franków. Zafascynowanie badaczy ich państwem spowodowało, że nie doceniali ówczesnej aktywności gospodarczej Italii i zrodziło nadmiernie pesymistyczny obraz gospodarki tego regionu w okresie po VI wieku, co z kolei doprowadziło do pojawienia się chybionej opinii o spektakularnym odrodzeniu gospodarczym Półwyspu Apenińskiego w XI wieku<sup>14</sup>. Tymczasem wzrost gospodarczy jego północno-środkowych ziem był między pierwszą dekadą VII wieku a stuleciem X wprawdzie powolny, ale stały<sup>15</sup>, rozwój zaś południa, zwłaszcza Sycylii, zahamowała dopiero w VIII wieku

---

<sup>13</sup> F. Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, t. 1: *Von den Anfängen bis 1650*, Darmstadt 1990, s. 56–61; L. Flack, *Glanz und Elend der mittelalterlichen Judengemeinde (Mainz)*, w: *Juden in Mainz*, wyd. F. Schütz, Mainz 1978, s. 29 n.; G. Ristow, *Zur Frühgeschichte der rheinischen Juden*, 2: *Die Juden im fränkischen und jungen deutschen Reich*, w: *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch. Im Auftrage der Stadt Köln*, wyd. K. Schilling, Köln 1963; S. Schwarzfuchs, *Naissance, développement et organisation des communautés ashkénazes*, w: *Mille ans de cultures ashkénazes*, wyd. J. Baumgarten i in., tłum. J.-Ch. Attias, Paris 1994, s. 15–23.

<sup>14</sup> R.S. Hoyt, S. Chodorow, *Europe in the Middle Ages*, New York 1976, s. 263 n.; *Wczesne średniowiecze: od 400 do 1000 r.*, red. R. McKitterick, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 2003, s. 130–133, *passim*.

<sup>15</sup> P. Cammarosiano, *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all' XI secolo*, Roma–Bari 2001, s. 192.

epidemia<sup>16</sup>. Jeśli mierzyć poziom gospodarki aktywnością handlową, to w epoce tej południowa Europa nadal, podobnie jak w stuleciach następnych, górowała nad bardziej rolniczą północą. Polityczny wzlot imperium karolińskiego nie uczynił z niego centrum gospodarczego kontynentu. Nic więc dziwnego, że władcy karolińscy dostrzegli możliwość aktywizacji ekonomicznej swego państwa dzięki sprowadzeniu Żydów z Półwyspu Apenińskiego, jedyne obszaru, na którym z pewnością bez przerwy i pomyślnie działały w „ciemnych stuleciach” gminy izraelskie<sup>17</sup>. Wyrażony w historiografii pogląd o żydowskiej inicjatywie migracyjnej<sup>18</sup> nie stoi w sprzeczności z tymi przekonaniami. W okresie tym Żydzi z Italii i południowej Francji byli zapraszani i osiedlali się w miastach niemieckich położonych wzdłuż wielkich rzek i szlaków handlowych<sup>19</sup>. Od IX do X wieku mieszkańcy nadreńskich i północnofrancuskich kolonii działali w środkowej i zachodniej Europie jako kupcy, uczestniczyli w aktywnej wymianie między morzami Północnym i Bałtyckim a Śródziemnym. Państwo Franków stało się jednym z ogniw łączących północną Europę ze wschodnim obszarem śródziemnomorskim<sup>20</sup>.

Migracja Izraelitów z Italii na północ obejmowała rodziny zaangażowane w handel dalekosiężny<sup>21</sup>. Przybysze z Półwyspu Apenińskiego wchodziłi w związki małżeńskie z przybyszami z Francji. Do wysokiej pozycji doszła rodzina Kalonymus z Lukki. Nazwisko wskazuje, że wywodziła się z bizantyjskiej części Italii, gdzie mówiono po grecku, a pierwotnie z rzymskiej Palestyny. Słyszymy też o rodzinie Abun, potomkach rabiego Abun z Le Mans w północnej Francji. Wraz z innymi przybyszami z tego regionu, być może z Metz, jej członkowie stanowić mieli elitę gminy mogunckiej, będącej pierwszą ważną kolonią żydowską na ziemiach niemieckich.

---

<sup>16</sup> M. Luzzati, *La dinamica secolare di un „modello italiano”*, w: *Storia dell'economia italiana*, t. 1: *Il medioevo dall'crollo al trionfo*, red. R. Romano, Torino 1990, s. 19 n.

<sup>17</sup> S. Schwarzfuchs, *France and Germany under the Carolingians*, w: *The World History of the Jewish People*, red. C. Roth, t. 2: *The Dark Ages*, Tel Aviv 1966, s. 122–142.

<sup>18</sup> M. Toch, *Jewish Migrations to, within and from Medieval Germany*, w: *Le migrazioni in Europa secc. XIII–XVIII*, Firenze 1994, s. 639–641, s. 639–641.

<sup>19</sup> Por. np. I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*, t. 1, *Introduction*.

<sup>20</sup> M. McCornick, *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej 300–900*, tłum. A. Bugaj, Z. Dalewski, J. Lang, I. Skrzypek, Warszawa 2007.

<sup>21</sup> M. Toch, *Jewish Migrations...*, s. 641.

Niewielkie grupy emigrantów były w stanie powołać do życia skromne, ale silnie zintegrowane wspólnoty, które często osiedlały się na zaproszenie członków miejscowych elit chrześcijańskich, gwarantujących im bezpieczeństwo i korzystne warunki życia.

Najwcześniejsze ślady istnienia monarszej polityki wobec północno-europejskich Żydów pochodzą z czasów Karola Wielkiego i jego syna Ludwika Pobożnego. Ten ostatni wydał około roku 825 trzem Izraelitom indywidualne przywileje. Wskazują one na istotną rolę żydowskich kupców w prowadzonym w monarchii karolińskiej handlu, oświetlają też ich status. Objęci byli ochroną królewską, przysługiwały im wolności celne, prawo do swobodnych praktyk religijnych i autonomii wewnętrznej, której podstawą były własne sądy rabiniczne. Kolejni władcy szli w ślad za Ludwikiem i przywilejami zachęcali Żydów do zamieszkania w ich kraju<sup>22</sup>.

Przyczyny ograniczonej liczebnie migracji żydowskiej na obszary niemieckie były czysto ekonomiczne. Decyzje o porzuceniu dotychczasowego miejsca zamieszkania podejmowali starsi rodzin, kierując się chęcią wykorzystania możliwości dalekiego handlu towarami luksusowymi, jakie otwierało przed nimi państwo Ottonów, właśnie rozszerzające swą władzę i wpływy w Italii. Osiedlanie się jednej gałęzi rodziny przyciągało dalszych jej członków lub nawet całe wspólnoty. Zakładane przez nich nowe kolonie skupiały się przede wszystkim wzdłuż zachodniego brzegu Renu, w Lotaryngii, w starych siedzibach biskupich i centrach handlowych, takich jak Kolonia, Moguncja (950), Spira, Wormacja (960) i Trewir, a także w religijnych i politycznych ośrodkach położonych bardziej na wschód, jak Ratyzbona (981) i Praga. Pierwsze gminy żydowskie na obszarze południowo-środkowych Niemiec wspomniane są dopiero w dokumentach z XI wieku (Bamberg, Würzburg). W okresie między rokiem 950 a 1100 Żydzi mieszkali we wszystkich politycznie i ekonomicznie ważnych miastach Cesarstwa.

Przybysze przynosili ze sobą uformowaną jeszcze w starożytnej Babilonii i Palestynie kulturę, prawo, za obowiązek uchodziło przestrzeganie uznawanych za święte norm zawartych w Piśmie oraz dawnych „zwyczajów przodków”.

Nadreńscy Żydzi utrzymywali ściśle kontakty z koloniami żydowskimi w Szampanii (gdzie rozwijała się w XII wieku myśl rabiniczna),

---

<sup>22</sup> B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096*, Paris–Le Haye 1960.

Normandii, Basenie Paryskim. Jesziwy Moguncji i Wormacji były w tym czasie duchowymi ośrodkami całej diaspory aszkenazyjskiej i przyciągały studentów z Francji (doskonałym przykładem jest tu sam Raszi). Imperium karolińskie, niebędące już organizmem politycznym, pozostało dla Żydów społecznym i kulturalnym horyzontem. Badania nad początkami północnoeuropejskiej kultury rabinicznej potwierdzają znaczenie migracji z Włoch, pozostających głównym przyczółkiem żydowskiej tradycji w chrześcijańskiej Europie. Włoskie pochodzenie kilku czołowych rodzin rabinackich działających od X wieku w Niemczech i północnej Francji nie budzi wątpliwości<sup>23</sup>. Żyjący w drugiej połowie XII wieku Rabenu Tam, syn Rasziego, pisał: „Tora wyszła z Bari a słowo Pana z Otrante”<sup>24</sup>. Fakt, że pierwsi uczeni trafili nad Mozę i Ren dopiero jakieś sto pięćdziesiąt lat po przybyciu kupców żydowskich do pałacu Karola Wielkiego wiązać należy, jak się zdaje, z czysto gospodarczym charakterem migracji z Półwyspu Apenińskiego na północ. Uczeni i studenci nie ruszali w drogę i nie opuszczali swych szkół, zanim nie nabrali pewności, że będą mogli na północy żyć w sposób, do jakiego nawykli, kontynuować bliską im tradycję umysłową. To, że musi upłynąć mniej więcej dwieście lat, zanim powstaną szkoły i rozwiną się studia talmudyczne w nowo założonych koloniach żydowskich, uznać można niemal za prawidłowość w dziejach migracji żydowskich.

Początek rewolucji w edukacji Żydów nadreńskich związany był z przybyciem w 1005 roku do Moguncji Meszulama ben Kalonymosa. Wybitny uczony przywiózł ze sobą znajomość judaizmu włoskiego. Od tej pory moguncka jesziwa przyciągała licznych uczonych z południowych Włoch. Obraz był jednak bardziej skomplikowany. W gronie wczesnych mędrców aszkenazyjskich spotykamy również przybyszów z południowej Francji. Mentalne i religijne oblicze wczesnego żydostwa aszkenazyjskiego miało więc podwójną genezę: stanowiło splot dziedzictwa zakorzenionego w tradycji *Erec Israel* judaizmu włoskiego i południowofrancuskiego, czerpiącego inspiracje z Hiszpanii, a w ostatecznym rozrachunku z późnoantycznej refleksji babilońskiej.

Prześladowania w okresie między XIII a XIV wiekiem zmuszały aszkenazyjskich Izraelitów do przenoszenia się na wschód i północ,

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 640; J. Shatzmiller, *Politics and the Myth of Origins. The Case of the Medieval Jews*, w: *Le Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, red. G. Dahan, Paris 1985, s. 52–58.

<sup>24</sup> S. Schwarzfuchs, *Rachi...*, s. 17 n.

na obszary, które pociągały ich również możliwościami handlowymi i perspektywą aktywności finansowej. Po części fala ta spleta się z generalnym ruchem migracyjnym z północnego zachodu i centralnych obszarów niemieckich, a także z Flandrii, w kierunku środkowej Europy. We Wrocławiu i Monachium Żydzi pojawili się najpóźniej na początku XIII wieku, w Wiedniu w połowie tego stulecia, w Berlinie zaś u jego schyłku. Wewnętrzne migracje w łonie diaspory były stałym elementem jej życia. W XII, a zwłaszcza w XIII wieku liczba kolonii żydowskich w Niemczech wzrosła. Około 1096 roku było ich tu czternaście, w 1238 blisko dziewięćdziesiąt, a w XIV wieku ponad tysiąc<sup>25</sup>. Poszukiwania lepszego bytu owocowały powstawaniem nowych gmin. Na ogół nie przenoszono się daleko, w większości przypadków chodziło o drobne ruchy, z mniejszych ośrodków do większych. Przeprowadzano się także z ważnych centrów do nieco mniejszych, ale liczących się ośrodków; wtedy do nowego miejsca na ogół przenosiła się tylko część rodziny. Diaspora aszkenazyjska rozszerzała swe granice również poza obszary niemieckie, obejmując kraje słowiańskie, a także Węgry<sup>26</sup>.

Jest możliwe, że refleksem żydowskiego uczestnictwa w szerokim, kierującym się z obszarów niemieckich na wschód, ruchu kolonistów jest fragment *Sefer chasidim*, dzieła Jehudy he-Chasida<sup>27</sup>, talmudysty działającego początkowo w Spirze, a następnie w Ratyzbonie, którego kontakty z uczonymi żydowskimi z Polski wydają się mieć charakter programowy i który zaangażowany był w bieg spraw w żydowskich osadach Europy Środkowej: „Gdy budujesz dom w lesie, napotykasz ludzi cierpiących z powodu nieszczęść, bowiem miejsce nawiedzane jest przez duchy. Pytają oni mędrca, co mają czynić. On zaś odpowiada: weź Dziesięć Przykazań, zwój Tory i rozciągnij sznur wzdłuż działu ziemi i dotknij owego sznura Torą, a następnie powiedz przed Bogiem, Torą i Izraelem jej strażnikami, by demon i jego żeńska odmiana nie miały dostępu do tego miejsca od tego dnia i na zawsze”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Germania Judaica*, t. 1: *Von den ältesten Zeiten bis 1238*, wyd. I. Elbogen i in., Wrocław 1934, repr. Tübingen 1963, s. 559 n.; t. 2: *Von 1238 bis zur Mitte des 14 Jahrhunderts*, wyd. Z. Avneri, cz. 1–2, Tübingen 1968, s. 1000 n.

<sup>26</sup> Por. I.3.

<sup>27</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland*, „Polin” 10, 1997, s. 287–317; por. I.10.

<sup>28</sup> *Sefer chassidim*, wyd. J. Wistinetzky, Berlin 1891, nr 371; jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia tekstów źródłowych pochodzą od autorki.

Wiek XIII, stulecie przełomowe w dziejach stosunków chrześcijańsko-żydowskich, przyniósł nowe problemy i nowe ruchy migracyjne oraz częściową zmianę charakteru i wzmocnienie zjawisk wcześniejszych. Nieprzychylna polityka Kościoła, wyraźne od czasów krucjat pogorszenie sytuacji ludności żydowskiej we Francji, Anglii i Cesarstwie znalazły ostateczne rozwiązanie w ekspulsjach Żydów z kolejnych obszarów diaspory aszkenazyjskiej. W 1290 roku na mocy postanowienia, które miało obowiązywać do 1650 roku, Izraelici opuścili Anglię. Wcześniej, w 1182 roku, Filip August usunął Żydów z domeny królewskiej, a generalne ekspulsje miały miejsce we Francji w latach 1306, 1322, 1394. Wygnańcy powracali co prawda w latach 1315 i 1359, ale akt z 1394 roku miał już konsekwencje długotrwałe. Analogiczne decyzje miast niemieckich zaliczyć należy również do działań czynników świeckich czy też władz publicznych.

Od schyłku średniowiecza dokonywało się przemieszczenie punktu ciężkości obecności ludności żydowskiej w Europie i zmiana kierunków jej migracji. Od XV aż po drugą połowę XIX wieku zorientowana była na wschód, ku Europie Środkowej i Wschodniej, częściowo także – w końcu średniowiecza i pierwszych wiekach epoki nowożytnej – w stronę Italii i Imperium Otomańskiego.

Zmiany zachodzące w osadnictwie żydowskim w Europie Środkowej w dwóch ostatnich stuleciach średniowiecza były odbiciem dwóch zjawisk. Po pierwsze, prześladowań i ekspulsji ludności żydowskiej w Europie, zwłaszcza na terenie Cesarstwa, i związanej z nimi niekorzystnej dla Żydów zmiany statusu prawnego w Cesarstwie, w tym także w Czechach (gdzie nastroje antyżydowskie pojawiły się dodatkowo w okresie rewolty husyckiej) i na Węgrzech<sup>29</sup>. Po drugie zaś, perspektyw działalności gospodarczej, jakie stwarzał ten region w omawianym okresie. Źródła potwierdzają napływ Żydów z miast niemieckich, Czech, a także Węgier do Polski w XIV, a zwłaszcza XV wieku.

Izraelici z Cesarstwa podążali nie tylko w kierunku wschodnim. Pierwsi aszkenazyjscy Żydzi pojawili się w północno-wschodnich Włoszech (w Trieście, Bassano, Treviso i Cividale) już w XIII wieku<sup>30</sup>. Po prześladowaniach w połowie XIV wieku, a zwłaszcza od końca tego stulecia, było ich tu wyraźnie coraz więcej. Posiadłości weneckie,

---

<sup>29</sup> H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Europie Środkowej: w Czechach, Polsce i na Węgrzech*, Poznań 2005, s. 37–56.

<sup>30</sup> M. Toch, *Jewish Migrations...*, s. 645.





Il. 5. Karty z machzoru (książeczki z modlitwami na dni świąteczne; import z ziem niemieckich, XIII–XIV wiek), wklejone w okładkę chrześcijańskiego rękopisu z XV wieku.

położone w pobliżu granic, wzdłuż głównych szlaków handlu żydowskiego, wiodących z ośrodków Szwabii, Frankonii i Austrii przez Alpy, stały się obszarem, na którym w ciągu XV wieku powstały liczne, choć niewielkie, czysto aszkenazyjskie pod względem kulturalnym i organizacyjnym kolonie<sup>31</sup>. Z zawieranych na miejscu umów osiedleńczych wynika, że Żydzi ci przybywali w poszukiwaniu schronienia przed prześladowaniami i gwarancji autonomii.

Owi aszkenazyjscy Izraelici, po części już urodzeni w północnej Italii, podążali dalej na południe, gdzie spotykali swych włoskich, a po ekspulsji w 1492 roku również hiszpańskich braci. Co do emigracji aszkenazyjskiej z Niemiec do Włoch, warto zauważyć, że i w tym wypadku mamy do czynienia z elementem szerszego zjawiska przesiedlania się Niemców do Włoch, a zwłaszcza do Wenecji<sup>32</sup>.

Od XV wieku niemieccy Żydzi migrowali również do Imperium Ottomańskiego. Rabin Izaak Carfati (urodzony w Niemczech w rodzinie przybyłej z Francji) w piśmie powstałym w Adrianopolu ubolewał nad ciężkim losem swych współwyznawców w Niemczech i wychwalał państwo Ottomanów, będące bezpieczną drogą lądową do Palestyny i rajem dla prześladowanych Żydów<sup>33</sup>.

Migracje ludności żydowskiej na przestrzeni dziejów miały ważne konsekwencje dla procesów formowania się jej tożsamości. Łączyć ona miała przywiązanie do ojczyzny przodków z uczestnictwem w życiu krajów, w których przyszło im zamieszkać. W religijnej myśli żydowskiej wędrowanie po świecie w poszukiwaniu czasowego miejsca osiedlenia wiązało się z koncepcją wygnania – *galut*. Odnosiła się ona do historii i do historycznej świadomości Izraelitów z okresu po zburzeniu Drugiej Świątyni i utracie państwowości, do czasów życia pod obcym panowaniem, bez Świątyni Jerozolimskiej i duchowych ośrodków na Wschodzie. Centralne znaczenie *galut* w kulturze aszkenazyjskiej znajdowało wyraz w udzielanej przez kolejne pokolenia diaspory odpowiedzi na ruchy mesjanistyczne, stanowiące wyraz oczekiwania końca wygnania, w tradycji opłakiwania Jerozolimy, symbolach uwieczniających pamięć zburzenia Świątyni, refleksji nad

---

<sup>31</sup> P.C. Ioly Zorattini, *Gli insediamenti ebraici nel Friuli veneto*, w: *Gli Ebrei e Venezia secoli XIV–XVIII*, red. G. Cozzi, Milano 1987, s. 261–280; R. Calimani, *Historia getta weneckiego*, tłum. T. Jekielowa, Warszawa 2002, s. 53–69.

<sup>32</sup> R. Calimani, *Historia getta weneckiego...*

<sup>33</sup> M. Toch, *Jewish Migrations...*, s. 646.



znaczeniem wygnania jako znaku wybraństwa czy kapłaństwa<sup>34</sup>. Pogarszające się warunki bytowania wśród chrześcijan rodziły zasadniczo odmienną w stosunku do myśli sefardyjskiej refleksję nad groźbą, jaką dla judaizmu jest konwersja, nad obowiązkiem trwania – nawet za cenę życia – przy religii przodków, wreszcie nad koncepcjami, że *galut* jest dowodem utraty boskiej opieki.

W toku średniowiecznej debaty chrześcijan z wyznawcami judaizmu uformowało się także stanowisko Kościoła wobec żydowskiego rozproszenia. Z natury rzeczy poszukiwał on uzasadnień religijno-doktrynalnych diaspory; najczęściej pojawiające się argumenty to postrzeganie obecności Żydów jako świadectwa prawdy o życiu Chrystusa, ich poniżenia zaś jako dowodu triumfu chrześcijaństwa. W preambule sławnego listu do hrabiego Nevers Innocenty III pisał: „Oto Kain włóczęgą i zbiegiem po ziemi wyznaczony został, ale po to, aby nikt go nie zabił, naznaczył go Pan znakiem trzęsienia głowy. Tak też Żydzi, przeciwko którym nawołuje nas krew Chrystusa, również nie powinni być zabijani, aby lud chrześcijański nie zapomniał prawa bożego, ale powinni być rozproszeni po ziemi jak włóczędzy, póki wstyd nie wyjdzie na ich twarze i nie poczną poszukiwać imienia Pana Jezusa Chrystusa”<sup>35</sup>. Asocjacja Żydów z Kainem stanowiła jeden z toposów piśmiennictwa chrześcijańskiego, użył jej już Piotr Czcigodny w liście do króla Francji z około 1146 roku, miała ona też oczywistą wartość jako argument negatywnej opinii o Żydach<sup>36</sup>.

Kiedy władca Francji Jan II Dobry (1319–1364) brał w opiekę Żydów w swym królestwie, swoją decyzję uzasadniał następująco: „ich kondycja jest taka, że nie mają ani kraju, ani własnego miejsca w całym Chrześcijaństwie, gdzie mogliby mieszkać, poruszać się i przebywać, jak tylko z własnego przyzwolenia i za wolą pana lub panów, pod których władzą zechcą osiąść, aby być ich poddanymi i którzy jako takich zechcą ich uznać i przyjąć”<sup>37</sup>. Poza przekazem sytuacji prawnej jest w tych słowach obraz nikiemnej kondycji ludzi bez miejsca zamieszkania. W świadomości społeczno-prawnej średniowiecza jest to wyznacznik kondycji włóczęgowskiej, co w szczególności

<sup>34</sup> Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris 1991, s. 47–68.

<sup>35</sup> Church, *State and Jews in the Middle Ages*, wyd. R. Chazan, New York 1980, s. 174.

<sup>36</sup> Por. H. Zaremska, *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993, s. 31–33.

<sup>37</sup> *Ordonnances des rois de France*, wyd. M. de Laurière, Paris 1723–1782, t. 3, s. 471.

sposób nakładało się na rzeczywisty status Żydów jako migrantów<sup>38</sup> i na średniowieczną legendę o Żydzie „wiecznym tułaczem”<sup>39</sup>. Robert Grosseteste – francuski teolog nauczający w Oksfordzie, franciszkanin i biskup Lincoln, odnowiciel egzegezy biblijnej – pisał o tym wprost: „Lud ten jest włóczęgą w rezultacie rozproszenia i zbiegiem z własnego domu, z Jeruzalem, włóczęgą z powodu niestałości miejsca zamieszkania, zbiegiem z powodu strachu śmierci”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> H. Zaremska, *Marginaux...*, s. 639–654.

<sup>39</sup> J.-C. Schmitt, *De l'attente à l'errance: genèse médiévale de la légende du Juif Errant*, w: tenże, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001, s. 397–415.

<sup>40</sup> L.M. Friedman, *Robert Grosseteste and the Jews*, Cambridge 1934, s. 14.

### I.3. Żydzi we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej

O najwcześniejszej historii Żydów na ziemiach polskich wiemy niewiele. Oświetlające ją przekazy są bardzo fragmentaryczne i często trudne do interpretacji. Można jednak dzieje te próbować poznać i zrozumieć, wykorzystując materiał źródłowy dotyczący Żydów zamieszkujących na obszarze całej wczesnośredniowiecznej Europy Środkowej oraz odwołując się do wiedzy na temat ekonomii i organizacji ówczesnych państw tego regionu. Postępowanie takie wynika z przekonania, że dzieje Żydów w Polsce, Czechach i na Węgrzech mają ze sobą wiele wspólnego.

Przekonanie to opiera się na różnych przesłankach. Po pierwsze, na specyfice źródeł. Lwią ich część stanowią przekazy powstałe poza interesującym nas obszarem. Są to teksty, które wyszły spod pióra arabskich geografów bądź podróżników<sup>1</sup> oraz bogatsza w użyteczne dla nas informacje hebrajskojęzyczna literatura rabinacka, powstała między X a XIII wiekiem, przede wszystkim w Nadrenii<sup>2</sup>. Autorzy obu tych

---

<sup>1</sup> *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 1–2 (cz. 1–2), wyd. i oprac. T. Lewicki, Wrocław 1956–1969–1977; t. 3, wyd. i oprac. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław 1985; T. Kowalski, *Świat słowiański w oczach pisarzy arabskich*, „*Slavia Antiqua*. Czasopismo poświęcone starożytnościom słowiańskim” 2, 1949/1950, nr 2, s. 322–388; A. Nazmi, *Commercial Relations between Arabs and Slavs (9<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Centuries)*, Warszawa 1998; U. Lewicka-Rajewska, *Arabskie opisanie Słowian: źródła do dziejów średniowiecznej kultury*, Wrocław 2004.

<sup>2</sup> *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*; I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*; por. tenże, *The Heroic Age of Franco-German Jewry. The Jews of Germany and France of the Tenth and Eleventh Centuries, the Pioneers and Builders of Town-Life, Town-Government, and Institution*, New York 1969; A. Gieysztor, *Les Juifs et leur activités économiques en Europe Orientale*, w: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 26: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, Spoleto 1980; V. Sadek, *Medieval Jewish Scholars in Prague*, „Review

zespołów tekstów zauważają obecność kupców żydowskich w różnych, powiązanych ze sobą centrach Europy Środkowo-Wschodniej, którą postrzegają jako zwarty obszar penetracji handlarzy zajmujących się wymianą między Europą Zachodnią, kalifatem Abbasydów, hiszpańską Andaluzją i Bizancjum. Już ten stan rzeczy jest poważnym argumentem za wybranym ujęciem, stawia bowiem historyka w wygodnej dlań sytuacji, dając mu poczucie, że jego własny sposób oceny zjawisk jest współbieżny z obrazem, jaki mieli ludzie z epoki, którą bada. Po drugie, wszystkie najwcześniejsze, dające się zidentyfikować kolonie żydowskie z naszej części kontynentu utrzymywały kontakty z położonymi na obszarze między Mozą a Renem ośrodkami kultury aszkenazyjskiej. Tłumaczy to podobieństwa w organizacji najważniejszych gmin żydowskich<sup>3</sup>, a także fakt, że rezydujący we wspomnianych ośrodkach rabini uważani byli za autorytety religijne dla mieszkańców skupisk żydowskich w środkowo-wschodniej części kontynentu. Argument trzeci wynika z założenia, że we wszystkich branżach pod uwagę państwach zasady osiedlin i stosunki między władzą lokalną a przybyszami były – można mniemać – takie same lub przynajmniej podobne. Takie spojrzenie na system organizacji wczesnośredniowiecznych państw regionu znajduje wsparcie w historiografii, należy do ważnych jej założeń metodologicznych<sup>4</sup>. Zauważane przez badaczy analogie dotyczą organizacji grodów, wsi służebnych, zakresu i charakteru władzy książęcej, wreszcie roli, jaką w budżecie trzech państw odgrywał obsługiwany przez żydowskich kupców dalekosiężny handel międzynarodowy, którego podstawowym, choć nie jedynym, przedmiotem byli niewolnicy. Toteż historycy wczesnośredniowiecznej Europy Środkowej częściej niż badacze jej późniejszych dziejów posługują się komparatystyką czy też wnioskowaniem *per analogiam*. Nieco podobnie, choć z innych powodów niż wynikające ze zbliżonego

---

of the Society for History of Czechoslovak Jews” 5, 1992–1993, s. 135–149; N. Berend, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and ‘Pagans’ in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300*, Cambridge, UK–New York 2001, s. 225–229.

<sup>3</sup> H. Zaremska, *Organizacja wczesnośredniowiecznych gmin żydowskich w Europie Środkowej: Ostrzyhom i Kraków*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 303–312; por. II.3.

<sup>4</sup> K. Modzelewski, *Organizacja gospodarza państwa piastowskiego X–XIII*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1975, *Wstęp i passim*; J. Žemlička, *Čechy v době knížecí (1034–1198)*, Praha 1997, s. 35 n.

procesu dojrzewiania wczesnośredniowiecznych państw, prezentuje się ta kwestia w wielu pracach poświęconych historii Żydów, których autorzy uważają, że żydowską diasporę cechuje „ponadlokalna”, powszechna w skali kontynentu i właściwa tylko kulturze Izraelitów specyfika życia społecznego. Dla tych autorów charakterystyczne jest konstruowanie wizerunku świata z pominięciem chrześcijańskich podziałów politycznych Europy. Max Weinreich tę skierowaną ku sobie i równocześnie obejmującą całą diasporę perspektywę patrzenia na mapę skupisk żydowskich określił mianem „żydowskiej geografii”<sup>5</sup>.

Trzeba jednak mieć również na uwadze ważne dla dziejów osadnictwa żydowskiego cechy, charakterystyczne dla poszczególnych obszarów regionu. Wynikały one z różnych stosunków państw Europy Środkowej z Cesarstwem, na którego obszarze leżała jedna z dwóch najważniejszych – obok hiszpańskiej – stref ówczesnej diaspory europejskiej i gdzie stosunki między Żydami i chrześcijanami kształtowały się w sposób szczególny, m.in. z racji przynajmniej częściowej kontynuacji rozwiązań zastosowanych w monarchii karolińskiej. Pamiętać należy także o tym, że gminy w Czechach i na Węgrzech – inaczej niż kolonie położone w Polsce – stały w obliczu zagrożenia na skutek przemarszu uczestników pierwszej krucjaty, będącej wydarzeniem zwrotnym w dziejach stosunków między chrześcijanami a Izraelitami, a także o istotnej – już tylko dla Węgier – obecności w granicach tego państwa innych obok Żydów grup niechrześcijan, mianowicie muzułmanów i pogańskich Pieczyngów<sup>6</sup>.

Ważnym argumentem przemawiającym za łącznym traktowaniem dziejów Żydów zamieszkujących Europę Środkową we wczesnej epoce średniowiecza jest też sytuacja z końca omawianego okresu, tj. w wieku XIII, kiedy to władcy Czech, Polski i Węgier wydali na przestrzeni zaledwie kilku lat niemal jednobrzmiące, wzorowane na dyplomie Fryderyka austriackiego statuty dla Żydów<sup>7</sup>. Nie da się tego wytłumaczyć inaczej niż tym, że przywileje te służyć miały społecznościom działającym w zbliżonych warunkach.

Pierwsi Izraelici, którzy pojawili się w regionie, byli kupcami.

Rozwój dalekosiężnego handlu w Europie wczesnośredniowiecznej jest od lat tematem badań i sporów. Ich przedmiotem jest znaczenie

---

<sup>5</sup> M. Weinreich, *History of the Yiddish Language*, Chicago 1980.

<sup>6</sup> N. Berend, *At the Gate of Christendom...*, s. 64–73.

<sup>7</sup> Por. I.4.

wymiany między światem islamu a Europą karolińską w przebudzeniu ekonomii zachodniej części kontynentu, które nastąpiło w okolicy roku 800. Część uczonych sądzi, że główną jego przyczyną był wzrost dynamiki wielkich majątków i wsi, co jest faktem bezspornym, inni uważają, że impuls przyszedł z zewnątrz i rozkwit wiąże z rozwojem handlu i obecnością kupców podróżujących między Wschodem i Europą. Prawda leży zapewne w splocie obu czynników<sup>8</sup>.

Środkowo-wschodnie ziemie Europy, w tym Słowiańszczyzna Zachodnia, od mniej więcej VII wieku zaczynają czynnie włączać się w wymianę gospodarczą z resztą kontynentu, pośrednio z basenem Morza Śródziemnego i rychło ze światem arabskim<sup>9</sup>. Spowodowało to zainteresowanie kupców tymi obszarami i doprowadziło do powstania przecinających te tereny szlaków handlowych. Ewolucja ta zbiegła się w czasie z krzepnięciem struktur państwowych w regionie, bez czego trudna organizacja zakupu i transportu niewolników, będących, jak już wspomniałam, głównym przedmiotem tego handlu, przemarsz karawan łądem czy też przewożenie kłopotliwego „towaru” rzekami było – jak pisał Aleksander Gieysztor<sup>10</sup> – niewykonalne.

Drogi i centra tej wymiany są nam nieźle znane. Przynajmniej od IX wieku wiodły one ze wschodu na zachód, do arabskiej Hiszpanii oraz z północy na południe lub południowy wschód – przez dzisiejszą Ukrainę do Bizancjum bądź Wołgą przez Chazarię i stamtąd do Azji Środkowej.

Ważnym etapem na tym drugim szlaku handlowym był Kijów<sup>11</sup>, do którego – jadąc ze wschodu – docierano przez nadwołżański Bułgar<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> M. McCornick, *Narodziny Europy...*

<sup>9</sup> Ch. Verlinden, *Lesclavage dans l'Europe médiévale*, t. 1, Brugge 1955, t. 2, Gent 1977; I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987 (cz. 2: M. Małowist, *Średniowiecze i czasy nowożytne*), s. 257–260, 267–277; Z. Kowalska, *Handel niewolnikami prowadzony przez Żydów w IX–XI wieku w Europie*, w: *Niewolnictwo i niewolnicy w Europie od starożytności po czasy nowożytne*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków 1998, s. 81–91.

<sup>10</sup> A. Gieysztor, *Les Juifs et leurs activités économiques...*

<sup>11</sup> *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny...*, t. 1, s. 147–150; o Kijowie ostatnio por. W. Duczko, *Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, tłum. z ang. N. Kreczmar, Warszawa 2006, s. 180–187.

<sup>12</sup> Por. relacja Ahmada ibn Fadlana, który opisał podróż, jaką odbył w latach 921–922 jako poseł abaszydzkiego kalifa do króla Bułgarów kamskich, *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny...*, t. 3, s. 25, 87; A. Nazmi, *Commercial Relations between Arabs and Slavs...*, s. 101 n.



i gdzie, według Thietmara<sup>13</sup>, istniało w początkach XI wieku poważne skupisko ludności niewolniczej, a także silna – przynajmniej od X wieku – gmina żydowska, której mieszkańcy parali się handlem niewolnikami<sup>14</sup>.

Droga z Kijowa do Pragi, będącej w X wieku ważnym targowiskiem niewolników, wiodła przez Grody Czerwieńskie, Przemyśl i – pozostający w granicach monarchii Przemyślidów – Kraków. Potwierdza to relacja Ibrahima ibn Jakuba<sup>15</sup>, arabskiego podróżnika żydowskiego pochodzenia, który zapewne jako wysłannik kalifa Kordoby odwiedził w latach 965–966 dwór cesarski w Magdeburgu; gościł także w Pradze na dworze czeskiego Bolesława. Przyjmuje się niekiedy, że zawitał również do Krakowa<sup>16</sup>, o którym w swej relacji (w wersji Al-Bekriego) wspomina trzykrotnie. Raz nazywając Bolesława „Królem Pragi, Czech i Krakowa”, raz sytuując państwo tego władcy między Pragą a – jak pisze – odległym od niej o trzy tygodnie drogi Krakowem, i wreszcie przy okazji opisu będącej głównym ośrodkiem handlowym w regionie Pragi podaje, że przybywają do niej z Krakowa „Rusowie i Słowianie z towarami”. Spotykali tu, jak czytamy dalej, Żydów z Węgier i muzułmanów, którzy przywozili towary wschodnie oraz złote monety. Z przekazu Ibrahima nie wynika, skąd przybywali muzułmańscy kupcy. Al-Himyari, zamieszkały w Andaluzji autor słownika geograficznego, mówi o drodze przez Kijów<sup>17</sup>.

W połowie X wieku na obszarze Słowiańszczyzny Zachodniej były dwa centra, w których zatrzymywali się kupcy udający się do Kijowa lub przybywający stamtąd: Praga i Kraków.

Udział kupców izraelickich w tej wymianie już w X wieku potwierdzony jest także przez przekaz Chasdaja ibn Szapruta, przywódcy gminy żydowskiej w Kordobie (około 915–około 970 [990]), który

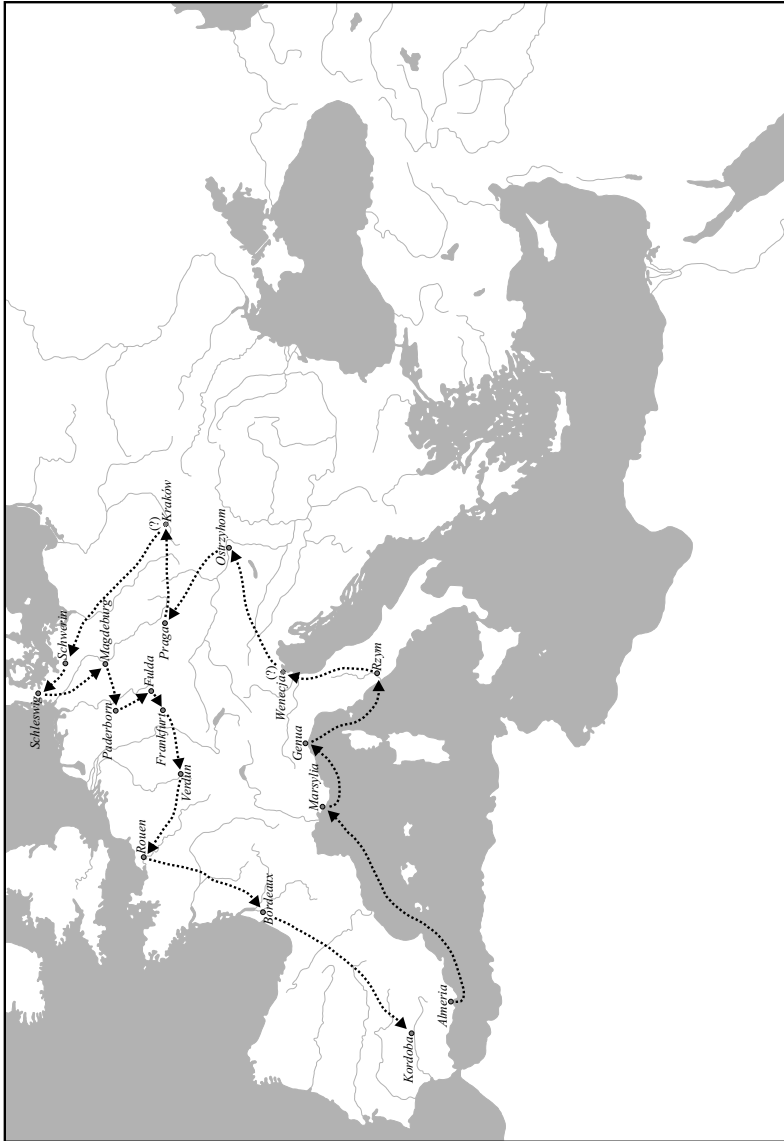
<sup>13</sup> *Kronika Thietmara*, tłum., wstęp i komentarz M.Z. Jedlicki, Poznań 1953, ks. VIII, 32, s. 235.

<sup>14</sup> N. Golb, O. Pritsak, *Chazarsko-jewrjejskije dokumenty X wieka*, Moskwa-Jerusalem 1997/5757, s. 17–101.

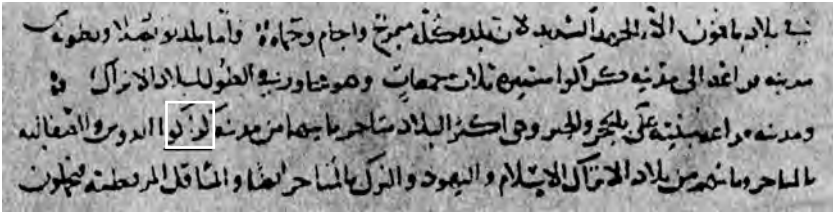
<sup>15</sup> *Relacja Ibrahima Ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekriego*, wyd. T. Kowalski, w: *Monumenta Poloniae historica* (dalej cyt. MPH), s.n., t. 1, Kraków 1946, s. 49, 146 (łac.), 86–88.

<sup>16</sup> A. Nazmi, *Commercial Relations between Arabs and Slavs...*, s. 40; L. Kropáček, *Ibrahīm ibn Yaquūb, w: Ibrahīm ibn Yaquūb at-Turtushī. Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, c. 800–1300 A.D. Proceedings of the International Colloquy 25–29 April 1994*, red. P. Chárvat, J. Prosecký, Prag 1996, s. 52–64.

<sup>17</sup> A. Nazmi, *Commercial Relations between Arabs and Slavs...*, s. 37.



Mapa 1. Trasa podróży Ibrahima ibn Jakuba; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.



Il. 6. Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży po Europie, fragment dotyczący Krakowa.

wspomina, że Żydzi na Węgrzech utrzymywali kontakty z Rusią<sup>18</sup>. Wiek następný przynosi już znacznie bogatsze informacje.

Z Czech droga wiodła do Austrii i przez alpejskie przełęczę w kierunku Włoch, do Wenecji, będącej już w IX wieku centrum handlu niewolnikami, lub do bawarskiej Ratzynby, z której szlak prowadził do Lyonu, dalej do ówczesnie portowych Arles lub Narbony i morzem do Hiszpanii. W wieku X (może IX) – zapewne w związku z ekspansją niemiecką w kierunku wschodnim – zaczęto korzystać z nowej drogi, która prowadziła przez Magdeburg. W tym samym czasie ważnym punktem wymiany na szlakach wiodących przez północne i zachodnie Niemcy stała się też Moguncja. Przez ośrodek ten prowadzono niewolników doliną Renu, Mozeli i Mozy do Verdun, gdzie była spora kolonia żydowska i gdzie kastrowano niewolników, dalej do Lyonu i wspomnianą już drogą przez Arles lub Narbonę do Hiszpanii.

Pomyślny rozwój prowadzonego na ogromnych obszarach kontynentu handlu niewolnikami wynikał z zapotrzebowania na nich w krajach islamu oraz podaży w Europie Wschodniej i Środkowej. Podczas gdy niewolnictwo traciło stopniowo na znaczeniu niemal w całej Europie, w Bizancjum i na obszarach muzułmańskich sytuacja była odmienna<sup>19</sup>. Niedostatek siły roboczej i rosnąca zamożność wielu grup społeczeństwa muzułmańskiego sprzyjały korzystaniu z niewolnej służby domowej, którą zatrudniano m.in. jako strażników haremów. Nadto w państwach islamu powszechne było, znane już zapewne od VIII wieku, niewolnictwo wojskowe. Kalifowie i późniejsi władcy muzułmańscy chętnie otaczali się gwardią całkowicie zależnych, choć nie zawsze lojalnych niewolnych. Urbanizacja ziem

<sup>18</sup> N. Golb, O. Pritsak, *Chazarsko-jewriejskije dokumenty...*, s. 101–178 (tekst hebr. i ros. tłum.).

<sup>19</sup> I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo...*, s. 257–266.

muzułmańskich i powstanie wielkich ośrodków o charakterze handlowo-rzemieślniczym, takich jak Kufa czy Basra, ograniczyło możliwości poboru żołnierzy spośród ludności rodzimej i spowodowało wzrost zapotrzebowania na cudzoziemskich rekrutów. Arabscy władcy Andaluzji, ziem Afryki Północnej, obszarów położonych na Bliskim Wschodzie i w północnych Indiach tworzyli elitarne oddziały armii, wcielając do nich importowanych niewolnych. W okresie toczonych na trzech kontynentach podbojów Arabowie brali mnóstwo jeńców, duża ich część przyjmowała islam, co nie prowadziło do zmiany ich statusu. Po zahamowaniu muzułmańskich inwazji głównym źródłem niewolników stał się dla świata islamu handel. We wczesnym średniowieczu ich głównym eksporterem były środkowa i wschodnia Europa oraz zachodnia i wschodnia Afryka. Niewolników pochodzenia europejskiego, sprowadzanych na terytoria arabskie głównie przez Hiszpanię i Bizancjum, zatrudniano przede wszystkim jako służbę domową.

Handel niewolnikami przynosił parającym się nim kupcom kolosalne zyski. Wykonana przez czeskiego mediewistę Dušana Třeštika kalkulacja wskazuje, że cena niewolnika była w Pradze wyższa niż w Skandynawii i na Rusi. Sprzedanie zakupionego w Czechach niewolnika w Konstantynopolu przynosiło 270% zysku, zaś wyzbycie się go w Katalonii, u progu arabskiej Hiszpanii – około 1350%<sup>20</sup>. Na opisanych szlakach handlowano również drogocennymi tkaninami, korzeniami, a także bronią frankijską. Tę ostatnią wywożono w dobie karolińskiej, wbrew zakazom, także do Europy Środkowej.

Drugim co do ważności towarem wymiany między Europą (wraz z jej częścią wschodnią) i światem islamu były futra, cenione od czasów Omajadów przez zamożnych muzułmanów. Z północnej Słowiańszczyzny przywożono je na Wschód drogami wiodącymi z ziem nadwołżańskich Bułgarów i Chazarii przez Itil na targ w Chorezmie, a także szlakiem prowadzącym przez Zakaukazie do Trebizondy i przez Armenię do Bagdadu i Damaszku.

Od X wieku Słowianie i niektóre sąsiadujące z nimi ludy północne nazywani są w literaturze żydowskiej Kananejczykami<sup>21</sup>. Biblia (Rdz 9,18

---

<sup>20</sup> D. Třeštk, „Veliké město Slovanů jménem Praha”. *Státy a otroci ve střední Evropě v 10. století*, w: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II.* (ř 7. února 999), red. L. Polanský, J. Sláma, D. Třeštk, Praha 2000, s. 49–70.

<sup>21</sup> Hasło: Kanaan, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 2, cz. 2, Wrocław 1964, s. 364. Por. też I.2.

i 10,6; Joz 13,3–4) tak określa zamieszkujących Palestynę przed przybyciem Hebrajczyków, potomków Chama, legendarnego eponima ludu semickiego. Ci spośród Kananejczyków, którzy pozostali na miejscu, zdegradowani zostali do roli niewolników, a pojęcie *Kanaan* stało się synonimem hebrajskiego wyrazu niewolnik – *ebed*. W epoce Miszny *Kanaan* w połączeniu ze słowem *ebed* oznacza już niewolnika pochodzenia nieżydowskiego.

Obecność wielu niewolników na targowiskach Europy Środkowej sprawiła, że etniczna nazwa Słowianin, zniekształcona w łacinie na *sclavus*, stała się również źródłem wyrazów oznaczających niewolnika w wielu językach romańskich i germańskich. W piśmiennictwie żydowskim zaszedł proces odwrotny. Przełożono z łaciny słowo *sclavus* na hebrajski *ebed Kanaan* – niewolnik kananejski (nieżydowski), a z biegiem czasu termin ten rozciągnięto z pojęcia *sclavus* – niewolnik na pojęcie *sclavus* – Słowianin<sup>22</sup>.

Podróżnik Beniamin z Tudeli, opisując Słowiańszczyznę, uznał, że Żydzi nazywają ją Kanaan, ponieważ „mieszkańcy tej ziemi sprzedają swych synów i swe córki wszystkim narodom świata, podobnie jak to czynią mieszkańcy kraju Rusi”<sup>23</sup>.

Beniamin z Tudeli – nie ma powodu, by mu nie ufać – wskazuje jedno, z pewnością nie najważniejsze ze źródeł słowiańskich niewolników (materiał porównawczy z obszaru czarnomorskiego, zamieszkałego w późnym średniowieczu przez ludność turko-tatarską, potwierdza praktykę sprzedaży samych siebie i swoich dzieci przede wszystkim w okresach głodu, nieurodzajów, klęsk żywiołowych czy zniszczeń wojennych<sup>24</sup>). Handlowano jednak przede wszystkim jeńcami brnymi do niewoli podczas wojen, stale prowadzonych w okresie między VIII a X wiekiem przez plemiona słowiańskie oraz w trakcie zmagañ zbrojnych towarzyszących ekspansji niemieckiej w kierunku wschodnim. Parali się tym handlem Żydzi, Chazarowie, muzułmanie, ruscy i bułgarscy Słowianie i Frankowie, o których wiemy, że już na przełomie VIII i IX wieku pędzili niewolników przez Magdeburg i inne komory celne na wschodnim pograniczu swego państwa.

<sup>22</sup> Ch. Verlinden, *L'origine de 'sclavus-esclave'*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 17, 1942, s. 97–128.

<sup>23</sup> *Jewish Travellers in the Middle Ages. 19 Firsthand Accounts*, wyd. i wstęp E.N. Adler, New York 1987, s. 38–63.

<sup>24</sup> I. Biezuńska-Małowist, M. Małowist, *Niewolnictwo...*, s. 268.

Marginalna przez powstaniem islamu rola Żydów w europejskim handlu ze Wschodem urasta z czasem do podstawowej. Wrogość między Europejczykami i muzułmanami rodziła potrzebę tolerowanych przez obie strony pośredników w wymianie i kontaktach dyplomatycznych. Przykładem korzystania z żydowskich usług w dyplomacji jest wspomniana podróż Ibrahima ibn Jakuba, poselstwo rabiego Izaaka Mashera, wysłanego (797) przez Karola Wielkiego do Bagdadu, jak również obecność kupców żydowskich wśród uczestników misji skierowanej przez kalifa na dwór Ottona I<sup>25</sup>.

Nie można wykluczyć, że jedną z przyczyn ważnej roli kupców żydowskich w handlu niewolnikami w Europie Środkowej była późna chrystianizacja tego obszaru, co powodowało, że nie natrafiali tu oni, przynajmniej na początku, na hamujące ich aktywność sprzeciwy Kościoła wobec sprzedawania chrześcijan niewiernym.

Organizację i praktykę żydowskiego handlu we wczesnym średniowieczu poznajemy głównie dzięki opisom podróży autorstwa izraelskich kupców, którzy na ogół byli ludźmi wykształconymi, oraz responsom nadreńskich rabinów, u których zasięgano opinii w sprawie konfliktów, do jakich dochodziło między wędrującymi pod drogach handlarzami. Kupieckie karawany przemierzające opisane wyżej lądowe i rzeczne szlaki zmierzały do położonych przy tych drogach stałych targów, gdzie można było sprzedać towar i zaopatrzyć się w produkty, którymi zainteresowani byli nabywcy na następnych etapach wymiany. W państwie Franków targi, na których handlowano niewolnikami, usytuowane były w pobliżu granic: w Utrechcie, wzdłuż alpejskiej drogi do Włoch i nad brzegami Dunaju. Przy najwygodniejszych i najbezpieczniejszych szlakach działały komory celne, gdzie pobierano opłaty. Pochodząca z 906 roku taryfa celna z położonego na pograniczu bawarsko-słowiańskim Raffelstätten przewidywała obowiązek wnoszenia przez Żydów i innych kupców opłat od niewolników<sup>26</sup>. Zwolnienia z cła oraz zezwolenia na uprawianie wymiany przez indywidualnych kupców – takie jak te, których udzielał Ludwik Pobożny – służyły ściągnięciu handlarzy do kraju. Ten sam władca

---

<sup>25</sup> L. Rabinowitz, *The Routes of the Radanites*, „The Jewish Quarterly Review” 35, 1944, s. 251–280; R.W. Southern, *Kształtowanie średniowiecza*, tłum. H. Pręcłowska, Warszawa 1970, s. 40–43.

<sup>26</sup> *Capitularia regum Francorum*, t. 2, cz. 3, wyd. A. Boretius, V. Krause, w: *Monumenta Germaniae historica, Legum sectio II*, Hannoverae 1897, nr 253, s. 249; *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, wyd. G. Friedrich, t. 1, Pragae 1904, s. 33.





Il. 7. Targ niewolników w Kordobie, fragment miniatury z *Cantigas d'Alphonse X* (XIII wiek). Wśród sprzedawanych niewolników widać mężczyzn czarnoskórych i białych, jak można sądzić, pochodzenia słowiańskiego.

z dynastii Karolingów czynił jednak równocześnie starania o to, by nie wywozili oni niewolników poza granice kraju. Jest to zapewne dowodem jego uległości wobec kościelnych norm, zakazujących sprzedaży niewolników niewiernym Arabom, dopuszczających ją natomiast w krajach chrześcijańskich, gdzie istniała szansa ich nawrócenia.

Żydowski handel niewolnikami załamuje się w wieku XII. Łączy to należy ze zmianą dotychczas pozytywnego doń stosunku władców, sprzeciwami Kościoła oraz ze związanym z postępującą urbanizacją przejmowaniem wymiany przez rodzimych, chrześcijańskich kupców.



Il. 8. Święty Wojciech wstawia się u księcia czeskiego Bolesława II za niewolnikami chrześcijańskimi, „których kupiec żydowski nabywał za nieszczęsne słowo”; z prawej strony za św. Wojciechem dwóch Żydów w stożkowatych nakryciach głowy prowadzi dwóch związanych powrozem chrześcijańskich niewolników; Kwaterna z Drzwi Gnieźnieńskich, scena VIII, XII wiek.

Potępienie handlu niewolnikami dość wcześnie znalazło wyraz w dokumentach kościelnych. W ślad za tymi – mało zresztą skutecznymi – postulatami szły postanowienia władców świeckich. Najwcześniejszym świadectwem wrogości lokalnego Kościoła wobec handlu chrześcijańskimi niewolnikami jest przekaz z *Żywotu św. Wojciecha*<sup>27</sup>. Według Canapariusza jednym z powodów rezygnacji praskiego biskupa z pełnienia obowiązków był fakt, że jego podopieczni „mieli zwyczaj sprzedawać lud chrześcijański jak bydło, zarówno Żydom jak i innym poganom; przeto Pan ukazał się we śnie świętemu mężowi i rzekł: «Ja za trzydzieści srebrników sprzedany zostałem Żydom i oto

<sup>27</sup> *Sancti Adalberti, Pragensis episcopi et martyris, vita prior*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, s.n., t. 4, z. 1, Warszawa 1962, cap. 12; *Sancti Adalberti Pragensi episcopi et martyri vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, w: tamże, z. 2, Warszawa 1969, cap. 11; cyt za: *O świętym Wojciechu biskupie*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987, s. 53.

znowu mnie sprzedają, a ty śpisz spokojnie»". Przy ocenie tej informacji należy mieć na uwadze zarówno fakt, że z potępieniem handlu chrześcijańskimi niewolnikami wystąpił człowiek, który swą formację intelektualną i duchową zawdzięczał środowisku ottońskiego kleru, bywały w Rzymie, a nadto uwikłany – również z racji koneksji rodzinnych – w ostry konflikt z czeskim monarchą. Można podejrzewać, że opisane zachowanie Wojciecha było wynikiem sporu z królem Bolesławem, dla którego zakaz handlu niewolnikami oznaczał utratę jednego z ważnych źródeł dochodów. W końcu XI wieku akcje wymierzone w handel niewolnikami nabrały na sile, co – jak się zdaje – nie spowodowało jego zahamowania. Potępienia tegoż po raz pierwszy pojawiają się również w tym czasie w lokalnym ustawodawstwie kościelnym.

Najwcześniejsze znane nam legislacje monarsze i kościelne dotyczące Żydów (wydawane przez synody, którym monarcha przewodniczył) pochodzą z Węgier i odnoszą się przede wszystkim do ich kontaktów z ludnością chrześcijańską. Władysław I i Koloman wydali regulacje zakazujące Żydom handlu niewolnikami oraz posiadania chrześcijańskich niewolników. Drugi ze wspomnianych władców podjął także, nieudaną zresztą, próbę ograniczenia osadnictwa żydowskiego do ośrodków biskupich<sup>28</sup>.

Uprawianie handlu niewolnikami wymagało zgody miejscowej władzy zwierzchniej – jej reprezentanci byli też z pewnością dostawcami niewolników, zwłaszcza brańców – oraz współpracy z innymi kupcami operującymi na szlakach.

Powstanie pierwszych kolonii było doniosłą i naturalną zmianą w organizacji handlu. Przesądzić miało o wielowiekowej obecności ludności żydowskiej w naszej części kontynentu. Lokalizacja najwcześniejszych skupisk izraelskich wskazuje najważniejsze punkty wymiany oraz głównych jej uczestników, zainteresowanych stabilizacją kontaktów handlowych i pochodzących z nich zysków. Wśród najwcześniejszych kolonii żydowskich regionu znajdują się Kijów, Praga, Ostrzyhom i Kraków – najważniejsze siedziby władzy książęcej. Można sądzić, że szlaki się do nich „naginały”, zarówno ze względu na bezpieczeństwo, jakie zapewniał rezydujący w nich książę, jak i szanse zakupu i sprzedaży towaru. Tu żyli ludzie zdolni dostarczać kupcom jeńców i zainteresowani otrzymanymi za nich pieniędzmi.

---

<sup>28</sup> *The Laws of Medieval Kingdom of Hungary*, t. 1: 1000–1301, tłum. ang. i wyd. J.M. Bak, G. Bónis, J.R. Sweeney, Bakersfield, Calif. 1989, s. 31, 57, 59, 66, 68.

Dyskusja o pochodzeniu pierwszych żydowskich kolonistów, choć trwa od dwustu lat, nie przyniosła rozstrzygnięć. Wynika to w dużej mierze z niejasności przekazów i faktu ścisłej współpracy izraelskich kupców bez względu na ich „państwową” czy „kulturalną” przynależność. Łączyła ich znajomość technik handlowych, świata, rynku, zasad obrotu pieniężnego. Istotniejszy niż nierozstrzygnięta po dziś dzień kwestia proveniencji geograficznej przybyszów wydaje się więc fakt, że wszystkie najwcześniej potwierdzone kolonie już w XI wieku utrzymywały kontakt z ówczesnymi centrami osadnictwa aszkenazyjskiego. Oddziaływało to także na zasady ich organizacji. A przede wszystkim nie stanowiło przeszkody we współpracy z żydowskimi kupcami, skądkolwiek by pochodzili.

Najogólniej rzecz ujmując, mamy do czynienia z trzema koncepcjami pochodzenia przybyszów. Jedna wiąże to osadnictwo z migracjami ze Wschodu, tzn. z obszarów, gdzie istniało państwo chazarskie, którego władcy dokonali konwersji na judaizm. Druga widzi w pierwszych osadnikach przybyszów z zachodniej diaspory. Trzecia wiąże obecność wyznawców judaizmu w Europie Środkowej z powolną migracją z Półwyspu Bałkańskiego etnicznie przemieszanej, kulturalnie i językowo zeslawizowanej ludności, której człon – liczebnie ograniczony – stanowili potomkowie Żydów, którzy opuścili Palestynę po zburzeniu Drugiej Świątyni<sup>29</sup>.

Przyjęcie judaizmu przez Chazarów dokonało się stopniowo<sup>30</sup>. Najpierw nową religię przyjął władca – kagan – wraz z najbliższym otoczeniem. Kraj, którego ludność była pod względem etnicznym i religijnym bardzo zróżnicowana, pojawia się w źródłach jako państwo rządzone przez wyznawców judaizmu dopiero w drugiej połowie IX wieku. Piszący około roku 903 pisarz arabski perskiego pochodzenia Ibn Rosteh informuje: „Najwyższy ich władca wyznaje judaizm podobnie jak Īšā [najwyższy dowódca wojskowy] i ci spośród dowódców i wielmożów, którzy starają się im przypodobać; reszta natomiast wyznaje religię podobną do religii Turków”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> P. Wexler, *The Ashkenazic Jews...*

<sup>30</sup> S. Gąsiorowski, *Karaïmi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*, Kraków–Budapeszt 2008, s. 100–121; P.B. Golden, *Chazarskij judaizm w świetle pismennych istocznikow*, w: *Istorija jewriejskogo naroda w Rossiji*, t. 1, Jerusaleń–Moskwa 2010, s. 125–150; W. Pietruchin, W. Fliorow, *Judaizm w Chazarii po danych archeologii*, w: tamże, s. 151–163.

<sup>31</sup> *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny...*, t. 2, cz. 2, s. 29.



Grono zwolenników teorii chazarskiego pochodzenia pierwszych osadników żydowskich w naszej części kontynentu jest dziś mniej liczne niż dawniej, nie można jednak mówić o definitywnym odrzuceniu tej koncepcji. Zwłaszcza jeśli chodzi o Ruś<sup>32</sup>.

Niektórzy badacze dostrzegają związki powstałego w połowie IX wieku grodu w Kijowie z obecnością Chazarów. Potwierdzają to, ich zdaniem, znaleziska archeologiczne, wykazujące podobieństwo z kulturą typową dla wszystkich grodzisk chazarskich. Wraz z otwarciem szlaku lądowego Ratyzbona – Itil (po 843) i rzecznej drogi *iz Wariega w Grieki*, Kijów nabrał znaczenia jako ośrodek handlu. Chazarskiego pochodzenia jest według opinii wspomnianych uczonych znana z *Powieści minionych lat* terminologia, odnosząca się do topografii ośrodka<sup>33</sup>. Ważną przesłanką przemawiającą za istnieniem w jedenastowiecznym Kijowie żydowskiej gminy zainteresowanej historią Izraela i mającej w swym gronie osoby zaznajomione ze źródłami hebrajskimi, greką i piśmiennictwem staroruskim, jest wczesny, zapewne jedenastowieczny przekład *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza, dokonany z greckiego oryginału, ale zawierający hebrajskie i/lub aramejskie glosy i dodatki<sup>34</sup>. Z tego samego mniej więcej czasu pochodzi staroruska wersja hebrajskiej adaptacji dzieła Józefa, tzw. *Jossipon*, najprawdopodobniej skompilowana w drugiej połowie X wieku przez Żyda mieszkającego we Włoszech. Znaleziony wśród hebrajskich tekstów odnalezionych w genizie kairskiej synagogi, wystawiony przez kijowską gminę żydowską około 930 roku tzw. list kijowski wymienia imiona jej członków – hebrajskiego i chazarskiego pochodzenia<sup>35</sup>. Źródła ruskie z okresu między X a końcem XII stulecia niczego pewnego o Żydach nie mówią, wspominają o nich natomiast współczesne responsy nadreńskich, czeskich i szampańskich rabinów. Zachowały się informacje o żydowskich uczonych z Rusi, którzy w XII wieku utrzymywali kontakty z zachodnioeuropejskimi talmudystami. Jeden z nich, Mosze z Kijowa, po wygnaniu go z rodzinnego miasta studiował we Francji pod kierunkiem sławnego Rabbeinu Tam, prowadził też korespondencję ze stojącym na czele

<sup>32</sup> Por. W. Duczko, *Ruś Vikingów...*, s. 28–35.

<sup>33</sup> N. Golb, O. Pritsak, *Chazarsko-jewriejskije dokumenty...*, s. 17–98.

<sup>34</sup> H. Birnbaum, *On Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia*, w: tenże, *Essays in Early Slavonic Civilization*, München 1981.

<sup>35</sup> N. Golb, O. Pritsak, *Chazarsko-jewriejskije dokumenty...*, s. 17–98, tu też edycja tekstu i jego rosyjskie tłumaczenie, s. 24–31.

akademii babilońskiej gaonem Samuelem ben Ali<sup>36</sup>. Za istnieniem we wczesnośredniowiecznym Kijowie nieaszkenazyjskiej gminy żydowskiej, której członkowie rekrutować się mieli spośród mieszkańców mających jeszcze starożytny rodowód kolonii żydowskich na północnych brzegach Morza Czarnego, z Kaukazu, może Persji, a także Chazarii, opowiadają się również niektórzy lingwiści<sup>37</sup>. List kijowski oraz wczesna obecność Żydów w Księstwie Halicko-Włodzimierskim (wzmianka kronikarska z 1289) zdają się nadawać tej koncepcji sporo prawdopodobieństwa. Nie można wykluczyć, że ci spośród kijowskich wyznawców judaizmu, którzy uniknęli śmierci w czasie rzezi dokonanej przez Mongołów, opuścili zrujnowane i pozbawione na długo znaczenia politycznego i gospodarczego miasto, by osiedlić się w Księstwie Halicko-Włodzimierskim (którego zachodnie terytoria zdołały zachować względną niezależność, zwłaszcza pod rządami Daniły Romanowicza – 1201–1264<sup>38</sup>), gdzie napotkali swych współwyznawców, zamieszkujących ziemie usytuowane na starym szlaku, łączącym Ratyzboną z Kijowem drogą przez Pragę i Kraków.

Przy dzisiejszym stanie wiedzy można uznać obecność Żydów na Rusi, a przynajmniej w Kijowie<sup>39</sup>. Byli przybyszami ze Wschodu lub Bizancjum, a nie z obszarów niemieckich. Za ich ortodoksyjną, talmudyczną czy rabiniczną – nie zaś karaimską – orientacją religijną przemawiają kontakty z zachodnioeuropejskimi centrami judaizmu oraz z talmudycznymi uczonymi na Wschodzie, lingwistyczna analiza kijowskiego znaleziska z kairskiej genizy oraz fakt, że karaimizm we wczesnym okresie nie szerzył się ani na Bliskim Wschodzie, ani w islamskiej Hiszpanii, ani też we wschodniej Europie.

Jeśli chodzi o tereny, na których powstało państwo Arpadów, to uznaje się niekiedy, że do wcześniejszego, stanowiącego element składowy obecności wyznawców judaizmu na Bałkanach osadnictwa żydowskiego w rzymskiej Panonii, która tworzyła w średniowieczu zachodnią część państwa węgierskiego i gdzie Żydzi zamieszkiwali od III wieku, dołączyli ich współwyznawcy, którzy przybyli w późnym

<sup>36</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*, s. 292, przyp. 19.

<sup>37</sup> H. Birnbaum, *On Jewish Life...*, s. 241–242.

<sup>38</sup> Daniło panował na obszarach od Podlasia po Bukowinę. Za jego czasów Ruś Halicka, do której wcześniej pretensje zgłaszali Polacy i Węgrzy, przeżywała czas stabilizacji i potęgi.

<sup>39</sup> A. Kulik, *Jewrzej drjewnej Rusi: istoczniki i istoriczeskaja riekonstrukcija*, w: *Istorija jewriejskowo naroda w Rossiji...*, t. 1, s. 189–213.



IX wieku w region Karpat wraz z plemionami węgierskimi<sup>40</sup>. Kontakty między Węgrami a Chazarami na terenie Azji Środkowej w okresie przemarszu przez nią Madziarów były nieuniknione i grupy mieszkańców imperium chazarskiego istotnie przyłączyły się do Węgrów, w rezultacie czego mogło dojść do konwersji. Jednak data dołączenia tzw. Kawarsów do Madziarów (760–881) nie jest dość dokładnie ustalona i nie wiadomo, czy dokonano się ono po konwersji. Przywoływane przez zwolenników chazarskiej genety argumenty (posługiwanie się alfabetem hebrajskim przez Szeklerów, skromne znaleziska archeologiczne, a także średniowieczna tradycja o związkach z Chazarami w odległej przeszłości<sup>41</sup>) są dziś w całości kwestionowane. Dowodów na wschodnie pochodzenie założycieli najwcześniejszych kolonii żydowskich na Węgrzech nie ma i współczesna nauka wyklucza chazarską proveniencję ich mieszkańców.

Teoria chazarskiego rodowodu pierwszych osadników żydowskich na ziemiach polskich również ma swój złoty okres już za sobą. Zaproponowana przez Tadeusza Czackiego, wyłożona przez Maksymiliana Gumpłowicza, przyjęta z korektami przez Ignacego Schipera oraz także z pewnymi zastrzeżeniami przez Romana Grodeckiego, podważana przez Bernarda Weinryba i Israela Halperna, pozostaje dziś hipotezą, której nie można definitywnie wykluczyć ani też uznać za wysoce prawdopodobną<sup>42</sup>.

Skądkolwiek przybyli, koloniści najwcześniejszych osad żydowskich regionu stanowili z pewnością ważną podporę dla wędrujących karawan swych współbraci. Podróżujący Żyd potrzebował miejsca na spędzenie szabatu, towarzystwa przynajmniej dziewięciu Izraelitów dla odbycia modlitwy, cmentarza, by pochować współtowarzysza, a także koszernej strawy.

Założenie kolonii musiało być efektem wcześniejszego rozpoznania terenu. Wybór miejsca osiedlin nie mógł się dokonywać przypadkiem. Nie przypadek też rządził wyborem kierunku ucieczki przed prześladowaniami w późniejszym czasie.

Pierwsze środkowoeuropejskie kolonie żydowskie powstają w okresie pełnego rozkwitu handlu niewolnikami i sądzić należy, że

---

<sup>40</sup> N. Berend, *At the Gate of Christendom...*

<sup>41</sup> R. Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*, Detroit 1996, s. 31–32.

<sup>42</sup> Przebieg dyskusji przedstawia J. Litman, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland...*, s. 85–116.

właśnie wymiana była głównym źródłem zamożności ich mieszkańców i powodem przychylności czerpiących z niej dochody władców.

Informacje o trzech najważniejszych koloniach izraelickich regionu – Pradze, Ostrzyhomiu, Krakowie – nie pozwalają na ich dokładne opisanie ani porównanie, można je jednak niezłe scharakteryzować.

Lokalizacja najwcześniejszej osady żydowskiej w Pradze nie jest pewna. Podobnie rzecz się ma z koloniami krakowską i ostrzyhomską. Powodem tego jest brak zawierających szczegóły topograficzne przekazów sprzed XIII wieku oraz przekonywających dowodów archeologicznych. Dlatego też większość analiz oparta jest na źródłach pisanych, bardzo dla tego zagadnienia trudnych w interpretacji.

Relacja Ibrahima ibn Jakuba wymienia bywających w Pradze kupców żydowskich z obszarów „tureckich” (chazarskich?), nie wspomina jednak o tym, by w mieście istniała gmina wyznawców judaizmu. Dowodem na uprawianie w czeskiej stolicy handlu niewolnikami są, jak widzieliśmy, wiadomości zawarte w żywotach św. Wojciecha, ale i one nie mówią wprost o działającej w mieście kolonii izraelickiej. Nowych informacji dostarcza kronika autorstwa praskiego kanonika Kosmasa (1045–1125). Tekst umieszczony pod rokiem 1091 nie pozostawia wątpliwości. W tym czasie w mieście istniała spora i zamożna, być może dwuczłonowa, osada żydowska.

Pod wspomnianą datą odnajdujemy w kronice Kosmasa wypowiedź Wilburgii, żony Konrada z Brna, która, by odwieść czeskiego króla Brzetysława od nękania morawskich ziem, miała zwrócić się do monarchy tymi słowy: „W Boga godzi, kto swoich napada. Jakichkolwiek bowiem łupów szukasz do zdobycia tu daleko, na twoich granicach – pokażę ci lepsze, leżące w środku twojego królestwa. Nigdzie się bowiem lepiej nie wzbogacisz ani bardziej nie wyżywisz niż na podgrodziu praskim i w uliczce wyszehradzkiej. Tam Żydzi najpełniejsi złota i srebra, tam ze wszystkich ludów najbogatsi kupcy, najbardziej obfitujący w pieniądze mincerze (*monetarii*), tam rynek (*forum*), na którym w dostatni łup nad miarę obfitować będą twoi rycerze [...]. Na co powiesz: One są moje”<sup>43</sup>.

Zrozumienie tego przekazu wymaga krótkiego wyjaśnienia. Funkcje ośrodków centralnej władzy książęcej pełniły w Pradze dwa grody. Pierwszy z nich to Praski Hrad, gdzie najwcześniejsze osadnictwo

---

<sup>43</sup> Kosmasa *Kronika Czechów*, tłum. wstęp i komentarze M. Wojciechowska, Warszawa 1968 (dalej cyt. Kosmas, *Kronika Czechów*), ks. II, 45, s. 299.

datowane jest zwykle na koniec IX wieku, kiedy powstały umocnienia i kościół Najświętszej Marii Panny. Przy Praskim Hradzie rozwinął się łańcuch osad, wśród których najważniejsze było formujące się od IX wieku podgrodzie, położone na zewnątrz południowej bramy Hradu, gdzie zbiegały się prowadzące doń drogi. Zabudowa podgrodzia skupiała się w strefie późniejszego placu Malostranské Náměstí i rozwijała się w kierunku południowo-wschodnim, w stronę przeprawy przez rzekę, gdzie mieścił się dwór biskupi. Drugi gród to Wyszehrad na prawym brzegu Wełtawy. Również i w jego bliskości powstały strefy osadnicze o nierolniczym charakterze. W historiografii funkcjonuje teza, według której centrum to powstać miało dla ochrony handlu dalekosiężnego, jaki rozwijał się tu już w drugiej połowie X wieku (argumentem za tym poglądem jest obecność obcego etnicznie cmentarzyska). Wyszehrad zyskał na znaczeniu na początku XI wieku, w okresie kryzysu państwa czeskiego. Przeniesiono tu wówczas główną siedzibę księcia. Stan taki utrzymał się do 1143 roku, kiedy dwór wrócił na lewy brzeg Wełtawy. Duże znaczenie handlowe tego obszaru byłoby, zgodnie z tą odrzucaną przez część badaczy tezą, przyczyną rozwoju osadnictwa w kierunku północnym.

Kosmas mówi o domach żydowskich w *vicus Wissegradensis* (termin *vicus* oznacza zaułek, a nie, jak zwykle się tłumaczy, ulicę), a więc w pobliżu drogi wiodącej wzdłuż prawego brzegu Wełtawy do Wyszehradu. Trakt ten – *via publica* – przebiegał w pewnej odległości od zagrożonego powodzią brzegu rzeki i prowadził do wyszehradzkiego zamku Przemysłidów<sup>44</sup>. Oba brzegi łączył drewniany most, który zapewniał komunikację między dwiema rezydencjami monarszymi.

Następna informacja o praskiej gminie pochodzi również z kroniki Kosmasa, który pod rokiem 1124 pisze o sprofanowaniu przez księżęgo dostojnika, wychrztę Jakuba, ołtarza, „który był wystawiony w synagodze”<sup>45</sup>. Przekaz z 1142 roku wspomina o pożarze, w którym

---

<sup>44</sup> Opis topografii Pragi i lokalizacji kolonii opieram na: V. Ryneš, *L'incendie de la synagogue du faubourg du château de Prague en 1142. Contribution à l'histoire des débuts de la ville juive pragoise*, „Judaica Bohemiae” 1, 1966, s. 9–24; M. Moutvic, *Dvorce přemyslovských družiniků a vývoj Prahy románského období*, „Pražský sborník historický” 22, 1989, s. 10–11; A. Putík, *On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior to the Pogrom of 1389*, „Judaica Bohemiae” 30–31, 1996–1996, s. 7–10; J. Piekalski, *Od Kolonii do Krakowa. Przemiana topografii wczesnych miast*, Wrocław 1999, s. 110–116.

<sup>45</sup> Kosmas, *Kronika Czechów*, ks. III, LVII, s. 401.

spłonęła synagoga „in suburbio Pragensi”<sup>46</sup>. Tę kolonię sytuuje się po drugiej stronie rzeki, w bliskości Hradczan i rynku, o którym wiadomo, że był miejscem sprawowania sądów. Według jednej z koncepcji na wschodnim brzegu tego przedmieścia, przy brodzie, na późniejszym Klárovie rozwinęło się osadnictwo żydowskie, przeniesione później na prawy brzeg rzeki. Dane archeologiczne nie potwierdzają regresu osadnictwa po ulokowaniu siedziby książęcej w Wyszehradzie. Według niektórych autorów intensywny rozwój zabudowy spowodował przeniesienie osadnictwa, a także targu, na prawy brzeg Wełtawy, południowo-zachodnie obrzeże późniejszego Starego Miasta. Do Pragi lewobrzeżnej, a dokładniej do *suburbium* Malá Strana, odnosi się zapewne opis Ibrahima ibn Jakuba. Powstanie w Pradze dwóch kolonii izraelskich wyjaśnić można specyfiką dwubiegunowego charakteru rozwijającej się wokół obu grodów praskiej aglomeracji.

O lokalizacji najwcześniejszej krakowskiej gminy żydowskiej, o której pierwsza wzmianka pochodzi z 1028 roku<sup>47</sup>, nie wiemy niczego. Usytuowana była najprawdopodobniej w bliskości Wawelu, siedziby kolejno: plemiennej, wielkomorawskiej, czeskiej i polskiej władzy<sup>48</sup>.

Najwcześniejsza wzmianka o gminie żydowskiej w Ostrzyhomiu pochodzi z połowy XI wieku<sup>49</sup>. Po zajęciu Panonii przez Węgrów miasto stało się rezydencją władców z dynastii Arpadów, a następnie również siedzibą pierwszego arcybiskupstwa, któremu podlegało dziesięć węgierskich diecezji. Wiodąca przez Ostrzyhom droga, łącząca Ruś z Ratyzboną, po przekroczeniu południowego brzegu Dunaju prowadziła do Bratysławy i dalej do Wiednia i Enns. Miasto było ośrodkiem rzemieślniczym i handlowym. Duże znaczenie miał miejscowy port rzeczny, stanowiący ważny etap drogi na Ruś. Targ leżał nad ramieniem Małego Dunaju, koło niego wznosił się kościół św. Mikołaja. Żydzi zamieszkiwali tu przynajmniej od XI wieku, ich osiedle określone jest w źródłach jako dzielnica żydowska (*contrata Iudaeorum*).

Powstałe najpóźniej w pierwszej połowie XI wieku gminy żydowskie – praska, krakowska i ostrzyhomska – połączone były ze sobą

---

<sup>46</sup> *Monachi Sazaviensis Continuatio Cosmae*, w: *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2, Praha 1874, s. 261; por. V. Ryneš, *L'incendie de la synagogue du faubourg du château de Prague en 1142...*, s. 10–11.

<sup>47</sup> I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*, t. 1, s. 93–97, nr 21; por. II.1.

<sup>48</sup> Por. II.1.

<sup>49</sup> Por. niżej, s. 100 n.

od samego początku szlakami handlowymi. Wszystkie trzy kolonie w końcu XI wieku znalazły się po raz pierwszy w wirze wydarzeń, które musiały uzmysłwić ich mieszkańcom zarówno względność ich stabilizacji, jak i fakt, że zamieszkałe przez nich kolonie, położone na obszarze dość peryferyjnych państw ówczesnej diaspory aszkenazyjskiej, stanowią pod wieloma względami jej element składowy. Wydarzeniem tym był przemarsz podążających w kierunku Ziemi Świętej krzyżowców.

W *Kronice Czechów* Kosmasa czytamy:

W roku od wcielenia Pańskiego 1096 [...] tak wielkie było w ludzie poruszenie, prawdziwie Boskie pobudzenie, aby wyruszyć do Jeruzolimy, że po miastach i wsiach bardzo niewiele zostało mieszkańców w krainach niemieckich, a najbardziej we wschodniej Francji. Ponieważ z powodu mnogości wojska nie mogli oni iść razem jedną drogą, niektórzy z nich, gdy przechodzili przez tę naszą ziemię z dopuszczenia Bożego, napadali na Żydów i wbrew woli chrzcili, a sprzeciwiających się zabijali. Widząc zaś biskup Kosmas, że to się tak dzieje przeciw postanowieniom prawa kościelnego, wiedziony umiłowaniem sprawiedliwości, daremnie usiłował przeszkodzić, aby ich wbrew woli nie chrzcili, ponieważ nie miał ludzi, którzy by mu pomogli. Albowiem w tym czasie ksiązę Brzetysław z całym swoim wojskiem [był] w Polsce [...]. Ponieważ zaś Żydzi po niewielu dniach zrzucili z siebie jarzmo Chrystusowe i pogardzili łaską chrztu z zbawieniem wiary katolickiej, i znowu poddali karki jarzmu prawa mojżeszowego, mogło to być przypisane niedbalstwu biskupa i prałatów Kościoła<sup>50</sup>.

W następnym rozdziale kroniki pisze Kosmas:

W roku od wcielenia Pańskiego 1098. Doniesiono księciu Brzetysławowi, że niektórzy z Żydów uciekli, niektórzy potajemnie swoje bogactwa przenoszą do Polski, częścią na Węgry. Ksiązę, bardzo z tego powodu rozgniewany, posłał swego komornika z kilku rycerzami, aby ich od głowy do pięt złupili. Ten przyszedłszy zwołał do siebie starszych Żydów i tak do nich przemówił:

„O, pokolenie izmaelickie, splodzone z bękartów,  
Ksiązę każe, byście mu rzekli, dlaczego uciekacie  
I dlaczego uszczuplacie skarby dawno uzyskane?  
Tymczasem, cokolwiek do mnie należy, moje jest całe.

<sup>50</sup> Kosmas, *Kronika Czechów*, ks. III, IV, s. 317.

Żadnych z Jeruzalem nie przynieśliście rzeczy, lub bogactw,  
Trzy dziesiątki was za jedną monetę przez Wespazjana  
Cezara sprzedani, tak zostaliście rozsiani w świecie.

Ubodzy przybyliście, ubodzy idźcie, dokąd chcecie.

Że tak jest, że zostaliście ochrzczeni – Bóg mi jest świadkiem,  
Nie moim, lecz Boga rozkazem było to uczynione.

Że zaś znów wpadliście w judaizm, niech biskup Kosmas  
zobaczy, co z tym powinien uczynić”.

Powiedział to w imieniu księcia i natychmiast wpadając poburzyli  
domy, wzięli skarby i ze sprzętów cokolwiek najlepszego znaleźli.  
Nic im nie zostawili prócz tego jedynie, co należy do wyżywienia,  
ziarna zbożowego. Zaiste, z pałacej się Troi nie zniesiono tyle  
bogactw Eubei, ile pieniędzy zabrano owego dnia biednym Żydom<sup>51</sup>.

Ten fragment *Kroniki Czechów*, jeden z najważniejszych dla poznania  
wczesnej historii Żydów środkowoeuropejskich, bardzo pobieżnie  
w literaturze wykorzystany, dotyczy wydarzeń z drugiej połowy maja  
1096 roku, kiedy to przez Czechy przeszedł oddział krzyżowców pod  
wodzą Folkmara, duchownego z Francji.

Można sądzić, że prascy Izraelici nie zostali zaskoczeni. Przy-  
wódca gmin żydowskich północnej Francji już w grudniu 1095 roku  
skierowali do swych braci w Niemczech list ostrzegający ich przed  
groźbą ataków ze strony organizującej się właśnie krucjaty, określanej  
później mianem ludowej<sup>52</sup>. Stojący na jej czele Piotr Pustelnik przybył  
ze swymi zwolennikami do Kolonii. Wśród gromady zwolenników,  
którzy spędzili z nim w mieście Wielkanoc, znaleźli się Francuz Walter  
Sans-Avoir i Niemiec Gotszalk. Pierwszy opuścił Kolonię tuż po  
świętach i z kilkoma tysiącami ziomeków ruszył wzdłuż Renu i Nekar, a  
następnie doliną Dunaju. Stanąwszy na węgierskiej granicy, zwrócił  
się do króla Kolomana z prośbą o zezwolenie na przemarsz i pomoc  
w zaopatrzeniu w żywność dla swych towarzyszy. Zgodę uzyskał  
i przeprawa przez Węgry do południowej granicy z Bizancjum odbyła  
się bez zakłóceń. Około 20 kwietnia tym samym szlakiem ruszył  
Piotr Pustelnik. I on uzyskał przychylność Kolomana, który ostrzegł  
jednak krzyżowców, że każda próba grabieży będzie ukarana. W końcu

<sup>51</sup> Tamże, ks. III, V, s. 319–320.

<sup>52</sup> Przebieg pierwszej wyprawy krzyżowej przedstawiam w oparciu o: S. Run-  
ciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1: *Pierwsza krucjata i założenie Królestwa  
Jeruzolimskiego*, tłum. J. Schwarzkopf, Katowice 2006, s. 124–125; por. R. Chazan,  
*European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1996, s. 50–84.



kwietnia, gdy Piotr przemierzał Węgry, wyruszył z Nadrenii na czele hufca swych zwolenników Folkmar. Udał się drogą prowadzącą na Węgry przez Czechy. Zanim dotarł do Pragi, co miało miejsce w końcu maja, musiał już wiedzieć o przebiegu wypraw pod wodzą Emicha z Leisingen i Gotszalka. Pierwszy, nie zważając na ostrzeżenia cesarza Henryka, swą wyprawę rozpoczął od napaści na gminę żydowską w Spirze, po czym kolej przysłała na Wormację, gdzie zamordowano Izraelitów ukrywających się w siedzibie arcybiskupa. Również metropolita Moguncji nie zdołał uchronić miejscowych Żydów przed śmiercią z rąk krzyżowców. Z początkiem czerwca ruszył Emich w górę Menu, kierując się na Węgry. Część jego towarzyszy pozostała jednak na jakiś czas na miejscu. Ich ofiarą paść miały gminy w dolinie Mozeli. Między 24 a 27 czerwca w Neuss, Wevelinghofen, Eller i Xanten doszło do kolejnych pogromów. Kaznodzieja Gotszalk poruszał się ze swym oddziałem traktem w górę Renu i dalej przez Bawarię. Zatrzymawszy się w Ratzbonie, rozprawił się z miejscową gminą żydowską. Następnie ruszył śladem swych poprzedników przez Węgry.

W połowie maja ofiarą przemarszu oddziałów Folkmara padła kolonia izraelicka w Pradze. Wprawdzie tekst Kosmasa nie wymienia nazwy miasta, w którym doszło do pogromu, ale z pewnością miał on miejsce w czeskiej stolicy.

Z opowiedzianej przez Kosmasa historii dowiadujemy się sporo. Mówi ona także o charakterze zwierzchności księcia nad mieszkańcami izraelickiej kolonii. Pamiętać należy, że mamy do czynienia z osadą usytuowaną w bezpośrednim sąsiedztwie rezydencji książęcej i biskupiej. Kosmas tłumaczy dokonane przez krzyżowców grabieże nieobecnością księcia Brzetysława w mieście. Z tego wynika, że to książę był gwarantem ich bezpieczeństwa i – jak można sądzić – swobody praktyk religijnych.

Konsekwencje biskupiej rangi ośrodka, w którym znajdowała się żydowska osada, nie zostały już przedstawione tak jasno. Kosmas pisze o roli, jaka jego imiennikowi przypadła w obronie Żydów, ale przedstawia go przede wszystkim jako bezradnego przeciwnika wymuszonych przez krzyżowców konwersji. Los tych spośród ochrzczonych siłą Żydów, którzy powrócili do wcześniejszego wyznania, czy też raczej tych, którzy nie zbiegli, zależeć miał od biskupa.

Majątkości osiadłych w mieście Izraelitów stanowiły własność książęcej komory. Oni sami cieszyli się wolnością osobistą, ich odejście warunkowane było jednak oddaniem tego, co posiadają. „Cokolwiek do mnie należy, moje jest całe. Ubodzy przybyliście, ubodzy idźcie,

dokąd chcecie” – powiada monarcha. Takie rozumienie książęcych uprawnień w stosunku do ludności żydowskiej oznaczało, siłą rzeczy, że rabunek czy zniszczenie majątku żydowskiego traktowano jako przestępstwo wobec własności książęcej. Stąd wynikała prawna ochrona, jaką zapewniał im książę.

Określenie statusu mieszkańców praskiej, a zapewne też innych znanych nam ówczesnych kolonii żydowskich w regionie wymaga usytuowania ich w całości systemu organizacji społecznej wczesnośredniowiecznych państw tej części kontynentu. Powinno to umożliwić określenie ich prawnego położenia w sposób, który mieściłby się w logice możliwych w XI czy XII wieku rozwiązań. Podlegać Żydz musieli normom prawa książęcego, które obejmowały całą ludność z wyjątkiem niewolników i tych poddanych prywatnych, w stosunku do których zwierzchność dominalna przejęła uprawnienia publiczne na mocy immunitetu. Analogii szukać więc należy w którymś z grupowych wariantów wspomnianego prawa. Wolność osobista, tj. prawo do zmiany zwierzchnika przy braku prawa własności do uzyskanych dóbr, cechuje w monarchii wczesnośredniowiecznej osoby zaliczane do kategorii tzw. wolnych gości<sup>53</sup>. Występujące w źródłach dwunastowiecznych określenie *hospites* (goście) początkowo stosowane było wobec cudzoziemskich przybyszów osiedlanych na bezludnych obszarach w dobrach książęcych, kościelnych i możnowładczych. Koloniści zgodnie ze „zwyczajem wolnych gości” posiadali faktycznie dziedziczne prawo do użytkowania ziemi, przywilej ten jednak tracili w przypadku opuszczenia wsi. Świadczenia „wolnych gości”, podobnie jak innych „ludzi luźnych”, były wyższe niż obciążenia nieswobodnych dziedziców. „Gości” zamieszkujących na wsi z opisanym wyżej statusem ludności żydowskiej łączyło prawo wychodu, które przysługiwało jedynie niektórym potomkom chłopów-dziedziców, obarczonych dziedzicznymi, tj. wieczystymi obowiązkami wynikającymi z podlegania prawu książęcemu<sup>54</sup>. Porównując sytuację „wolnych gości” z położeniem Żydów, musimy poczynić pewne zastrzeżenie. Kolonie Izraelitów lokowano wyłącznie w bezpośrednim sąsiedztwie ośrodków grodowych i nie

---

<sup>53</sup> B. Zientara, *Przemiany społeczno-gospodarcze i przestrzenne miast w dobie lokacji*, w: *Miasta doby feudalnej w Europie Środkowo-Wschodniej. Przemiany społeczne a układy przestrzenne*, red. A. Gieysztor, T. Rosławski, Poznań 1976, s. 66–97; M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1989, s. 45 n.

<sup>54</sup> K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego...*, s. 200 n.

wchodziła tu w grę – poza Węgry<sup>55</sup> – własność ziemską w jakimkolwiek wariantcie. Żydzi osiedlali się wyłącznie w grodach będących ośrodkami wymiany. Cechą charakterystyczną tych ośrodków było ich rozproszenie oraz zróżnicowanie także pod względem prawno-własnościowym. Mieszkańcy grodu podlegali różnym prawom, w zależności od pochodzenia i powinności. W społeczności tej wyróżniała się grupa pozostających pod specjalną opieką księcia „gości” już nie wiejskiej kategorii: Niemców, Walonów i także Żydów. Również im, po wywiązaniu się ze zobowiązań wobec pana gruntowego, przysługiwało prawo do odejścia. Warunki wychodu były różne. „Goście” niemieccy, osadzeni na Psim Polu pod Wrocławiem, nie mieli do tego prawa, dopóki nie przekazali swego gospodarstwa następcy, zdolnemu do wywiązania się z powinności. Wobec zamieszkałych w grodzie cudzoziemców rozwiązanie takie nie wchodziło oczywiście w grę.

Zobowiązania Żydów wobec księcia polegały na wnoszeniu opłat od zawieranych transakcji. Najwcześniejsza w regionie dotycząca Żydów legislacja, wydana przez węgierskiego władcę Kolomana, regulowała m.in. procedurę zawierania transakcji handlowych i kredytowych między chrześcijanami i Izraelitami (*Capitula de Iudaeis*)<sup>56</sup>. Akt ten przewidywał obowiązkową obecność świadka przy kontraktach pożyczkowych, nakaz brania zastawu, a także w przypadku, gdy w grę wchodziła pożyczka o wartości wyższej niż określona w regulacji, konieczność spisania umocnionej pieczęcią umowy. Biorąc pod uwagę poziom upowszechnienia dokumentów i rolniczy charakter gospodarki węgierskiej we wczesnym XII wieku, nie wydaje się możliwe, byśmy mieli do czynienia z regulacją uzasadnioną potrzebami gospodarki monetarnej. Szło więc zapewne o ograniczenie kontaktu między chrześcijanami i Żydami.

Mimo zastrzeżeń nie można wykluczyć, że przepisy tej legislacji są również śladem usiłowań zapobieżenia nadużyciom przy ściąganiu podatku od umów handlowych. To tłumaczyłoby fakt, że właśnie *camerarius* – urzędnik sprawujący pieczę nad skarbem czeskiego władcy – został wysłany z karną ekspedycją do praskiej kolonii żydowskiej i że to z jego ust wyszło cytowane wyżej przemówienie<sup>57</sup>. Odmawia

<sup>55</sup> N. Berend, *At the Gate of Christendom...*, s. 129–133.

<sup>56</sup> *The Laws of Medieval Kingdom of Hungary...*, t. 1, s. 38.

<sup>57</sup> Termin *camerarius* rozumiany jest przez badaczy różnie. Na ogół jednak uważa się, że określano nim urzędników zarządu skarbowo-gospodarczego. Znaczenie

on w nim zbiegom prawa własności do wszystkiego, co posiadają. Nie chodziło zatem o wywiązanie się jedynie ze zobowiązań płatniczych. Do dzierzonych przez siebie dóbr nie mieli prawa, wolno im było, zgodnie z feudalnym rozumieniem własności, jedynie je użytkować. W zamian za wnoszone do skarbu władcy opłaty otrzymywali prawo prowadzenia działalności handlowej, zgodę na korzystanie z wyznaczonej im przez księcia „przestrzeni aktywności ekonomicznej”.

Książęcy kamerariusz swą mowę skierował do starszych gminy. Najwyraźniej grupowe prawo obowiązujące Żydów praskiej kolonii zapewniało im – oprócz swobody praktyk religijnych – pewną autonomię wewnętrzną. Zbliżało to ich położenie do pozycji innych obcych przybyszów, choć ten typ prerogatyw wobec Niemców i Walonów potwierdzony jest nieco później.

Ucieczka żydowskich osadników z Pragi wywołała gniew Brzetyśława. Jego reakcja, nawet jeśli ton wypowiedzi książęcego wysłannika, także ze względu na retoryczną formę, jaką nadał jej kronikarz, został przejęskrawiony, musiała być ostra. Szło o niebagatelną stawkę.

Znaczenie dochodów pieniężnych, jakie władca uzyskiwał z opłat uiszczanych przez garstkę żydowskich handlarzy niewolników, było niemałe. Ich rola jako kupców, a także, będzie o tym mowa, jako ewentualnych kredytodawców, była ogromna.

Dochody pieniężne wczesnośredniowiecznego państwa były ograniczone. Pochodziły one z łupów, mennictwa i zysków z handlu daleko sięgłego, w tym także z ceł. Zapotrzebowanie księcia na gotówkę, także, a może przede wszystkim ze względu na wydatki związane z potrzebą ostentacji władzy, musiało być stałe i palące. Możliwość poszerzenia źródeł dochodów w gotówce o pieniądze uzyskane od Żydów, nie tylko w drodze rekwizycji, co, jak się zdaje, sugeruje cytowana wypowiedź Wilburgii, ale również poprzez zaciąganie kredytu bądź przy pomocy obowiązkowych opłat okolicznościowych, została dostrzeżona.

Ponownie wypada nam odwołać się do przekazu Kosmasa. Pod rokiem 1107 w jego kronice odnajdujemy fragment dotyczący Świętopełka, księcia na Ołomuńcu, który znalazł się w ciężkich tarapatach w związku z koniecznością zapłacenia cesarzowi Henrykowi V obie-

---

wyrazu komora w języku polskim, a także czeskim, formowało się pod wpływem łacińskiego słowa *camera*, używanego w średniowieczu na oznaczenie skarbcza czy też składu rzeczy cennych, a w konsekwencji także instytucji.

canych za wypuszczenie z niewoli 10 tys. grzywien. „Gdy przyszedł do Pragi – pisze kronikarz – natychmiast zrabował święte kościoły, ściągnął kobiece ozdoby i zgarnął, cokolwiek błyszczało w Czechach złotem i srebrem, i zebrał zaledwie siedem tysięcy grzywien; za resztę dał królowi brata swego Ottona jako zakładnika. Również i biskup Herman przybywając dostarczył księciu z uposażenia świętego Kościoła siedemdziesiąt grzywien próbowanego złota; także z tego kościoła pięć płaszczy lamowanych zostało złożonych u Żydów jako zastaw za pięćset grzywien srebra. Na pewno nie było ani opata, ni proboszcza, ani duchownego, ani świeckiego, ani Żyda, ani kupca, ni bankiera, ani cytarzysty, który by zmuszony nie przysporzył czegoś księciu ze swych zapasów”<sup>58</sup>.

Zasięg żydowskiej działalności kredytowej w tym okresie znajduje ledwie dostrzegalne oświetlenie w źródłach. Bez wątplenia jednak ten typ aktywności występował, ograniczony jednak do najwyższej warstwy społeczeństwa, jeśli nie do samego władcy. Przytoczone wyżej fragmenty kroniki Kosmasa nie pozostawiają co do tego wątpliwości.

Handel dalekosiężny i działalność kredytowa stanowią główne sfery żydowskiej aktywności ekonomicznej w Europie Środkowej w okresie wczesnego średniowiecza. Wiązały one Izraelitów z państwami regionu na odmiennych zasadach. Uprawianie handlu nie wymagało od kupców stałej obecności na miejscu, powstające kolonie ułatwiały jego organizację, ale ich mieszkańcy w samej wymianie nie odgrywali roli podstawowej. Działalność kredytowa – wskazuje na to pośrednio zacytowany wyżej przekaz Kosmasa – tworzyła więzi innego typu, wymagała trwałych osiedlin, dyspozycyjności, łączyła się też z innego rodzaju ryzykiem. Przy lekturze nadal bardzo niepełnych informacji źródłowych pochodzących z okresu od drugiej połowy XII wieku odnosi się wrażenie, że podupadanie handlu niewolnikami i krzepnięcie powstałych wcześniej kolonii żydowskich, zapewne dość zamożnych, skłaniało ich mieszkańców do zaangażowania w gospodarkę monetarną, co związane było z dokonującą się restrukturyzacją gospodarki i struktur państwowych Czech, Węgier i Polski. Ówczesni władcy, którzy w związku z rozwijającą się praktyką udzielania immunitetów przestawali być najważniejszymi właścicielami ziemi w swych państwach i musieli rezygnować z wielkiej części dochodów ze swych rozległych domen, poszukiwali nowych ich źródeł i nowych

---

<sup>58</sup> Kosmas, *Kronika Czechów*, ks. III, XXI, s. 345.

dróg administrowania skarbem. Podziały dzielnicowe zwiększyły liczbę kręgów władzy, dla których budowa prestiżu była naturalną potrzebą i które poszukiwały w związku z tym źródeł koniecznej do tego gotówki. Od schyłku XII wieku zapotrzebowanie na pieniądź wzrastać też miało w związku z ogólnym wzrostem gospodarczym, stymulowanym zarówno gospodarczo-ustrojową przebudową wsi (wprowadzenie stosunków dzierżawnych w rolnictwie, opierającym się na uporządkowanym systemie użytków gruntowych, kontrakto- wym ich przydziale osadnikom i jasno określonych świadczeniach ze znacznym udziałem pieniądza), jak też rozpoczynającą się urbanizacją. Ta nowa sytuacja wymagała od władców reorganizacji skarbu książęcego, co stwarzało zapotrzebowanie na usługi specjalistów obytych z myśleniem w kategoriach gospodarki pieniężnej.

Najwcześniejszym i dla początku XII wieku (1124) odosobnionym tego przykładem jest dramatycznie zakończona kariera czeskiego dygnitarza książęcego, przechrzty Jakuba zwanego Apellą, którego Kosmas nazywa *vicedominus*. Poświęcił mu obszerny fragment swej kroniki: „wywyższając się nad swój stan, tak bardzo nikczemny człowiek sprawował po księciu urząd zastępcy pana; było to wielkim zamieszanym dla ludu chrześcijańskiego. [Jakub – który powrócił do wiary możeszowej –] w nocy zburzył ołtarz, który był wystawiony i poświęcony w ich synagodze, i wzięwszy święte relikwie nie lękał się wrzucić je do swego wychodka. Tego tak wielkiego świętokradcę i złoczyńcę książe Władysław pełen Boga, gorejąc gorliwością Chrystusową, przytrzymał i 22 lipca kazał go zamknąć pod najściślejszą strażą. Ach! Ile bogactwa zdobytego z niesprawiedliwości zabrano z domu tego oszusta i przeniesiono do skarbcza księcia! Oprócz tego Żydzi równi mu w zbrodni, aby wspomniany skurwysyn nie był stracony, złożyli księciu trzy tysiące grzywien srebra i sto grzywien złota. Że zaś książe natchniony łaską Bożą wykupił chrześcijańskich niewolników od wszystkich Żydów i zakazał, aby nadal jakikolwiek chrześcijanin im służył, mówię amen, amen; cokolwiek kiedykolwiek przewinił, wszystko tym chwalebny czynem zgładził i zyskał sobie wieczne imię”<sup>59</sup>.

Trudno ocenić, jaki zasięg miała praktyka korzystania z żydowskich usług w mennictwie, posiadany bowiem przez nas materiał źródłowy ogranicza się niemal wyłącznie do znalezisk archeologicznych:

---

<sup>59</sup> Tamże, ks. III, LVII, s. 401–402.



## II. 9. Brakteaty z inskrypcjami hebrajskim



a) Moneta bita w Kaliszu przez Mieszka III Starego lub któregoś z jego synów (1173–1202): w polu lew, w otoku hebrajski napis: „Józef Kalisz”.



b) Moneta bita w Kaliszu przez Mieszka III Starego lub któregoś z jego synów (1173–1202): w polu przedstawienie postaci z gałązką interpretowaną jako różdżka cnoty i sprawiedliwości lub kwitnąca laska Arona, u dołu hebrajski napis: „błogosławieństwo”.



c) Moneta bita w Wielkopolsce (?) (pierwsza połowa XIII wieku): w polu popiersie władcy, w otoku hebrajski napis: „Mieszko wódz”.



d) Moneta bita w Krakowie (pierwsza połowa XIII wieku): w polu popiersie brodatego Żyda w trójkątnej czapce z wzniesioną otwartą prawicą, w otoku hebrajski napis (? – odczyt hipotetyczny): „dobre błogosławieństwo”.

brakteatów z hebrajskimi literami. Monety tego typu bito we wszystkich trzech krajach: w Polsce w wiekach XII i XIII, na Węgrzech i w Czechach w XIII, a także w tym samym stuleciu w Niemczech i Danii<sup>60</sup>.

Tzw. brakteaty hebrajskie pojawiły się w Europie Środkowej – Polsce, Czechach i na Węgrzech – w okresie rozwoju systemu „wymiany monety” (*renovatio monetae*)<sup>61</sup>. Polegał on na zamianie co pewien czas monet znajdujących się w obiegu na nowe, opatrzone stemplem innego typu, umożliwiającym ich odróżnienie. Wymiana monet stała się w Polsce – przynajmniej od czasów panowania Bolesława Krzywoustego – nowym sposobem osiągania zysków menniczych. Uzyskiwano je dzięki manipulacji zawartością kruszcu w monecie i oficjalnym jej kursem. Z praktyki „wymiany monety” korzystał bardzo już szeroko Mieszko III Stary, który połączył ją z nową, dotychczas w takiej skali niestosowaną techniką brakteatową bicia monet<sup>62</sup>. Brakteaty stanowiły, jak wspomniano, specyficzny dla Europy Środkowej rodzaj monety bitej jednostronnie, przy zastosowaniu specjalnej techniki menniczej. W Polsce pojawiły się po raz pierwszy w latach trzydziestych XII wieku, a upowszechniły w końcu tego stulecia.

---

<sup>60</sup> W. Garbaczewski, *Monety z napisami hebrajskimi w średniowiecznej Europie*, „Biuletyn Numizmatyczny” 2004, nr 1, s. 41–58.

<sup>61</sup> Z. Zakrzewski, *O brakteatach z napisami hebrajskimi*, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne” 1909, s. 3–5, 19–21, 58–60, 75–77, 115–116, 140–142, 162–164, 183–184, 216–218; 1921, s. 81–98; R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 630–641; M. Gumowski, *Monety hebrajskie za Piastów*, BŻIH, 1962, nr 1 (41), s. 3–19; nr 3 (43), s. 3–44; R. Kiersnowski, *Wstęp do numizmatyki polskiej wieków średnich*, Warszawa 1964, s. 83; S. Suchodolski, *Mennictwo polskie w XI i XII wieku*, Wrocław 1973, s. 95–96; B. Haczewska, *Nieznane brakteaty polskie z XIII wieku – informacja wstępna*, „Notae Numismatae / Zapiski Numizmatyczne” 3/4, 1999 [2000], s. 393–398; B. Paszkiewicz, *Dwanaście monet ze skarbu krakowskiego, w: Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002 (Acta Universitatis Wratislaviensis, 2478, Historia 161), s. 305–319; B. Haczewska, B. Paszkiewicz, *Skarb z XII–XIII wieku z Krakowa – drugie zbliżenie*, „Notae Numismatae – Zapiski Numizmatyczne” 5, 2004 [2006], s. 83–116; W. Garbaczewski, *Ikografia monet piastowskich: 1175 – ok. 1280*, Warszawa–Lublin 2007, s. 324–330. Korzystam też z uprzejmie mi udostępnionego przez Dobrochnę Gorlińską tekstu jej autorstwa: *O monetach z hebrajskimi napisami w średniowiecznej Polsce (4. ćwierć XII i 1. połowa XIII wieku)*.

<sup>62</sup> S. Trawkowski, *Obieg a renowacja monety w Polsce na przełomie XII i XIII wieku*, w: *Nummus et historia. Pieniądz Europy średniowiecznej*, Warszawa 1985, s. 111–118.

Najwięcej odnalezionych brakteatów z inskrypcjami hebrajskimi pochodzi z Polski<sup>63</sup>. Tworzą one dużą grupę 54 typów monet, wyemitowanych w ostatniej ćwierci XII i pierwszej połowie XIII wieku. 36 typów hebrajskonapisowych, znanych ze znalezisk na terenie Wielkopolski, Kujaw i Śląska, ma związek z mennicą Mieszka Starego i jego synów. Emisje te stanowią najbogatszy zespół wizerunków władców okresu wczesnego i dojrzałego średniowiecza. Na monetach tych występują także wizerunki zwierząt lub ich grup alegorycznych. Towarzyszące tym przedstawieniom hebrajskie napisy są na ogół niewyraźne, częściowo na skutek zniszczenia, częściowo z powodu ówczesnej techniki rytowniczej. Powoduje to niejasności w odczytaniu liter i tym samym rozumieniu inskrypcji. Na napisach tych widnieją imiona i tytuły władców, niekiedy nazwy miejscowości, imiona starotestamentowe, jak Józef, Jakub, Abraham, Izaak, a także wyrazy hebrajskie wyrażające życzenia szczęścia lub błogosławieństwa. Tytuły władców występują w wersji hebrajskiej albo łacińskiej, a także, w jednym typie brakteatowym, po polsku (*Mszka krol / król Polski*<sup>64</sup>); wszystkie inskrypcje pisane są literami hebrajskimi. Spośród wymienionych na nich nazw miejscowości pewna jest tylko identyfikacja Kalisza, mniej przekonujące jest odczytanie nazwy Gniezno (*Kne, Knesiden*).

W inskrypcjach pojawiają się też, jak wspomniano, imiona odczytane przez Zygmunta Zakrzewskiego jako Józef, Izaak, Menachem, Nagid, Jakub, Dawid, Juda. Rozbudowaną formę mają napisy: *Rabi Abraham ben Icehak Nagid, D'bes Abraham bar Icehak Nagid* (tzn. Nagid, syn Izaaka, pochodzący z rodu Abrahama); *Jusef bar Jehuda ha Kohen, Kalisz*. Niektóre z imion na pewnych typach monet mają charakter cytatów z ksiąg Starego Zakonu, inne – jak te wyżej wymienione – dotyczą osób żyjących i z pewnością mających jakiś związek z mennicą.

Odrębną grupę (15 typów) stanowią emisje nieznanego władcy, odkryte w śląskim skarbie z Moskorzyna (woj. legnickie), datowanym na drugą ćwierć XIII wieku. Obok życzeń znanych z monet Mieszka III występują na nich (według odczytu Zygmunta Zakrzewskiego) imiona własne: Abraham i Menachem.

<sup>63</sup> D. Gorlińska, *O monetach z hebrajskimi napisami...*

<sup>64</sup> Wyraz KRL (król) występuje na monetach Mieszka Starego i Leszka Białego. Użycie go na określenie Mieszka III związane było w historiografii z jego aspiracjami politycznymi i próbą wprowadzenia tytułu „wielkiego księcia” (*magnus dux*), w przypadku Leszka Białego zaś kojarzone z jego dążeniem do zdobycia korony królewskiej.

Ostatnią grupę stanowią trzy brakteaty z odkrytego niedawno skarbu z Krakowa. Jeden z nich przedstawia popiersie brodatej postaci w spiczastej czapce żydowskiej<sup>65</sup>. Wizerunek ten interpretowany jest jako przedstawienie żydowskiego zwierzchnika mennicy lub jako postać starotestamentowa<sup>66</sup>. Znaleźisko to datowane jest na lata czterdzieste lub – ostrożniej – na pierwszą połowę XIII wieku.

Brakteaty węgierskie z hebrajskimi inskrypcjami<sup>67</sup> różniły się od polskich. Nosiły łacińskie legendy, umieszczano na nich imiona władców i typowe wizerunki. Poza hebrajskimi literami nic nie odróżnia ich od innych brakteatów bitych w tym czasie. Identyfikacja hebrajskich liter jest wątpliwa, przede wszystkim dlatego, że mamy jedynie pojedyncze litery, nie zaś teksty, a także dlatego, że układ góra/dół monety nie jest koherentny, co utrudnia odczyt, niektóre litery bowiem można identyfikować różnie w zależności od sposobu patrzenia na monety. Na brakteatach pojawia się jedynie niewielka liczba stale tych samych liter. Zdaniem niektórych uczonych są to pierwsze litery imion żydowskich funkcjonariuszy skarbu lub ich znaki identyfikacyjne. Na ogół uznaje się, że znaki te są raczej elementem służącym ułatwieniu kontroli, a nie dowodem ważnej funkcji czy prestiżu osób, których inicjał na nich umieszczano.

Interpretacja owych numizmatów jest dyskusyjna. Roman Grodecki pisząc o polskich znaleziskach, sądził, że ówczesny personel menniczny miał w składzie żydowskich rytowników i to do nich właśnie odnosił imiona żydowskie, które pojawiają się pojedynczo bez żadnych bliższych określeń. Jeśli zaś chodzi o lekcję dłuższą, to uważał, że w tym wypadku nie chodzi już o rytowników, lecz o zarządców mennicy. Stanowisko ówczesnego mincerza wymagało wypełniania wielu funkcji nie tylko na terenie warsztatu, ale w całym kraju, pozostawania w ustawicznym kontakcie z ogółem ludności. Były to funkcje w pewnej mierze policyjno-sądowe, związane z pobieraniem podatków i ceł, a także zawiadowaniem górniczymi dochodami księcia<sup>68</sup>. Pojawia

---

<sup>65</sup> W. Garbaczewski (*Ikonografia monet piastowskich...*, s. 241) – w ślad za opinią dr Hanny Węgrzynek – traktuje ten wizerunek jako dowód noszenia przez Żydów polskich spiczastych czapek. Nieśluszenie. Czapki te często pojawiają się w ikonografii średniowiecznej jedynie jako znak, że osoba mająca ją na głowie jest Żydem. Spotykamy np. proroków czy Mojżesza w takim nakryciu głowy.

<sup>66</sup> B. Paszkiewicz, *Pieniądz górnośląski w średniowieczu*, Lublin 2000, s. 130–131.

<sup>67</sup> N. Berend, *At the Gate of Christendom...*, s. 120–128.

<sup>68</sup> R. Grodecki, *Mincerze we wcześniejszym średniowieczu polskim*, Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Historyczno-Filozoficzny, t. 63, 1921, s. 77–130.

się więc pytanie, czy funkcje te mogli spełniać Żydzi. Najwcześniejsi znani nam czterej mincerze polscy działający w 1212 roku należeli do rodów rycerskich. Nie można wykluczyć, że Żydom powierzano jedynie zarząd techniczny samego warsztatu, podczas gdy wspomniane obowiązki mincerzy w stosunku do ogółu ludności pozostawały nadal w chrześcijańskich i rycerskich rękach. Brana jest też pod uwagę ewentualność, że mamy do czynienia z „kapitalistami-dzierżawcami”, którzy kierowali pracą mennicy z tytułu dzierżawy. Jednak system dzierżawienia mennicy jest znany dopiero ze znacznie późniejszych czasów, dla Polski dwunastowiecznej nie ma żadnych potwierdzeń takiej praktyki. Możliwość jej zastosowania odrzucić z pewnością nie można, w następnym stuleciu bowiem korzystano z takiego rozwiązania w Anglii, a także na Węgrzech. Stanisław Suchodolski łączy znalezione w Polsce brakteaty nie z żydowskimi rytownikami czy mincerzami, lecz z przedsiębiorcami, którzy jednak musieli być wyposażeni przynajmniej w część władzy urzędników książęcych, „gdyż – jak pisze – bez tego nie mogliby przecież przeprowadzać wymiany”<sup>69</sup>. Ryszard Kiersnowski uważał, że oddanie mennicy książęcej Żydom było nagrodą za jakieś zasługi i że mieli ją oni dzierżyć do końca życia księcia. Z kolei Marian Gumowski sugerował, że chodziło o stworzenie możliwości spłaty zaciągniętej u Żydów pożyczki na potrzeby wojenne.

U progu XIII wieku pojawia się na Węgrzech – wówczas precedensowa – praktyka wydzierżawiania mennicy<sup>70</sup>. Rozwinęła się w tym kraju za Andegawenów (Karol Robert), a w Polsce za Jagiellonów. W latach dwudziestych XIII wieku doszło na Węgrzech do zdecentralizowania mennictwa, w tym czasie działały tu przynajmniej cztery mennice. Oddanie w dzierżawę płynących z nich dochodów umożliwiło w razie potrzeby szybkie zapelnienie pustego skarbu. Zaciągano dług, który wierzyciel miał sobie następnie odebrać w formie dochodów z mennicy. Otworzyło to nowe możliwości przed dysponującymi gotówką cudzoziemcami oraz przedstawicielami ludności niechrześcijańskiej. Praktyka ta była elementem zainicjowanej przez Denisa – skarbnika, a następnie palatyna króla Andrzeja – reformy finansów, której sens polegał na oparciu jej na zyskach pieniężnych zamiast na dochodach naturalnych. Z powodu obsadzania stanowisk przez muzułmanów i Żydów Denis został ekskomunikowany w 1232 roku przez

<sup>69</sup> S. Suchodolski, *Mennictwo polskie...*, s. 95–97.

<sup>70</sup> N. Berend, *At the Gate of Christendom...*, s. 120–128.



arcybiskupa Ostrzyhomia, a w trzy lata później na rozkaz Beli IV oślepiony. W tym czasie Żydzi pojawiają się w dokumentach węgierskich z tytułami *comes camerae*, *ispanowie* królewskiego skarbu. Przekazy te nie precyzują jednak, jaką funkcję w zarządzie skarbu pełnili. Złota Bulla z 1222 roku i tzw. przysięga z Berg z 1233 roku określiły listę urzędów, których nie wolno było powierzać niechrześcijanom. Odnosiła się ona do zwierzchników skarbu, mennic, żup solnych i ceł.

Zatrudnianie niechrześcijan w administracji miało na Węgrzech swoją tradycję. Dokument z 1111 roku wspomina o *monetarii* będących muzułmańskimi agentami królewskiego fiskusa. Grupa węgierskich srebrnych i miedzianych monet z połowy lub końca XII wieku nosi pseudoarabskie inskrypcje. Część historiografii wiąże je z mincerzami muzułmańskimi, natomiast niektórzy badacze opinię tę odrzucają, uważając, że przeciw niej przemawiają: ścisła kontrola nad mincerstwem, fakt, że mincerze żyli we wspólnocie, której znani nam członkowie byli chrześcijanami, krótki czas cyrkulacji tych monet, ich niska wartość, a także stosunkowo małe znaczenie handlu muzułmańskiego w tym czasie. Dyskutowana była też hipoteza, że monety te bili muzułmańscy kupcy, kiedy brakło pieniądza w czasie kryzysów władzy monarszej w kraju.

Działalność Żydów jako *comites camerae* na Węgrzech u progu XIII wieku nie budzi wątpliwości. Wydaje się, że w większości byli świeżej daty przybyszami z Austrii. Nie byli monopolistami. Inni mincerze, o których nieco wiadomo, to wprawdzie chrześcijanie, ale nie tubylcy (Wenecjanin Archinus czy Walter z Budy, zapewne Niemiec). Władcy węgierscy decydowali się na dzierżawę dochodów z mennic osobom z wystarczającymi rezerwami finansowymi i gwarancjami. Zaangażowani w międzynarodowy handel i finanse Żydzi byli dobrymi kandydatami na dzierżawców mennic, dysponowali rezerwami gotówki, a nadto objęci byli monarszą protekcją. Opisana praktyka była stosowana na Węgrzech przez ograniczony czas. Wszystko wskazuje, że incydentalnie. Nie można wykluczyć, że u jej genezy leżała, jak sugerował interpretujący polski materiał numizmatyczny Marian Gumowski, nagła, wynikająca z bieżących potrzeb konieczność.

Na wczesną historię Żydów w państwach Europy Środkowej spoglądaliśmy, ze względu na charakter wykorzystywanego materiału źródłowego, przede wszystkim z perspektywy chrześcijańskiej. Nie powinno to jednak usuwać z pola widzenia pomijanej w tych przekazach problematyki życia religijnego pierwszych kolonii. Ich



mieszkańcy, czy też ich bliscy przodkowie, przybyli wprawdzie do Polski, Czech czy na Węgry wiedzeni chęcią poprawienia sobie bytu, ale przy wyborze nowego miejsca osiedlin brali pod uwagę nie tylko korzyści materialne. Byli Żydami i chcieli nimi pozostać.

Troska, by nie czynić tego co zakazane i żyć w zgodzie z literą i duchem Prawa, stanowi nie tylko warunek zachowania tożsamości, ale i kwintesencję pojmowania przez Żydów religii. Stajemy więc przed pytaniem o autorytety, o te ośrodki europejskiej diaspory, które decydowały o ortodoksyjności postaw i zachowań religijnych w nowej – powstałej po zburzeniu Drugiej Świątyni – rzeczywistości, kiedy na skutek przerwania więzi ze wschodnimi akademiami i powstania diaspory zdezaktualizowały się wcześniejsze sposoby kształcenia i powoływania najwyższych religijnych instancji<sup>71</sup>. Życie w odmiennych warunkach wymagało wskazówek i nowych rozwiązań, uwzględniających dziedziny życia społecznego, które nie zajmowały umysłów twórców Talmudu<sup>72</sup>. W przypadku wczesnych gmin żydowskich naszej części kontynentu, słabych liczebnie i pozbawionych, przynajmniej do XII wieku, własnych szkół religijnych, pytanie to nabiera znaczenia podstawowego. Dotyczy bowiem ich kulturalnej autonomii.

Wczesne gminy środkowoeuropejskie, a przynajmniej ważniejsze z nich, jak Kraków i Ostrzyhom, już w XI wieku zorganizowane były na wzór lub podobnie do gmin nadreńskich, zreformowanych u schyłku X stulecia przez Gerszoma zw. Meor ha-Gola (Światło diaspory) – mogunckiego uczonego, pierwszego wielkiego autorytetu zachodniej diaspory. Działały w nich sądy uprawnione do rozpatrywania spraw nie tylko miejscowych Żydów, ale i przybyszów. Egzekucję ich postanowień gwarantowała praktyka ekskomuniki<sup>73</sup>, która groziła osobom nierespektującym wyroku. Wydaje się, że prawo szafowania klątwą nie należało – jak w późniejszym okresie – do rabinów, których niewielkie osady nie posiadały, lecz do całej wspólnoty, której przewodzili członkowie sądu. Mamy więc do czynienia z charakterystycznym także dla późniejszego okresu splotem autorytetu religijnego z autorytetem władz samorządowych. Należy uznać, że kontrola i organizacja praktyk religijnych pozostawały w tym czasie w rękach gminy.

<sup>71</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924; E. Zimmer, *Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages (1286–1603)*, New York 1978.

<sup>72</sup> J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies on Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York 1961, s. 24–37.

<sup>73</sup> Por. II.3.

O trudnościach, jakie napotykali mieszkańcy nowo powstających w Europie Wschodniej i Środkowej żydowskich kolonii z zapewnieniem sobie właściwej opieki duszpasterskiej i o związanej z tym groźbie rozluźnienia dyscypliny religijnej pisał w końcu XII wieku sławny komentator Talmudu Eleazar z Pragi w liście do niemieckiego rabina Jehudy he-Chasida. Przedmiotem korespondencji i powodem kontrowersji między oboma uczonymi było prawo kantorów (chazanów) do pobierania datków w święto Purim i inne dni świąteczne oraz przy zawieraniu ślubów. „A gdybyś Ty im [kantorom] odebrał [prawo] do datków purymowych, ofiar święta Symcha Tora i ofiar [składanych przez] oblubieńców – pisał Eleazar – to [zważ], że w krainach polskich, ruskich i węgierskich, gdzie z powodu wielkiej nędzy brak uczonych w Torze, przeważnie przyjmują na płatne stanowiska bylejakiego człowieka, którego znajdują, a on bywa u nich [równocześnie] kantorem, «sprawiedliwym sędzią» i nauczycielem [...] i pozostaliby oni bez nauki, bez modlitwy i bez «sędziego sprawiedliwego»”<sup>74</sup>. Z tekstu korespondencji wynika, że Jehuda udzielił pouczeń gminom działającym w Europie Środkowej i Wschodniej na ich własną prośbę<sup>75</sup>. Eleazar rady te uznał za szkodliwe i nieuwzględniające specyfiki lokalnej sytuacji. Na końcu swego listu napisał, że obawia się, że nawet jeśli Jehuda wycofa się z wcześniej wyrażonej opinii, to i tak będzie ona respektowana i wyniknie z tego wielka szkoda.

Wymiana listów między uczonymi miała miejsce w ostatnich latach XII wieku (Eleazar: około 1150–?, Jehuda: około 1150–1217). Wśród wspomnianych przez Eleazara krajów, w których działały borykające się z kłopotami gminy, brakuje Czech. Można sądzić, że gmina praska korzystała z duchowego wsparcia samego autora listu i że to do niego, a nie do Jehudy, zwracano się w razie potrzeby o poradę. Eleazar pochodził z Czech<sup>76</sup>. Był przedstawicielem licznej podówczas grupy żydowskich uczonych, którzy łączyli studiowanie pism religijnych z kupiectwem. W młodości odbył podróż do Szampanii, gdzie w Troyes pobierał nauki u cieszącego się wysokim uznaniem myśliciela Rabbeinu Tam. Czas jakiś przebywał w Spirze, ważnym centrum nauki żydowskiej, skąd być może udał się do Ratzynby, leżącej przy drodze

<sup>74</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów w Polsce i we wschodniej Europie*, oprac. E. Ringelblum, R. Mahler, z. 1b, Warszawa [1930], s. 39; por. edycja części tekstu: *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 159.

<sup>75</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*, s. 288–289.

<sup>76</sup> V. Sadek, *Medieval Jewish Scholars in Prague...*, s. 135–149.

wiodącej do Pragi. Z dwoma działającymi tu sławnymi rabinami – Jehudą he-Chasidem i Efraimem synem Izaaka – utrzymywał kontakt listowny. Eleazar odwiedził także Ruś i być może Węgry oraz Polskę.

Jehuda Pobożny (he-Chasid), do którego Eleazar skierował cytowane pismo, był najznamienitszym, obok Rasziego, talmudystą nadreńskiej diaspory, przedstawicielem sławnej szkoły, którą kierował w pierwszej połowie XII wieku jego ojciec Samuel. Sam Jehuda zamieszkiwał przez wiele lat w Spirze, skąd u schyłku życia przeniósł się do Ratzybony. Z uczonym tym, a następnie z jego uczniami, związana była większość spośród znanych nam z imienia, działających w Polsce lub z niej pochodzących trzynastowiecznych rabinów<sup>77</sup>.

Jehuda udzielił odpowiedzi na pytanie zadane mu przez żydowskie gminy działające w Europie Środkowej i Wschodniej. Sam fakt podjęcia przez nie wspólnej inicjatywy jest zastanawiający i mógłby wskazywać na jakąś zorganizowaną akcję i kontakty. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że zapytanie o podobnej treści przesłane zostało do Jehudy oddzielnie z kilku kolonii.

Ten rodzaj konsultacji wymagał niezłej orientacji w środowisku naukowym zachodniej diaspory i w samej rzeczy nie dysponujemy – z wyjątkiem dwóch responsów<sup>78</sup> wydanych przez Jehudę ha-Kohena (około 980–1050) na prośbę przywódców gminy krakowskiej oraz jakiejś nieokreślonej w tekście innej gminy – żadnymi dowodami stosowania tej praktyki przez lokalne gminy przed schyłkiem XII wieku.

Jehuda ha-Kohen był uczniem Gerszoma, wspomnianego już reformatora gmin nadreńskich, autorem *Sefer ha-dinim*, zbioru pochodzących od dawniejszych uczonych żydowskich responsów z zakresu prawa i rytuału. Dzieło to zaginęło i znamy je jedynie z nielicznych fragmentów, zachowanych w późniejszych pismach. Obok responsu udzielonego na zapytanie przywódców gminy krakowskiej w *Sefer ha-dinim* znalazła się też opowieść dotycząca wydarzeń, jakie miały miejsce w kolonii w Przemyślu<sup>79</sup>.

Związek tego przekazu z Przemyślem budzi wątpliwości<sup>80</sup>. Zastrzeżenia te wynikają nie tylko z niepewności co do odczytu samej nazwy, ale również z faktu pojawienia się w tekście informacji

<sup>77</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*

<sup>78</sup> I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*, t. 1, s. 93–97, nr 21.

<sup>79</sup> *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 36–37 i komentarz, s. 40–50.

<sup>80</sup> B.D. Weinryb, *The Beginnings of Jewish Settlement in the Polish Lands*, w: *Studies and Essays in Honor of A.A. Neuman*, Leiden 1962, s. 481–482.

wiążącej miejsce akcji, która musiała się rozegrać w pierwszej połowie XI wieku, z Polską określoną nazwą *Polonia*. Argumentację tę osłabia nieco fakt, że nie dysponujemy oryginałem dzieła Jehudy, lecz jedynie jego fragmentami, zachowanymi w rękopisach trzynastowiecznych.

Tekst opowiada o dwóch chłopcach żydowskich, pozostawionych przez krewnych uciekających przed oddziałem żołnierzy u pewnego nie-Żyda, któremu za opiekę nad sierotami obiecano zapłatę. Gdy krewni owi po wielu latach pojawili się, by odebrać chłopców, jeden z nich, jak im powiedziano, już nie żył, odebrali więc tylko jedno dziecko. Chłopiec wychowywał się w ich domu, póki się nie ożenił. Miesiąc po ślubie zmarł. W czasie, gdy rodzina, zgodnie z żydowskim obyczajem, zebrała się przy zmarłym, pojawił się w kolonii przybysz z gminy, która zwróciła się do Jehudy o poradę i zaczął wypytywać, czy zmarły nie miał brata lub syna. Opowiedziano mu historię obu chłopców. Po pewnym czasie, gdy przybysz powrócił w rodzinne strony, dotarła do jego kolonii wiadomość o tym, że pewni nie-Żydzi przyprowadzili do Pragi jakiegoś chłopca, aby go sprzedać na miejscowym targowisku. Chłopiec ten mówił, że pochodzi z „Przemysła”. Kupił go i zabrał ze sobą Żyd pochodzący z Bizancjum. Inny Izraelita, który przybył do kolonii stamtąd właśnie, opowiadał, że widział chłopca w Konstantynopolu. Wysłane do Jehudy zapytanie dotyczyło z pewnością prawa wdowy do ponownego ożenku, według żydowskiego prawa bowiem wdowa, o ile nie mieli dzieci, powinna poślubić brata zmarłego małżonka. W opisanym przypadku problem tkwił w tym, że nie było pewności co do losu jednego z braci.

Pozostałe z zachowanych, dotyczących Europy Środkowej responsov były orzeczeniami odnoszącymi się do spraw związanych z działalnością w tym regionie kupców żydowskich z Niemiec i wydane zostały z ich inicjatywy.

Wcześniej, ale i potem, korzystano z obecności uczonych goszczących przejazdem w okolicy. Ówcześni rabini, co nie różni ich od późniejszych żydowskich uczonych ani też od chrześcijańskich mistrzów, stale byli „w drodze”, kolejno stawali na czele różnych jesziw, pobierali nauki lub nauczali w coraz to innych żydowskich gminach. Wydawane przez nich ustne rozstrzygnięcia nie zawsze były spisywane i należy sądzić, że skromne poświadczenie tej praktyki nie odzwierciedla faktycznego poziomu jej rozpowszechnienia.

Mamy dwa odnoszące się do wczesnośredniowiecznych gmin środkowoeuropejskich przekazy potwierdzające udzielanie porad „na

miejscu”. Oba dotyczą Węgier, jeden jest wczesny, pochodzi bowiem z połowy XI wieku, a drugi ze stulecia XIII.

Pierwszy, znany z trzynastowiecznego kompendium halachicznego, zaczyna się w taki sposób: „Oto decyzja, jaką wydał w kraju Hagar nasz mistrz Kalonymus syn Sabataja he-Chazana błogosławionej pamięci w sprawie Abrahama syna Hiji z Ratyzbony i w sprawie jego brata Jakuba”<sup>81</sup>. Po czym następuje opis sprawy. Dwaj bracia, Abraham syn Hiji i Jakub, kupcy z bawarskiej Ratyzbony, podróżowali w interesach na Ruś. W drodze powrotnej, w piątkowe popołudnie, gdy od przeprawy na Dunaju dzieliła ich już zaledwie miła, w jednym z załadowanych towarami wozów pękło koło. Na naprawę zmitrężyli tak dużo czasu, że do położonej na przeciwnym brzegu kolonii żydowskiej dotarli już po zmroku, a więc w czasie szabatu. Miejscowi Żydzi właśnie wychodzili z synagogi po wieczornej modlitwie. Nie pozdrowili przybyszów, a następnego ranka zabronili im wstępu do synagogi. W niedzielę odbył się sąd w synagodze i podjęte zostały decyzje, jak mają zostać ukarani za pogwałcenie szabatu. Mieli biczować się i pościć przez siedem tygodni z rzędu, z przerwą na soboty, święta i porę nowiu księżyca, następnie powstrzymywać się od jedzenia przez dwa poniedziałki i jedną środę każdego miesiąca, nadto do skrzyni na jałmużnę wpłacić grzywnę. Jeśliby nie poddali się nałożonej im pokucie, groził im zakaz golenia się przez trzydzieści dni i ekskomunika.

Zdarzenie miało miejsce około roku 1050 i znane jest nam dzięki przekazowi naocznego świadka, rabina Kalonymusa syna Sabataja, który też przewodniczył obradom sądu<sup>82</sup>. Pochodził z żydowskiej rodziny osiadłej przynajmniej od stulecia we Włoszech, jego ojciec Sabataj syn Mojżesza był poetą i członkiem kolegium rabinackiego kierującego rzymską gminą w pierwszej dekadzie XI wieku. Również Kalonymus po dojściu do wieku dojrzałego stanął na czele rzymskiej akademii. Około roku 1070, będąc już starcem, osiedlił się w Wormacji, gdzie kierował szkołą talmudyczną. Wcześniej spędził jakiś czas w węgierskim Ostrzyhomiu. Wtedy to właśnie musiało dojść

<sup>81</sup> Pełny tekst w angielskim przekładzie publikuje R. Patai, *The Jews of Hungary...*, s. 31–32; niewielki fragment hebrajskiego tekstu i jego polski przekład wydany został w: *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 65–66.

<sup>82</sup> O Kalonymusie synu Sabataja por. *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 61–65; A. Schreiber, *Jewish Inscriptions in Hungary, from the 3rd Century to 1686*, Budapest–Leiden 1983, s. 81.

do opisanego procesu, w czasie którego wystąpił w roli przewodniczącego miejscowego sądu. Po powrocie do Rzymu musiał Kalonymus opowiedzieć o zdarzeniu swym uczonym w Prawie kolegom, dzięki czemu relacja wraz z wydanym orzeczeniem trafiła do powstałego dwieście lat później wspomnianego dzieła autorstwa rzymskiego rabina Sedecjusza syna Abrahama syna Jehudy syna Abrahama ha-Rofe. Tekst orzeczenia nie wymienia nazwy miejscowości, w której doszło do opisanego incydentu, nie budzi jednak wątpliwości to, że rzecz rozegrała się w okolicy Ostrzyhomia<sup>83</sup>.

Opis przedstawionych przez Kalonymusa wydarzeń rozpoczyna sugestywna scena spotkania przybyszów z Żydami wychodzącymi z synagogi po piątkowej modlitwie wieczornej. Zakaz podróży w szabat został naruszony i mieszkańcy osady, czytamy w tekście, zareagowali odmawiając członkom karawany powitania. W starożytności i wiekach średnich, a także we wczesnej epoce nowożytnej przyjezdni goście dopuszczani byli do modlitw piątkowych w synagodze i gmina udzielała im gościny, dając posiłek i nocleg w świątyni lub przyległych do niej budynkach. W ich intencji odmawiano kadysz<sup>84</sup>.

Następnego ranka, gdy bracia, zgodnie ze zwyczajem, chcieli wziąć udział w sobotnich modłach, odmówiono im wejścia do synagogi. Tekst sugeruje, że mamy do czynienia z decyzjami podjętymi przez całą wspólnotę, to kehila nie pozdrawia i nie pozwala. I ona, jak się zdaje, decyduje o przekazaniu sprawy pod sąd, który w samej rzeczy zebrał się następnego dnia. Jego kompetencje do osądzenia przybyszów nie budzą żadnych wątpliwości.

Dodatkowe wiadomości, oświetlające zasady funkcjonowania gminy w Ostrzyhomiu, zawiera samo orzeczenie Kalonymusa. Poza wzmianką o istnieniu jakiegoś publicznego funduszu wspólnotowego, na co wskazuje wspomniana w decyzji skrzynka jałmużnicza, do której zapłacić mieli ratyzbońcy nałożoną na nich grzywnę, dowiadujemy się o praktyce ekskomuniki gwarantującej egzekucję wyroku. W jego końcowym zdaniu, które zamyka długą listę zawyrokowanych postów do odbycia przez braci, czytamy: „jeśli nie poddadzą

---

<sup>83</sup> Argumenty za taką lokalizacją przedstawiają F. Kupfer, T. Lewicki w: *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 67–68; por. też R. Patai, *The Jews of Hungary...*, s. 31.

<sup>84</sup> A. Chill, *The Minhagim: the Customs and Ceremonies of Judaism, their Origins and Rationale*, New York 1979, s. 101–123.



się im dobrowolnie, zostaną ukarani surowiej – zakazem golenia się przez trzydzieści dni”<sup>85</sup>. Czy decyzja o obłożeniu ekskomuniką była uprawnieniem wspólnoty, jej władz czy rabina, trudno rozsądzić. Ogłaszanie cheremu, stanowiące podstawę prestiżu rabina, przynajmniej teoretycznie wymagało w średniowieczu zgody wspólnoty lub jej starszych<sup>86</sup>. Tekst wydanego przez Kalonymusa orzeczenia ukazuje nam gminę w Ostrzyhomiu jako strukturę dość rozwiniętą, zdolną i powołaną do kontrolowania dyscypliny religijnej. Jest jednak wysoce prawdopodobne, że inicjatorem procesu był przybyły z Włoch uczony, on też zapewne zdecydował o zastosowanej procedurze i nakazanej przybyszom pokucie<sup>87</sup>.

Orzeczenie Kalonymusa dotyczące ratyżbońskich kupców przybyłych w piątkowy wieczór do Ostrzyhomia pozwala też dostrzec istotny aspekt stosunków między mieszkańcami młodych kolonii żydowskich w środkowej Europie i ich zachodnimi, trudniącymi się handlem współwyznawcami. W naddunajskiej osadzie doszło bowiem, jak się zdaje, do konfrontacji odmiennych postaw wobec religijnych norm szabatu. Miejscowy Żydzi najwyraźniej byli głęboko oburzeni naruszeniem, jakiego dopuścili się przybysze.

Przestrzeżenie obowiązujących w czasie trwania szabatu zakazów, w tym wymienionych w Biblii handlu i podróżowania, było dla ludzi interesu, zwłaszcza zaś dla wędrownych kupców, bardzo uciążliwe. Zmuszeni do postojów i odłożenia broni, co narażało ich karawany na oczywiste niebezpieczeństwo, dbać mieli nadto, by piątkowy wieczór nie zastał ich na szlaku. Żyjący w drugiej połowie XII wieku we Francji i podróżujący po Europie Środkowo-Wschodniej żydowski pisarz Izaak ben Dorbalo pisał: „Winniśmy się sami ograniczać, aby nie przywyknąć do zaniedbania i ułatwiania sobie [praktyk religijnych], jak to widzia-

---

<sup>85</sup> Całkowity lub częściowy zakaz golenia wypływał z Księgi Kapłańskiej (19,27): „Nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie. Nie będziesz golił włosów po bokach brody”. Prawo ustne nakazywało utrzymanie pejsów i zarostu na skroniach, określało także minimalną długość włosów. Żydowski kalendarz wyróżnia pewne dni w roku, w pierwszym rzędzie szabat, gdy golenie i strzyżenie się – uznane za pracę – jest zakazane. Por. hasło *Barbe*, w: *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris 1993, s. 133–134.

<sup>86</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government...*, rozdz. 1.

<sup>87</sup> Pokuta ta, ze względu na jej surowość, wydaje się wskazywać na wpływ idei uformowanych w środowisku chasydzkim, z którym związany był Kalonymus. Por. I.G. Marcus, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981.

łem w Królestwie Polski u kupców, którzy wędrują po drogach”<sup>88</sup>. Uwaga ta, podobnie jak wydarzenia w Ostrzyhomiu, skłaniają do ostrożności w ocenie wpływu, jaki „ludzie drogi” – kupcy przybywający z religijnie wyrobionych i kontrolowanych przez autorytety talmudyczne ośrodków – wywierali na duchowość położonych na krańcach diaspory kolonii, których mieszkańcy stykali się z pobożnością dostosowaną do warunków wędrowności. Wpisuje się ona w zjawisko znacznie szersze – rozpoczynający się właśnie proces przystosowywania norm religijnych do nowej sytuacji, powstałej na skutek zmian w charakterze ekonomicznej aktywności Żydów zamieszkujących diaspore środkowo-europejską. Ich bliskie już zaangażowanie w gospodarkę kredytową, coraz silniejsze w związku z tym więzi z chrześcijańską ludnością miejscową miały pociągnąć za sobą istotne dla pobożności konsekwencje.

Drugi dotyczący konsultacji „na miejscu” przekaz jest o półtora wieku późniejszy. Zawdzięczamy go Izaakowi ben Mosze (1180–1260)<sup>89</sup>, autorowi dzieła *Or Zarua*, będącego rodzajem kodeksu prawno-rytualnego, w którym znalazły się liczne glosy słowiańskie oraz informacje dotyczące Węgier i Czech – kraju, w którym często bywał i gdzie studiował pod okiem miejscowych nauczycieli. Uczył się też w Niemczech, w Ratyzbonie u znanego nam już Jehudy he-Chasida, a także we Francji: w Paryżu i Provins. Przez Würzburg i Ratyzbone, gdzie objął na pewien czas kierownictwo szkół talmudycznych, powrócił do Pragi. Pod koniec życia osiedlił się w Wiedniu. Przez jakiś czas przebywał też na Węgrzech.

W związku ze swym pobytem w tym kraju Izaak pisał: „Ja autor [tego dzieła] dostałem się przypadkiem do kraju Hagar, do [miejscowości] Budin i Ostrigom. Są tam ciepłe źródła tyberiadzkie, które tryskają z ziemi. Pytali mnie, czy kobiety mogą się w nich kąpać [rytualnie], mieli bowiem co do tego wątpliwości, ponieważ są ciepłe”<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 152.

<sup>89</sup> V. Sadek, *Medieval Jewish Scholars in Prague...*, s. 137–139.

<sup>90</sup> *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian...*, s. 202–211. Mykwa – łaźnia rytualna – jest, obok synagogi i szkoły, podstawową instytucją życia wspólnoty żydowskiej. Kąpiel rytualna obowiązuje mężczyznę w wigilię szabatu i święta Jom Kipur. Bez kąpeli w mykwie nie wolno kobiecie po menstruacji współżyć seksualnie z mężem; zanurzenie w mykwie obowiązuje pannę młodą, jest też elementem niezbędnym w rytuale konwersji na judaizm. Warunki, jakie musi spełnić mykwa, są ściśle określone i dotyczą m.in. pochodzenia wody. Dopuszcza się wodę źródlaną, morską, rzeczną i pod pewnymi warunkami deszczówkę.

Śladem udzielonej „na miejscu” opinii jest też być może inny fragment *Or Zarua*, w którym czytamy: „Nasi bracia w Czechach niedobrze czynią, że noszą przy sobie miecze i swe tarcze [które złożyli] w dzień poprzedzający sabat. Jednak czasem, kiedy zachodzi obawa [napadu] i pilnują miasta, wtedy ewentualnie może być [to] dozwolone”<sup>91</sup>.

Izaak, osiadłszy w Wiedniu, gdzie stanął na czele miejscowej jesiwy, wydawał orzeczenia w sprawach, z jakimi zwracali się do niego mieszkańcy kolonii położonych w regionie. Przykładem takiego właśnie responsu jest odpowiedź udzielona gminie w węgierskiej Nitrze w sprawie ważności zawartego w wyjątkowych okolicznościach kontraktu małżeńskiego. Inny fragment *Or Zarua* pozwala przyrzeć się samemu mechanizmowi wydawania orzeczeń. Skierowany do Izaaka, datowany na rok 1240, list autorstwa Awigdora ha-Kohena, rabina z Wiener Neustadt, dotyczy ważności ślubu między nieznanymi nam bliżej Baruchem i Blandą. W piśmie tym czytamy: „Przed nami niżej podpisanymi zjawił się Baruch syn Hoszaji i rzekł: «Poślubiłem Blandę, córkę wuja mojego Azarji». Następnie spytaliśmy [tę] kobietę i odpowiedziała, że Baruch nigdy jej nie poślubił. Również sądy w Pradze, Mantui i w Weronie rozkazały, aby każdy spokrewniony czy niespokrewniony z podpisanymi świadkami, który poznaje podpis aktu, stawiał się i zeznał prawdę. I nie znalazł się taki, który by rozpoznał te podpisy. Jedynie brat Eliszaj zeznał, że poznaje podpis swego brata, że to jego podpis. W rezultacie wiele się dowiadaliśmy i dopytywaliśmy i nie znaleźliśmy takich, którzy by rozpoznali te podpisy, ani w Pradze, ani w Mantui, ani w Weronie, ani w Cividale”<sup>92</sup>. Tekst ten obrazuje zasięg kontaktów wiedeńskiej gminy, pozostających zapewne nie bez związku ze stosunkami handlowymi Austrii, Czech i północnych Włoch. Nadto pozwala ocenić troskę o to, by powzięta decyzja była właściwa, wreszcie rzuca nieco światła na okoliczności wydawania responsów. Procedura wyglądała następująco: gdy strony pojawiały się przed lokalnym sądem, ten analizował stanowiska przeciwników, przesłuchiwał świadków i jeżeli dochodził do wniosku, że brak mu kompetencji, by powziąć decyzję, albo też podejmował ją, a strony lub jedna z nich kwestionowały wyrok, przesyłano „akta sprawy” – zeznania świadków, stron oraz opinie sędziów – do uczonego w Prawie rabina<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Tamże, s. 214.

<sup>92</sup> Tamże, s. 213, wg autorów edycji być może Cividale del Friuli.

<sup>93</sup> I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*, t. 1, s. 21, por. tamże, nr 28.

Należy sądzić, że w okresie, o którym mówimy, jedynie większe gminy środkowoeuropejskie posiadały organa samorządowe, a więc przede wszystkim sąd kahalny. Tam, gdzie go nie było, sprawy przybierały inny obrót. Inicjatywa pozostawała w rękach przedstawicieli zważnionych stron, którzy korzystali z procedury przewidzianej w ordonansie wydanym przez Gerszoma, tzn. występowali ze skargą w synagodze (przerywając modlitwę wiernych)<sup>94</sup>, po czym wspólnota odbierała od przeciwników przyrzeczenie, że zaakceptują decyzję uczonego, do którego wysłana zostanie prośba o wydanie opinii.

Sięgnijmy z kolei po przykład orzeczeń wydanych również w XIII stuleciu na prośbę gmin działających w Polsce i Księstwie Halicko-Włodzimierskim.

W zbiorze responsów Chaima Or Zarua syna Izaaka ben Mosze znalazło się, datowane na ostatnie trzyczestolecie XIII wieku, orzeczenie dotyczące rozwodu w gminie we Włodzimierzu Wołyńskim<sup>95</sup>. Z tekstu responsu dowiadujemy się, że miejscowa gmina posiadała już w tym czasie własne organa samorządowe, starszych oraz dwóch rabinów, którzy uczestniczyli w rozstrzygnięciu wspomnianej sprawy rozwodowej. W toku działań sądowych wysłano do Chełma, gdzie zamieszkiwał oporny małżonek, list, w którym żądano od niego zgody na rozwód. Odmówił jednak, w czym poparła go chełmska wspólnota.

Przykład ten pokazuje sytuację nową. O respons zwraca się bowiem nie kolonia pozbawiona własnego rabina, lecz taka, w której działali dwaj uczeni w Prawie. Mamy więc do czynienia niejako z odwołaniem do wyższej instancji.

Ostatni przykład dotyczy gminy krakowskiej – jej działanie jako wspólnoty, w której funkcjonował sąd kahalny potwierdzone jest już, jak wspomniano, w pierwszej połowie XI wieku. Z Krakowa wywodził się, być może, pierwszy lepiej znany w diasporze zachodniej „polski” uczony żydowski, działający w pierwszej połowie XIII wieku – Jakub Swara, zwany z Krakowa. On też jest bohaterem interesującego nas responsu. Pochodzący z rodu kapłańskiego Jakub zawarł małżeństwo z wdową, która swego syna z pierwszego małżeństwa oddała z powodu zamążpójścia do mamki. Związek taki był przez prawo żydowskie zabroniony ze względu na dobro dziecka, któremu groził brak wystar-

---

<sup>94</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government...*, s. 15–18.

<sup>95</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*, s. 307.

czającej opieki. Sprawę rozpatrywało grono ówczesnych uczonych (podkreślmy, że tymczasowy rozwód nie wchodził w przypadku Jakuba w grę, kohenowi bowiem rozwodzić się nie wolno). Relacjonujący historię, nieznanym z imienia uczeń francuskiego tossafisty Tobiasza z Vienne, pisze: „Zdarzyło się, że kobieta oddała swego syna do mamki i mamka złożyła gminie taką biblijną przysięgę, której nie można unieważnić, że nie zaprzestanie karmienia piersią dziecka, póki nie osiągnie ono wieku 24 miesięcy. Co uczyniwszy, matka poślubiła pewnego kohena, o imieniu Jakub z Krakowa, który rezydował w Polsce i był wielkim uczonym biegłym w Torze, ale wielkie autorytety owego czasu nie zgodziły się z nim i zamierzały wykląć go. Wtedy rozesłał zapytania na zachodnie i południowe krańce i jego słowa dotarły do mojego mistrza Tobiasza. I mój nauczyciel wydał osąd, że kobieta [mamka] nie dopuści się zaniedbania, ze względu na złożoną przysięgę i że on [Jakub] nie może zostać zmuszony do rozwodu, i nawet, gdyby jeszcze nie poślubił jej, to wolno mu to uczynić”<sup>96</sup>.

Wśród rabinów służących swą wiedzą mieszkańcom wczesnych gmin żydowskich Europy Środkowej znajdowali się przede wszystkim tacy, którzy z racji pochodzenia, kupieckich interesów bądź studiów odwiedzali wschodnią część aszkenazyjskiej diaspory i wykazywali szczególne zainteresowanie i troskę o bieg spraw w miejscowych gminach. W gronie tym znalazły się osoby będące w czołówce ówczesnych interpretatorów Prawa. Dwaj najwybitniejsi uczeni żydowscy XI–XII wieku – działający w Troyes i przez kilka lat w Metz Raszi (1040–1105) oraz Jehuda he-Chasid – utrzymywali kontakty z przedstawicielami pierwszego pokolenia środkowoeuropejskich rabinów. Rasziem uświadczamy wzmiankę o pierwszym węgierskim rabinie<sup>97</sup>. Więć Jehudy he-Chasida z uczonymi żydowskimi z Polski wydaje się mieć charakter programowy. Niemal wszyscy z trzynastu rabinów wywodzących się z Polski lub w niej działających w pierwszej połowie XIII wieku związani byli z Jehudą lub kręgiem jego uczniów. Rzuca to światło na kwestię zaangażowania wielkiego uczonego w bieg spraw w żydowskich osadach Europy Środkowej<sup>98</sup>. Tłumaczy też fakt jego przeniesienia się w latach 1196–1197, a więc w kwiecie wieku, z rodzinnej Spiry, gdzie zdobył wykształcenie i sławę, do

<sup>96</sup> Tamże, s. 293–301, 308–309.

<sup>97</sup> R. Patai, *The Jews of Hungary...*, s. 33.

<sup>98</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*

bliższej środkowoeuropejskim gminom Ratyzbony, co umożliwiło mu ściślejsze kontakty z działającymi na wschodzie uczniami.

Przedstawione dowody na istnienie więzi między uczonymi zachodniej diaspory a gminami żydowskimi działającymi w Polsce, na Węgrzech i w Czechach pochodzą z pierwszej połowy XI, z końca XII wieku i z następnego stulecia, co sugeruje osłabienie związków po pierwszej krucjacie, kiedy doszło do rzezi Żydów zamieszkujących nad Mozelą i Renem. Nadto wielkie straty z rąk krzyżowców ponieśli Żydzi czescy, którzy, według relacji Kosmasy, ratowali się ucieczką do Polski i na Węgry<sup>99</sup>. Przypadające na schyłek XII stulecia i trwające przez następny wiek ożywienie stosunków między diasporą zachodnią a Żydami zamieszkującymi Europę Środkową zdaje się potwierdzać tezę o związku napływu wyznawców judaizmu z kolonizacją niemiecką – o czym będzie mowa w następnym rozdziale, przeczy natomiast opinii, jakoby do zaniku osiedli żydowskich w Polsce miała doprowadzić inwazja mongolska<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> W. Iwańczak, *Udział Czechów w krucjatach do Ziemi Świętej*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 118–119.

<sup>100</sup> B.D. Weinryb, *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland, 1100–1800*, Philadelphia 1973, s. 24–25.



## I.4. Wiek XIII – migracje i statut Bolesława Pobożnego dla Żydów z 1264 roku

Dalszy rozwój osadnictwa żydowskiego w Europie Środkowej trudno sobie wyobrazić bez napływu kolonistów z Niemiec. Skromne miejscowe gminy miały bardzo ograniczone możliwości tworzenia nowych skupisk. Nawet przetrwanie już istniejących gmin wymagało imigrantów z Cesarstwa. Mimo strat poniesionych w okresie krucjat niemiecka diaspora rosła w siłę. W końcu XI wieku liczyła czternaście skupisk izraelickich, mniej więcej 150 lat później było ich już dziewięćdziesiąt<sup>1</sup>. Żydzi pojawili się w miastach położonych poza będącą do tej pory centrum ich osadnictwa Nadrenią, z której podążali na południe i wschód. W latach 1145–1238 można już było ich spotkać w ośrodkach położonych między środkową Łabą i Soławą, w dolinie Menu oraz wzdłuż Dunaju. W pierwszej połowie XIII wieku ruch migracyjny dotarł na Śląsk. W kolejnych dziesięcioleciach do mieszkańców istniejących już w Europie Środkowej gmin izraelickich dołączyć mieli następni bracia z zachodu.

Proces ten najwyraźniej widoczny jest na Węgrzech, gdzie oprócz potwierdzonej już w XI wieku osady w Ostrzyhomiu w końcu XIII stulecia działają kolonie w Budzie, Nitrze, Bratysławie, Vasvár, Körmend, Trenczynie, być może w Sopronie i Trnawie (Nagyszombat)<sup>2</sup>. Wszystkie te kolonie położone były w północno-zachodniej, graniczącej z Austrią części państwa, większość nad spławnymi rzekami (Wag, Dunaj).

W Czechach wielka żydowska kolonia w Pradze, ważnym ośrodku gospodarczym i centrum kultury religijnej<sup>3</sup>, przez długi czas ściągała większość emigrantów. W interesującym nas okresie pojawiły się

---

<sup>1</sup> *Germania Judaica...*, t. 1 (mapa), t. 2 (mapa); M. Toch, *Jewish Migrations...*, s. 639–641.

<sup>2</sup> N. Berend, *At the Gate of Christendom...*, s. 62.

<sup>3</sup> V. Sadek, *Medieval Jewish Scholars in Prague...*, s. 135–149.

jednak także nowe skupiska izraelskie: w Egerze (Cheb), w morawskim Znajmie i być może w Brnie<sup>4</sup>.

W Polsce zmiana dotyczyła najwcześniej Śląska, położonego po drodze i graniczącego z ziemiami Królestwa Czeskiego i Cesarstwa<sup>5</sup>. Region ten, wcześniej należący do Czech, w końcu X stulecia stał się częścią państwa polskiego. W okresie rozbitcia dzielnicowego poszczególne jego księstwa stopniowo traciły łączność z ziemiami polskimi, a od końca XIII wieku zaczęły przechodzić do strefy wpływów czeskich. Polityczne podporządkowanie nastąpiło za panowania Jana Luksemburskiego (1310–1346). Nadal jednak poszczególne księstwa dzielniczy rządzone były przez Piastów, zachowana została również łączność z polskim Kościołem, biskupstwo wrocławskie bowiem wchodziło w skład archidiecezji gnieźnieńskiej.

Dotyczące Śląska przekazy z XIII wieku potwierdzają aktywność kupców żydowskich w regionie, występowanie miejscowych Izraelitów jako właścicieli ziemi oraz powstawanie nowych kolonii w miastach<sup>6</sup>.

W 1226 roku książę opolski Kazimierz I, przy okazji poświęcenia kościoła w Oleśnie, nakazał spisać taryfę wybieranych przez miejscową komorę opłat celnych. Następnie biskup wrocławski Wawrzyniec na podstawie zeznań złożonych przed książęcymi urzędnikami zatwierdził posiadane przez Oleśno i Siewierz prawa do ceł. W dokumencie tym mowa jest o ciągnących z Moraw na Kujawy Żydach, od których należało pobierać opłaty na rogatkach obu miast nawet wtedy, gdy nie mieli ze sobą towarów na sprzedaż. Taryfa celna komór w Oleśnie i Siewierzu zwalniała chrześcijańskich i żydowskich mieszkańców ziemi opolskiej od cła pieszego i konnego (płacić mieli jedynie od większych transportów)<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> P. Hilsch, *Die Juden in Böhmen und Mähren im Mittelalter und die ersten Privilegien (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts)*, w: *Die Juden in den böhmischen Ländern*, München 1983, s. 13–26.

<sup>5</sup> R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 610 n.

<sup>6</sup> S. Witkowski, *Osadnictwo żydowskie na Śląsku do końca XVI wieku*, w: *Z dziejów Żydów w Zagłębiu Dąbrowskim*, red. D. Rozmus, S. Witkowski, Sosnowiec 2006, s. 9–27; W.M. Cebulka, *Dzieje Żydów na Śląsku ze szczególnym uwzględnieniem Grodkowa i okolic od XII do XX wieku*, Grodków 2009, s. 13–49; por. F. Rosenthal, *Najstarsze osiedla żydowskie na Śląsku*, BŻIH, 1960, nr 34, s. 3–27 (z pracy tej uwzględniam jedynie te informacje, których podstawa źródłowa przywołana przez autora jest wystarczająco wiarygodna).

<sup>7</sup> *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 1, cz. 1, wyd. H. Appelt, Köln–München 1963, nr 269, s. 197–198; *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 3, wyd. K. Małczyński, Wrocław

Pochodzący z końca XII wieku opis uposażenia klasztoru Kano-ników Regularnych na Piasku we Wrocławiu wymienia wieś Tyniec (w okręgu wrocławskim) zakupioną przez Piotra Własta od Żydów i przekazaną konwentowi Najświętszej Marii Panny. Transakcja ta musiała dojść do skutku przed rokiem 1153, tj. datą śmierci potężnego możnowładcy<sup>8</sup>. Dokumenty trzebnickie z lat 1203, 1204, 1208 i 1218 wspominają położoną na obszarze książeńcych terenów łowieckich wieś Sokolniki, ofiarowaną przez władcę wrocławskiemu klasztorowi na Ołbinie, a wcześniej będącą w posiadaniu Żydów Józefa i Chaskiela. Obaj wspomniani Izraelici posiadali tylko część osady<sup>9</sup>. W dokumencie, wystawionym w czerwcu 1149 roku przez Bolesława Kędzierzawego we Wrocławiu, Sokolniki wspomniane są jako własność klasztoru św. Wincentego<sup>10</sup>. W dyplomie Henryka Brodatego z 1204 roku nie ma wprawdzie wzmianki o żydowskich właścicielach części osady, ale mówią o nich dokumenty tego księcia z lat 1208–1218<sup>11</sup>. Traktowanie tych przekazów, co się często czyni, jako dowodów zaangażowania Żydów w rolnictwo wydaje mi się niepewne, uznać je bowiem można również za ślad ich aktywności kredytowej.

Pewniejszej przesłanki obecności Żydów na wsi dostarcza tekst zapadłego w 1226 roku, dotyczącego dolnośląskiej kasztelanii bytomskiej wyroku sądu polubownego między Henrykiem Brodatym

---

1964, s. 113–115, nr 309; J. Laberschek, *Z dziejów Siewierza i ziemi siewierskiej do końca XIII wieku*, w: *Siewierz, Czeladź, Kozięglowy. Studia i materiały z dziejów Siewierza i księstwa siewierskiego*, red. F. Kiryk, Katowice 1994, s. 134.

<sup>8</sup> *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 1, wyd. K. Maleczyński, Wrocław 1956, s. 155–162, nr 68; R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 610; W. Korta, *Rozwój wielkiej własności feudalnej na Śląsku do połowy XIII wieku*, Wrocław 1964, s. 22, 25–26.

<sup>9</sup> *Kodeks dyplomatyczny Śląska...*, t. 1, s. 243–253, nr 103 (dok. z 1203 wymienia jako właściciela Sokolnik jedynie Żyda Józefa); tamże, s. 273–277, nr 107 (dok. z 1204 jako właściciele Sokolnik wymienia już Chaskiela i Józefa); *Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 2, wyd. K. Maleczyński, A. Skowrońska, Wrocław 1959, s. 180–194, nr 193 (dok. wydany w 1218). Por. W. Korta, *Rozwój wielkiej własności...*, s. 66–67.

<sup>10</sup> *Kodeks dyplomatyczny Śląska...*, t. 1, s. 59–66, nr 25; W. Korta, *Rozwój wielkiej własności...*, s. 64. Potwierdza to dokument papieża Celestyna III, wydany na prośbę opata Cypriana 8 IV 1193 roku.

<sup>11</sup> *Kodeks dyplomatyczny Śląska...*, t. 1, s. 273–277, nr 107; tamże, t. 2, s. 25–55, nr 130; tamże, s. 180–194, nr 193; z dyplomu Innocentego IV z 1253 roku wynika, że w tym czasie premonstratensi byli już właścicielami całej osady: *Schlesisches Urkundenbuch*, t. 3, wyd. W. Irgang, Köln–Wien 1984, nr 89.

a biskupem wrocławskim Wawrzyńcem. Spór rozstrzygali sędziowie wyznaczeni przez papieża. W myśl zawartego za pośrednictwem opata Jana z Naumburga oraz dziekana Piotra z Miśni porozumienia wolni chłopci i Żydzi zamieszkujący w kasztelanii mieli płacić na rzecz biskupów wrocławskich dziesięcinę snopową, zaś wieśniacy pracujący na gruntach książeńcych zobowiązani zostali do uiszczania Kościołowi dziesięciny w postaci miodu<sup>12</sup>. Zdaniem Romana Grodeckiego zobowiązanie Żydów do tej płatności wynikało z faktu, że wcześniej uiszczali ją chrześcijanie, a zmiana właściciela nie powinna prowadzić do uszczuplenia dochodów instytucji kościelnej. O posiadaniu ziemi przez Żyda wspomina też datowany na rok 1297 przekaz *Księgi henrykowskiej*. Dowiadujemy się z niego, że rycerz Ścibor z Czesławic, który zadłużył się u ziębskiego Żyda Merklina i nie był w stanie spłacić pożyczki, musiał oddać swemu wierzycielowi swoje cześławickie grunty. Dobra te zostały następnie odsprzedane klasztorowi henrykowskiemu<sup>13</sup>. Ten ostatni przykład wskazuje na zaangażowanie Żydów w działalność kredytową, co nie jest w świetle innych przekazów niczym zaskakującym; nadto pokazuje, w jaki sposób Izraelici wchodzili w posiadanie ziemi. Fakt odsprzedania w ten sposób nabytej ziemi cystersom uznać można za wskazówkę, że sytuacja ta była dla Żydów niewygodna. Problem dzierżenia ziemi przez Izraelitów pojawiał się również w okresie późniejszym, a to dlatego, że prawo zezwoliło na zastawianie nieruchomości, które – jeśli dług nie został spłacony – przechodziły w ręce żydowskie<sup>14</sup>. (Na Węgrzech, choć na skalę marginalną, niechrześcijanie – Żydzi i muzułmanie – mieli we wczesnym średniowieczu prawo do dzierżenia ziemi, ale zjawisko to miało charakter efemeryczny, a w XIV wieku zanikło).

Pozostałe potwierdzenia obecności Żydów na Śląsku w okresie jego przynależności do Polski dotyczą miast.

Działanie gminy żydowskiej we Wrocławiu potwierdzone jest źródłowo dość późno. Nie jest pewne, czy wystawiona zapewne na grobie kantora macewa opatrzona datą 1203 pochodzi, jak długo sądzono, z miejscowego żydowskiego cmentarza<sup>15</sup>. Jednak mimo

<sup>12</sup> *Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter*, wyd. G.A. Stenzel, Breslau 1845, nr 2; R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 612.

<sup>13</sup> *Księga henrykowska*, wyd. J. Matuszewski, S. Rospond, Poznań 1949, s. 364.

<sup>14</sup> Por. I.5.

<sup>15</sup> M. Wodziński, *Najstarszy żydowski nagrobek na Śląsku. Reinterpretacja*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 59, 2004, nr 4, s. 583–589.

wątpliwości wrocławska proveniencja pozostaje najbardziej prawdopodobna, choćby dlatego, że wspomniana macewa znaleziona została w czasie prac prowadzonych pod katedrą św. Jana Chrzciciela we Wrocławiu. Wryta na niej inskrypcja głosi: „Kamień ten jest stelą nagrobną pana Dawida o miłym głosie, syna pana Sar Szaloma”. Imię Sarszalom, utworzone z wyrażenia zaczerpniętego z Biblii (*książę pokoju*, hebr. *Sar szalom*), znane było na Wschodzie, w Europie występowało bardzo rzadko, świadczy więc zapewne o obecności w tym czasie na Śląsku Żydów orientalnych<sup>16</sup>. Inny zachowany nagrobek, którego wrocławska proveniencja nie budzi wątpliwości – macewa Chaima – nosi datę 25 grudnia 1246 roku<sup>17</sup>. Druga ze wspomnianych macew wskazuje, że kolonia ta przetrwała lub wznowiła działanie po najeździe mongolskim.

Potwierdzenie istnienia żydowskiej kolonii w Świdnicy uzyskujemy również dzięki pochodzącej z miejscowego kirkutu macewie. Jest to płyta grobowa Chany, córki Izaaka, zmarłej najprawdopodobniej w listopadzie 1289 roku<sup>18</sup>. Przypuszcza się, choć dowodów na to nie ma, że pierwsi Izraelici pojawili się w Świdnicy (której kolonia żydowska w następnym stuleciu należała do najważniejszych na Śląsku i być może pod względem demograficznym górowała nawet nad wrocławską) w okresie po lokacji miasta (druga ćwierć XIII wieku), a miejscowa gmina zorganizowała się dopiero w drugiej połowie tego stulecia<sup>19</sup>. Dodajmy, że to właśnie w Świdnicy Henryk IV wydał w 1285 roku przywilej, który regulował status ludności żydowskiej w księstwie. Z tego samego roku pochodzi informacja o zwolnieniu świdnickich Żydów z czynszu komunalnego od nieruchomości oraz innych służb ponoszonych przez mieszczan, z wyjątkiem obowiązku stróży i ciężarów na budowę murów i obronność<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> A. Beider, *Dictionary of Ashkenazic Given Names. Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations*, Bergenfield, NJ 2001, s. 408.

<sup>17</sup> M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII*, Wrocław 1996, s. 171, nr 2.

<sup>18</sup> Tamże, s. 200, nr 24 (1289).

<sup>19</sup> M. Goliński, *Ze studiów nad Żydami świdnickimi w średniowieczu*, w: *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, red. K. Matwijowski, Wrocław 1994, s. 11.

<sup>20</sup> *Urkundensammlung zur Geschichte des Ursprungs der Städte und der Einführung und Verbreitung deutscher Kolonisten und Rechte in Schlesien und Ober-Lausitz*, wyd. G.A. Tzschoppe, G.A. Stenzel, Hamburg 1832, s. 251.

Do końca XIII wieku obecność Żydów potwierdzona jest w Ziębicach<sup>21</sup>, Lwówku<sup>22</sup>, Kłodzku i Opawie<sup>23</sup>, Legnicy<sup>24</sup>, Bolesławcu<sup>25</sup> i Głogowie<sup>26</sup>. W pierwszej połowie XIV wieku zamieszkują także w Środzie Śląskiej, Strzelinie, Oławie, Niemczy, Sokołowie, Złotorzy, Chojnowie, Namysłowie, Brzegu, Nysie, Ścinawie Nyskiej, Górze, Lubinie<sup>27</sup>.

W porównaniu ze Śląskiem osadnictwo żydowskie w XIII wieku, a także następnym, na pozostałych ziemiach polskich prezentuje się skromnie. W Małopolsce ogranicza się do dwóch kolonii: legitymującej się starą metryką krakowskiej, która w związku z lokacją miasta zmieniła położenie i przeniosła się do centrum miejskiej aglomeracji<sup>28</sup>, i olkuskiej<sup>29</sup>. Do tej ostatniej przyciągnęła Żydów zapewne chęć sko-

---

<sup>21</sup> *Urkundenbuch der Stadt Münsterberg in Schlesien*, wyd. P. Bretschneider, t. 1, Münsterberg 1927, nr 41. Według wydanego w lutym 1285 roku dokumentu biskup Tomasz II polecił bratu Rolandowi z Kamieńca Żąbkowickiego, by poskarżył się u księcia w związku ze szkodami, jakie poniósł; szło m.in. o utratę koni i bydła z majątku Maciejowice, należącego do biskupa; skradzione bydło, jak czytamy, zostało oddane w zastaw Żydom w Ziębicach. Żyda z Ziębic wspomina też cytowany wyżej przekaz *Księgi henrykowskiej*.

<sup>22</sup> J.G. Bergemann, *Historisch-topographische Beschreibung der Kreis-Stadt Löwenberg*, Jelenia Góra 1824, s. 597 (1294).

<sup>23</sup> *Regesten zur schlesischen Geschichte*, wyd. C. Grünhagen, w: *Codex diplomaticus Silesiae*, t. 7, Breslau 1889, nr 1678.

<sup>24</sup> Por. dokument wydanej w 1301 roku umowy zawartej między legnickimi tkaczami a właścicielami kramów w sprawie krojenia i sprzedawania sukna, który nadzór nad wykonaniem rozporządzenia powierzał urzędnikom uprawnionym do kontroli domów każdego tkacza i Żyda – *textorum et judeorum*. Potwierdza to zaangażowanie Izraelitów śląskich w handel. *Urkundenbuch der Stadt Liegnitz und ihres Weichbildes bis zum Jahre 1455*, wyd. F.W. Schirmacher, Liegnitz 1889, s. 16, nr 21; M. Goliński (*Jews in Medieval Legnica – their Location in Municipal Area*, w: *Jews in Silesia*, red. M. Wodziński, J. Spyra, Cracow 2001, s. 17–18) nie przyjmuje tej zapiski jako potwierdzenia obecności Żydów w mieście już w XIII wieku.

<sup>25</sup> Obecność Żydów w Bolesławcu już w 1190 roku potwierdza wzmianka o udzielonej przez nich w tym roku mieszczanom pożyczce na budowę murów miejskich, za co mieli uzyskać wyznaczoną im ulicę i bóżnicę. Por. *Regesten zur schlesischen Geschichte...*, t. 1, wyd. C. Grünhagen, w: *Codex diplomaticus Silesiae*, t. 7, Breslau 1886, s. 53.

<sup>26</sup> Por. pouczenie rajców wrocławskich dla Głogowa w sprawie żydowskiego handlu mięsem, *Breslauer Urkundenbuch*, wyd. G. Korn, Breslau 1870, nr 100.

<sup>27</sup> S. Witkowski, *Osadnictwo żydowskie na Śląsku...*, s. 14.

<sup>28</sup> Por. II.2.

<sup>29</sup> W 1317 roku przy rynku olkuskim stały dwa należące do Żydów domy; por. B. Wyrozumska, *Fragmety najstarszej księgi miejskiej Olkusza*, „Małopolskie Studia



rzystania z niezłe prosperującej w tym ośrodku od drugiej połowy XIII wieku gospodarki opartej na żupach ołowiowych.

Obecność Żydów w Płocku (odwiedzanym przez handlujących niewolnikami kupców izraelickich w XI wieku<sup>30</sup>) potwierdza przywilej lokacyjny z 1237 roku, w którym znalazła się wzmianka o żydowskiej studni<sup>31</sup>.

W Wielkopolsce poza osadą w Kaliszu, której poświęcę więcej miejsca w dalszej części rozdziału, na przełomie XII i XIII wieku działała jakaś grupa Izraelitów zaangażowanych w prace gnieźnieńskiej mennicy, w której bito brakteaty hebrajskie. Jest też niemal pewne, że potwierdzona źródłowo dopiero dla XIV wieku kolonia żydowska w Poznaniu miała wcześniejszą genezę.

Migracja żydowska z obszarów Cesarstwa najpierw na Śląsk, być może za pośrednictwem Czech, następnie do Wielkopolski i Małopolski, zapewne za pośrednictwem Śląska, była przedłużeniem chrześcijańskiej „ekspansji” osadniczej z obszaru ziem niemieckich, mającej fundamentalne znaczenie dla przyszłości regionu. Należy sądzić, że wynikała z podobnych powodów.

Od początku XIII wieku zaczęli do Polski napływać w zorganizowanych grupach imigranci, głównie Niemcy. Zjawisko to było fragmentem ruchu kolonizacyjnego, obejmującego od XI wieku Niderlandy, w XII stuleciu stopniowo ziemie nad dolną Łabą i Wezerą, następnie Pomorze, Polskę, Czechy i Węgry, Prusy i wybrzeże bałtyckie po Estonię i najpóźniej ziemie ruskie. Migracje te miały różnorodne przyczyny. Do wyruszenia w drogę skłaniały rzemieślników, kupców, rycerzy, chłopów i duchownych trudności bytowania w rodzinnych stronach – przeludnienie, niekorzystne dla nich skutki przeobrażeń społeczeństwa feudalnego, możliwości, jakie otwierała ekspansja militarna i polityczna. Kolonizacja niemiecka w Europie Środkowo-Wschodniej była największym z tych ruchów, co wynikało także

---

Historyczne” 2, 1959, z. 1, s. 49–57; D. Molenda, *Ludność żydowska w Olskuszu w okresie przedrozbiorowym (XIV–XVIII)*, BŻIH, 1980, nr 4 (116), s. 3–13.

<sup>30</sup> *Galli Anonymi Chronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, w: MPH, s.n., t. 2, Cracoviae 1952, ks. 2, rozdz.1, s. 63; pol. tłum. R. Grodecki: Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, wyd. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1982, s. 60.

<sup>31</sup> *Zbiór dokumentów i listów miasta Płocka*, t. 1: 1065–1495, wyd. S.M. Sza-cherska, Warszawa 1975, nr 23; por. P. Fijałkowski, *Początki obecności Żydów na Mazowszu (do 1526 r.)*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2001, nr 2 (198), s. 171.

z pojawienia się korzystnych możliwości aktywności gospodarczej w przeżywającym transformację ekonomiczną i gotowym na przyjęcie przybyszów regionie.

Na Węgrzech Niemcy pojawiają się na przełomie XII i XIII wieku w ośrodkach górniczych. Po najeździe mongolskim, w związku z prowadzoną przez Belę IV rekrutacją osadników gotowych zamieszkać w zrujnowanym i opustoszałym kraju, napływ przybyszów z obszarów niemieckich nabiera pełnego wigoru. Do ufortyfikowanego *castrum novum* w Budzie, gdzie najwcześniej pojawili się saksońscy „goście”, władca ten przesiedlił część mieszkańców Pesztu i kolonistów niemieckich z Austrii, Ratyzbony i innych miast niemieckich<sup>32</sup>.

Do Czech zjeżdżali Niemcy z wielu stron. Widoczni tu od X wieku, w XIII są już bardzo liczni. Władcy z dynastii Przemyślidów dostrzegali profity z akcji kolonizacyjnej, najpierw sprowadzając niemieckich kupców do Pragi, a następnie zezwalając premonstratensom i cystersom na osiedlanie przybyłych z Zachodu chłopów w górzystych i lesistych obszarach swych domen. Sprzyjał kolonizacji ziem czeskich Przemysł Ottokar II, a jego pochodzący z zamożnej rodziny Schauenbergów doradca, biskup ołmuniecki Bruno, patronował akcji na Morawach. Od połowy lat trzydziestych XIII wieku spotkać można było Niemców nie tylko w Pradze, ale i w Brnie, i w Litomierzycach. W tym czasie określano już ich nie jako „gości”, lecz jako *cives*<sup>33</sup>.

W monarchii Piastów kolonie niemieckich kupców i Walonów pojawiły się w wielkopolskich i śląskich dużych ośrodkach o charakterze miejskim już w XII wieku. W następnym stuleciu terenem intensywnej niemieckiej penetracji były przede wszystkim miasta śląskie. Pewną w tym rolę należy przypisać niewielkiemu oddaleniu tej dzielnicy od krajów niemieckich. Łatwiej było dotrzeć do księstwa opolskiego, czy nawet Małopolski, niż pokonać uciążliwości drogi prowadzącej do Prus.

Opisany powyżej, równoległy do postępów kolonizacji niemieckiej rozwój osadnictwa żydowskiego, przede wszystkim na rządzonym przez Piastów Śląsku, otworzył nowy etap historii izraelskiej ludności w całym kraju. Przetartą w tym właśnie czasie, prowadzącą z zachodu

---

<sup>32</sup> K. Frojimovics, G. Komoróczy, V. Pusztai, A. Stribik, *Jewish Budapest. Monuments, Rites, History*, red. G. Komoróczy, Budapest 1998, s. 4 n.

<sup>33</sup> J. Žemlička, *Počátky Čech královských: 1198–1253. Proměna státu a společnosti*, Praha 2002, s. 391–399.



Il. 10. Cesarz Henryk VII nadaje przywilej rzymskim Żydom („Imperator redit dans judeis legem moyfi in rotulo”).

na wschód drogą przez stulecia podążać mieli Żydzi z niemieckiej diaspory, wędrujący w poszukiwaniu lepszych warunków życia lub uciekający przed prześladowaniami.

Wiek XIII zapisał się w tej historii również z innego powodu. 16 sierpnia 1264 roku w Kaliszu książę wielkopolski Bolesław Pobożny wydał statut dla Żydów zamieszkałych w rządzonej przez siebie dzielnicy<sup>34</sup>. Legislacja ta, zatwierdzona przez Kazimierza Wielkiego i kolejnych władców zjednoczonego królestwa, pełnić miała przez wieki rolę podstawowej regulacji żydowskiego statusu w kraju<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1877, nr 605.

<sup>35</sup> Dokumentem Bolesława Pobożnego zajmowali się badacze od narodzin historiografii dotyczącej początków osadnictwa żydowskiego na ziemiach polskich. Najważniejsze i nowsze prace poświęcone temu statutowi to: R. Grodecki, *Dzieje*

Tekst statutu nie był oryginalny. Między rokiem 1244 a 1268 podobne do niego akty ogłosili najpierw książę Austrii Fryderyk II Bitny, a po nim władcy Węgier i Czech – Bela IV i Przemysław Ottokar II. Wzorem dla dokumentu austriackiego był przywilej cesarza Fryderyka II z 1238 roku dla Żydów wiedeńskich<sup>36</sup>.

Oryginał wydanego w 1251 roku dyplomu Beli IV nie zachował się. Znamy jedynie jego piętnastowieczne kopie<sup>37</sup>. Najwcześniejsza pochodzi z 1422 roku i jest tekstem statutu trzynastowiecznego, wpisanym do dyplomu królewskiego, w którym znalazł się również tekst relacjonujący historię kolejnych, dokonywanych z inicjatywy żydowskiej transumptów. Pierwsza kopia statutu Beli wykonana została w 1256 roku na prośbę Żydów z Fehérvár. Trafiła do kopiařiusza miejscowej kapituły, będącej tzw. *locus credibilis*, organem kościelnym uprawnionym do kopiowania dyplomów na prośbę świeckich odbiorców lub na rozkaz monarchy oraz dokonywania następnie zapisu tekstu we własnym rejestrze. Kolejny odpis wykonano w 1396 roku na prośbę Salomona z Fehérvár. Król Zygmunt nakazał odnaleźć w kopiariuszu tekst i skopiować go. Co też wykonano. Uczyniono tak jeszcze dwa razy: w 1407 roku z inicjatywy Szaula z Budy oraz jego imiennika z Pesztu i ponownie w 1422 roku na prośbę Józefa z Budy. Znany z wymienionych kopii tekst dokumentu Beli IV uchodzi w historiografii węgierskiej za zgodny z oryginałem.

Nie zachował się również oryginał aktu wydanego przez czeskiego króla Przemysła Ottokara II w 1255 roku koło Krems<sup>38</sup>. Kopia

---

Żydów w Polsce...; J. Sieradzki, *Bolesława Pobożnego statut kaliski z roku 1264 dla Żydów*, w: *Osiemnaście wieków Kalisza*, t. 1, red. A. Gieysztor, Kalisz 1960, s. 133–142; I. Lewin, *The Historical Background of the Statute of Kalisz*, w: tenże, *The Jewish Community in Poland. Historical Essays*, New York 1985, s. 38–56. O wzorowanych po części na przywileju kaliskim statutach książąt śląskich por. M. Ptak, *Źródła prawa określające status ludności żydowskiej na Śląsku do 1742 r.*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 46, 1991, nr 2, s. 139–148; o późniejszej historii statutu por. S. Kutrzeba, *Przywileje Kazimierza Wielkiego dla Żydów*, „Sprawozdania PAU” 27, 1922, nr 10, s. 4–5.

<sup>36</sup> Z. Kowalska, *Die grosspolnischen und schlesischen Judenschutzbriefe des 13. Jahrhunderts im Verhältnis zu den Privilegien Kaiser Friedrichs II (1238) und Herzog Friedrich II. von Österreich (1244). Filiation der Dokumente und inhaltliche Analyse*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung” 47, 1998, s. 1–20.

<sup>37</sup> Z.J. Kosztolnyik, *Hungary in the Thirteenth Century*, New York 1996, s. 223–233; N. Berend, *At the Gate of Christendom...*, s. 74–84.

<sup>38</sup> Edycje: J.E. Scherer, *Beiträge zur Geschichte des Judenrechtes im Mittelalter*,

części jego wersji łacińskiej trafiła do piętnastowiecznego rękopisu zawierającego przywileje Wiener Neustadt. Dwie szesnastowieczne, pełne, niemieckojęzyczne wersje statutu znajdują się w rękopisach Biblioteki Narodowej w Wiedniu, jedna w Bibliotece księcia Augusta w Wolfenbüttel. Trzecia, pierwotnie przechowywana w Linz, zaginęła. Jej redakcję przypisuje się mistrzowi Arnoldowi, który zanim przeszedł na służbę czeskiego władcy, był związany z dworem Babenbergów.

Drugi statut wydał Przemysław Ottokar II w Wiedniu w 1262 roku (przez długi czas uchodził on w literaturze za akt z 1253 lub 1254). Znany jest z zachowanego w trzech kopiach potwierdzenia dokonanego przez Karola IV w 1356 roku<sup>39</sup>. Również tekst tego aktu zredagował wspomniany wyżej mistrz Arnold, praktycznie powtarzając (do punktu 30) postanowienia dyplomu z 1255 roku. Wydanie obu dokumentów na terenie Austrii uznać można za wskazówkę dotyczącą okoliczności ich powstania. Czescy, a ściślej mówiąc prascy Żydzi, starając się o wydanie aktu, korzystali zapewne z pomocy i doświadczeń swych austriackich współwyznawców.

Trzeci, przeznaczony najprawdopodobniej dla Żydów morawskich (brneńskich) statut Przemysła Ottokara II odnawiał akt z 1262 roku<sup>40</sup>. Wydany został w Brnie w 1268 roku. Znamy go z transumptu zawartego w dokumencie Wacława II i z odpisów czternastowiecznych (wersje niemiecka i łacińska). Jego redaktorem był notariusz Piotr.

Za podstawę redakcji statutu Bolesława Pobożnego, również niezachowanego w oryginale, posłużył tekst dokumentu wydanego przez Przemysła Ottokara II w 1262 roku, co wykazała poprzez analizę filiacji Zofia Kowalska<sup>41</sup>. Więzy wielkopolskich Piastów z Hradczanami były ściśle<sup>42</sup>. Kontakty z posiadającą dużą kolonię izraelską

t. 1: *Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern*, Leipzig 1901, s. 322–326 (wersja niemiecka); *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, t. 5, z. 1, wyd. J. Šebánek, S. Dušková, Praeae 1974, s. 85, nr 41. Omówienie: J. Zachová, *Un privilège de Přemysl Otakar II*, „Bohemia Judaica” 14, 1978, s. 71–74; P. Hilsch, *Die Juden in Böhmen und Mähren...*, s. 13–26.

<sup>39</sup> Edycja: *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae*, t. 6, z. 3, wyd. H. Mendl, Praeae 1954, s. 253, nr 456.

<sup>40</sup> Najnowsza edycja: *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae...*, t. 5, z. 1, s. 471, nr 316.

<sup>41</sup> Z. Kowalska, *Die grosspolnischen und schlesischen Judenschutzbriefe...*

<sup>42</sup> N. Mika, *Imię Przemysław w wielkopolskiej linii Piastów. Niektóre aspekty stosunków książąt wielkopolskich z Czechami do połowy XIII wieku*, w: *Przemysław II: odnowienie Królestwa Polskiego*, red. J. Krzyżaniakowa, Poznań 1997, s. 247–256.



Pragę utrzymywali także z pewnością polscy Żydzi. Średniowieczne przywileje dla Żydów na ogół wydawane były z ich inicjatywy, tak też stało się w przypadku aktu Kazimierza Wielkiego z roku 1364, a także dyplomu Kazimierza Jagiellończyka z 1453 roku<sup>43</sup>. Dostarczony najpewniej przez Żydów tekst dokumentu Przemysła Ottokara II trafił do kancelarii Bolesława Pobożnego, gdzie dokonano na jego podstawie nowej redakcji. Jej autorstwo nie jest jasne<sup>44</sup>.

Wydane przez władców trzech krajów statuty różnią się w szczegółach. Od austriackiego pierwowzoru najbardziej odbiega dokument Bolesława Pobożnego, najmniej Beli IV. Dokonana przez Romana Grodeckiego<sup>45</sup> analiza statutu kaliskiego ukazała zasięg wprowadzonych zmian. Wynikały one przede wszystkim z uwzględnienia powstałych w okresie wcześniejszym norm, co znalazło wyraz w zaopatrywaniu przeredagowanych artykułów odwołaniami do istniejącego już zwyczaju.

Statut omawia kwestię jurysdykcji nad ludnością żydowską, zasady, na jakich prowadzić ma ona działalność kredytową i handel oraz normy dotyczące stosunków z chrześcijanami. Zgodnie z literą statutu sądownictwo nad Żydami sprawować miał książę, wojewoda i tzw. sędzia żydowski. Oznacza to, choć dokument wprost o tym nie mówi, wyłączenie Izraelitów spod jurysdykcji sądów grodowych czy też kasztelańskich, a także – co zostało w tekście podkreślone – miejskich. Sędzia żydowski (*iudex Iudaeorum*) zajmować się miał niezawarowanymi dla księcia czy wojewody sprawami między samymi Żydami (pod warunkiem jednak inicjatywy jednej ze stron) lub takimi, w których Żyd był pozwany. Sąd ten obradować miał przy synagodze lub w miejscu wybranym przez samych Żydów. Był to zatem organ lokalny. Fakt, że sąd ten miał rozsądzać sprawy między Żydami jedynie na życzenie którejś ze stron sporu pozwala domniemywać, że dopuszczano również sytuacje, gdy konflikty byłyby rozwiązywane bez niego, w drodze mediacji, zapewne przy udziale przywódców kahalnych.

---

<sup>43</sup> Sh.A. Cygielman, *The Basic Privileges of the Jews of Great Poland as Reflected in Polish Historiography*, „Polin” 2, 1987, s. 117–149.

<sup>44</sup> M. Bielińska (*Kancelarie i dokumenty wielkopolskie XIII wieku*, Wrocław 1967, s. 117) zalicza go do dyktatu Mikołaja, prepozyta kościoła św. Pawła w Kaliszu, F. Sikora (*Dokumenty i kancelaria Przemysła I oraz Bolesława Pobożnego 1239–1279 na tle współczesnej dyplomatyki wielkopolskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 142, 145) odrzuca dyktat Mikołaja, a dokument Bolesława zalicza do grupy dyplomów, których dyktatu nie da się ustalić.

<sup>45</sup> R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 641–667.



O praktyce takiej nic nie wiemy. Wiemy natomiast o istnieniu, i to już w jedenastowiecznym Krakowie, sądu sprawowanego przez starszych, posługującego się żydowskim prawem halachicznym i rozsądającego sprawy przejezdnych kupców izraelickich<sup>46</sup>. Wydaje się niemożliwe, by organ taki nie zajmował się również wyrokowaniem w kwestiach miejscowych. (Ten stan rzeczy każe sądzić, że rozwiązanie prawnoustrojowe, przyznające Żydom autonomię samorządową i swobody w zakresie sprawowania sądownictwa w przypadkach mniejszych wykroczeń, stosowane było najwcześniej wobec grup kupców żydowskich<sup>47</sup>, a następnie – jeszcze przed osiągnięciem progu kolonizacyjnego – niemieckich<sup>48</sup>). Należy zaznaczyć, że posiadanie własnego systemu sądowego stanowiło element dawnej tradycji żydowskiej, z czym wiązać należy niechęć do korzystania z nieżydowskich instytucji prawnych przy rozstrzyganiu wewnętrznych konfliktów<sup>49</sup>.

W artykule dyplomu Bolesława Pobożnego omawiającym kompetencje sędziego żydowskiego (z późniejszych przekazów wiemy, że stanowisko to zajmował wyznaczany przez wojewodę chrześcijanin) znalazło się odwołanie do starego zwyczaju. Ten typ sądu uwzględniają wszystkie – austriacka, węgierska i czeska – wersje statutu. Choć traktują one urząd ten jako organ istniejący wcześniej, to pierwsze potwierdzenia jego działania pochodzą dopiero z XIV wieku<sup>50</sup>. Zapewne w niewielkich wczesnych koloniach żydowskich sąd tego typu nie był potrzebny i członkowie gmin obywali się bez pośredników. Statut, analogicznie do prawa niemieckiego, gwarantował Żydom możliwość korzystania z tego typu lokalnego sądu, co należy traktować jako naturalną konsekwencję wyjęcia ich spod jurysdykcji miejskiej. Ten sąd wydaje się przeto instytucją, która pojawiła się w związku z reformą sądowniczą związaną z ruchem kolonizacyjnym. Rozumieć

<sup>46</sup> H. Zaremska, *Organizacja wczesnośredniowiecznych gmin żydowskich...*, s. 303–312.

<sup>47</sup> Należy to tłumaczyć znaczeniem prowadzonego przez Żydów handlu niewolnikami; por. Z. Kowalska, *Handel niewolnikami prowadzony przez Żydów...*, s. 81–91.

<sup>48</sup> B. Zientara, *Źródła i geneza „prawa niemieckiego” (ius Teutonicum) na tle ruchu osadniczego w Europie zachodniej i środkowej w XI–XII w.*, „Przegląd Historyczny” (dalej cyt. PH) 69, 1978, nr 1, s. 47–71.

<sup>49</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government...*, rozdz. 1.

<sup>50</sup> N. Berend, *At the Gate of Christendom...*, s. 94, przyp. 78; M. Schorr, *Organizacja Żydów w Polsce...*; S. Kutrzeba, *Studia do historii sądownictwa w Polsce. Sądownictwo nad żydami w województwie krakowskim*, „Przegląd Prawa i Administracji” 1901, s. 925–944.

to należy w sposób następujący: niemieckie prawo miejskie weszło w miejsce rozwiązań wcześniej stosowanych wobec grup kupców obcego pochodzenia – Niemców, Walonów czy Żydów<sup>51</sup>, nie objęło jednak tych ostatnich, statut zatem utrzymał ich w poprzedniej sytuacji, zachowując wcześniejszą zasadę jurysdykcji książęcej czy wojewodzińskiej i uzupełniając ją sądem lokalnym sędziego żydowskiego, co wobec wzrostu liczby kolonii izraelskich oraz poddania chrześcijańskich mieszkańców lokowanych ośrodków jurysdykcji miejskiej było koniecznością.

Książę i działający w jego zastępstwie wojewoda mieli prawo pozywania Żydów do sądu w dowolne miejsce, ale poza ich lokalnym sądem przy synagodze. Dokument Przemysła Ottokara II sprawowanie w imieniu władcy jurysdykcji nad Izraelitami powierza komornikowi (*camerarius*), najwyższemu urzędnikowi sprawującemu w Czechach kontrolę nad skarbem państwa. Jest to kontynuacja wcześniejszej praktyki, na co wskazuje odnoszący się do roku 1098 przekaz Kosmasa<sup>52</sup>. Statut polski funkcje powierzone w Czechach komornikowi oddaje, jak wspomniano, w ręce wojewody, co również uznać należy za wynik wcześniej uformowanej tradycji. W akcie kaliskim chodzić musiało o wojewodę dzielnicowego, którego urząd wywodził się z funkcji posiadającego starszą genezę komornika-naczelnika książąt dzielnicowych<sup>53</sup>. Z urzędem tym związane były kompetencje sądowe odnoszące się do osób przebywających na dworze, uprawnienia w zakresie ściągania niektórych świadczeń oraz udział w daninach pobieranych od ludności na rzecz monarchii. Z tym wiązać trzeba postanowienia statutu dotyczące dochodów z kar. Przywilej przyznawał wojewodzie prawo do nakładania grzywien: za bezkrwawe pobicie Żyda, za utrudnianie Żydom swobodnego handlu oraz za

<sup>51</sup> B. Zientara, *Przełom w rozwoju miast środkowoeuropejskich w pierwszej połowie XIII wieku*, PH, 67, 1976, nr 2, s. 219–241. K. Modzelewski, *Organizacja grodowa u progu epoki lokacji*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” (dalej cyt. KHKM) 28, 1980, nr 1, s. 329–340; Ch. Lübke, *Multiethnizität und Stadt als Faktoren gesellschaftlicher und staatlicher Entwicklung in östlichen Europa*, w: *Burg – Burgstadt – Stadt: zur Genese mittelalterlicher nichtagrarischer Zentren in Ostmitteleuropa*, red. H. Brachmann, Berlin 1995, s. 35–50.

<sup>52</sup> Por. I.3.

<sup>53</sup> A. Gieysztor, *Urząd wojewodziński we wczesnych państwach słowiańskich w IX–XI wieku*, „Archeologia Polski” 16, 1971, s. 317–332; J. Spors, *Uwagi nad genezą urzędu wojewody dzielnicowego w Polsce XII–początku XIII wieku*, PH, 72, 1981, nr 2, s. 185–208.

znieważenie synagogi. Książę zachowywał sobie sądownictwo, kary pieniężne i skonfiskowane mienie w sprawach o przestępstwa główne: zabicie Żyda przez chrześcijanina i bójkę między Żydami, w której padła ofiara śmiertelna.

Grupę przepisów statutu kaliskiego odnoszących się do sądownictwa uzupełniają korzystne dla Żydów regulacje dotyczące zasad dowodzenia w sądzie przez złożenie przysięgi<sup>54</sup>, kary za niestawienie się w sądzie, ograniczenia kompetencji mincerza, który pochwycił Żyda na posługiwaniu się sfałszowaną monetą, a także – wymienionej tylko w akcie Bolesława Pobożnego – kary grożącej osobie, która nie udzieliłaby wsparcia Żydowi wołającemu o pomoc<sup>55</sup>.

Oddzielna grupa postanowień statutów dotyczy działalności kredytowej. Nie da się ocenić, na ile przepisy te pozostawały w zgodzie z zasadami obowiązującymi w okresie poprzednim, przekazy bowiem dotyczące aktywności finansowej Żydów w tym czasie są szczątkowe. Podobnie zresztą sprawa przedstawia się, jeśli chodzi o chrześcijan. Statuty określały zasady obrotu kredytowego między wyznawcami obu religii. Ustalono, że Żyd ma prawo do udzielania pożyczki pod zastaw ruchomości, z wyjątkiem szat liturgicznych oraz pokrwawionych, które mogły pochodzić z rabunku; konie wolno mu było brać w zastaw jedynie za dnia i przy świadkach, aby w przypadku oskarżenia, że zwierzę pochodziło z kradzieży, móc udowodnić swą dobrą wiarę. Pożyczka miała być zwrócona w takiej formie, w jakiej została udzielona. Zastaw pod nieruchomości i na skrypty dłużne związane z ryzykiem, sąd bowiem, do którego wpłynęłaby sprawa o niewywiązanie się z długu tak zabezpieczonego, miał obowiązek odmówić wierzycielowi pomocy prawnej. Statut dopuszczał pobieranie lichwy, której wysokość, inaczej niż w dokumencie austriackim, nie została ustalona. Na określenie lichwy użyto terminu *paena*, a nie – jak to czyni dyplom Fryderyka – *usura*.

Nie da się ocenić, na ile przepisy te modyfikowały sytuację już istniejącą. Sądzić jednak należy, w ślad za Romanem Grodeckim, że ta część statutu wyprzedzała rzeczywistość miejscowego rynku kredytowego i jej zasadniczy ton został przejęty z dokumentu austriackiego. Śladem dokonanych innowacji jest brak ustaleń dotyczących maksy-

---

<sup>54</sup> Por. I.7.

<sup>55</sup> Por. K. Modzelewski, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław 1987, s. 176–184.

malnej stopy procentowej pożyczki, a także wspomniana odmienność terminologiczna. Różnica występuje również w kwestii niezawinionego przez Żyda, bo nieświadomego, przyjęcia w zastaw skradzionego przedmiotu<sup>56</sup>. Dyplom Fryderyka II domagał się w takiej sytuacji spłaty nie tylko kapitału, ale i narosłego procentu.

Statut kaliski, jak wspomniano, zakazywał – w ślad za dyplomem austriackim i czeskim – brania w zastaw szat liturgicznych. Dokument Beli IV w tym artykule odchodzi od pierwowzoru i dopuszcza zastaw dokonany przez „prałatów” – praktykę potwierdzoną dla Czech przez Kosmasa<sup>57</sup>. Na ziemiach polskich liberalizacji tego przepisu dokonał synod prowincji gnieźnieńskiej, obradujący pod przewodnictwem Jakuba Świnki w Łęczycy w 1285 roku<sup>58</sup>. Powzięte na tym zgromadzeniu postanowienie udzielało zgody na oddanie *res sacra* w ręce lichwiarza, o ile zajdzie pałęca potrzeba i po wcześniejszej zgodzie biskupa.

Statuty zrównywały prawa Żydów do udziału w wymianie handlowej z prawami chrześcijan. W tej grupie regulacji znalazł się przepis o opłatach celnych, który, choć przejęty przez statut Bolesława jedynie ze zmianą terminu *mutuum* na *tributum*, zasługuje na uwagę. Postanawia on, że Żydzi powinni płacić cła takie same jak mieszkańcy miasta, w którym żyją. Oznacza to, że nie byli zobowiązani do żadnych dodatkowych opłat, ale też, że w tej dziedzinie przysługiwać im miało prawo do przywilejów celnych, jakie uzyskali chrześcijańscy kupcy z ich rodzimego ośrodka. W tym przypadku nie może być mowy o żadnej kontynuacji dawnej normy. Mamy do czynienia z regulacją wynikłą z reformy związanej z ruchem kolonizacyjnym. Zastosowany przepis jest normą prawa niemieckiego, funkcjonującą w Cesarstwie. W istotny sposób modyfikował on status ludności żydowskiej zamieszkałej na ziemiach polskich w duchu generalnych przemian, to znaczy odchodzenia od prawa przysługującego z tytułu pochodzenia na rzecz prawa wynikającego z racy zamieszkiwania określonego ośrodka.

Co dotyczy gwarancji wolności religijnej, statut powtarzał za wcześniejszymi przywilejami regulacje dotyczące kar za zbezczerzenie cmentarza lub synagogi. W tej grupie przepisów znalazła się

---

<sup>56</sup> H. Zaremska, *Rzecz skradziona w żydowskim zastawie*, w: *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. S. Bylina i in., Warszawa 2000, s. 337–350.

<sup>57</sup> Kosmas, *Kronika Czechów*, ks. III, XXI, s. 345.

<sup>58</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 1, nr 551; por. H. Zaremska, *Rzecz skradziona...*, s. 341–342.

też klauzula przejęta dosłownie z przywileju Przemysła Ottokara II: „Zgodnie z rozporządzeniami papieża, w imię naszego Ojca świętego bardzo surowo zabraniamy, aby w przyszłości nikt nie obwiniał żadnego Żyda mieszkającego w naszym państwie, że spożywa krew ludzką, gdyż według nakazu prawa wszyscy Żydzi powinni zupełnie powstrzymywać się od spożywania wszelkiej krwi”<sup>59</sup>. Dalej statut postanawiał, że kto chciałby oskarżyć Żyda o mord rytualny, musi przedstawić sześciu świadków – trzech żydowskich i trzech chrześcijańskich, a w razie niepowodzenia groziłaby mu kara, jaką dotknęłaby Żyda, gdyby mu tę zbrodnię udowodniono. Okoliczności umieszczenia w przywileju tego przepisu wyjaśnione zostały przez Jerzego Wyrozumskiego<sup>60</sup>. Przemysł Ottokar II w 1246 roku, a więc na wiele lat przed wydaniem statutu, zatwierdził jako obowiązujące w jego państwie dwie bulle papieskie, skierowane do mieszkańców krajów niemieckich i zakazujące prześladowania Żydów i niszczenia ich cmentarzy i synagog.

Większość zawartych w statutach regulacji nie wprowadzała wyraźnej zmiany w położeniu kolonistów żydowskich. Przyjęte wcześniej w Europie Środkowej, opisane w poprzednim rozdziale zasady określające status prawny Izraelitów, różniły się od siebie niewiele, w nieznacznym też stopniu odbiegały od rozwiązań stosowanych w Cesarstwie. Dlatego też możliwe było wykorzystanie czerpiących inspirację z rozwiązań karolińskich wzorów, jakimi były przywileje Henryka IV z 1090 roku dla Żydów zamieszkałych w Spirze i Fryderyka Barbarossy z 1157 roku dla Żydów z Wormacji<sup>61</sup>. W statutach środkowoeuropejskich znalazła się też pewna grupa artykułów, których geneza była późniejsza i związana z prawnymi ustaleniami wprowadzonymi w związku z akcją lokacyjną. Do zagadnienia tego powrócę w dalszej części rozdziału.

Po dokonaniu redakcji tekstu kancelaria Bolesława przygotowała dokument, ostatecznie wydany 16 sierpnia 1264 roku. Inaczej niż

---

<sup>59</sup> Przekład za: G. Labuda, B. Miśkiewicz, *Wybór źródeł do historii Polski średniowiecznej: do połowy XV wieku*, t. 2, Poznań 1967, s. 105–109.

<sup>60</sup> J. Wyrozumski, *Wpływ nauki papieża Innocentego IV na rozwój myśli tolerancyjnej w Polsce*, „*Analecta Cracoviensia*” 27, 1995, s. 669–671.

<sup>61</sup> S. Schiffmann, *Die Urkunden für die Juden von Speyer 1090 und Worms 1157*, „*Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*” 2, 1930, s. 26–39; por. F. Lotter, *The Scope and Effectiveness of Imperial Jewry Law in the High Middle Ages*, „*Jewish History*” 4, 1989, nr 1, s. 31–47.

w przypadku dyplomów Beli IV i Przemysła Ottokara II, będący w naszym posiadaniu odpis przywileju kaliskiego zawiera formułę koroboracyjną i listę świadków. Brzmi ona następująco: „[...] aby to wszystko, co się wyżej rzekło, zachowało na zawsze trwałą moc, niniejszy dokument z podpisami świadków daliśmy im do zabezpieczenia, zatwierdziwszy go przez przyłożenie naszej pieczęci. Świadcami zaś tego aktu są: [...] komes Archambold, wojewoda kaliski, komes Szymon, kasztelan gnieźnieński, komes Jan z Kalisza, komes Maciej, kasztelan z Łądu, komes Czechosław, cześnik kaliski, komes Derśław, łowczy z Łądu, wraz z innymi licznymi baronami naszego kraju. Załatwiono w mieście Kaliszu, nazajutrz po Wniebowzięciu Najśw. Marii Panny, w roku pańskim 1264, 16 sierpnia”<sup>62</sup>. Informacje zawarte w zacytowanej, kończącej statut formule zasługują na uważną lekturę, odnoszą się tylko do aktu Bolesława, mogą przeto rzucić światło na okoliczności jego wydania.

Wyjaśnienia wymaga wybór miejsca i czasu ogłoszenia statutu, lista świadków i sposób uwierzytelnienia dokumentu. Należy spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy rzecz dokonana się na wiecu, czy też jedynie w obecności wymienionych testatorów i baronów. Dopiero po tych ustaleniach można próbować naświetlić szerszy kontekst wystawienia statutu i wyjaśnić, dlaczego właśnie Żydzi wielkopolscy, a nie np. śląscy, pierwsi uzyskali przywilej, który w przyszłości obowiązywać miał w całym państwie.

Zacznijmy od miejsca i daty wydania przywileju. Nie ma wątpliwości, że w Kaliszu istniała przynajmniej od połowy XII wieku osada żydowska<sup>63</sup>. Czas największej prosperity wczesnośredniowiecznego Kalisza przypada na panowanie Mieszka Starego, kiedy ośrodek ten był jedną z głównych siedzib książęcych, a od lat dziewięćdziesiątych stolicą odrębnego księstwa. W końcu XII wieku, może w latach 1186–1194, działała tu mennica, w której bito brakteaty z hebrajskimi napisami i która prowadzona była przez lub przy udziale personelu żydowskiego<sup>64</sup>. Sądzi się, że kaliska kolonia izraelicka znajdowała się w pobliżu osady targowej, blisko wylotu głównej przeprawy przez Prosnę, w bliskości znanego w XIII wieku cmentarza żydowskiego,

<sup>62</sup> Por. wyżej, przyp. 59.

<sup>63</sup> M. Młynarska-Kaletynowa, *Proces lokacji Kalisza w XIII i w pierwszej połowie XIV wieku*, w: *Osiemnaście wieków Kalisza...*, t. 1, s. 111–112.

<sup>64</sup> Por. I.3.



niedaleko od kościoła św. Gotarda. Od 1234 roku – po dwóch wyprawach Henryka Brodatego – aż do roku 1249 wraz z południową częścią Wielkopolski znalazł się Kalisz w rękach śląskiej linii Piastów. W tym czasie przybyli tu liczni przedsiębiorcy lokacyjni i osadnicy ze Śląska. Na panowanie Henryka przypada budowa nowego grodu i zaczątki nowej gminy miejskiej, ulokowanej w obrębie przyszłego miasta lokacyjnego, w odległości przeszło kilometra na północ od dotychczasowego centrum. Wydany przez Bolesława Pobożnego dokument lokacyjny nowego miasta Kalisza nie zachował się, znany go tylko z transumptu dokonanego przez księcia Przemysła II w 1282 roku. Lokacja musiała mieć miejsce po roku 1253, tj. po zjeździe w Pogorzeliczy, gdzie doszło do podziału dzielnic, w wyniku czego Bolesław uzyskał wąski pas Wielkopolski, ciągnący się południkowo od Rudy, poprzez Ołobok, Kalisz, Pyzdry, Gniezno i Mogilno aż do Noteci. Datę *post quam* lokacji Kalisza wyznacza rok 1260, z którego pochodzi wzmianka o kaliskiej *civitas nova*. Ogłoszony niedługo potem statut żydowski Bolesława dotyczył zatem członków gminy żydowskiej funkcjonującej już na terenie nowego ośrodka i normował jej położenie w warunkach powstałych w wyniku lokacji<sup>65</sup>.

Formuła końcowa statutu zawiera listę świadków, którą kończy zwrot: „wraz z innymi licznymi baronami naszego kraju”. Józef Sieradzki uznał, że jest to dowód na to, że akt przedstawiony został na wiecu<sup>66</sup>. Instytucja ta, wywodząca się ze struktur plemiennych, w XIII wieku nabrała – w związku z rosnącym znaczeniem możnych – charakteru organu władzy współdecydującego z księciem o niektórych sprawach państwowych i stanowiącego sąd dla wielu spraw, zwłaszcza tych, w których stroną był sam monarcha. W wiecu brali zazwyczaj udział wyżsi urzędnicy książęcy oraz miejscowy biskup, a także inni możni panowie.

W Wielkopolsce w XIII wieku stale i w stałych terminach organizowane były wiece w Gnieźnie i Poznaniu. Z innych ośrodków miejscem częstych, choć nieregularnych kolokwii był przede wszystkim właśnie Kalisz, gdzie w tym stuleciu z aprobatą wieców wydano 42 dokumenty<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Z tekstu wydanej Żydom w 1287 roku zgody na urządzenie cmentarza dowiadujemy się, że czynsz mają płacić w szafranie i pieprzu, co wskazuje na ich udział w handlu wschodnim; por. *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 1, nr 574.

<sup>66</sup> J. Sieradzki, *Bolesława Pobożnego statut kaliski...*

<sup>67</sup> F. Bujak, *O wiecach w Polsce do końca wieku XIII ze szczególnym uwzględnieniem Wielkopolski*, w: *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. 1, Kraków 1938,

Wobec braku w dokumencie jakiegokolwiek formuły konsensyjnej możliwość, że akt kaliski wydany został na wiecu należy jednak potraktować więcej niż ostrożnie.

W Polsce XIII wieku, a zwłaszcza w pierwszej połowie tego stulecia, gwarancją czynności prawnej były formalne okoliczności przeprowadzenia sprawy, to znaczy obecność wiarygodnych testatorów, których świadectwo miało w tym czasie znaczenie decydujące<sup>68</sup>. Wykorzystanie do tego celu wiecu było rozwiązaniem naturalnym. Dokumenty wystawione przez Przemysła II i Bolesława Pobożnego do roku 1250 (z jednym wyjątkiem) zaopatrzone są w listę świadków. W drugiej połowie stulecia praktyka ta nie była już tak częsta. Uwierzytelniony pieczęcią, jak to ma miejsce w przypadku statutu z 1264 roku, książęcy dokument był w tym czasie sam przez się świadectwem dokonania czynności prawnej i bierny w zasadzie udział testatorów w przeprowadzanej przez władcę sprawie nie był traktowany jako konieczność. Obecność testatorów w akcji prawnej miała – zdaniem badaczy – zazwyczaj miejsce, gdy dawali oni swój konsens, tj. przy wydawaniu przywilejów nadawczych i kiedy występowali w sprawach spornych. Żydowski statut zaliczyć należy do tej pierwszej kategorii.

Styl formuły świadków, podobny do spotykanego także w innych dokumentach książęcej kancelarii wielkopolskiej, zdaje się sugerować, że świadkowie złożyli na dyplomie własnoręczne podpisy. Jednak w żadnym z zachowanych oryginałów, w których taka formuła pojawia się, nie ma podpisów, lista testatorów bowiem zapisana jest ręką ingrossatora.

Na liście świadków przywileju kaliskiego znalazł się jeden z najbliższych współpracowników Bolesława – komes Archambold z rodu Zarębów, wojewoda kalisko-gnieźnieński, którego treść przywileju dotyczyła bezpośrednio ze względu na związaną z jego stanowiskiem jurysdykcję nad Żydami. Obok niego dokument wymienia wśród testatorów jego braci: komesa Szymona Zarębę, kasztelana gnieźnieńskiego (od 1257) i Jana z Kalisza, który w maju 1253 roku objął po Archamboldzie kasztelanę kaliską (otrzymał on od Bolesława hojne nadanie, książę był ojcem chrzestnym jego syna Sędziwoja)<sup>69</sup> oraz

s. 45–80; S. Russocki, *Consilium i consensus otoczenia książęcego w dokumentach polskich XIII wieku*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*, red. S.K. Kuczyński, t. 5, Warszawa 1992, s. 195–202.

<sup>68</sup> F. Sikora, *Dokumenty i kancelaria Przemysła I...*, s. 187–190, 196.

<sup>69</sup> J. Pakulski, *Ród Zarębów w Wielkopolsce w XIII i początkach XIV wieku*, Bydgoszcz 1975.



Il. 11. Pierwsza wzmianka o Żydach mieszkających na Mazowszu, dokument lokacyjny Płocka z 1237 roku.

przedstawicieli rodu Leszczyków: Macieja – kasztelana łędzkiego, Czechosława – cześnika kaliskiego oraz Derśława – łowczego.

Na tym wyczerpują się możliwości odtworzenia, w oparciu o przesłanki bezpośrednie, okoliczności, w których wystawiony został przywilej. Jeśli chcemy zrozumieć, czym kierował się książę, spełniając prośbę złożoną mu zapewne przez żydowskich mieszkańców Kalisza, może także Poznania i Gniezna<sup>70</sup>, podążyć musimy mniej pewną drogą. Dogodnym punktem wyjścia jest, zauważony wyżej, widoczny w przypadku Kalisza, związek między wydaniem statutu a lokacją miasta. Zasługuje on na baczną uwagę, wskazuje bowiem na zależność nadania przywileju od nowej sytuacji, wynikłej z ruchu lokacji na prawie niemieckim.

Dobrym świadectwem realizowanej etapami potrzeby porządkowania spraw w nowo lokowanych ośrodkach są rozwiązania zastosowane w księstwie szczecińskim<sup>71</sup>. Przęcław w momencie lokacji (pierwszej w tym państwie) składał się ze starego kompleksu osadniczego, złożonego z grodu i podgrodzia, położonych na zachodnim brzegu Wkry oraz z kolonii kupców niemieckich, wywodzących się najprawdopodobniej z brandenburskiego Stendalu<sup>72</sup>. Nadający prawo magdeburskie przywilej lokacyjny wystawiony został dla ośmiu zasadźców, z których jeden miał zostać wójtem, a pozostali zapewne ławnikami. Przed 1250 rokiem dokonał książę Barnim I lokacji starej osady słowiańskiej – nazywanej od tej pory Nowym Miastem – na lewym brzegu Wkry. Podobną sytuację mamy mniej więcej w tym samym czasie, w bardziej – ze względu na obecność Żydów – pod względem etnicznym skomplikowanym Szczecinie<sup>73</sup>. Ośrodek ten pełnił ważne funkcje już w czasie zorganizowanych w latach dwudziestych XII wieku wypraw misyjnych biskupa Bambergu, św. Ottona, na obszary zaodrzańskie. Obok słowiańskiego kompleksu powstała tu osada „gości”, dla której niemiecki kupiec Beringer z Bambergu ufundował kościół. Kolonia ta uzyskała z czasem pewną autonomię, a w 1237 roku, gdy Barnim I rozszerzył jej uprawnienia sądowe na obszar całego Szczecina, wchłonęła miasto słowiańskie. Formalna lokacja miała miejsce w 1243 roku, wydany

<sup>70</sup> Za istnieniem w tych ośrodkach skupisk żydowskich przemawiają, można sądzić, znaleziska brakteatów z hebrajskimi napisami; por. I.3.

<sup>71</sup> J.M. Piskorski, *Miasta Księstwa Szczecińskiego do połowy XIV wieku*, Warszawa–Poznań 1987.

<sup>72</sup> Tamże, s. 49–50.

<sup>73</sup> Tamże, s. 50–52.

przy tej okazji dyplom mówi o wprowadzeniu prawa magdeburskiego, które zapewne obowiązywało w ośrodku już wcześniej. W 1261 roku ten sam władca zdecydował, że wszyscy Żydzi mieszkający w Szczecinie i całym jego państwie mają podlegać takiemu samemu prawu jak Żydzi w Magdeburgu<sup>74</sup>. Tak się też stało i w rezultacie zastosowano tu odmienny niż na terenie Polski, a analogiczny do rozwiązania na obszarze Cesarstwa, przyjęty także na Śląsku system, w którym Żydzi podlegali prawu miejskiemu i władzom miejskim zamieszkivanych przez siebie ośrodków<sup>75</sup>. W Polsce przyjęto inne rozwiązanie. Do końca wieków średnich Żydzi, zgodnie ze statutem kaliskim, nie podlegali jurysdykcji miejskiej, choć praktyka w tej dziedzinie nie była stosowana rygorystycznie<sup>76</sup>.

Również topografia najwcześniejszych „dzielnic” zamieszkałych przez Izraelitów na obszarze lokacyjnych ośrodków dowodzi dbałości książąt o umocnienie swego żydowskiego *regale*. We Wrocławiu, Krakowie, Kaliszu kolonie żydowskie znalazły się na obszarach podanych regulacji przestrzennej, co oznacza, że wyznaczenie miejsca pod kolonię dokonywało się w fazie początkowej, poprzez dołączenie już istniejącej „zabudowy” (tak stało się w Pradze) bądź wyznaczenie miejsca pod nową kolonię na obszarze objętym regulacją (tak było najprawdopodobniej w Krakowie)<sup>77</sup>. „Ulice żydowskie” znalazły się w należącej do monarchy części objętych pomiarem gruntów, do których zgodnie z wcześniejszym *ususem* i aż do końca średniowiecza władca zachowywał pewne prawa<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> „Donavimus in supermemoratis burgensibus et eorum hanc prerogativam succesoribus, ut omnes Judei in civitate sepedicta Stettin manentes aut ubicumque in terra nostra manentes teneantur servare in omnibus iura, que Judei in civitate Magdeborch manentes observant”. U. Grotenfend, *Geschichte und rechtliche Stellung der Juden in Pommern von den Anfängen bis zum Tode Friedrich des Grossen*, „Baltische Studien”, Neue Folge, 32, (Stetin) 1930, s. 110, przyp. 2.

<sup>75</sup> G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany. A Study of their Legal and Social Status*, Chicago 1944, s. 171–178. Wydany przez ławników Magdeburga w 1304 roku śląskiemu miastu Zgorzelec dokument nadania prawa magdeburskiego głosił, że za jego przekraczanie chrześcijanie i Żydzi mają być karani tak samo; por. F. Rosenthal, *Najstarsze osiedla żydowskie na Śląsku...*, s. 7 (za: *Urkundensammlung zur Geschichte des Ursprungs der Städte und der Einführung und Verbreitung deutscher Kolonisten und Rechte in Schlesien und Ober-Lausitz...*, s. 448).

<sup>76</sup> Por. I.6.

<sup>77</sup> J. Piekalski, *Od Kolonii do Krakowa...*, s. 110–116 (Praga), 116–119 (Kraków), 119–121 (Wrocław).

<sup>78</sup> Por. II.2.



Obrona żydowskiego *regale* stanowiła element szerszej polityki książęcej, będącej próbą sprostania nowej, zarysowującej się od XII wieku sytuacji, związanej z załamywaniem się systemu prawa książęcego i przebudową struktur społecznych<sup>79</sup>. Symptodem odchodzenia od autorytarnego modelu władzy książęcej było przyznawanie immunitetów zwalniających dobra kościelne lub prywatne od ingerencji urzędników książęcych w zakresie wymiaru sprawiedliwości i ściągania danin od mieszkańców owych dóbr. Ten uszczuplający władzę i finanse książąt proces nie przebiegał w poszczególnych częściach kraju tak samo. Hamowany był przez władców, budujących oparte na nowej koncepcji podstawy swego panowania i w związku z tym dążących do wyprzedzenia oddolnych procesów i raczej do osłabiania znaczenia możliwych i Kościoła niż do wzmacniania ich hojną ręką. Immunitety nadawano ostrożnie, trzynastowieczni władcy wyjątkowo tylko rezygnowali ze swych uprawnień do wyższego sądownictwa. Z walką możnowładztwa o immunitety szło w parze dążenie książąt do rozbudowy ciężarów prawa książęcego. Zapobiegać też musieli kryzysom skarbu książęcego, na które narażeni byli w związku z rozwojem gospodarki pieniężnej. Nowy koncept władzy książęcej oparty był na korzystaniu z wymiaru sprawiedliwości jako narzędzia władzy i na regaliach – łowieckim, mennicznym, a także żydowskim<sup>80</sup>. Odzwierciedla to, jak trafnie pokazał Sławomir Gawlas, fragment kroniki Kadłubka odnoszący się do krakowskiego panowania Mieszka Starego. Dowodząc złej woli doradców księcia, pragnącego wzmocnić swą władzę nad poddanymi poprzez doprowadzenie ich do ubóstwa, Mistrz Wincenty pisze: „natychmiast usuwać należy przyczyny hardości, aby naród nie zhardział. Toteż ukarać ich trzeba na majątku, żeby nie rozpasali się w zbytku”<sup>81</sup>. Dalej przytacza kronikarz przykłady surowego karania winnych naruszenia regaliów łowieckiego i żydowskiego<sup>82</sup>, nadużyć wynikających z zawłaszczania sobie zastrzeżonych

---

<sup>79</sup> S. Gawlas, *O kształt zjednoczonego Królestwa. Niemieckie władztwo terytorialne a geneza społecznoustrojowej odrębności Polski*, Warszawa 1996, s. 72–74; tenże, *Polityka wewnętrzna Przemysła II a mechanizmy społecznych dążeń i konfliktów w Wielkopolsce jego czasów*, w: *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego...*, s. 65–80.

<sup>80</sup> Tenże, *O kształt zjednoczonego Królestwa...*, s. 79–81.

<sup>81</sup> Mistrza Wincentego *Kronika Polska*, tłum. K. Abgarowicz, B. Kürbis, wstęp i komentarze B. Kürbis, Warszawa 1974, s. 180–181.

<sup>82</sup> „[Gdy] scholarze przypadkiem zranili Żyda, ci sami sędziowie skazują ich [...] jakby za świętokradztwo”; tamże. Por. I.7.



dla władcy kompetencji sądowniczych. Jednym z zacytowanych przykładów takiego właśnie działania było, według Kadłubka, bezprawne werbowanie osadników: „Kto inny przyjął do służby przybysza czy obcego; pozywają go [sędziowie] przed sąd [i] oskarżają o porwanie: «Czy ten przybysz jest niewolnikiem, czy w wolności zrodzonym? Jeśli jest wolny, jakim czołem śmiałeś człowieka wolnego uczynić poddanym? Nie można bowiem zaprzeczyć temu, czego jaśniej nad słońce dowodzi przewrotność twego umysłu. [...] Jeśli jest niewolnikiem, cudzego posiadasz niewolnika, i to ani ze słusznego tytułu, ani w dobrej wierze, bo ani jednego ani drugiego nie możesz dowieść; albowiem tych świadectw i dowodów, które przytaczasz, nie uznaje zwyczaj prawny naszych czasów. Skoro więc dowiedziono ci porwania, zapłać tytułem kary siedemdziesiąt grzywien»”.

Sławomir Gawlas wywód ten wiąże z praktyką odsuwania możnowładztwa od korzyści wynikających z nowych zjawisk gospodarczych, a zwłaszcza kolonizacji, która to praktyka stanowiła element szerszej strategii zahamowania jego wzrostu i ograniczenia wpływów.

Proces rozwoju immunitetu nie dotyczył – w tej fazie – ludności żydowskiej, a to z tego powodu, że jej kolonie działały podówczas wyłącznie w dobrach książęcych. Trudno przypisać to przypadkowi. Żydzi musieli się w bliskości władcy czuć bezpiecznie, on zaś, choćby ze względu na możliwość kontroli ich dochodów, też wolał mieć ich na oku. Byli podatnikami książęcymi, toteż naturalne było zakładanie kolonii w majątkach państwowo-książęcych. Wspomniana wyżej polityka utrudniania kolonizacji w dobrach nieksiążęcych znajdowała wyraz również w tendencji do utrzymania zasady ograniczenia osadnictwa żydowskiego do tych właśnie dóbr. Warto wspomnieć w tym miejscu dyskutowany przez badaczy przywilej Bolesława Wstydliwego z 1262 roku, wydany dla cystersów w Koprzywnicy<sup>83</sup>. Dyplom ten, obok różnego typu zwolnień immunitetowych, zawiera pozwolenie na zasiedlenie zniszczonych po najeździe tatarskim miejscowości – Jasła i Koprzywnicy – zwerbowanymi osadnikami dowolnej nacji i dowolnego rzemiosła, z wyjątkiem jednak Żydów. Rozwój immunitetów wymagał ustalenia zasad, na jakich w objętych nimi dobrach kościelnych i prywatnych dokonywało się osiedlanie

---

<sup>83</sup> *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 1, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1879, nr 60 (1262); por. R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 624.

nowych przybyszów, innymi słowy, czy wymagało to zgody władcy, czy też nie. Z cytowanego fragmentu kroniki Kadłubka wynika, że zgoda taka była potrzebna, a omówiony dokument to potwierdza. Mimo pewnych prób ograniczenia tego rodzaju swobody za czasów Mieszka Starego, a potem około 1267 w księstwie kujawsko-łęczyckim Kazimierza Konradowica, zwyciężyła jednak przeciwna tendencja. Co się tyczy Żydów, monarszych podatników, obowiązek zgody na osiedlenie zachował się, choć potwierdzają go jedynie glejty udzielone Izraelitom przybywającym spoza kraju<sup>84</sup>.

Potrzeba regulacji statusu ludności żydowskiej zamieszkującej lokowane ośrodki, których mieszkańcy przeniesieni zostali na prawo niemieckie, wynikała z okoliczności, że ludność ta znalazła się w nowej sytuacji. Wcześniej status prawny Żydów określały zasady podobne do tych, które regulowały położenie innych grup. Benedykt Zientara opisując dwunastowieczny, przedlokacyjny Wrocław, pisał: „osiedla książęce, biskupie, możnowładcze, dwory duchownych, rycerzy, chaty chłopów książęcych, poddanych możnowładców, wolnych rzemieślników, a wśród tego skupione razem osiedla pozostających pod specjalną opieką księcia «gości»: Niemców, Walonów, Żydów. Nie było żadnej organizacji łączącej w całość ten wieniec osad. Każdy mieszkaniec podlegał innemu prawu, w zależności od pochodzenia i swych powinności”<sup>85</sup>. Podobne do tej pory położenie chrześcijańskich – przede wszystkim niemieckich – „wolnych gości” i ludności żydowskiej uległo na skutek lokacji zróżnicowaniu. Pierwsi cieszyć się mieli od tej pory wynikającymi z miejsca zamieszkania, a nie z tytułu pochodzenia, przywilejami, które zapewniały im dyplomy lokacyjne: w zasadzie dziedziczne prawo do działek, samorząd, częściowe sądownictwo. Drudzy, tak jak początkowo pozostała część ludności „miasta”, zachowywali swe dotychczasowe prawa i obowiązki. Konieczność uregulowania statusu żydowskich mieszkańców związana była również z opisanym wyżej wzrostem liczby izraelskich kolonii.

Przedstawiony obraz osadnictwa żydowskiego na ziemiach polskich w końcu XII i w XIII wieku rodzi pytanie o chronologię wprowadzania regulującego status ludności żydowskiej statutu. Jego historię rozpoczyna dokument Bolesława Pobożnego. Następnie wejść miał w życie

---

<sup>84</sup> Por. I.6.

<sup>85</sup> B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1997, s. 64.

w poszczególnych częściach Śląska, gdzie przywileje zostały wydane jedynie dla trzech ze śląskich księstw: wrocławskiego, głogowskiego i jaworskiego<sup>86</sup>.

Przywileje wrocławskie nie zachowały się. Wiadomość o nich pochodzi z roku 1295. Pierwszy wydał Henryk IV Probus (1273–1295), drugi Henryk V Brzuchaty, książę legnicko-wrocławski (1290–1295). Za wzór posłużyły akty Bolesława Pobożnego i Przemysła Ottokara II<sup>87</sup>. Księstwo wrocławskie w latach 1273–1295 obejmowało obszar późniejszych księstw: nyskiego, oleśnickiego, świdnickiego, ziębickiego i brzeskiego. Zapewne i w nich obowiązywał później ten sam przywilej. Dwa przywileje wydane przez młodego Henryka III dla Żydów księstwa głogowskiego wzmiankowane są w dyplomie tegoż księcia z 1299 roku. Dla Izraelitów zamieszkujących księstwo jaworskie, które w 1291 roku powiększyło się o weichbildy: świdnicki, strzegomski, strzeliński, ziębicki, kącki, sobócki, dzierzoniowski i ząbkowicki, przywilej wydał w 1295 roku Bolko I. Oryginał dyplomu nie zachował się, jego tekst znany jest z pochodzącego z 1328 roku transumptu, zawartego w dyplomie Bolka II świdnickiego, który potwierdził statut jedynie dla księstwa świdnickiego (wtedy bez jaworskiego i ziębickiego). Dokument ten uwzględniał cały akt kaliski bez artykułu o mordzie rytualnym (jego akceptację książę przełożył na później). Uwagę zwraca znaczna częstotliwość dokonywanych na Śląsku potwierdzeń przywileju. Uznać to należy za dowód nie tylko liczebności kolonii żydowskich, ale też – wynikającej zapewne z zasobów finansowych – siły wpływów ich mieszkańców. Zupełnie inaczej prezentuje się rzecz w innych dzielnicach Polski, gdzie pierwszego potwierdzenia statutu kaliskiego dokonał Kazimierz Wielki dopiero w 1334 roku.

Nie można wykluczyć, że przed ogłoszeniem pierwszych statutów, ale już w czasie trwania kolonizacji na prawie niemieckim sytuację prawną Izraelitów na Śląsku normowały rozwiązania znane z kodeksów niemieckich, takie jak będące tu prawem posiłkowym *Zwierciadło saskie*, które zapewniało Żydom protekcję podobną do gwarantowanej mnichom, kobietom czy klerowi. Na późne wydanie przywileju wpłynęły jednak z pewnością i inne okoliczności<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> M. Ptak, *Źródła prawa określające status ludności żydowskiej na Śląsku...*

<sup>87</sup> Z. Kowalska, *Die grosspolnischen und schlesischen Judenschutzbriefe...*

<sup>88</sup> L. Ziątkowski, *Dzieje Żydów we Wrocławiu*, Wrocław 2000, s. 9.

Na opóźnienie Śląska w uregulowaniu położenia ludności żydowskiej mógł wpłynąć najazd tatarski na tę dzielnicę. Ocena tego wydarzenia, uważanego przez dawniejszą historiografię za katastrofę, „która cofnęła Polskę w rozwoju”<sup>89</sup>, straciła już wiele ze swego blasku. Uznaje się jednak nadal wagę dokonanych przez Tatarów zniszczeń.

Najazd dotknął ziemie Małopolski i Śląska oraz w niewielkim stopniu Łęczyckie i Kujawy<sup>90</sup>. Pierwsze podjazdy mongolskie wpadły do Polski w styczniu 1241 roku. Zdobyty został Lublin i Zawichost, jeden z oddziałów dotarł pod Racibórz w poszukiwaniu przejścia na Morawy. W lutym zdobyty został Sandomierz. W marcu, kiedy miał miejsce główny atak na Węgry, słabsza armia pod wodzą Pajdara sforsowała Wisłę pod Sandomierzem (lub Sieciechowem) i przez Ilżę i Tarczek ruszyła na Kraków. Mniejsze oddziały pod wodzą Kajdu ruszyły w Łęczyckie i na Kujawy, aby uniemożliwić mazowieckiemu księciu Konradowi udzielenie pomocy Małopolsce. Drugi oddział wypuścił się ponownie na Racibórz. Panika opanowała Małopolskę i Śląsk. Bez oporu wzięto Kraków, nie broniono także Wrocławia, który został spalony. 9 kwietnia 1241 roku – pisał Benedykt Zientara – „Wraz z księciem i jego otoczeniem, w skład którego wchodziłi najwybitniejsi jego krakowscy i śląscy doradcy i współrealizatorzy polityki, padły pod Legnicą plany zjednoczenia Polski pod berłem śląskich Piastów”<sup>91</sup>. W historiografii poświęconej dziejom osadnictwa żydowskiego na ziemiach polskich uważa się nierzadko, że najazd tatarski spowodował zanik izraelskich kolonii. W innym miejscu zwracałam już uwagę na fakt, że teza ta nie znajduje odzwierciedlenia w źródłach<sup>92</sup>. Mówią one o ożywionych kontaktach z rabinami nadreńskimi w XIII wieku. Najważniejszy jednak jest fakt, że o ile przypuszczenie to odnieść można do Małopolski i Śląska, to w żadnym razie nie ma powodu, aby rozciągać je na Wielkopolskę, którą mongolskie oddziały ominęły. Osłabia to dokonaną wyżej ocenę rozmiaru osadnictwa żydowskiego w poszczególnych dzielnicach podzielonego kraju.

Przy rozpatrywaniu chronologii wprowadzania statutu dla Żydów osobnej uwagi wymaga postawa, jaką wobec wprowadzenia tej regulacji zajmować mógł Kościół śląski. Pierwsza świecka legislacja, dotycząca

<sup>89</sup> B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy...*, s. 315.

<sup>90</sup> G. Labuda, *Wojna z Tatarami w roku 1241*, PH, 50, 1959, nr 2, s. 190–224.

<sup>91</sup> B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy...*, s. 322.

<sup>92</sup> Por. I.3.

Żydów osiadłych na ziemiach średniowiecznej Polski, wyprzedza o trzy lata polskie ustawodawstwo synodalne. Nie jest to, uwzględnwszy statut prawny ludności żydowskiej, okoliczność szczególnie dziwna. Stosunków chrześcijańsko-żydowskich dotyczyły cztery artykuły dekretów synodu wrocławskiego (1267), zwołanego dla całej diecezji gnieźnieńskiej przez legata papieskiego Gwidona<sup>93</sup>. Odnoszące się do Izraelitów postanowienia synodu powtarzają, z grubsza rzecz biorąc, dekrety soborów: laterańskiego III z 1179 i laterańskiego IV z 1215 roku oraz innych prowincjonalnych synodów zachodnioeuropejskich. Jest prawdopodobne, że postanowienia wrocławskie były reakcją na przywilej Bolesława. Przemawia za tym zbieżność obu legislacji w czasie, a także fakt, iż Gwidon, który odwiedził także inne części Polski (m.in. Kraków i Racibórz), znał lokalne realia, powstałe w związku z napływem ludności żydowskiej. Warto odnotować, że synod wrocławski był jedynym spośród zwołanych przez Gwidona w czasie jego legacji synodów, który podjął problematykę żydowską. Obok arcybiskupa gnieźnieńskiego, biskupów wrocławskiego i płockiego, a także kapituł łęczyckiej, kaliskiej i kruszwickiej, wziął w nim udział biskup wrocławski Tomasz I i jego kapituła. O wyborze Wrocławia na miejsce obrad mogła przesądzić trwająca w tym czasie wojna Tomasza z księciem o dziesięcinę, *privilegium fori* i immunitet (będący jednym z podstawowych tematów obrad).

Dwa wcześniejsze, zakończone w 1261 roku zwycięstwem Kościoła, spory Tomasza z Bolesławem II Rogatką miały bardzo gwałtowny przebieg<sup>94</sup>. Szło w nich nie tylko o wspomniane już kwestie, lecz także o skandaliczne postęпки władcy, który więził przeciwnika w swoich zamkach. W 1268 roku, po śmierci Tomasza, kapituła wrocławska wybrała na biskupa najmłodszego z synów Henryka Pobożnego, arcybiskupa Salzburga – Władysława. W 1266 roku, tj. po śmierci Henryka III Białego, objął Władysław także rządy w dzielnicy wrocławskiej z tytułu własnych do niej praw i jako opiekun małoletniego bratanka, Henryka IV. W czasie nieco ponad trzyletniego panowania dał się Władysław poznać jako władca strzegący książęcych uprawnień

---

<sup>93</sup> Ustawodawstwo to omawia, podając bibliografię: J. Drabina, *Kościół wobec Żydów na średniowiecznym Śląsku*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 14–33.

<sup>94</sup> T. Silnicki, *Dzieje i ustroj Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 155–192.

w stosunku do Kościoła. Był dla Tomasza trudnym przeciwnikiem, ale też wzięwszy pod uwagę ogólną linię polityki Stolicy Apostolskiej w kwestii żydowskiej w tym okresie, trudno w księciu-biskupie widzieć osobę chętną do przyznania Izraelitom korzystnego dla nich przywileju. Następca Władysława, biskup Tomasz II, objął rządy w 1270 roku. We wszystkich podległych mu księstwach – wrocławskim, legnickim i głogowskim – regulował sprawy Kościoła, nie wyrzekając się żadnych z wcześniej uzyskanych uprawnień. Gładko – w wyniku układów zawartych w latach 1271 i 1272 – przeprowadził swój plan w księstwach wrocławskim i legnickim.

Nie wiadomo, kiedy Henryk Probus<sup>95</sup>, który zastąpił Władysława na tronie w 1270 roku, opublikował przywilej. Spory z Tomaszem II trwały przez cały czas jego panowania, w mediacjach uczestniczył legat Filip z Fermo, punktem kulminacyjnym konfliktu była – powtarzana potem – klątwa rzucona na księcia we wrocławskiej katedrze w 1284 roku (karę potwierdził wspomniany już synod w Łęczycy w 1285). W 1287 roku Tomasz zażądał od Henryka uwolnienia poddanych od złożonej mu przysięgi, wezwał do wyprawy krzyżowej przeciw władcy, domagał się też odebrania mu księstwa. Walka księcia z biskupem miała charakter otwartej wojny, w 1284 roku na ponad trzy lata Tomasz musiał opuścić Wrocław, schronił się do Otmuchowa, a po jego stracie do Raciborza, na garnuszek tamtejszego księcia. Przywilej musiał zostać ogłoszony przed 1287 rokiem, gdy doszło do pogodzenia z biskupem, zapewne w związku z podjęciem zabiegów o panowanie nad Polską.

W księstwie głogowskim z zatwierdzeniem przywilejów kościelnych miał Tomasz II kłopoty. Książę Konrad nie był gotowy do kompromisów. Spotkała go za to ekskomunika wydana na mocy postanowień statutu Gwidona. W 1272 roku księstwo zostało dwukrotnie obłożone interdyktem. W końcu władca poddał się, przyrzekł pod przysięgą dać zadośćuczynienie tym, którzy ponieśli szkodę, tj. biskupowi, klerowi i mieszkańcom dóbr kościelnych, obiecał też respektować własny przywilej immunitetowy z 1253 roku. Statut dla Żydów wydał dopiero na początku swoich rządów jego następca – Henryk III.

Tłumaczenie opóźnienia we wprowadzaniu na Śląsku przywileju kaliskiego napięciem w stosunkach miejscowych władców z biskupami wrocławskimi opiera się tylko na domniemaniach. Przemawia za nim

---

<sup>95</sup> Warto zauważyć, że książę ten wychowywał się na dworze Przemysła Ottokara II.



także fakt, że kler polski na synodzie w Łęczycy (1285), obradującym pod przewodnictwem arcybiskupa Świnki i w obecności Tomasza II, nieprzychylnie zareagował na postanowienia statutu Bolesława Pobożnego. Przyjęte na tym zgromadzeniu dekrety odnoszące się do Żydów, dotyczące kwestii zastawów pochodzących z kradzieży i praktyki oddawania w zastaw *res sacra*, zmieniały regulacje statutu kaliskiego. Załączeniem późniejszego niż w Wielkopolsce wydania przywileju na Śląsku z wojną władców z miejscowym klerem przemawia też fakt, że w innych dzielnicach spory między książętami a Kościołem bywały mniej gwałtowne i krótkotrwałe (np. Laskonogiego z Pawłem z Przemankowa) i żaden konflikt nie osiągnął rozmiarów „wojny wrocławskiej”.

Umieszczenie „śląskiej” historii statutu w kontekście stosunków między książętami a klerem polskim jest w samej rzeczy odwołaniem się do szerszej perspektywy, mianowicie do sporu o zwierzchność nad Żydami, który w tym czasie prowadziło Cesarstwo z papieżem.

Autorzy prac dotyczących położenia ludności żydowskiej w średniowieczu wiele miejsca poświęcają genezie i zasięgowi uformowanej na obszarze Cesarstwa koncepcji *servi camerae*. Problematyka ta pojawia się także w badaniach nad środkowoeuropejskimi statutami dla Żydów<sup>96</sup>. Większość badaczy przyznając, że sam termin nie pojawia się w żadnym z aktów – od austriackiego po Bolesławowy<sup>97</sup> – stwierdza, że regulacje te mówią o rozwiązaniach pozostających w zgodzie z duchem *Kammerknechtschaft*.

Dyplom Henryka IV z roku 1090 dla Żydów ze Spiry stwierdza, że jeśli chodzi o jurysdykcję z tytułu przynależności do skarbu cesarza, podlegają oni wyłącznie władcy, o ile nie wybiorą własnych, zatwierdzanych przez niego przywódców. Przywilej Henryka został potwierdzony przez Fryderyka I Barbarosę w 1157 i Fryderyka II w 1236 roku. Pierwszy z nich w wydanym w 1182 roku przywileju dla Żydów z Ratzbony zalicza miejscowych Żydów do grupy tych mieszkańców kraju, którzy przynależą do skarbu cesarskiego. Ze statusem tym wiązały się: bezpośrednia zależność od cesarza i cesarskie gwarancje praw i pokoju, udzielane im w zamian za opłaty wnoszone do jego skarbu. Nie chodzi więc o status prawny specyficzny

---

<sup>96</sup> Por. I. Lewin, *The Historical Background of the Statute of Kalisz...*

<sup>97</sup> Wspominają one jedynie o skarbie książęcym jako odbiorcy kar za zabicie lub zranienie Żyda bądź za zniszczenie jego mienia.

wyłącznie dla Żydów, lecz o szerszą kategorię podatników władcy<sup>98</sup>. Termin *servi camerae* pojawia się po raz pierwszy we wspomnianym wyżej dokumencie Fryderyka II z 1236 roku. Dwa lata później władca ten wydał przywilej dla Żydów wiedeńskich, których w akcie tym zaliczył do grona *servi camerae*, tj. zgodnie z przedstawionym wyżej rozumieniem tego terminu – do swych podatników, a nie – można się domyślać – podatników właśnie usuniętego z tronu księcia austriackiego Fryderyka II Babenberga. Ten ostatni odzyskał panowanie w tym samym roku, a po kilku latach – w 1244 roku – nadał wiedeńskim Żydom nowy przywilej, który stał się wzorem dla aktów Przemysła Ottokara II, Beli IV i Bolesława Pobożnego. Termin *servi camerae* nie występuje w żadnym z nich.

Określenie to pojawiło się w dyplomie cesarskim z 1236 roku nie bez powodu. Za panowania Fryderyka II konflikt między Cesarstwem a papieżem wszedł w nową fazę. Związane to było z cesarskim programem przebudowy i uwolnienia jego sycylijskiego władztwa od papieskiej podległości. Doprowadziło to do gwałtownego konfliktu z Grzegorzem IX, który dwukrotnie – w 1227 i 1236 roku – obłożył Fryderyka klątwą i zwalczał przez wiele lat. Spór ten miał ważne konsekwencje dla konceptu „żydowskiej niewoli” (*servitus Iudaeorum*)<sup>99</sup>.

Historia tego konceptu sięga korzeniami późnoantycznych kontrowersji w łonie judeochrześcijaństwa, pism ojców Kościoła, ze sformułowaną najpełniej przez św. Augustyna ideą żydowskiej podległości jako dowodu prawdy o śmierci Chrystusa. Kościół zawsze pretendował do zwierzchnictwa nad Żydami, przez długi czas powstrzymując się jednak od wykładu prawnych podstaw tych aspiracji i otwartych ingerencji w sprawy wyznawców judaizmu żyjących poza granicami Państwa Kościelnego. W związku z pogromami towarzyszącymi przemarszom uczestników pierwszej krucjaty i przede wszystkim konfliktem o *dominium mundi* z Cesarstwem, polityka Stolicy Apostolskiej w kwestii żydowskiej podległości stała się przedmiotem gry politycznej, co znalazło wyraz w stanowisku Innocentego III i jego następców. Papieskie roszczenia wobec zwierzchnictwa nad Żydami

---

<sup>98</sup> D. Abulafia, *The King and the Jews – the Jews in the Ruler’s Service*, w: *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, wyd. Ch. Cluse, Turnhout 2004, s. 43–55.

<sup>99</sup> S.W. Baron, „*Plenitude of Apostolic Powers*” and Medieval „*Jewish Serfdom*”, w: tenże, *Ancient and Medieval Jewish History. Essays*, wyd. L.A. Feldman, New Brunswick 1972, s. 284–307.

napotykały od czasów karolińskich sprzeciw cesarzy, roszcujących sobie, zgodnie z rzymską tradycją imperialną, prawo do kontroli nad ludnością żydowską. Henryk IV, Fryderyk I i Fryderyk II – władcy uwikłani w głębokie konflikty z papieżstwem – kolejno deklarowali takie właśnie stanowisko. Za Grzegorza IX (1227–1241) spór nabrał otwartego charakteru, co znalazło wyraz w języku wydanych przez Fryderyka dyplomów, najpierw dla Żydów sycylijskich, a potem niemieckich, w których pojawia się termin *servi*. W akcie wydanym przez Fryderyka II w 1236 roku znalazło się sformułowanie w znamienity sposób łączące ideę kanonicznych legislacji kościelnych z koncepcją cesarskiej zwierzchności nad wyznawcami judaizmu. Czego uzasadnieniem jest – czytamy – „[fakt, że] od najdawniejszych czasów władza cesarska narzucała na Żydów wieczne poddaństwo w rewanżu za ich zbrodnie”<sup>100</sup>.

Pojawienie się terminu „niewolnicy skarbu” na określenie Żydów miało charakter argumentu w sporze politycznym i w praktyce nie zmieniało statusu prawnego ludności izraelskiej, której położenie determinowała podległość podatkowa wobec władcy, co pociągało za sobą jego zobowiązanie do zapewnienia im opieki i warunków niezbędnych do działalności gospodarczej.

Skarb cesarski i skarby innych monarchii średniowiecznych stale czerpały dochody z tytułu zwierzchnictwa nad Żydami i związanych z nim gwarancji bezpieczeństwa. Niezależnie od różnic w sytuacji Izraelitów zamieszkujących Francję, Anglię czy Hiszpanię oraz odmienności polityki władców tych krajów, materialne korzyści były podstawowym argumentem władców w ich działaniach wobec Żydów. Oblicza się, że za panowania w Anglii Henryka II regularne dochody z wnoszonych przez Żydów świadczeń (nie licząc danin i darowizn okazjonalnych) stanowiły siódmą część wpływów skarbu angielskiej monarchii<sup>101</sup>. We Francji przychody te były bardziej rozproszone, ale w XIII wieku jednym z działań unifikacyjnych i centralizujących monarchię kapetyńską było wydanie w latach 1223 i 1230 legislacji w sprawie Żydów. Zapewniały one monarsze i potężnym panom feudalnym monopol zysków płynących z obecności Żydów w kraju, regulowały prawa każdego z feudałów – i króla – wobec ich Izraelitów

---

<sup>100</sup> J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutsche Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin 1902 (repr. Hildesheim 1970), s. 216.

<sup>101</sup> R.R. Mundill, *England: the Island's Jews and their Economic Pursuits*, w: *The Jews of Europe in the Middle Ages...*, s. 221–232.

i przyniosły monarsze nadzór nad tym *stabilimentum*. W ciągu półtora stulecia – po zapadłą w 1394 roku decyzję ostatecznej ekspulsji Żydów z królestwa – wykształciła się i utrwaliła w sposób jednoznaczny średniowieczna kontrola nad Żydami<sup>102</sup>.

W Cesarstwie, a także w Czechach i na mniejszą skalę na Węgrzech, doszło do złamania praw monarszych do monopolu na „dochody z Żydów”, z zachowaniem jednak istotnych uprawnień do wysokich płatności okazjonalnych. Był to efekt procesu komercjalizacji prawa do zwierzchnictwa nad ludnością żydowską, odstępowanego przez władców różnym – kościelnym i świeckim – dostojnikom.

W drugiej połowie XIII wieku na obszarze Cesarstwa pojęcie *servus camerae* zmieniło sens, zaczęło oznaczać nie podatnika, lecz – rzeczywiście – niewolnika skarbu. Władca stał się właścicielem swych żydowskich poddanych i ich majątków. Twórców tej nowej koncepcji – zdaniem Izaaka Lewina – upatrywać należy wśród doradców Rudolfa I Habsburga. W wydanym przez niego w 1286 roku dokumencie pojawia się zwrot *camerae nostrae servi* z wyjaśnieniem, że dotyczy wszystkich Żydów jako zbiorowości i jako jednostek oraz monarchy lub innych zwierzchników, którym przekazał on swoje kompetencje. Znaną w Cesarstwie praktykę udzielania zgody na osiedlanie się Żydów w dobrach prywatnych oraz przyznawania ich właścicielom jurysdykcji nad Izraelitami i praw do wnoszonych przez nich podatków spotykamy w Czechach za panowania Jana (1310–1346), pierwszego władcy z dynastii Luksemburgów<sup>103</sup>. Wydał on tego rodzaju przywilej w 1334 roku swemu zarządcy skarbu, Piotrowi Rozenbergowi. Ten sam władca wyzbywał się praw do żydowskich regaliów również na rzecz miast. Pojawiła się też praktyka wydawania na ograniczony czas i za określoną cenę listów ochronnych. Rezygnowali z części monarszych dochodów uzyskiwanych od Żydów na rzecz miast również władcy węgierscy z dynastii luksemburskiej. Zygmunt Luksemburski, który wprawdzie zatwierdził przywilej Beli IV, zezwalał swym dygnitarzom na sprowadzanie Żydów z Czech i innych ziem Cesarstwa, i dawał im swobodę rządów nad nimi. Spośród 36 potwierdzonych dla końca

<sup>102</sup> G.I. Langmuir, „*Judei nostri*” and Beginning of Capetian Legislation, w: tenże, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley–Los Angeles–London 1990, s. 137–166; tenże, „*Tanquam servi*”. *The Change in Jewish Status in French Law about 1200*, w: tamże, s. 167–194.

<sup>103</sup> W. Hemisch, *Die Luxemburger und die Juden*, w: *Die Juden in den böhmischen Ländern*, München 1983, s. 27–35.

XV wieku żydowskich skupisk działających na Węgrzech dziesięć zlokalizowanych było w wolnych miastach królestwa, siedem w stolicach biskupich, będących równocześnie miastami królewskimi, pozostałe znajdowały się w dobrach możnowładczych<sup>104</sup>.

W Polsce ewolucja ta, jeśli miała miejsce, to jedynie w wyjątkowych przypadkach. Po schyłek epoki zwierzchność monarchy nad Żydami ma charakter niemal monopolu.

---

<sup>104</sup> A. Kubinyi, *A Magyarországi zsidóság története a középkorban*, „Sopron Szemle” 49, 1995, nr 1, s. 19 (za przetłumaczenie mi tego artykułu dziękuję Renacie Mikołajczyk).

## I.5. Przywileje Kazimierza Wielkiego dla Żydów i ich średniowieczne konfirmacje

Kazimierz Wielki przeszedł do historii jako władca szczególnie dla Żydów przyjazny. Cudzoziemcy podróżujący po Polsce w XVIII wieku w swych relacjach nie wspominają o Bolesławie Pobożnym, który pierwszy w przywileju z 1264 roku zatwierdził na piśmie posiadane wcześniej przez Żydów uprawnienia. Zarówno sprowadzenie do Polski wyznawców judaizmu, jak i nadanie im szerszych niż gdzie indziej swobód przypisują ostatniemu piastowskiemu monarsze<sup>1</sup>. Do marginalizacji roli wielkopolskiego księcia na rzecz Kazimierza Wielkiego przyczyniła się z pewnością znana nam z przekazu Jana Długosza opowieść o związku tego króla z piękną Esterką<sup>2</sup>. Dzięki corocznym obchodom święta Purim, w czasie których powtarzano dzieje biblijnej imienniczki królewskiej kochanki, która podobnie jak ona wstawiała się za swym narodem u władcy, opowieść o Kazimierzu Wielkim i Esterce na trwałe zadomowiła się w żydowskiej kulturze ziem polskich. O zasługach ostatniego z piastowskiej dynastii monarchy pamiętano jednak przede wszystkim dlatego, że ogłoszone przez niego statuty dla Żydów, będące konfirmacjami trzynastowiecznego przywileju wielkopolskiego, kolejni polscy władcy zatwierdzać mieli aż po czas rozbiorów.

Kazimierz Wielki wydał w latach 1334, 1364 i 1367 przywileje dla zamieszkujących Polskę Izraelitów. Niektórzy badacze do tej listy dodają jeszcze jeden dokument, przez innych uczonych uznawany za piętnastowieczny falsyfikat, który Kazimierz Jagiellończyk konfir-

---

<sup>1</sup> J. Goldberg, *Żydzi polscy w XVIII wieku atrakcją dla cudzoziemców*, w: *Między Zachodem a Wschodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, red. K. Mikulski, A. Zielińska-Nowicka, Toruń 2005, s. 291.

<sup>2</sup> Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze żydyskiej i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur*, tłum. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000; por. I.9.



mował w 1453 roku, a następnie rok później odwołał w statutach niezawaskich<sup>3</sup>. Wymienione przywileje nie zachowały się w oryginałach i znane są jedynie z późniejszych transumptów. Poza budzącym kontrowersje aktem zatwierdzonym przez Jagiellończyka, z grubsza rzecz biorąc powtarzały one treść przywileju kaliskiego, wydanego przez Bolesława Pobożnego w 1264 roku dla Żydów zamieszkałych w Wielkopolsce. Żaden z wymienionych statutów nie da się zidentyfikować, choćby z racji daty wydania, z przywilejami, które według przekazu Długosza Kazimierz Wielki miał za namową Esterki udzielić Izraelitom w 1356 roku<sup>4</sup>.

Do praktyki zatwierdzania żydowskich przywilejów wydanych przez Kazimierza Wielkiego nawiązał Władysław Jagiełło, który w 1387 roku wydał dokument przeznaczony jednak tylko dla Żydów lwowskich, a następnie, po długiej przerwie, Kazimierz Jagiellończyk<sup>5</sup>. Przeciwno dokonany przez tego władcę konfirmacjom wystąpił kardynał Zbigniew Oleśnicki, a także bawiący w Polsce sławny włoski kaznodzieja Jan Kapistran<sup>6</sup>. Skutecznie sprzeciwiła im się szlachta, najpierw na zjeździe w Cerekwicy, a następnie w Nieszawie. Odwołane w 1454 roku przez Kazimierza Jagiellończyka statuty bez przeszkód zatwierdzali następnie monarchowie Polski nowożytnej<sup>7</sup>. Konflikt poszedł na wiele stuleci w zapomnienie.

W końcu XIX wieku ożył jednak na nowo. Tym razem w szranki stanęli uczeni, a spór podzielił wybitnych historyków prawa polskiego. Romuald Hube i Stanisław Kutrzeba uznali przywilej wielkopolski zatwierdzony przez Kazimierza Jagiellończyka w 1453 roku za fałszywy. Ludwik Gumplowicz, Ignacy Schiper i niedawno Samuel Cygielman

<sup>3</sup> S. Kutrzeba, *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*, t. 2, Lwów–Warszawa–Kraków 1925, s. 299–305.

<sup>4</sup> *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, Varsaviae* 1964 n. (dalej cyt. Długosz, *Annales*), lib. 9, s. 358 / Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego*, Warszawa 1962 (dalej cyt. Długosz, *Roczniki*), ks. 9, s. 285 (1356): „[...] na prośby [...] nałożnicy Estery dokumentem królewskim przyznał wszystkim Żydom mieszkającym w Królestwie Polskim nadzwyczajne przywileje i wolności (wysuwano podejrzenia, że dokument ten został przez pewnych ludzi sfalszowany), które obrażają Majestat Boży”.

<sup>5</sup> *Privilegia nacionalnych gromad mista Lwowa (XIV–XVIII ct.)*. *Privilegia nationum civitatis Leopoliensis (XIV–XVIII)*, wyd. M. Kapral, Lviv 2000, nr 108.

<sup>6</sup> Sh.A. Cygielman, *The Basic Privileges...*

<sup>7</sup> R. Hube, *Przywilej żydowski Bolesława i jego potwierdzenia*, „Biblioteka Warszawska” 1, 1880, s. 426–442.

opowiedzieli się za autentycznością dokumentu<sup>8</sup>. Dyskusja stanęła w martwym punkcie. Nadal brakuje ostatecznych rozstrzygnięć i uporządkowanego wizerunku czternastowiecznych i późniejszych dziejów prawodawczej działalności Kazimierza Wielkiego na użytek jego żydowskich poddanych.

Pierwowzorem aktów z roku 1334, 1364 i 1367 był, jak wspomniano, statut Bolesława Pobożnego. Nie oznacza to jednak, że dokumenty te nie różnią się od niego. Statut z 1334 roku powołuje się na przywilej kaliski i uchodzi w oczach większości badaczy za dokładną replikę aktu Bolesława Pobożnego. Problem polega na tym, że treść statutu kaliskiego znana jest nam właśnie z dokonanej przez Kazimierza Wielkiego we wspomnianym roku konfirmacji, której tekst trafił do sporządzonego w 1506 roku – przy walnym uczestnictwie prymasa i kanclerza koronnego Jana Łaskiego – zbioru powszechnej kodyfikacji prawa, obowiązującego w całym kraju<sup>9</sup>. Zamieszczony w tym zbiorze dokument Kazimierza Wielkiego zawiera zredagowaną w jego kancelarii formułę wstępną i informację o okolicznościach jego wystawienia<sup>10</sup>. Czytamy w niej, że przed królem i baronami, tj. dostojnikami królestwa, stawili się „nasi wierni żydzi z ziem naszych” („nostri [...] fideles iudaei terrarum nostrarum”), przedstawili oryginał przywileju Bolesława i prosili o jego odnowienie oraz potwierdzenie. Co też monarcha uczynił w Krakowie 9 października 1334 roku. Na liście świadków figurują: kasztelan krakowski Spycimir, wojewoda sandomierski Mszczuj, wojewoda krakowski Mikołaj, łowczy krakowski Andrzej i podkomorzy krakowski Krzywosąd. Przywilej uważa się za akt rozciągnięcia statutu Bolesława na wszystkie ziemie królestwa i z tego powodu określa mianem generalnego<sup>11</sup>. Pogląd

---

<sup>8</sup> L. Gumplowicz, *Prawodawstwo polskie względem Żydów*, Kraków 1867; I. Schiper, *Przegląd krytyczny literatury odnoszącej się do historii Żydów w Polsce podczas średniowiecza*, „Wschód” nr 8, 9, 11, 13; tenże, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 88; Sh.A. Cygielman, *The Basic Privileges...*

<sup>9</sup> *Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX Pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. 1, wyd. J. Ohryzko, Petersburg 1859, s. 141–144 (fol. 310–316).

<sup>10</sup> Tamże: „*accedentes viri idonei, nostrique fideles Iudaei terrarum nostrarum nobile privilegium Ducis Boleslai, divae memoriae quondam Ducis Poloniae, Proavi nostri charissimi, super iuribus suis ostendisset, supplicarunt humiliter, ut ipsum privilegium nostro Regio insignio innovare, et confirmare dignaremur*”.

<sup>11</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 12; J. Bardach, *Historia państwa i prawa Polski*, t. 1: *Do połowy XV wieku*, Warszawa 1965, s. 417.

ten nie znajduje jednak uzasadnienia. Posiadaczami oryginału aktu Bolesława byli z pewnością Żydzi wielkopolscy, a sformułowania „nasi wierni żydzi z ziem naszych” – bez dodatkowego argumentu – nie da się odnieść do całego kraju. Fakt, że świadkami spisania przywileju są dostojnicy małopolscy, tłumaczyć można miejscem jego wystawienia. Z kolei, jeśli akt dotyczyłby całej Polski, to wśród baronów również nie powinni znajdować się wyłącznie Małopolanie, a inicjatorami starań o uzyskanie konfirmacji byłiby raczej Żydzi krakowscy, a nie ich współwyznawcy z Wielkopolski. Bardziej prawdopodobne wydaje się więc, że mamy do czynienia z potwierdzeniem statutu kaliskiego jedynie dla Żydów wielkopolskich. W nich też należy widzieć inicjatorów wydania aktu. Dodajmy, że przywilej z 1334 roku nie jest pierwszym dokumentem wystawionym przez Kazimierza Wielkiego dla Żydów. Niemal rok wcześniej wydał on regulację dotyczącą zasad dokonywania uboju rytualnego w stołecznej gminie żydowskiej<sup>12</sup>. Była to w tym czasie jedna z dwóch, obok Olkusza, izraelskich kolonii w małopolskiej dzielnicy zjednoczonego państwa. Jej sprawy rezydujący w mieście król regulował *ad hoc*.

Dokument z roku 1334 poprzedzony został w zborze Łaskiego wyjaśnieniem, że powodem włączenia aktu do zbioru nie była chęć uprzywilejowanie Żydów, lecz chronienie przed nimi chrześcijan<sup>13</sup>.

Uważna lektura opublikowanego przez Łaskiego dokumentu rodzi wątpliwość co do pełnej zgodności jego tekstu z trzynastowiecznym oryginałem. Rzecz dotyczy artykułu, z którego wynika, że zastawy pod nieruchomości i na listy dłużne wolno Żydom brać jedynie na własne ryzyko<sup>14</sup>. Sformułowanie to różni się zarówno od norm pierwowzoru statutu kaliskiego, tj. dyplomu Przemysła

<sup>12</sup> B. Wyrozumska, *Nieznaný dokument Kazimierza Wielkiego*, „Krakowski Rocznik Archiwalny” 10, 2004, s. 191–195 (tu też edycja tekstu); por. H. Zaremska, *Die fleisch das nich taug den juden zu Essen. Miasto wobec problemu żydowskiego uboju rytualnego*, w: *Civitas & villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, red. C. Buško i in., Wrocław–Praga 2002, s. 299–308; por. II.3.

<sup>13</sup> *Volumina Legum...*, t. 1, s. 141 (fol. 310): „quod Nos Alexander Rex non confirmando speciali sed ad cautelam defensionis contra iudaeos privilegij Regni in istum codicem congestis adscribi mandavimus”.

<sup>14</sup> Tamże, s. 143 (fol. 314): „Si iudaeus super possessiones aut literas bonorum immobilium pecuniam mutaverit, id quoque ille cuius res est probaverit, Nos Iudeo et pecunias et literarum pignus abiudicari statuimus”; pol. tłum. za: G. Labuda, B. Miśkiewicz, *Wybór źródeł...*, t. 2, s. 18: „Jeśliby Żyd pożyczył komuś pieniądze pod zastaw posiadłości lub listu zastawnego opartego na nieruchomościach,

Ottokara II<sup>15</sup>, jak i od norm ustanawianych przez późniejsze przywileje Kazimierza Wielkiego, które zastaw pod nieruchomości i listy dłużne, zgodnie z dobrze potwierdzoną praktyką, dopuszczają. Z tego właśnie powodu Ignacy Schiper i za nim Samuel Cygielman słusznie, jak sądzę, uznali zawartą w statutach Łaskiego wersję aktu za interpolowaną. Zmiana dokonana została zapewne przez samego wydawcę. Warto ten szczegół zapamiętać, nie jest to bowiem – jak zobaczymy – jedyna interpolacja w wydanym przez Łaskiego zbiorze.

Kolejnym statutem wydanym przez Kazimierza Wielkiego dla Żydów jest przywilej z 15 lipca 1364 roku<sup>16</sup>. Nie powołuje się on już na akt Bolesława Pobożnego, mimo że od tego trzynastowiecznego pierwowzoru faktycznie również nie odbiega. Dyplom wydany został w Krakowie i, jak wynika z umieszczonego na jego końcu zdania, miał być wręczony Falkowi, Żydowi kaliskiemu. Ze wstępu dowiadujemy się, że dokument przeznaczony był dla Żydów zamieszkujących „miasta całego Królestwa Polski” („in civitatibus totius Regni Poloniae”). Z tego powodu i on, podobnie jak akt z 1334 roku, uchodzi w literaturze za przywilej generalny.

Trzeci wydany przez Kazimierza Wielkiego dyplom pochodzi z 1367 roku<sup>17</sup>. Czytamy w nim, że udzielony został Żydom zamieszkałym w Krakowie, Sandomierzu, we Lwowie, jako też „gdziekolwiek w naszym królestwie znajdującym się” („ubilibet in regno nostro constitutis”). Dokument wydany został w Krakowie 25 kwietnia wspomnianego roku w obecności dostojników małopolskich. Choć wydaje się być przywilejem generalnym, to jednak przy okazji jego confirmacji po blisko stu latach przez Kazimierza Jagiellończyka

---

a właściciel tego majątku również potwierdziłby to, postanowiliśmy osądzić Żyda i od pieniędzy, i od listu zastawnego”.

<sup>15</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 88–90. Por. Z. Kowalska, *Die grosspolnischen und schlesischen Judenschutzbrieft...*, s. 1–20.

<sup>16</sup> Dość błędna, zdaniem Stanisława Kutrzeby, edycja wg kopii z rękopisu Krasieńskich w: *Rusko-jewrijskij archiw. Dokumenty i materiały dla istorii Jewrzejew w Rasii*, wyd. S.A. Bierszadskij, t. 3: *Dokumenty k istorii polskich i litewskich Jewrzejew (1364–1569)*, Petersburg 1903, nr 1.

<sup>17</sup> Znany z zatwierdzenia Kazimierza Jagiellończyka z 13 VIII 1453 roku; por. Ph. Bloch, *Die General-privilegien der polnischen Judenschaft*, „Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” 6, 1891, s. 80–100; wersja z Metryki Koronnej bez formuły świadków i daty: M. Bersohn, *Dyplomatarysz dotyczący Żydów w dawnej Polsce, na źródłach archiwalnych osnuty (1388–1782)*, Warszawa 1911, s. 18, nr 2.

13 sierpnia 1453 roku przed władcą stanęli jedynie Żydzi z ziem krakowskiej, sandomierskiej oraz lwowskiej i – jak czytamy we wstępie – przedstawili oryginał. Co więcej, na końcu dokumentu Kazimierza Jagiellończyka zaznaczono, że korzystać z niego mają Żydzi krakowscy, sandomierscy i lwowscy. Potwierdzili go im, i dodatkowo Żydom lubelskim i sądeckim, Zygmunt I, Zygmunt August, Władysław IV, Jan Kazimierz. Dokument był w posiadaniu Żydów małopolskich i uchodził za ich własność.

Wyjaśnijmy, że Kazimierz Jagiellończyk konfirmował tego samego dnia oddzielnie statut dla Izraelitów Wielkopolski.

Z powyższego wynika, że około 1367 roku położenie Żydów w obu dzielnicach regulował dyplom Bolesława. Dla Wielkopolan podstawą ku temu był statut z 1264 roku w zatwierdzeniu z 1334 roku oraz wręczony kaliskiemu Izraelicie Falkowi akt z roku 1364, zaś Małopolanom służył dokument z 1367 roku. Na pierwszy rzut oka oczywisty jest tylko motyw wydania tego ostatniego dokumentu. Szło o objęcie statutem Bolesława żydowskich kolonii działających na świeżo przyłączonej i będącej przedmiotem monarszej polityki integracyjnej Rusi Halickiej. W tym czasie gmina krakowska nie była już jedynym żydowskim skupiskiem w dzielnicy małopolskiej. Dokument ten potwierdza istnienie znanej skądinąd kolonii lwowskiej i dostarcza pierwszego świadectwa na istnienie sandomierskiej.

Noszący charakter przywileju małopolskiego dokument z 1367 roku opiera się – podobnie jak dwa wcześniejsze – na akcie Bolesława. Wprowadza jednak do pierwowzoru pewne zmiany<sup>18</sup>. Jako urzędnik sprawujący z ramienia króla władzę nad Izraelitami występuje w nim w miejscu wojewody starosta, nadto kilka artykułów nieco przedragowano i uzupełniono dodatkami merytorycznymi, bez większego zresztą znaczenia. Zastąpienie wojewody starostą wskazuje, że akt był wydany ze względu na Żydów zamieszkałych na Rusi, gdzie w owym czasie nie było urzędu wojewody, a władzę w imieniu monarchy sprawował właśnie starosta<sup>19</sup>.

Dokument ten posłużył księciu Witoldowi<sup>20</sup> za wzór dla wydanego w 1388 roku aktu przeznaczonego dla Izraelitów litewskich<sup>21</sup>. W przy-

<sup>18</sup> S. Kutrzeba, *Historia źródeł...*, s. 300.

<sup>19</sup> Tenże, *Starostowie, ich początek i rozwój do końca XIV wieku*, Kraków 1903.

<sup>20</sup> Tenże, *Historia źródeł...*, s. 300.

<sup>21</sup> M. Bersohn, *Dyplomaryusz dotyczący Żydów...*, nr 1.

wileju zaznaczono, że wystawca otrzymał tekst od Żydów lwowskich. Także w tym dyplomie miejsce wojewody zajmuje starosta. Jest to jedyna istotna korektura w stosunku do przywileju kaliskiego. Znana nam druga wersja aktu z 1367 roku, dość istotnie zmieniona w stosunku do aktu Bolesława Pobożnego, musi być późniejsza. Dokonane w niej korekty wiązać należy z podjętymi w 1387 roku przez Żydów lwowskich i uwieńczonymi sukcesem staraniami o zatwierdzenie dokumentu przez Władysława Jagiełłę<sup>22</sup>. Dla historii Kazimierzowskiego prawodawstwa dla Żydów i generalnie historii Żydów polskich ważny jest fakt, że Witold posłużył się statutem wydanym przez polskiego monarchę dla Izraelitów lwowskich. Dzięki pracy Stanisława Lazutki i Edvardasa Gudavichiusa wiemy dziś, że ogłoszony przez Witolda 2 lipca 1388 roku w Łucku dokument przeznaczony był dla gminy żydowskiej w Brześciu, a nie – jak sądził Stanisław Kutrzeba – dla kolonii w Trokach<sup>23</sup>. Analogiczny w treści przywilej uzyskali 18 lipca 1388 roku Izraelici z Grodna. Dokument przeznaczony dla Żydów brzeskich zachował się w ośmiu kopiach, z nich siedem znalazło się w aktach jego confirmacji, dokonanej w 1507 roku przez Zygmunta Starego. Najwcześniejszy zaś odpis znajduje się w Metryce Koronnej i pochodzi z lat siedemdziesiątych XV wieku<sup>24</sup>. Krytyczna edycja wszystkich kopii dokumentu Witolda przesądza spór<sup>25</sup> o prawdziwość, charakter i adresatów aktu z czerwca 1388 roku.

---

<sup>22</sup> Por. przyp. 6. Przez długi czas uważano, że do confirmacji tej nie doszło; por. S. Wisłocki, *Przywilej Kazimierza dany Żydom przez Władysława Jagiełłę we Lwowie 30 września 1387*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 2, 1873, s. 717–726; M. Bałaban, *Dwa przyczynki do stosunków Jagiełły z żydami lwowskimi*, KH, 25, 1911 (1. *Wołoczko nadworny faktor Jagiełły i celnik ruski*, 2. *Czy zatwierdził Jagiełło przywilej Żydów lwowskich?*), s. 234–239.

<sup>23</sup> *Privilege to Jews Granted by Vytautas the Great in 1388. Privilegia Jewrzejam Witautasa Wielikogo 1388 goda*, wyd. S. Lazutka, E. Gudavichius, Moskwa–Jerusalem 1993/5753.

<sup>24</sup> *Inwentarz Metryki Koronnej. Księgi wpisów i dekretów polskich kancelarii królewskich z lat 1447–1795*, oprac. I. Sułkowska-Kurasiowa, M. Woźniakowa, Warszawa 1975, s. 17.

<sup>25</sup> O. Pritsak, *The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and Lithuanians*, w: *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, red. H. Aster, P.J. Potichnyj, Edmonton 1990, s. 3–21. Autor podważa autentyczność zatwierzonego przez Zygmunta Augusta dokumentu Witolda. Wśród zarzutów wymienia błędną tytulaturę władcy, stwierdza też, że akt o korporacyjnym charakterze nie odpowiadał ówczesnej kulturze prawnej Litwy.



Podsumujmy. Kazimierz Wielki zatwierdził przywilej Bolesława Pobożnego najpierw dla Wielkopolski w 1334 roku, następnie w 1364 roku ponownie dla Wielkopolski, tym razem jednak z rozciągnięciem na inne miasta swego państwa, oraz w 1367 roku – po przyłączeniu Rusi – dla Małopolski wraz z nowo zdobytą dzielnicą. Data pierwszego z tych dokumentów nie wymaga wyjaśnienia. Należy ją wiązać z inauguracją panowania Kazimierza Wielkiego. „Zaniedbanie małopolskie” wynikało być może z faktu, że oddzielna regulacja nie była potrzebna. Sytuacja gminy krakowskiej była wyjątkowa, znajdowała się bowiem w mieście będącym siedzibą królewską. Dokument z 1333 roku, regulujący sprawę uboju rytualnego, dobrze oddaje specyfikę położenia Żydów krakowskich, wskazuje też na możliwość korzystania z wzorców śląskich, gdzie pierwsze regulacje książęce przeznaczone dla pojedynczych gmin i normujące palące problemy *ad hoc* pojawiają się w początku XIV wieku<sup>26</sup>. O przychylności monarchy wobec miejscowych Izraelitów, czy też raczej o postrzeganiu tego władcy jako króla mającego do nich słabość, świadczy opowieść Długosza o Esterce, zaś o osobistych interwencjach króla w sprawy Żydów krakowskich mówi memoriał krakowskiej rady miejskiej z 1369 roku<sup>27</sup>.

Brak istotnych zmian w potwierdzonych przez króla aktach wskazuje, że normy zawarte w przywileju Bolesława Pobożnego z 1264 roku były wciąż aktualne. Znajduje to jednoznaczne potwierdzenie w fakcie, że wprowadzono korektury tam, gdzie anachronizm był oczywisty. Dotyczy to przede wszystkim wspomnianej zamiany wojewody na starostę w dyplomie wydanym dla Żydów małopolskich już po inkorporacji Rusi. Przypomnijmy, że dokument ten, choć wymienia także kolonie sandomierską i krakowską, najwyraźniej przeznaczony był specjalnie dla gminy lwowskiej, nadto musiał stać się własnością kahała lwowskiego, ten właśnie bowiem udostępnił go w 1388 roku kahałowi brzeskiemu.

Skoro znane nam dokumenty Kazimierza Wielkiego nie odbiegają w niczym istotnym od statutu kaliskiego, należy sądzić, że w okresie

---

<sup>26</sup> T. Goerlitz, *Eine bisher unbekannte Urkunde von 1301 über die Breslauer Juden*, „Beiträge zur Geschichte der Stadt Breslau” 3, 1860, s. 107–114; por. też M. Goliński, *Miejsce Żydów w gospodarce trzynastowiecznego Wrocławia*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 46, 1991, nr 2, s. 134–136.

<sup>27</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy źródłowe z ksiąg miejskich krakowskich*, oprac. B. Wyrozumska, Kraków 1995, nr 48 (1369); por. R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 686–690. Por. I.6.

żydowskiego prawodawstwa tego króla, a więc właściwie w czasie całego jego panowania, nie wydarzyło się nic, co wymagałoby wprowadzenia zmian. Innymi słowy, statut Bolesławowy z 1264 roku uchodził za wystarczający. Nie jest to okres w dziejach Żydów polskich dobrze udokumentowany źródłowo i nie mamy niemal żadnych przekazów pozwalających na prześledzenie, jak omawiane prawodawstwo było przestrzegane w praktyce.

Ustawodawstwo ziemskie ostatniego Piasta oraz skromna dla okresu jego panowania i lepsza dla ostatniego trzydziestolecia XIV wieku dokumentacja obrotu kredytowego pozwalają zweryfikować, na ile normy przywileju Bolesława Pobożnego były aktualne w XIV wieku. Uwzględnić należy normy dotyczące wysokości dozwolonej lichwy, typów zastawów, pożyczania na list dłużny, czyli bez zastawu, oraz zasad odzyskiwania pożyczonych pieniędzy. Zaznaczmy, że jeśli chodzi o przepisy odnoszące się do działalności kredytowej, trzynastowieczny przywilej kaliski z pewnością wyprzedzał rzeczywistość, zaś w czasach Kazimierza Wielkiego – należy sądzić – dogonił ją.

Spośród legislacji doby kazimierzowskiej Żydami, i to dość obszernie, zajmują się skodyfikowane w tym czasie statuty zwyczajowego prawa ziemskiego. Ponieważ poszczególne dzielnice rządziły się partykularnymi zwyczajami, nie było możliwe spisanie prawa całego państwa w jednym zbiorze. Wiemy dziś – dzięki pracy Stanisława Romana – że najpierw powstał statut wielkopolski, a później małopolski<sup>28</sup>. Związany z Wielkopolską arcybiskup gnieźnieński Jarosław Bogoria ze Skotnik był inicjatorem opracowania zводу przepisów dla tej właśnie dzielnicy. Zbiór ten ogłoszony został jako jednolity statut w roku 1356/1357 lub niedługo później. Następnie wydany został statut wiślicki. Miejsce jego ogłoszenia – Wiślica, gdzie odbywały się zjazdy feudalne Małopolan, oraz brzmienie części artykułów, w których mowa jest o ziemi krakowskiej i sandomierskiej, wskazują na małopolski charakter tego zводу. Zamiar był jednak szerszy, poprzedzająca ustawę przedmowa zredagowana została tak, jakby statut dotyczył całego państwa. I w samej rzeczy wiele artykułów odpowiadało potrzebom wszystkich dzielnic. Z pozoru małopolski, w praktyce statut wiślicki służyć miał wszystkim prowincjom i stanowić podstawę dla dalszych postanowień, już o powszechnym charakterze. Praca

---

<sup>28</sup> S. Roman, *Geneza statutów Kazimierza Wielkiego. Studium źródłoznawcze*, Kraków 1961.

w raz zamierzonym kierunku trwała dalej. Król, działając zgodnie z powziętym planem, przy różnych okazjach wydawał coraz to nowe, luźne ustawy. Do wprowadzenia jednolitego prawa w całym państwie było jeszcze daleko. Kodeks o powszechnym charakterze nie powstał. Statut wiślicki – stanowiący zarodek unifikacyjnego planu – mimo wzbogacenia go o nowe, wydane w tym czasie ustawy, nie został zastąpiony przez statut ogólnopolski. W jego miejsce upowszechnił się zwód, niewłaściwie zwany małopolskim, który stanowił zlepek artykułów o różnej proveniencji, znaczeniu i formie. Zwód ten był tylko rozszerzonym o nowe materiały statutem dzielnicowym, choć dzięki artykułom, które weszły doń ze statutu wiślickiego i zводу dopełniającego, widoczne w nim były silne tendencje do objęcia jego zasięgiem całego państwa. Dążenie do stworzenia prawdziwego statutu ogólnopolskiego spowodowało, że wkrótce pojawił się kolejny zwód, który obejmował obok całego zasobu artykułów małopolskich również mechanicznie dołączony statut wielkopolski oraz grupę tzw. petytów.

Historia powstawania statutów ostatniego Piasta na polskim tronie wyłożona tu została szerzej nie tylko ze względu na fakt, że nie uwzględnia jej żadna synteza średniowiecznych dziejów Żydów polskich. Dzieje Kazimierzowskich zwodów prawa ziemskiego są dla nas ważne z dwóch względów. Przesuwają będącą w obiegu, uparcie wiążaną z rokiem 1347 datacją regulacji żydowskich w nich zawartych, a także oświetlają niejasności dotyczące zasięgu terytorialnego wydanych dla Izraelitów dokumentów Kazimierza Wielkiego. Zamieszczone w przeznaczonym dla Żydów lwowskich, krakowskich i sandomierskich dyplomie z 1367 roku sformułowanie, według którego miał on odnosić się do „Żydów zamieszkujących wszystkie miasta Polski”, zdaje się odzwierciedlać ten sam, niezrealizowany w praktyce, zamiar, który przyświecał twórcom Kazimierzowskiej kodyfikacji prawa ziemskiego.

Żydów dotyczyły dwa artykuły, w swej istocie wielkopolskiego statutu, wydanego – według ustaleń Stanisława Romana – w roku 1356/1357. Pierwszy z nich brzmiał: „stanowimy: aby Żydzi po miastach nie więcej brali lichwy, niż jeden grosz od grzywny na tydzień”, zaś drugi artykuł postanawiał: „Ale, gdy żydowskiej złości w tem się zawzdy w temże umysł obarta, aby Chrześcijanie nie tylko w wierze, ilko też w bogactwie zawzdy pomizyła, a skaziła, słusza ustawić: aby żaden Żyd dalej któremu chrześcijaninowi w Królestwie

naszem mieszkającemu, dalej swych pieniędzy na listy zastawne nie pożyczal ani borgował; ale tylko na zakład dostateczny pożyczać może, podług obyczaju dawno schowanego”<sup>29</sup>.

Statut wiślicki z 1368 roku powtarzał w nieco zmienionej formie normy statutu z 1356/1357 roku dotyczące lichwy i pożyczek na listy zastawne, dodając w części końcowej postanowienie o obliczaniu zaległych procentów<sup>30</sup>.

Kazimierzowskie zwody prawa ziemskiego zajmują się tylko jednym aspektem prawnego położenia ludności izraelskiej, mianowicie zasadami uprawianej przez Żydów działalności kredytowej. Materiał źródłowy pozwala zweryfikować stosowanie owych norm tylko wyrywkowo dla okresu współczesnego i lepiej dla ostatnich dziesięcioleci XIV wieku.

Memoriał krakowskiej rady miejskiej przedłożony Kazimierzowi Wielkiemu w roku 1369, a więc mniej więcej w czasie, gdy redagowano statut wiślicki, odnotowuje rozmaite bolączki miasta, w tym także kłopoty wynikłe z faktu działania na jego terenie gminy izraelskiej<sup>31</sup>. Wymienione w nim przykłady nadużyć, jakich dopuszczali się Żydzi, to m.in.: pożyczanie pieniędzy na skrypt dłużny, zajmowanie nieruchomości w przypadku niewywiązania się z płatności, opisane dokładniej przypadki sfałszowania skryptu dłużnego wystawionego na dom. Przytoczone w memoriale przykłady nadużyć związanych z praktyką skryptów dłużnych zabezpieczanych na nieruchomościach w świetle tego, co powiedziano wyżej, trudno uznać za łamanie prawa. Z memoriału wynika jasno, że ten sposób zabezpieczania długu był w praktyce stosowany. Pozostawało to zgodne z regulacją przywileju żydowskiego z roku 1367, lecz niezgodne ze sformułowaniem zawartym w akcie z 1334 roku w wersji statutów Łaskiego, która przy tego typu transakcji nie przewidywała udzielania wierzycielowi pomocy prawnej w odzyskaniu długu.

Druga grupa skarg krakowskiej rady dotyczy zastawów pod ruchomości, którymi Kazimierzowskie kodyfikacje prawa ziemskiego nie zajmują się.

---

<sup>29</sup> *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 1, wyd. A.Z. Helzel, Warszawa 1856, s. 150, par. CXXXV, tamże tłum. polskie autorstwa Świętosława z Wojcieszyna (przed 1449).

<sup>30</sup> Tamże, s. 176.

<sup>31</sup> Por. przyp. 27.

Przywilej Bolesława Pobożnego mówi o zastawach ruchomości w dwóch artykułach. Pierwszy z nich wzorowany jest na wcześniejszych dyplomach – austriackim, węgierskim i czeskim – i postanawia: „Żyd będzie mógł tytułem zastawu przyjąć wszystko, co mu dadzą, jakkolwiek to się będzie nazywać, z wyjątkiem szat krwią zbroczonych i zmoczonych, a także liturgicznych, których Żyd żadną miarą nie będzie mógł odbierać”<sup>32</sup>. Oryginalny jest natomiast drugi z artykułów, który głosi: „Zarządzamy, aby Żydzi jawnie i przy dziennym świetle brali w zastaw konie, w ogóle wszystkie. Jeśliby zaś jakiś chrześcijanin znalazł u Żyda konia skradzionego, Żyd będzie mógł uniewinnić się przysięgą, mówiąc, że tego konia jawnie i za dnia wziął w zastaw za wypłacone pieniądze, a nie mniemał, że został skradziony”. Z tym punktem idzie w parze zbieżny w wymowie i powtórzony za obcymi przywilejami artykuł także dotyczący zastawu, co do którego istnieje podejrzenie, że pochodzi z kradzieży<sup>33</sup>. Ten punkt statutu brzmi: „jeśliby chrześcijanin obwiniał Żyda, że zastaw pozostający w ręku Żyda skradziono mu lub gwałtem pojmano, Żyd winien w sprawie tego zastawu złożyć przysięgę, że gdy go brał, nie wiedział, iż ukradli go lub porwali: łącznie ze swą przysięgą wykaże, za jaką cenę wziął ten zastaw i gdy w ten sposób uniewinni się, chrześcijanin ma mu zapłacić kapitał i procenty, które tymczasem narosły”.

Wszystkie te postanowienia – wyjąwszy (i to nie do końca) normę dotyczącą *res sacra* – omawiają sytuacje, co do których może istnieć supozycja, że zastawca dokonał kradzieży, a przyjmujący od niego zastaw Żyd tym samym stawał się paserem. Przepisy te w niemal niezmienionej formie trafiły do przywilejów żydowskich Kazimierza Wielkiego. Powtarza je dyplom z 1334, a także akt z 1367 roku. Ten ostatni na końcu artykułu o braniu w zastaw koni, obok wymogu dokonania transakcji w biały dzień, postanawiał, że ma się ona odbyć za wiedzą sędziów i sąsiadów.

W okresie między wydaniem przywileju Bolesława Pobożnego, tj. rokiem 1264, a pierwszym jego zatwierdzeniem przez Kazimierza Wielkiego kwestia zastawu skradzionych przedmiotów stała się przedmiotem zainteresowania ustawodawstwa kościelnego. Zajęto się nią na synodzie prowincji gnieźnieńskiej, obradującym pod przewodnictwem arcybiskupa Jakuba Świnki w Łęczycy w 1285 roku. Przyjęte

<sup>32</sup> Cyt. za: G. Labuda, B. Miśkiewicz, *Wybór źródeł...*, t. 2, s. 105–108.

<sup>33</sup> H. Zaremska, *Rzecz skradziona...*; por. I.7.

tu, odnoszące się do Żydów dekrety – pisał o tym Roman Grodecki – wyraźnie były próbą przeciwstawienia się normom zawartym w przywileju Bolesława Pobożnego<sup>34</sup>. Rzecz dotyczy dwóch wspomnianych artykułów statutu z 1264 roku: zajmującego się kwestią zastawów pochodzących z kradzieży oraz oddawania pod zastaw *res sacra*. Z postanowienia synodu wynika pośrednio, że w Polsce, tak jak w innych krajach, chrześcijanin, który nieświadomie nabył od złodzieja rzecz skradzioną, gdy mu to udowodniono, zobowiązany był ją oddać, tracąc wydane przy kupnie pieniądze<sup>35</sup>. Natomiast zgodnie z normą przywileju Bolesława Pobożnego, o którym statut synodu łączyckiego nie wspomina wprost, Żyd w podobnej sytuacji, po oczyszczeniu się przysięgą, dowodząc, że rzecz wziął *bona fide*, jeśli właściciel się o nią upomina, otrzymać ma cenę, za jaką wziął zastaw i narosły procent. Ponieważ „żydzi nie powinni znajdować się w lepszej sytuacji niż Chrześcijanie – czytamy w dekrecie łączyckim – postanawiamy, aby żydzi, u których znalezione zostaną rzeczy skradzione mają być przymuszeni do ich oddania bez zapłacenia procentu”. Zdecydowano także, że temu, kto użyczyłby im w takiej sytuacji pomocy, grozić miała ekskomunika. Drugi z interesujących nas tu artykułów statutu łączyckiego liberalizuje normę Bolesławowego przywileju. Zakaz zastawiania rzeczy kościelnych pozostaje w mocy, ale osłabia się go, udzielając zgody na oddanie w ręce lichwiarza *res sacra*, o ile zajdzie „pałaca potrzeba i po zgodzie biskupa”.

Omówione ustalenia powzięte w Łęczycy nie były zgodne z regulacjami przywileju Bolesława Pobożnego i nie znalazły się w jego późniejszych wersjach z czasów Kazimierza Wielkiego. Brak również śladów ich przestrzegania w praktyce kredytowej. W mocy pozostały owe specjalne przepisy, znane z przywileju kaliskiego, że jeśliby Żyd skradzioną rzecz *bona fide* przyjął za gotówkę w zastaw, to właściciel, by odzyskać swą własność, musi mu zwrócić pobraną przez złodzieja sumę zastawną. Wraz z milczeniem polskiego ustawodawstwa synodalnego w kwestii lichwy żydowskiej przemawia to za wyłącznością kompetencji monarchy w tej materii. Warto zauważyć, że autorzy krakowskiego memoriału nie podważają zasady postępowania w przypadku zastawów pochodzących z kradzieży, stwierdzają jedynie, że w opisywanych przez nich przypadkach

<sup>34</sup> R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 674–676.

<sup>35</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 1, nr 551 (1285).



nadużyć o *bona fide* wierzyciela nie może być mowy, bo były to jawne przypadki kradzieży.

Dla zrozumienia odnoszących się do Żydów regulacji zawartych w Kazimierzowskich zwodach prawa ziemskiego memoriał krakowskiej rady ma jednak znaczenie przede wszystkim dlatego, że wskazuje na zagrożenia wynikające ze stosowania w praktyce kredytowej listów dłużnych, umożliwiających transakcje niezabezpieczone zastawem. Zwraca także uwagę, wprawdzie w sposób bardzo ogólnikowy, na szkodliwość braku regulacji ustalającej wysokość lichwy.

Mimo pierwowzorów i normy ustalonej w prawie ziemskim żaden z omówionych przywilejów wydanych dla Żydów przez Kazimierza Wielkiego nie określa wysokości lichwy. Praktyka czternastowieczna, zarówno w tym, co dotyczy kredytu szlacheckiego, jak i mieszczańskieg, zdaje się wskazywać na przestrzeganie postanowień statutów ziemskich Kazimierza Wielkiego. Księgi sądowe dostarczają przykładów umów przewidujących pobieranie grosza od grzywny na tydzień. W literaturze określające wysokość lichwy sformułowanie statutów ziemskich przelicza się na stopę procentową w skali rocznej, co daje około 108%. Jest to zabieg nieuprawniony w tym sensie, że takiej kalkulacji w średniowieczu z pewnością nie dokonywano. Lichwę naliczano od pojedynczych transakcji. Należy nadto sądzić, że umieszczenie przepisu w statutach jest dowodem, iż chciano ograniczyć żydowską działalność kredytową, pozwalając na niższą niż w kredycie chrześcijańskim lichwę. Niższą, to znaczy mniej atrakcyjną dla kredytodawcy. Postanowienia dotyczące sposobów zabezpieczania transakcji też miały zmniejszyć dogodność pożyczek udzielanych przez Żydów.

Żaden z omówionych wyżej dokumentów wydanych przez Kazimierza Wielkiego dla Żydów nie wprowadza sformułowanego w Kazimierzowskich kodyfikacjach prawa ziemskiego zakazu pożyczania na listy dłużne (bez zastawu). Ten typ pożyczek, nieznacznie tylko potwierdzony w źródłach, także w memoriale krakowskiej rady (być może z racji tego, że był nielegalny), z pewnością nie zanikł, o czym świadczy potężająca go ustawa władz Poznania z 23 maja 1397 roku<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> *Die ältesten grosspolnischen Grodbücher*, wyd. J. von Lekszycki, t. 1: *Posen 1386–1399*, Leipzig 1887, nr 2350: „Item domini decreverunt, quod omnes membranae, sive judeorum sive christianorum nihil ligare debent et breviter omnes litterae, super quibus nihil est scriptum”.

W uzupełnieniu zakazu zastawu gwarantowanego jedynie listem dłużnym Kazimierzowskie zwody prawa ziemskiego ustalały dwuletni termin, po którym kredytodawca, jeśli nie odzyskał długu, tracił prawo do lichwy i nie mógł dochodzić swych pieniędzy przed sądem.

Wypada zapytać, dlaczego ta właśnie i tylko ta praktyka kredytowa budziła zastrzeżenia. Brak badań szczegółowych nie pozwala na budowanie umocowanych źródłowo hipotez. Nasuwają się jednak pewne możliwości eksplikacji. Przed ich rozpatrzeniem należy jednak przyjrzeć się dalszej historii ustawodawstwa ziemskiego dotyczącego Żydów.

Temat wraca w wydany przez Władysława Jagiełłę w 1423 roku statucie warckim, będącym wprowadzającą ważne zmiany (jak sławna o wykupie sołectw czy cechach) modyfikacją Kazimierzowskich statutów prawa zwyczajowego<sup>37</sup>. Znalazły się w nim dwa artykuły dotyczące Izraelitów. Powtórzony, w ślad za statutem wiślickim, nieprzestrzegany, jak czytamy w tekście, zakaz pożyczek zabezpieczonych listem dłużnym oraz postanowienie o tym, że posiadacze takich listów, jeśli nie zarejestrują ich w księgach, stracą prawo do swoich pieniędzy.

Lektura owych dwóch artykułów zadziwia każdego, komu znana jest historiografia poświęcona dziejom gospodarczej aktywności Izraelitów w średniowiecznej Polsce. Od czasu publikacji *Studjów nad stosunkami gospodarczymi Żydów podczas średniowiecza* Ignacego Schipera, co miało miejsce w 1911 roku, data wydania statutu warckiego uchodzi za moment zwrotny w dziejach żydowskiego kredytu. A to dlatego, że badacz ten, powołując się na artykuł 20. tej legislacji, bez odwołania do edycji źródła, wnioskował, że ustanowiła ona zakaz zastawów pod nieruchomości<sup>38</sup>. Doprowadzić to miało, zdaniem wspomnianego autora, do stopniowego zaniku ukierunkowanej do tej pory przede wszystkim w stronę środowisk szlacheckich żydowskiej aktywności kredytowej i skoncentrowanie się na działalności wśród mieszczaństwa. Bez szczegółowych badań nie da się z tezą tą polemizować,

---

<sup>37</sup> *Volumina Legum...*, t. 1, s. 35, por. także *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 4, Kraków 1921, s. 465–466.

<sup>38</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 258–263; por. Z. Rymaszeński, *Zastaw w świetle praktyki sądów małopolskich w XV wieku*, Łódź 1962 (*Acta Universitatis Lodziensis*. Seria 1, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 26), s. 113–134; J.S. Matuszewski, *Zastaw nieruchomości w polskim prawie ziemskim do końca XV stulecia*, Łódź 1979 (*Acta Universitatis Lodziensis*. Seria 1, Nauki Humanistyczno-Społeczne. Folia Iuridica, 53).

można natomiast powiedzieć, że nawet jeśli do takiej ewolucji doszło, to nie była ona uzasadniona zmianą w prawie, do jakiej w 1423 roku wcale nie doszło.

Wyjaśnienie omyłki Ignacego Schipera nie następuje trudności. Zakaz zastawu pod nieruchomości rzeczywiście się pojawia i to w związku „tekstowym” ze statutem warckim, ale dopiero w wersji statutów nieszawskich opublikowanej w zbiorze Łaskiego<sup>39</sup>. Czytamy tam: „Postanawiamy, że Żydzi będą posiadać prawa zgodne z statutami warckimi [...]. I nie będą mogli dawać jakichkolwiek pieniędzy pod zastaw jakichkolwiek majątków ani pod listy zastawne”<sup>40</sup>.

Przypomnijmy, że swobodę zastawów na nieruchomościach ograniczał jedynie cytowany wyżej i znany nam tylko ze zbioru Łaskiego dokument Bolesława Pobożnego. Filip Bloch sądził, że normy tej nie było w oryginalnym tekście przywileju kaliskiego i że dodał ją Kazimierz Wielki, jednak i to wydaje się wątpliwe, nie pojawia się ona bowiem w dokumencie małopolskim z 1367 roku, który uznać należy za wersję najbliższą aktu Bolesława Pobożnego<sup>41</sup>. Pomyłce Schipera winien jest więc Łaski.

Co się dotyczy odnoszących się do Żydów postanowień statutu warckiego, należy stwierdzić, że były one zgodne z duchem regulacji ustawodawstwa ziemskiego Kazimierza Wielkiego, tzn. zakazywały Izraelitom jedynie pożyczania pieniędzy bez zastawów. Z tekstu ustawy warckiej wynika, że transakcje zawierane na mocy listów dłużnych nie były czy też nie zawsze były rejestrowane w księgach sądowych, co oznacza, że pozostawały poza sferą objętą monarszą kontrolą fiskalną. Okoliczność ta była zapewne podstawową przyczyną wspomnianego zakazu. Innym wyjaśnieniem niechęci wobec tej formy kontraktów jest być może obawa przed pojawieniem się praktyki przypominającej postępowanie się wekslem i groźbą jego przekazywania.

Po roku 1367 praktyka zatwierdzania dokumentów żydowskich przez polskich królów zanikła na dwadzieścia lat. Postawę Ludwika Węgierskiego tłumaczyć można niechęcią tego monarchy do Izraelitów, świadczy o niej jego wroga polityka wobec Żydów

<sup>39</sup> *Volumina Legum...*, t. 1, s. 116–117.

<sup>40</sup> Tamże: „Statuimus ut Judaei potiantur iuribus juxta constitutiones Vartenses [...]. Nec poterit dare aliquam summam pecuniae super obligationem aliquorum bonorum, aut super littera inscriptionum, quod si dederint contra huiusmodi prohibitionem statuti, eo ipso sunt nullae”.

<sup>41</sup> P. Bloch, *Die General-privilegien...*

węgierskich<sup>42</sup>. Władysław Jagiełło wydał w 1387 roku przywilej zgodny w treści z aktem Kazimierza Wielkiego z 1367 roku i przeznaczony jedynie dla gminy lwowskiej<sup>43</sup>. Fakt, że ten sam monarcha w tym samym roku, tj. w 1387, po definitywnym przejściu Lwowa pod polskie rządy, zatwierdził dwa wcześniejsze, wydane przez królową Elżbietę (1379) i Ludwika Węgierskiego (1380) przywileje dla Ormian<sup>44</sup>, wydaje się świadczyć o tym, że wszystkie trzy akty stanowiły element szerszej akcji porządkowania sytuacji obu mniejszościowych społeczności zamieszkujących miasto. Za ślad podejmowanych przed połową XV wieku przez Żydów prób uzyskania konfirmacji nadanych im przez Kazimierza Wielkiego przywilejów uchodzi skierowany do Kazimierza Jagiellończyka, omówiony w dalszej części rozdziału, list Zbigniewa Oleśnickiego, w którym kardynał pisał, iż był świadkiem nieudanej próby przekupywania Jagiełły przez zabiegających o zatwierdzenie przywileju Izraelitów.

Powodem takiej właśnie postawy Jagiełły mogła być jego uległość wobec Oleśnickiego, który za młodu był królewskim sekretarzem, a u schyłku panowania tego monarchy ważną postacią w polityce wewnętrznej kraju. Wysuwany w historiografii argument świeżej konwersji Jagiełły i motywowanej nią ostrożności wobec Żydów wydaje się nieprzekonujący, choć nie można go wykluczyć, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę wyraźnie przeciwny Izraelitom tenor statutów synodalnych Mikołaja Trąby, idących w ślad za ustawodawstwem Kościoła powszechnego<sup>45</sup>. Z drugiej jednak strony pamiętajmy, że Władysław Jagiełło korzystał obficie z usług bankierów żydowskich<sup>46</sup>, zaangażował się także w obronę poszkodowanych w krakowskim pogromie w 1407 roku<sup>47</sup>.

Mniej więcej osiemdziesiąt lat po śmierci Kazimierza Wielkiego wielkopolscy Izraelici zwrócili się do Kazimierza Jagiellończyka

<sup>42</sup> R. Patai, *The Jews of Hungary...*, s. 56–57.

<sup>43</sup> Por. przyp. 5.

<sup>44</sup> *Privileii nacionalnych gromad mista Lwowa...*, nr 34, 35, 36. Por. M. Kapral, *Legal Regulation and National (Ethnic) Differentiation in Lviv, 1350–1600*, w: *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, red. T. Wünsch, A. Janeczek, Warsaw 2004, s. 219–220.

<sup>45</sup> *Statuty synodalne wielońsko-kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 r.*, wyd. J. Fijałek, A. Vetulani, Kraków 1915–1920–1951, par. IV–3.

<sup>46</sup> M. Horn, *Żydzi i mieszczenie na służbie królów polskich i wielkich książąt litewskich w latach 1386–1506*, cz. 1: *Uwagi wstępne. Bankierzy i celnicy*, BZIH, 1985, nr 3–4 (135–136), s. 3–19; por. I.6.

<sup>47</sup> Por. II.6.

z prośbą o konfirmację uzyskanego, jak twierdzili, przez ich przodków od ostatniego na polskim tronie Piasta dokumentu, który z pewnością nie jest żadnym z omówionych przez nas wcześniej, wydanych dla Żydów przywilejów tego władcy. Prośbę swą uzasadnili tym, że oryginał dokumentu spłonął w pożarze w Poznaniu. Transumowany w przywileju Kazimierza Jagiellończyka tekst aktu Kazimierza Wielkiego nie zawiera ani roku, ani miejsca wydania, pozbawiony też jest formuły świadków<sup>48</sup>. Wiemy natomiast, że w statutach nieszawskich Jagiellończyk został zobowiązany do odwołania wydanych przez siebie – w okresie od koronacji, tzn. od roku 1447 – przywilejów żydowskich. Pojawia się zatem pytanie: jakie to dokumenty król unieważnił i dlaczego, inaczej niż jego poprzednicy na tronie, zdecydował się zatwierdzić Żydom zamieszkującym w całym kraju nadane im przez Kazimierza Wielkiego przywileje.

Kazimierz Jagiellończyk wydał trzy potwierdzenia statutów Kazimierza Wielkiego dla Żydów. 13 sierpnia 1453 roku zatwierdził przeznaczony dla małopolskich Izraelitów (krakowskich, sandomierskich, lwowskich, ruskich, sądeckich i lubelskich) dokument z 25 kwietnia 1367 roku (z interpolacjami), tego samego dnia konfirmował różny w treści i w formie od aktów z lat 1334, 1364 i 1367 dokument, który Żydzi dostarczyli królowi, oświadczając, że jest kopią utraconego w pożarze dyplomu Kazimierza Wielkiego. Trzeci z aktów Kazimierza Jagiellończyka zgodny jest w brzmieniu z interpolowanym przywilejem wydanym przez ostatniego Piasta w 1367 roku dla Żydów krakowskich, sandomierskich i lwowskich.

Dokonane 13 sierpnia 1453 roku zatwierdzenie wspomnianych aktów wzbudziło protesty kardynała Oleśnickiego i przebywającego podówczas w Krakowie Jana Kapistrana. Ten ostatni w skierowanym do króla liście z 28 kwietnia 1454 roku domagał się odwołania przywilejów, które pozwalają „Żydom pastwić się nad ludem chrześcijańskim”<sup>49</sup>. Zdesperowany nieskutecznością swego apelu, w piśmie do papieża skarżył się sławny kaznodzieja: „Król Polski nie posłuchał mojej rady w sprawie przywilejów żydowskich, których kopię przesyłam Waszej Świętobliwości”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego z XV wieku*, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 5, Kraków 1897, s. 99–112.

<sup>49</sup> L. Wadding, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, t. 12, Romae 1735, s. 196.

<sup>50</sup> Tamże, s. 197.

W maju 1454 roku list do monarchy wysłał także Zbigniew Oleśnicki<sup>51</sup>. Król bawił w tym czasie w Prusach na wyprawie wojennej, której kardynał od początku był przeciwny<sup>52</sup>. Jej też poświęcona jest pierwsza część listu, po czym następują wyjaśnienia dotyczące nieobecności autora na sejmie w Łęczycy i wyrazy pragnienia usunięcia się z życia politycznego. Czytamy tam:

Nie rozumiej wszakże W.K.M., abym przez to miał zaniedbywać sprawę najprzód religii, a potem klasztorów, kościołów i uciśnionych ludzi [...]. Już to bowiem siedem lat upływa, jak W.K.M. wszelkie zażalenia i sprawy, które ja, albo panowie radni przed W.K.M. bądź w rzeczach kościelnych, bądź w sprawach uciśnionych ludzi, przynosili, nie tylko milczeniem zbywasz lecz owszem kościoły, klasztory i biednych ludzi bardziej jeszcze ciemnić dopuszczasz. Teraz wszelako nie wszystko, lecz co najbardziej dojmuję opowiem. Dawniej W.K.M. z ujmą i obrazą religii, pewnych przywilejów i wolności Żydom udzieliłeś i jeszcze innych błędnych/fałszywych zaopatrzonych w imię i tytuł pana króla Kazimierza, które świętej pamięci rodzic twój, w mojej obecności, gdy sam tego był świadkiem i sam te przywileje czytał ujmowany wieloma darami przez Żydów, wzbraniał się potwierdzić, zatwierdziłeś, nie zniósłszy się ani ze mną, który wówczas w Krakowie bawiłem, ani z panami rady, a co większa, na niektóre w nich punkta, wierze i religii chrześcijańskiej przeciwne, przyzwoliłeś. Co z jaką obrazą Boga się stało, jak sławę W.K.M. przyćmiło, jak jest ludziom w obrzydzeniu, wiesz dobrze od ojca Kapistrana. Nie chciej W.K.M. lekce sobie tego ważyć, ani rozumiej iż w rzeczach wiary i religii chrześcijańskiej możesz stanowić coć się podoba. Nikt nie jest tak wielkim i tak potężnym, żeby nie można mu się oprzeć, gdzie chodzi o wiarę! I dlatego proszę i błagam, abyś W.K.M. te tam przywileje i wolności odwołać raczył: pokaż W.K.M., że jesteś królem katolickim i usuń wszelki powód do niesławy dla swego imienia i do prawdopodobnych większych jeszcze zgorzeń.

---

<sup>51</sup> O Zbigniewie Oleśnickim por. nowe prace: M. Koczerska, *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu (1423–1455)*, Warszawa 2004; *Zbigniew Oleśnicki – książę Kościoła i mąż stanu*, red. F. Kiryk, Z. Noga, Kraków 2006.

<sup>52</sup> D. Wróbel, *Zbigniew Oleśnicki a kwestia pruska i krzyżacka*, w: *Zbigniew Oleśnicki – książę Kościoła...*, s. 85–102.



Dalej pisze kardynał o bezprawnym korzystaniu z podwód, o stacjach wyniszczających klasztory, faworyzowaniu Litwinów, bandytyzmie przygranicznym i na szlakach kupieckich. Po czym powraca do sprawy żydowskiej:

[...] upominam, proszę i błagam: racz W.K.M. odmienić swoje obyczaje, wiarę katolicką poważać i o jej rozszerzeniu i pomnożeniu zawsze myśleć, a wrogom tejsze: Żydom, dane potwierdzenia i wolności znieść całkowicie i ich ustawą powszechną zmusić do noszenia odzieży, którąby się od chrześcijan odróżniali; racz się W.K.M. powściągnąć w zbieraniu podwód czego ludzkie i boskie zabraniają prawa, chyba w wielkiej i nagłej potrzebie. Racz w wymaganiu stacji od kościołów i klasztorów i stawianiu koni uczynić jakowąś ulgę i umiarkowanie zachować; racz wejrzeć w opieszałość żupników, wejrzeć w zażalenia i skargi wdów i sierot, małoletnich, i wszystkich niesłusznie uciśnionych i onym sprawiedliwość uczynić; Tatarów, zbójców łotrów i złodziei, tak swoich jak i zagranicznych, danym W.K.M. od Boga mieczem przed tobą niesionym potłumić, raz zwrócić książętom mazowieckim ich ojcowiznę, a synom tej korony, zaniechawszy odrazy i wzgardy onych poniżającej, większą okazywać łaskę i względy<sup>53</sup>.

Dotyczące zatwierdzenia żydowskich przywilejów protesty bernardyna i kardynała są w tonie zgodne, co nie dziwi, tekst listu Oleśnickiego pozwala się bowiem domyślać, że między nim i Kapistranem istniały jakieś wcześniejsze uzgodnienia. Oba pisma podważają przede wszystkim prawo monarchy do samodzielnego podejmowania decyzji w sprawach dotyczących wiary i chrześcijan, do których to spraw ich autorzy zaliczają nadawanie Żydom przywilejów.

Osobnej uwagi wymaga fragment listu Oleśnickiego, który dał asumpt do uznania przedłożonego przez Żydów Kazimierzowi Jagiellończykowi przywileju Kazimierza Wielkiego za fałszykat. Chodzi mianowicie o cytowany już wcześniej następujący akapit<sup>54</sup>: „Wcześniej

<sup>53</sup> Fragmenty listu cytuję w przekładzie Maurycego Dzieduszyckiego (z niewielkimi zmianami), por. M. Dzieduszycki, *Zbigniew Oleśnicki przez autora dzieła „Piotr Skarga i jego wiek”*, t. 2, Kraków 1854, s. 431–431, 435.

<sup>54</sup> Tamże: „Pridem S.V. in fidei dedecus et offensa privilegia quaenda et libertates Judaeis concessit, et falsissima quaendam, sub nomine et titulo domini regis Casimiri, privilegia, quae pater vester, divae memoriae pro omni tempore vitae, me presente et teste et ipsa privilegia legende, licet sollicitatus multis Judaeorum

W.K.M. z ujmą i obrazą religii, pewnych przywilejów i wolności Żydom udzieliłeś i błędnych/fałszywych zaopatrzonych w imię i tytuł pana króla Kazimierza, które świętej pamięci rodzic twój, w mojej obecności, gdym sam tego był świadkiem i gdym sam te przywileje czytał, ujmowany wieloma darami przez Żydów, wzbraniał się potwierdzić, zatwierdziłeś, nie zniósłszy się ani ze mną, który wówczas w Krakowie bawiłem, ani z panami rady”.

O przekład tego tekstu toczył się i toczy spór, którego rozstrzygnąć nie sposób. Wydaje się, że kardynał miał na myśli dwie „serie” dokumentów. Sprzeciwiał się zatwierdzeniu obu, o jednej z nich napisał, że jest „fałszywa” czy „błędna”. Diabeł tkwi w przecinku. Jedyne jego postawienie, tak jak to zrobił wydawca, przed „i fałszywych/błędnych”, pozwala domyślać się, że chodzi o dwie grupy przywilejów. Jeśli natomiast przecinek ominiemy, będziemy mieli przywileje jednolicie potraktowane jako fałszywe/błędne. A że na dodatek słowo *falsissima* może, jak zauważył Samuel Cygielman<sup>55</sup>, znaczyć „błędne” – co dobrze koresponduje z tonem listu kardynała – lub „fałszywe”, nie ma co marzyć o jednoznacznym rozstrzygnięciu.

O ile zatwierdzony przez Kazimierza Jagiellończyka dokument Kazimierza Wielkiego dla Żydów małopolskich nie różni się niemal od statutu Bolesława Pobożnego, to przywilej wielkopolski wprowadza poważne zmiany. Zaznaczymy, że ów budzący wątpliwości dokument przetrwał do naszych czasów jedynie w zachowanym w kilku jednobrzmiących odpisach potwierdzeniu Kazimierza Jagiellończyka<sup>56</sup>. Zaczniemy od jego części zredagowanej przez monarszą kancelarię. Dowiadujemy się, że: „przed królewskim Majestatem stanęli Żydzi [...] z ziemi wielkopolskiej, a mianowicie z województwa poznańskiego, kaliskiego, sieradzkiego, łęczyckiego, brzeskiego i wrocław-

---

largitionibus, aspernabatur confirmare, me qui tunc Cracoviae agebam et multis barobibus incolsultis, et quosdam articulos et fidei et religioni christianae contrarios admisit”.

<sup>55</sup> Sh.A. Cygielman, *The Basic Privileges...*, s. 124–125.

<sup>56</sup> S. Kutrzeba, *Historia źródeł...*, s. 301–302. Tekst tego dokumentu zapisany jest w odnalezionym przez Bolesława Ulanowskiego zbiorze prawa pochodzącym z drugiej połowy XV wieku (Stanisław Kutrzeba uznał tę kopię za najwierniejszą), w odkrytym przez Jana Wincentego Bandtkiego tzw. kodeksie BIII, najprawdopodobniej z końca XV wieku, w aktach grodzkich poznańskich pod rokiem 1559 (jest to konfirmacja dokonana w 1557 przez Zygmunta Augusta) oraz w wersji konfirmacji przez Jana Sobieskiego w 1676 roku.

skiego i ziem do nich należących, wykazali jako prawa te, które od świętej pamięci poprzednika naszego Kazimierza króla polskiego mieli i których pod innymi królami poprzednikami naszymi aż do naszych czasów używali, wtedy kiedy miasto Poznań podczas naszej obecności stało się łupem pożaru, spaliły się, prosili i błagali Nas pokornie, abyśmy podług kopii, którą Nam przedłożyli, potwierdzić i wznowić raczyli”<sup>57</sup>.

Dalej następuje tekst aktu wydanego przez Kazimierza Wielkiego. Dokument kończy konfirmacja Jagiellończyka: „I My Kazimierz król, słyszawszy powyższych żydów prawa z kilkoma królestwa naszego senatorami z należąną dojrzałością je przeglądnąwszy, rozstrząsając i rozważając poszczególne artykuły, klauzule i warunki w nich wyrażone, a chcąc, by sami żydzi, których naszemu zachowujemy skarbowi, wyznawali, że od nas pocieszeni zostali, dla tychże żydów w ziemiach Wielkopolski, a mianowicie w województwie poznańskim, kaliskim, sieradzkim, łęczyckim, brzeskim, mieszkającym i przebywającym tak dzisiaj jako i na przyszłość tam się przesiedlić mającym, prawa te wyżej opisane we wszystkich ich punktach, warunkach, klauzulach i artykułach wznawiamy, uznajemy i potwierdzamy, postanawiając, aby wieczną miały moc. Któremu to przywilejowi dla większej mocy pieczęć nasza jest przywieszona”.

Najbardziej prawdopodobnym terminem potwierdzenia przywileju Kazimierza Wielkiego przez Kazimierza Jagiellończyka jest 13 sierpnia 1453 roku. Taka data widnieje na uchodzącej za wiarygodną kopii w aktach grodzkich krakowskich i na potwierdzeniach dokonanych przez kolejnych władców. Zredagowana w kancelarii Kazimierza Jagiellończyka część dokumentu nie budzi zastrzeżeń. Zwraca jednak uwagę rozbudowana informacja o dokładnym przejrzeniu transumowanego dokumentu i to w obecności senatorów, wśród których nie było podówczas bawiącego w Krakowie Zbigniewa Oleśnickiego.

Świadcami dokumentu byli: Łukasz Górka – wojewoda poznański, Stanisław Ostroróg – wojewoda kaliski, Hińcza z Rogowa – starosta sandomierski (w formule występujący jako starosta sieradzki, którym został w 1453) i podskarbi, wicekanclerz królestwa Piotr z Gregoczyn, Jan Tęczyński – wojewoda krakowski (w dokumencie wymieniony bez tytułu), Jan Kraska z Łubnicy – cześnik kaliski i Krzesław Wiszek

---

<sup>57</sup> Por. wyżej, przyp. 48.

z Wojcza – najwyższy łożny. W większości są to Wielkopolanie, ludzie związani z obozem królewskim<sup>58</sup>.

Przedmiotem dyskusji i podejrzeń uczonych stała się jednak nie ta powstała w kancelarii królewskiej część dokumentu Kazimierza Jagiellończyka, lecz przytoczony w nim tekst aktu Kazimierza Wielkiego. Za poglądem, że mamy do czynienia z fałszykatem, opowiedzieli się, jak wspomniano, Romuald Hube i Stanisław Kutrzeba, za autentyczny uznali go: Ludwik Gumpłowicz, Ignacy Schiper i ostatnio Samuel Cygielman. Za ich stanowiskiem przemawia jeszcze jeden argument. Długosz w swych *Rocznikach*, we fragmencie poświęconym romansowi Kazimierza Wielkiego z Esterką pisze, że udzielone przez władcę Żydom za jej namową przywileje uważane były przez niektórych za fałszywe<sup>59</sup>, co oznacza, że sam uważał je za autentyczne, co z kolei stawia pod znakiem zapytania opinię jego protektora kardynała Oleśnickiego. Przecinek należy zatem postawić w odpowiednim miejscu.

Z tekstu dyplomu wynika, że wydany on został, inaczej niż pozostałe przywileje żydowskie Kazimierza Wielkiego, na zgromadzeniu szlachty (*nobilium terrigenarum*). Z prośbą o konfirmację wystąpili Żydzi z Wielkopolski, którzy też przedłożyli królowi przywilej księcia Bolesława.

Stanisław Kutrzeba, który najszerzej zajął się tym dokumentem, jako argumenty przemawiające za jego fałszywością wymienił: nie-spotykaną w innych dyplomach tytułaturę władcy (Kazimierz Wielki występuje m.in. jako dziedzic poznański – *heres poznaniensis*), „roz-wlekły styl, obcy zgoła XIV wiekowi”, a nadto powoływanie się na księgi sądowe jako na źródło w pełni rozwinięte, podczas gdy według wspomnianego badacza „te księgi za Kazimierza Wielkiego dopiero zaczynały się kształcić, a ksiąg grodzkich zgoła nie było”, wreszcie cały szereg przepisów idących w uprzywilejowaniu Żydów „poza granice nawet, jakie były wytknięte przy uprzywilejowaniu rycerstwa”<sup>60</sup>.

Przyjrzyjmy się zawartości dokumentu przedstawionego Kazimierzowi Jagiellończykowi do zatwierdzenia. Znajdujące się w nim

---

<sup>58</sup> Częstotliwość występowania w roli świadków jest miarą pozycji zajmowanej w otoczeniu monarchy. Wymienieni w dokumencie świadkowie należą do grupy najczęściej pojawiających się na dokumentach królewskich z lat 1447–1454. Por. W. Fałkowski, *Elita władzy w Polsce za panowania Kazimierza Jagiellończyka (1447–1492)*. *Studium aspektów politycznych*, Warszawa 1992, s. 22–23.

<sup>59</sup> Por. I.9.

<sup>60</sup> S. Kutrzeba, *Historia źródeł...*

regulacje podzielić można na trzy grupy. Do pierwszej zaliczyć należy te, które zaczerpnięte zostały ze statutu kaliskiego, a dokładniej z jego wersji zawartej w dyplomie z 1367 roku<sup>61</sup>. Są to artykuły: 1. – o obowiązku przedstawiania w sprawie przeciw Żydowi świadka chrześcijańskiego i żydowskiego; dokument Kazimierza Jagiellończyka zwiększa liczbę owych świadków do dwóch każdego wyznania i uzupełnia ten ustęp o chrześcijańską i żydowską formułę przysięgi, wymienia też szkolnika jako odbiorcę przysięgi; 2. – o dostateczności przysięgi Żyda w sytuacji, gdy chrześcijanin twierdzi, że dał zastaw, a Żyd temu zaprzecza; 3. – o dowodzeniu przez Żyda przysięgą w sporze o sumę zastawną; 5. – o prawie przyjmowania w zastaw wszystkiego z wyjątkiem szat pokrawionych i *res sacra*; w przywileju Kazimierza Jagiellończyka dodano, że zastaw taki jest dopuszczalny, jeżeli celem jest przekazanie przedmiotów liturgicznych innemu kapłanowi; 6. – o zastawach pochodzących z kradzieży; 7. – o sytuacji, w której Żyd w pożarze lub z powodu kradzieży utraci majątek i zastawy, a chrześcijanin będzie go o zastaw obwiniał; 8. – o tym, że jeśli Żyd Żyda zrani lub uderzy, to ma być sądzony przez księcia, wojewodę lub jego sędziego; dokument Kazimierza Jagiellończyka dodaje, że podobnie ma być w przypadku, gdy Żyd zrani chrześcijanina i że sprawy nie ma rozsądzać sędzia miasta ani rajcy, ani nikt inny; 9., 10. i 11. – o sprawach o zranienie lub zabicie Żyda, które podlegają sądowi wojewody; przywilej Jagiellończyka rozbudowuje typologię ran i szczegółowo omawia kary; 12. – o swobodzie przemieszczania się; akt Kazimierza Jagiellończyka mówi nie o podróżowaniu przez państwo, ale od miasta do miasta; 13. i 14. – o karach za zniszczenie cmentarza żydowskiego i usuwanie z niego kamieni; przywilej Jagiellończyka zamiast kary dwóch talentów pieprzu wprowadza konfiskatę całego mienia; 15. – o karze za obrzucenie szkoły żydowskiej kamieniami; 17. – o karze za niestawienie się w sądzie; 22. – o prawie sędziego żydowskiego do sążenia spraw między Żydami, pod warunkiem wniesienia przez nich skargi; w dokumencie Kazimierza Jagiellończyka dodano, że skargę odebrać i dostarczyć sędziemu ma szkolnik; 26. – o porwaniu chłopca chrześcijańskiego; 27. – o niewykupionych zastawach; dokument Kazimierza Jagiellończyka mówi

---

<sup>61</sup> O tym, że podstawą był dokument z 1367 roku, a nie akt z 1334 roku, świadczą artykuły o świadkach i o zasadach przeszukiwania przez chrześcijanina domu żydowskiego.

o niewykupywaniu zastawów w święta żydowskie; 31. – o zabiciu chłopca chrześcijańskiego; dokument Kazimierza Jagiellończyka zmienia liczby niezbędnych świadków; 33. – o braniu koni w zastaw za dnia; 35. – o nieudzieleniu pomocy wołającemu o ratunek; wreszcie 36. – o wolności handlu.

Spośród 36 artykułów statutu Bolesława (w jego wersji z 1367 roku) akt konfirmowany w 1453 roku przez Kazimierza Jagiellończyka pominął dziesięć, z nich sześć weszło do innych norm, a więc w praktyce zostały zachowane. Pozostałe zniknęły<sup>62</sup>. Resztę artykułów statutu Bolesławowego zachowano z różnymi uzupełnieniami, które uściślają regulacje ujęte w pierwowzorze ogólnikowo. Dotyczy to zwłaszcza wysokości kar. Określono m.in. nawiązkę za wymienione dokładnie typy zranień, karę za zabójstwo w sytuacji, gdy winowajca nie może opłacić główszczyzny i za nieudzielenie pomocy w niebezpieczeństwie.

Ujęte w dokumentach z 1334 i 1367 roku ogólnikowo regulacje aktu wielkopolskiego z 1453 roku dotyczące wysokości główszczyzny zgodne są z duchem niekwestionowanego przywileju małopolskiego. W jego lekcyj z 1367 roku (w wersji zatwierdzonej w 1453) ten punkt został rozbudowany o ważną eksplikację, według której kara za głowę Żyda ma być równa karze za głowę szlachcica. Statut wielkopolski z 1453 roku postanawiał, że za głowę Żyda należy się głowa chrześcijańskiego zabójcy. W przypadku, jeśli winowajca zbiegnie, to jego majątek ruchomy ulegać miał konfiskacie. Połowa uzyskanych w ten sposób pieniędzy należała się rodzinie ofiary, a połowa skarbowi monarszemu. Z zapisek piętnastowiecznych ruskich ksiąg sądowych wynika, że za głowę Żyda opłata wynosiła 60 grzywien, czyli tyle, ile za głowę szlachcica<sup>63</sup>.

Inna grupa uzupełnień wprowadzonych przez statut dla Żydów wielkopolskich z 1453 roku do tekstu statutu z 1367 roku odnosi się do zasad procedury sądowej. W normie o przysiędze (26.) przytoczony został jej tekst i określono, jak wspomniano wyżej, że odebrana ma być przez szkolnika, on też ma dostarczyć sędziemu żydowskiemu pozew w sprawie między Żydami oraz dokonywać obdukcji ran. Powiększono

---

<sup>62</sup> Dotyczą one kary zwanej *wendyl*, udzielania glejtu dla zbiega, który dopuścił się zabójstwa na Izraelicie, przedstawiania księciu przez Żydów osoby podejrzanej o zabójstwo.

<sup>63</sup> *Acta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie* (dalej cyt. AGZ), t. 15, Lwów 1891, nr 2649, 2650 (1498).



liczbę wymaganych świadków przy oskarżeniach o mord na chłopcu chrześcijańskim. W paragrafie o poniesionych przez Żydów stratach w pożarze dodano, że świadczyć mają sąsiedzi. Listę zmian uzupełnić należy o te, które są jakby wyjaśnieniem tekstu: dotyczy to artykułu o zakazie zmuszania Żyda do wykupu zastawu w jego święto, gdzie zaznaczono, że chodzi o szabat i takie dni, gdy nie wolno Izraelicie dotykać pieniędzy, oraz przepisu, według którego sądownictwo w sprawie o zranienie lub uderzenie Żyda przez Żyda podlega jedynie księciu, wojewodzie lub jego sędziemu, a nie sędziemu miasta, dodano „ani też jego rajcom”.

Przejdźmy do przepisów przywileju, które nie mają odpowiedników w dotychczas omówionych dokumentach. Dotyczą one zasad działalności kredytowej, handlu, procedur sądowych, podatków, wreszcie relacji z chrześcijanami. Statut dopuszcza pożyczki pod zastaw ruchomości, nieruchomości i listów zastawnych. Pierwsze udzielane być mają, jak wspomniano, zgodnie z normami określonymi już w statucie kaliskim. Artykuły dotyczące pożyczek na listy zastawne zezwalają na umowy tego typu, ale podkreślają, że powinny być umocnione wpisami do ksiąg ziemskich, grodzkich lub miejskich. Posiadanie listu zastawnego z pieczęcią lub wpisanie umowy do ksiąg zapewniać miało kredytodawcy, który nie może odzyskać długu, prawo do pomocy ze strony sądu. Statut określa wysokość lichwy na 1 grosz tygodniowo od grzywny. Kolejne artykuły (33., 34., 35. i 36.) dokładnie omawiają zastawy na nieruchomościach: przyznają wierzycielowi prawo do sądowej pomocy przy wiązaniu dóbr zastawionych, ustalają procedurę, jaka ma być stosowana w tej sytuacji, tzn. zobowiązują szlachcica do wyznaczenia poręczycieli, którzy mają być przez Żyda zaakceptowani. W akcie zaznaczono, że wwiedziony Żyd nie uzyskuje jurysdykcji nad mieszkańcami przejętych majątków i nie jest zobowiązany do wyprawy wojennej ani osobiście, ani poprzez zastępcę<sup>64</sup>. Zasady te nie odbiegają od normalnych procedur stosowanych w kredycie chrześcijańskim, z wyjątkiem kwestii zobowiązań wojskowych oraz prawa do jurysdykcji nad mieszkańcami. Co się tyczy pożyczek pod listy dłużne, to postanowienia te są sprzeczne ze statutem warckim i tym samym wiślickim, ale sprzeczność ta zminimalizowana jest wymogiem wpisu do ksiąg, nadto norma pozostaje w zgodzie z istniejącą praktyką tego typu pożyczek.

---

<sup>64</sup> Por. J.S. Matuszewski, *Obowiązek służby wojskowej z dóbr ziemskich*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 28, 1976, nr 2, s. 145–155.

Z działalnością kredytową związane są również te artykuły dokumentu, które odnoszą się do kwestii zastawów ruchomych, co do których istnieje podejrzenie, że pochodzą z kradzieży. Ustala się zasady obowiązujące chrześcijan poszukujących skradzionych im przedmiotów, co do których istnieją podejrzenia, że zostały przez złodziei zastawione u żydowskiego pasera. Jest to zatem regulacja w stosunku do dotychczasowej niekorzystna dla Żydów.

Normy dotyczące handlu nie są nowe, z tym, że mowa jest w nich dodatkowo o sprzedawaniu na targach według zasad obowiązujących chrześcijan. Przepis grozi konfiskatą na rzecz króla i wojewody temu, kto przeszkadzałby Żydowi korzystać z tej swobody.

Tę część postanowień zamknąć wypada ważnym artykułem, jasno stawiającym kwestię zasad opodatkowania Żydów: „wojewoda ani starosta nie mają prawa do żądania jakiegokolwiek Proventus alias poplathky i contributiones czy dany, tylko dobrowolnie, ponieważ zachowujemy ich dla naszego skarbu”.

Kolejna grupa postanowień wprowadzonych do statutu odnosi się do sądownictwa nad Żydami, nie ma w nich niczego nowego w stosunku do znanych nam regulacji, ale przepisy zawarte w omawianym dyplomie są obszerniejsze i bardziej precyzyjne. Potwierdzone zostało prawo Żydów do rozstrzygania spraw między sobą w ich własnym sądzie. Dowiadujemy się, że chodzi o sąd starszych i że nieposłuszeństwo wobec nich ma być karane grzywną, której część otrzymywali właśnie oni, a część wojewoda. W sprawach między Żydami, których nie będą mogli rozstrzygnąć starsi i takich, w których Żyd jest pozwany przez szlachcica, sądem właściwym jest sąd wojewody. Dotyczy to także oskarżeń o przestępstwa zagrożone gardłem lub konfiskatą majątku. Regulacja przewiduje prawo apelacji od wyroku wojewody do króla i jasno formułuje zakaz wzywania Żyda przed sąd kościelny. I w tej grupie nie odnajdujemy żadnych norm sprzecznych z duchem i literą znanych nam dokumentów Kazimierzowskich.

Ostatnia wreszcie norma dotyczy relacji z chrześcijanami i uboju rytualnego. Zakazuje się utrudniania Żydom wchodzenia do chrześcijańskich domów. Trudno powiedzieć, czy chodzi o działania związane z restytucją długu, czy też o przeciwstawienie się normom ograniczającym stosunki z chrześcijanami. Statuty Mikołaja Trąby<sup>65</sup> zawierały dokładne zakazy dotyczące separacji domów izraelickich od

---

<sup>65</sup> Por. przyp. 45.

chrześcijańskich. Artykuł 19. dokumentu z 1453 roku postanawiał, że Żyd może korzystać z łaźni miejskiej tak jak chrześcijanin i za taką samą opłatą. Wreszcie artykuł po nim następujący dozwalał ubój rytualny na własny użytek i sprzedawanie trefnych pozostałości. Przepis ten, jakkolwiek nie pojawia się w statucie kaliskim, jest zgodny ze wspomnianym dokumentem Kazimierza Wielkiego dla gminy krakowskiej. Artykuł o łaźni jest jawnie sprzeczny z jednym z postanowień statutów Mikołaja Trąby, ale też ich regulacje w podstawowej części pozostały martwą literą.

Można przypuszczać, pomijając szerszy kontekst konfliktu kardynała z królem, że to ta właśnie grupa przepisów wprawiła Oleśnickiego w złość. Nie jest to jednak pewne. Przytoczony wyżej obszerny fragment jego listu do Kazimierza Jagiellończyka wydaje się bowiem być przede wszystkim protestem przeciwko ingerencji króla w sprawy Kościoła i jego szkodliwej wobec niego polityce, podejmowaniu decyzji bez konsultacji z nim samym i jego stronnikami oraz starań o wygranie potyczki o przychyłość Kapistrana. We wszystkim tym sprawa żydowska stanowiła co prawda ważny, ale jednak nie najważniejszy element.

Odwołanie przywilejów trudno przypisać kardynałowi, choć zapewne prowadzona przez niego kampania miała niebagatelny udział w tworzeniu klimatu, który sprzyjał umieszczeniu na końcu tekstu statutów nieszawskich klauzuli mówiącej o odwołaniu wszystkich żydowskich przywilejów wydanych przez Kazimierza Jagiellończyka od daty objęcia przez niego tronu. Powtórzmy: wszystkich, nie tylko owego podejrzanego, który miał zastąpić spalony w poznańskim pożarze. A więc nie o jego paragrafy chodziło. Żaden z nich nie był sprzeczny z obowiązującym prawem. Także wysuwany przez Stanisława Kutrzebę argument, że dyplom stawiał Żydów w położeniu lepszym niż znajdowała się szlachta, nie jest słuszny, wyjąwszy kwestię zwolnienia ich z obowiązku wystawiania żołnierza z nieruchomości przejętych od chrześcijańskich dłużników. Zapis ten uznać raczej należy, przynajmniej po części, za konsekwencję pozbawienia ich jurysdykcji nad ludnością zamieszkującą przejęte dobra. To jednak nie zmienia faktu, że jeżeli majątek zadłużonego szlachcica przechodził na innego szlachcica, to wraz z dobrami spadał na niego obowiązek stawienia się do pospolitego ruszenia, podczas gdy żydowski wierzyciel nie podlegał temu wymogowi.

Wszystko to nie rozstrzyga kwestii autentyczności przedstawionego przez Żydów Kazimierzowi Jagiellończykowi dokumentu. Zamiesz-

czenie – bez żadnego komentarza – odpisu dokumentu w kodeksach prawa z drugiej połowy XV wieku i w sto lat później w księgach grodzkich nie wzmacnia hipotezy o jego fałszywości. Nawet jeśli nie był prawdziwy, to współcześni, jak się zdaje, nie zdawali sobie z tego sprawy. Wymownie o tym świadczy opinia Długosza w kwestii ewentualnego fałszerstwa. Trudno uznać, że nieprzychylny Żydom kronikarz nie skorzystałby z okazji zamieszczenia w swym dziele takiej informacji<sup>66</sup>. Argumentom wysuniętym przez Stanisława Kutrzebę nie sposób jednak odmówić znaczenia. Nawet jeśli istniał jakiś nieznan nam dyplom Kazimierza Wielkiego dla Żydów wielkopolskich, to ten, który przedstawiono Jagiellończykowi do zatwierdzenia, musiał być jakąś jego przeredagowaną wersją.

Prawdziwość czy też fałszywość zatwierdzonego przez Jagiellończyka dokumentu wielkopolskiego nie miała znaczenia dla odwołania przywilejów żydowskich najpierw pod Cerekwicą, a następnie w Nieszawie. Na problem ten należy spojrzeć, uwzględniając okoliczności wydania przywilejów nieszawskich i ich wagę dla ustroju i prawa państwa polskiego. Z badań Stanisława Romana wynika, że znaczenie tych przywilejów nie wynikało z nowatorskiego charakteru wprowadzonych do nich przypisów, bo przecież ich postanowienia były jedynie utrwaleniem zasad już istniejących<sup>67</sup>. Doniosłość regulacji wydanych w Nieszawie tkwiła w czymś innym. Były świadectwem rosnących ambicji szlachty, która przystąpiła do ataku przeciw konkurentom do władzy w kraju.

W bardzo trudnej dla władcy sytuacji związanej z wojną w Prusach, w Cerekwicy, a następnie w Nieszawie zakwestionowane zostały przywileje żydowskie *en bloc*, a nie któryś z ich artykułów. Innymi słowy, po raz pierwszy, nie licząc opisanej wyżej interwencji kardynała Oleśnickiego, pod znakiem zapytania stanęło prawo króla do samodzielnego decydowania w sprawach Izraelitów mieszkających w Polsce. Zaczął się proces, którego punktem zwrotnym stać się miały ustawy sejmowe z pierwszych dziesięcioleci XVI wieku o zakazie dzierżawienia dochodów z podatków, ceł, a przede wszystkim o przekazaniu sądownictwa nad Żydami zamieszkującymi dobra prywatne ich właścicielom<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> U. Borkowska, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza. Kościół i świat poza Kościołem*, Lublin 1983, s. 185–193; por. I.9.

<sup>67</sup> S. Roman, *Przywileje nieszawskie*, Wrocław 1957, s. 191–193.

<sup>68</sup> M. Horn, *Jewish Jewish Jurisdiction's Dependence on Royal Power in Poland and Lithuania up to 1548*, „Acta Poloniae Historica” 76, 1997, s. 5–17.

## I.6. Żydzi w społeczeństwie miejskim

Określenie miejsca Żydów w społeczeństwie średniowiecznych miast polskich w okresie między XIII a XV wiekiem wymaga rozważenia dwu zagadnień: zasad regulujących ich status w miastach na prawie niemieckim oraz możliwości i ograniczeń ich działalności gospodarczej. Oddzielnym problemem pozostają warunki zachowania tożsamości religijnej, o czym będzie mowa w końcowym rozdziale pierwszej części książki. Pomijając ostatnią kwestię, idzie o pytanie, w jakiej mierze mieszkańcy gmin żydowskich stanowili element składowy systemu prawnego i gospodarczego miast rządzących się prawem niemieckim. Czy ich położenie wynikało ze świadomej polityki monarchów, czy było wynikiem zabiegów podejmowanych przez władze miejskie? Jaki był wpływ autorytetów kościelnych na tę politykę? Chodzić nam będzie o opisanie dróg, dzięki którym obca grupa znajdowała sobie miejsce w społecznych strukturach miast ówczesnej Polski. Pamiętać należy, że ludność żydowska, poza obszarem Rusi Czerwonej od XIV wieku i Litwy od końca tego stulecia, była jedyną społecznością niekatolicką zamieszkującą średniowieczne państwo polskie<sup>1</sup>.

Przypomnijmy: w okresie poprzedzającym kolonizację na prawie niemieckim w ośrodkach zasługujących z ekonomicznego punktu widzenia na miano miast pojawiły się grupy cudzoziemskich kupców i rzemieślników, którzy cieszyli się odrębnym statusem prawnym, częściową autonomią i specjalną opieką władcy. Mieszkańcy niemieckich, żydowskich czy walońskich kolonii traktowani byli przez księcia tak jak inne grupy, wyodrębnione z racji przyznanych im uprawnień,

---

<sup>1</sup> H. Samsonowicz, *Grupy etniczne w Polsce XV wieku*, w: *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kirykowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Chrobaczyński, A. Jureczek, M. Śliwa, Kraków 1993, s. 461–470; A. Wyrobisz, *Mniejszości etniczne i wyznaniowe w miastach Europy wczesnonowoczesnej*, w: tamże, s. 471–484; *On the Frontier of Latin Europe...*

które z kolei wynikały ze specjalnych obowiązków wobec władcy, jak np. stróże w Polsce czy też poszczególne kategorie ludności służebnej<sup>2</sup>.

Wprowadzenie prawa niemieckiego, które ułatwiało działalność w ramach gospodarki pieniężnej, określało zasady funkcjonowania samorządu i przewidywało regulację przestrzenną, przesunęło rozwój miast polskich na nowy tor. Co proces ten oznaczał dla ludności żydowskiej, zamieszkującej lokowane ośrodki?

Prawo niemieckie wprowadzane do lokowanych ośrodków nie przewidywało żadnych systematycznych rozwiązań dla wieloetnicznego i wielowyznaniowego społeczeństwa. Prawo to uformowało się w czysto katolickim środowisku, jego instytucje były pierwotnie splecione z katolicyzmem i dostęp do nich był dla wyznawców innej religii zamknięty. Objęcie obdarzonych autonomią niekatolickich wspólnot „korporacyjnym systemem” organizacji społecznej miast na prawie niemieckim było – przynajmniej w początkowym stadium ruchu lokacyjnego – niemożliwe. Włączenie ich do *communitas* i traktowanie jako *concives* (współobywateli) nie przystawało do porządku, jaki wyłonić miał się na skutek przyjęcia *ius teutonicum*. W rezultacie niekatolickie grupy – Żydzi, Ormianie, ale i Rusini – znalazły się, w różnym co prawda stopniu, poza tym systemem<sup>3</sup>.

Lokacja miasta prowadziła do istotnych społecznych, prawnych i przestrzennych zmian. Wyodrębniała i określała obszar, którego mieszkańcy podlegać mieli prawu niemieckiemu. Z czasem przestało być ono prawem nadawanym jedynie przybyszom i stało się prawem obowiązującym na określonym terytorium. Wraz ze zmianą przestrzenną miasto rozwijać się miało jako samodzielny organizm o gęstej zabudowie i jasno określonych granicach. Jego organizacja okrzepła i społeczności niekatolickie zostały z niej wyłączone, w stopniu co prawda nierównym. Niektóre musiały zadowolić się statusem rezydentów raczej niż obywateli.

Położenie niekatolickich grup wyznaniowych w polskich miastach różniło się od tego, jakim cieszyli się różnowiercy w miastach zachodniej części kontynentu. Spowodowany fiskalizmem panujących powolny

---

<sup>2</sup> B. Zientara, *Przełom w rozwoju miast środkowoeuropejskich...*, s. 219–241; K. Modzelewski, *Organizacja grodowa...*, s. 329–340; D. Głównka, *Hospites w polskich źródłach pisanych XII–XV wieku*, KHKM, 32, 1984, nr 3, s. 371–387; Ch. Lübke, *Multietnizität und Stadt als Faktoren...*, s. 35–50.

<sup>3</sup> A. Janeczek, *Miasta Rusi Czerwonej w nurcie modernizacji. Kontekst reform XIV–XVI w.*, KHKM, 43, 1995, nr 1, s. 55–66.



proces emancypacji polskiego mieszczaństwa nie sprzyjał powstaniu wspólnego programu czy ideologii łączącej mieszczan różnego pochodzenia i różnej religii. Słabą integrację mieszczan wzmacniał dodatkowo brak zainteresowania monarchów dla wspierania miejskich instytucji autonomicznych.

Kolonie obcych przybyszów – przede wszystkim Niemców – odgrywały zazwyczaj doniosłą rolę w przekształcaniu się miasta w wyodrębniony prawnie i wyjęty spod jurysdykcji państwowej okręg. Żydzi jednak owemu wyodrębnieniu nie podlegali. Wprowadzane na mocy przywilejów lokacyjnych prawo niemieckie początkowo dotyczyło tylko Niemców, z czasem jego działanie rozciągano na inne grupy katolickie<sup>4</sup>. Prawo obywatelskie (*ius civile*), z którym wiązał się dostęp do stanowisk w mieście, przysługiwało tylko im, urzędy zajmowali przez długi czas niemal wyłącznie Niemcy. We Lwowie w połowie XIV wieku do obywatelstwa dopuszczano sporadycznie także Rusinów, a w ostatnim trzydziestoleciu XV wieku – gdy po zdobyczach tureckich nad Morzem Czarnym osłabła pozycja Niemców w mieście – także Polaków<sup>5</sup>. Do katolików należała władza, oni mieli bierne i czynne prawa wyborcze. Nadawane poszczególnym ośrodkom przez monarchów gospodarcze przywileje, jak zwolnienia z taks i ceł, dotyczyły wyłącznie tej części mieszczan.

Żydzi z tytułu bezpośredniej podległości wobec króla, ale i z racji odmiennej religii, byli wyłączeni z udziału w stopniowo formujących się organach samorządowych. Nie stanowili części gminy miejskiej, zrzeczenia, które jako całość pozostawało w feudalnych stosunkach z panem miasta. Tworzyła *universitas Iudaeorum*.

We wczesnej fazie rozwoju miasta lokacyjnego Izraelici zamieszkiwali w nim na własną prośbę lub zaproszenie monarchy<sup>6</sup>. Z biegiem czasu, dopuszczeni początkowo bez ograniczeń, a następnie pod pewnymi warunkami, do obrotu nieruchomościami w mieście, stawali się właścicielami nabywanych od chrześcijan działek bądź domów.

Analogiczne zasady stosowane były wobec innych grup, niepodlegających jurysdykcji miejskiej i wyłączonych w zasadzie z obowiązku uiszczania podatków miejskich. W pierwszej połowie XIV wieku

---

<sup>4</sup> Por. I.4.

<sup>5</sup> *Album civium Leopoliensium. Rejestry przyjęć do prawa miejskiego we Lwowie 1388–1783*, t. 1–2, wyd. A. Janeczek, Poznań–Warszawa 2005.

<sup>6</sup> Por. II.2.

w Krakowie spotykamy się z praktyką zobowiązywania nabywających nieruchomości w mieście przedstawicieli kleru i szlachty do ponoszenia miejskich ciężarów<sup>7</sup>. Budziło to sprzeciwy, które – przynajmniej po części – zostały wysłuchane. W przywileju nadanym Krakowowi w 1358 roku<sup>8</sup> Kazimierz Wielki zwolnił z wszelkich płatności na rzecz miasta kościoły i cmentarze oraz nieruchomości należące do szlachty, pod warunkiem zamieszkania w mieście, jeśli zaś posiadane w obrębie miasta domy były wydzierżawiane, to podlegać miały opodatkowaniu. Prywatna własność duchownych ulgą tą nie została objęta. Żydów z niektórych ośrodków dotyczyła nadto norma, według której nabyte od chrześcijan domy sprzedawać mogli tylko chrześcijanom, nie zaś swym współwyznawcom. O ile pierwsza, odnosząca się do duchowieństwa i szlachty zasada miała charakter czysto fiskalny, to druga, dotycząca Izraelitów, kryła w sobie również motyw natury ideologicznej. Dodatkowym, budzącym kontrowersje problemem było wnoszenie przez Żydów podatków i innych płatności od zastawionych u nich domów chrześcijańskich.

Zgody na osiedlenie się izraelskich przybyszów spoza granic państwa udzielał władca. Zachowały się dwa tego typu glejty. Jeden zapisany jest w tzw. formularzu Stanisława Ciołka, zbiorze tekstów, które służyć miały pracownikom kancelarii jako wzory przy pisaniu dokumentów<sup>9</sup>. Wydaje się to wskazywać na powszechność wystawiania tego typu pozwoleń. We wspomnianym piśmie Władysław Jagiełło udzielił Nachmanowi i Łazarzowi z „Ransburga” zgody na osiedlenie się na trzy lata w Krośnie, wraz z rodzinami i osobami, które zawezwą. Tekst drugiego glejtu zapisany został w Metryce Koronnej i dotyczy Jakuba Anzelma z Wenecji, któremu Kazimierz Jagiellończyk pozwolił w 1475 roku osiąść wraz z innymi Żydami z Włoch w dowolnym miejscu kraju<sup>10</sup>. Nie można jednak wykluczyć, że o indywidualne glejty

---

<sup>7</sup> S. Kutrzeba, *Finanse Krakowa w wiekach średnich*, „Rocznik Krakowski” 3, 1900, s. 87–88.

<sup>8</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257–1506*, wyd. F. Piekosiński, t. 1, Kraków 1879, nr 32.

<sup>9</sup> O formularzach por. G. Klimecka, *O historii tworzenia dokumentów polskich wieków średnich. Formularz ciechanowski*, Warszawa 1997, s. 9–50.

<sup>10</sup> *Liber cancellariae Stanislai Ciolek. Ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der husitischen Bewegung*, wyd. J. Caro, Wien 1871, nr 30; *Matricularum Regni Poloniae summaria excussio codicibus qui in charophylacio maximo Varsoviensi asservantur*, wyd. T. Wierzbowski, t. 1, Varsoviae 1905.

zabiegali jedynie ci Izraelici, którzy obawiali się, że żydowskie władze gmin, w których pragnęli się osiedlić, odmówią im zgody na zamieszkanie na ich terenie, np. z obawy przed konkurencją w interesach<sup>11</sup>. Gdy chodziło o przemieszczanie się wewnątrz kraju, z jednej gminy do drugiej, zgody na zamieszkanie udzielała – lub nie – starszyzna kahalna<sup>12</sup>.

Również opuszczenie kraju wymagało zgody monarchy. Wynikało to z obowiązku uprzedniego rozliczenia się ze skarbem królewskim<sup>13</sup>. Kiedy w roku 1433 grupa rodzin żydowskich podjęła zamiar odejścia z Kalisza, starosta nie udzielił na to zgody. Zmusił najważniejszych członków gminy do poręczenia (pod groźbą kar sięgających 600 grzywien), że szykujący się do podróży nie wywiozą *de regno* swych majątków. Podobny przypadek miał miejsce w roku 1440 i dotyczył dziewięciu kaliskich rodzin żydowskich. Z wpisu w księdze sądu ziemskiego wynika, że zgoda na opuszczenie przez nich miasta uzależniona została od uiszczenia królewskiego podatku. W nocy

<sup>11</sup> Por. *Liber formularum ad ius Polonicum necnon canonicum spectantium in codice Regimontano asservatarum*, wyd. B. Ulanowski, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 1, Kraków 1895, s. 215, nr 23: „Libertas concessa extraneis secure veniendi Iudeis: ...quicumque Iudei predicti regni nostri indigene affici cupientes domiciliis illuc et familiis omnibus translates ipsius habere voluerint incolatum, ut ad locum pascue (s) veniant et ut eius grata fertilitate fruantur preter nostre plenitudinem gracie et in collectis et exactionibus publicis certi temporis pro ratione videbitur expedire libertatem, quam eis favorabiliter pollicemur, volumus eidem tuicionem, libertatem securam et quietam ab omnibus regni nostri officialibus, indigenis et subditis securitatem procurare omnibus et singulis tam status spiritualis quam secularis hominibus ac regni nostri subditis sub constitutione edicti generalis atque pene, quam a contravenientibus irremissibiliter exigemus, prohibentes, ut nullus, cuiuscunque conditionis et status existat, Iudeos de exteraneis partibus ad regnum proficentes, in eadem mansione venientes (s) et de facto moram facientes in eadem nec presumat molestare vel turbare in aliquo, quinymmo ipsos cum omnibus rebus, possessionibus ipsorum ab nostre celsitudinis re[...] ere etiam habeatis recomendatos, aliud gracie nostre sub obtentu facere non ausuri”.

<sup>12</sup> Średniowieczne gminy w Niemczech i północnej Francji wypracowały na drodze interpretacji jednego z fragmentów Talmudu doktrynę uzależnienia osiedlenia się przybyśza od jednomyślnej zgody członków lokalnej gminy; por. L. Rabinowitz, *The Herem hayyishub. A Contribution to the Medieval Economic History of the Jews*, London 1945. Por. II.3.

<sup>13</sup> E. Feldman, *Żydzi w Kaliszu do połowy XVI w.*, Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego, Prace magisterskie, rkps 27; T. Jurek, *Żydzi w późnośredniowiecznym Kaliszu*, „Rocznik Kaliski” 24, 1992/1993 [1994], s. 29–53 (korzystałam także z wykonanych przez autora wypisów z ksiąg kaliskich, za udostępnienie których serdecznie dziękuję).

rejstru zapisano, że starającemu się o stosowne pozwolenie Izraelicie nie wolno wyjechać z Kalisza wraz z dobytkiem zanim nie zapłaci „exactionem seu tributum alias danji regale sub vadio”. Nic natomiast nie wskazuje na to, aby osiedlanie się w polskim mieście wymagało jakiegokolwiek zgody ze strony jego władz. Inaczej było w Cesarstwie, w tym także w Czechach i na Śląsku. We Wrocławiu, a także w Świdnicy, od około 1349 roku wolno było Żydom osiedlać się, a także zamieszkiwać jedynie za specjalnym zezwoleniem rady miejskiej, która wydawała glejty na określony czas i w zamian za zobowiązanie do wnoszenia opłat<sup>14</sup>.

Wczesne skupiska żydowskie, jak widzieliśmy, zlokalizowane były wyłącznie w dobrach książęcych. Również w okresie następnym kolonie izraelskie tylko z rzadka zakładane były w innych niż królewskie dobrach.

Polscy Izraelici zamieszkujący ośrodki rządzące się prawem niemieckim – inaczej niż ich współwyznawcy w Cesarstwie – po koniec epoki nie podlegali jurysdykcji miejskiej i prawu miejskiemu. W praktyce zasada ta nie była stosowana rygorystycznie. Noty ksiąg miejskich już od XIV wieku i grodzkich ze stulecia następnego dowodzą, że – wbrew literze prawa – stawali z chrześcijanami nie tylko przed tzw. sędzią żydowskim<sup>15</sup>. Wybór kompetentnego organu w sprawach niespornych zależał od woli stron. Podobnie zresztą było w sprawach spornych, o ile pozwany nie występował z zarzutem niewłaściwości. Odbywało się to zatem za zgodą stron, niekiedy wyrażaną formalnie, poprzez złożenie przez zainteresowanego takim rozwiązaniem Żyda oświadczenia o gotowości odstąpienia od swego prawa. Jeśli zgodnie z zasadą *actor sequitur forum rei* Żyd pozwany był przed inny niż żydowski sąd, miejski (przede wszystkim wójtowski) lub grodzki, to o ile przed wdaniem się w spór nie odstąpił od swego prawa, przysługiwało mu prawo odwołania się do własnego sądu.

Konsekwentnie i – z niewielkimi wyjątkami – skutecznie niemal do końca epoki strzeżony przez władców polskich monopol zwierzchnictwa nad ludnością żydowską stawiał ją w wyjątkowej pozycji. Od chrześcijańskiego otoczenia wyróżniał ją status prawny, podległość

---

<sup>14</sup> L. Oelsner, *Schlesische Urkunden zur Geschichte der Juden im Mittelalter*, „Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen” 31, (Wien) 1864, nr 19 n.

<sup>15</sup> S. Kutrzeba, *Stanowisko prawne żydów w Polsce w XV wieku*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 29, 1901.

jurysdykcyjna i podatkowa<sup>16</sup>, a także niektóre zasady dotyczące dzierżenia domów. Sytuacja ta uzależniała zamieszkujących miasto Izraelitów od władzy króla, będącego ich naturalnym sojusznikiem i protektorem.

Fundamentem autonomii gminy izraelickiej były sądy. Podstawą podejmowanych w nich decyzji było prawo żydowskie<sup>17</sup>. Sądy te, zgodnie z normą zawartą w przywileju kaliskim i w rozciągających jego działanie na cały kraj przywilejach Kazimierza Wielkiego, władne były decydować jedynie w sprawach między Żydami. Sprawy między nimi a chrześcijanami podlegały chrześcijańskim organom wymiaru sprawiedliwości. System ten, będący konstrukcją do pewnego stopnia zgodną z obowiązującą w średniowieczu zasadą *actor sequitur forum rei*, w tym szczególnym przypadku implikował dwa typy sytuacji: taką mianowicie, kiedy strony w sprawie są jednego wyznania i taką, kiedy są różnowiercami. Sąd rabiniczny, jak wspomniano, wyrokował w oparciu o żydowskie prawo, sądy wojewodzińskie i „sędziego żydowskiego” posługiwały się prawem polskim. Organy te siłą rzeczy dysponowały odmiennymi rodzajami kar i różnymi instrumentami ich egzekucji.

Status prawny ludności żydowskiej w miastach średniowiecznej Polski, a także wynikające z tego statusu konsekwencje lepiej można zrozumieć i ocenić, jeśli porównamy je ze statusem zamieszkujących miasta polskie Ormian<sup>18</sup>.

Przywilej Kazimierza Wielkiego nadający w 1356 roku miastu Lwów prawo magdeburskie zezwalał Ormianom – także Rusinom, Tatarom i Żydom – sędzić się według własnego prawa. Tym samym akt ten określał podstawę ich autonomii<sup>19</sup>. W ślad Lwowa poszedł Kamieniec Podolski, a potem także inne ośrodki. Tam, gdzie Ormianie nie wytworzyli własnych organów samorządowych, podlegać musieli władzom miejskim, działającym wedle zasad prawa magdeburskiego. Tak było w gminach na terytorium Wielkiego Księstwa Litewskiego (w Łucku, Włodzimierzu Wołyńskim, Krzemieńcu).

---

<sup>16</sup> Por. I.8.

<sup>17</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government...*, rozdz. 1; por. I.7.

<sup>18</sup> K. Stopka, *Kultura religijna Ormian polskich (struktury i stosunki kościelno-publiczne)*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 229–270.

<sup>19</sup> O. Balzer, *Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie*, Lwów 1909, s. 5 n.

Udzielenie Ormianom zgody na własny samorząd wynikało z faktu, że posiadali własne prawo. Zostało ono przyniesione z ich dawnej ojczyzny i zapisane w sporządzonym u schyłku XII wieku zbiorze prawa zwyczajowego. Jego stosowanie na ziemiach, które weszły w skład Królestwa Polskiego, podobnie jak stosowanie prawa żydowskiego w gminach izraelskich, opierało się na powszechnej w średniowieczu zasadzie osobowości prawa, zgodnie z którą każdy przynosił ze sobą prawo, według którego miał być sądzony. Stąd zasada, że Ormianin osiadły w mieście mającym sąd ormiański odpowiadał tylko przed nim. Reguła *actor sequitur forum rei* głosiła, że sądem właściwym był sąd pozwanego. Zasada osobowości prawa była praktykowana w średniowieczu tam i wówczas, gdzie prawo było przyniesione przez grupę zdolną do powołania własnej jurysdykcji. Realizowała się zatem w formie prawa grupowego (termin ten, upowszechniony przez Karola Buczka, wydaje się tu jak najbardziej na miejscu).

W zaraniu dziejów nowożytnych zasady prawa ormiańskiego zostały utwierdzone dzięki dokonanej w 1519 roku przez Zygmunta I konfirmacji łacińskiego przekładu statutu ormiańskiego<sup>20</sup>. Powoływał się on nie tylko na pomniki prawa ormiańskiego, ale także na *Zwierciadło saskie*, prawo miejskie (*Ius municipale*, *Weichbildrecht*), statuty Kazimierza Wielkiego oraz statut warcki z 1423 roku. „Recepcja ta – zauważa Juliusz Bardach – była dla gmin ormiańskich o tyle korzystna, iż w stosunku do osadników ormiańskich umożliwiała jurysdykcji ormiańskiej uzyskanie analogicznej kompetencji, jaką posiadały władze municypalne w stosunku do mieszczan podległych prawu miejskiemu. To samo dotyczyło uprawnień samorządowych gmin ormiańskich, bowiem choć na plan pierwszy wysuwały się ich funkcje sądowe, to władze gmin ormiańskich posiadały również kompetencje w zakresie samorządu wewnętrznego oraz własnej organizacji kościelnej”<sup>21</sup>.

Prawo żydowskie ewolucji takiej nie podlegało. Dostosowywało się do warunków narzucanych przez życie w diasporze, zauważamy w nim także pewne ślady oddziaływania miejscowych zwyczajów prawnych, ale fundamentalnie zachowywało swój oryginalny charakter. Pewne podobieństwo do rozwiązań przyjętych wśród chrześcijan odnaleźć można natomiast w organizacji wewnętrznej gmin izraelskich. Polskie

---

<sup>20</sup> Tenże, *Statut ormiański w zatwierdzeniu Zygmunta I z roku 1519*, Lwów 1910 (Studia nad Historią Prawa Polskiego, 4, z. 2).

<sup>21</sup> J. Bardach, *Ormianie na ziemiach dawnej Polski*, KH, 90, 1983, s. s. 109–118.



kolonie żydowskie wzorowały się w tej dziedzinie na gminach działających w Niemczech, gdzie uformowały się one w tym samym czasie co tamtejsze struktury autonomii miast. Organizacja gmin ormiańskich budowana były natomiast na wzór działających w Polsce organów samorządowych miast na prawie magdeburskim (przy zachowaniu jednak własnej terminologii urzędniczej).

Dokumenty – wydany przez polską i węgierską królową Elżbietę w 1379 roku, a także ogłoszony przez Ludwika Węgierskiego w 1380 roku – wspominają o ormiańskim wójtostwie, starszych, biskupach, duchowieństwie i kościołach<sup>22</sup>. Potwierdzone także w innych aktach z drugiej połowy XIV wieku sądowe kompetencje ormiańskiego wójta nie zostały jednak w sposób klarowny zaaprobowane w żadnym z przywilejów monarszych. Doprowadziło to w XV wieku do konfliktów. Spór w tej sprawie między wojewodami a władzami miasta wybuchł w latach trzydziestych i ponownie w sześćdziesiątych, kiedy obalone zostało wcześniej potwierdzone przez wojewodę Andrzeja Odrowąża wyjęcie Ormian spod prawa miejskiego. Od tego czasu sprawy między Ormianami miały być rozstrzygane przez sędziów miejskich wspólnie z ormiańskimi, zgodnie z przywilejem z 1356 roku, na zasadach prawa magdeburskiego. Regulacje z lat 1476 i 1493 precyzowały katalog spraw w ten sposób osądzanych (nakładanie grzywien, porządek sądowego dochodzenia, apelacje i sposób składania przysięgi). Konflikty jednak nie ustawały. Kolejną próbę określenia sfery działań władz miejskich i ormiańskich sądów podjął Zygmunt I. Na mocy jego decyzji kompetencje władz miejskich ograniczone zostały do obrotu nieruchomościami, dziedziczenia, morderstw, ran, kradzieży i przemocy<sup>23</sup>.

Ormian szczególnie ograniczały władze Lwowa<sup>24</sup>. Przepisy dyskryminacyjne dotyczyły tu dostępu do cechów, prawa nabywania

---

<sup>22</sup> *Privileii nacjonalnych gromad mista Lwowa...*, nr 34, 35.

<sup>23</sup> R. Lesniak, *Armenier in Lemberg. Grenzen sozialer Integration in den Städten Rotreussens im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit. Eine Skizze*, w: *On the Frontier of Latin Europe...*, s. 229–240; M. Kapral, *Legal Regulations...*, s. 212–228.

<sup>24</sup> Ł. Charewiczowa, *Lwowskie organizacje zawodowe za czasów Polski przedrozbiorowej*, Lwów 1929; też, *Ograniczenia gospodarcze nacji schizmatycznych i żydów we Lwowie w XV i XVI wieku*, KH, 39, 1925, nr 2, s. 193–227; A. Gilewicz, *Przyjęcia do prawa miejskiego we Lwowie w latach 1405–1604*, w: *Studia z historii społecznej i gospodarczej poświęcone prof. dr. Franciszkowi Bujakowi*, Lwów 1931, s. 375–414; A. Janeczek, *Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia in the Middle Ages*, w: *On the Frontier of Latin Europe...*, s. 15–46.

nieruchomości, niemożności piastowania urzędów i godności miejskich. Lwowscy Ormianie uzyskali równouprawnienie dopiero po unii kościelnej. Nie znał tych ograniczeń Kamieniec Podolski, gdzie członkowie gminy ormiańskiej nabywali *ipso facto* prawa miejskie.

Przywilejami płynącymi z przynależności do gminy ormiańskiej cieszyć się mogli jedynie ci, którzy posiadali ormiańskie obywatelstwo miejskie. We Lwowie przyjmowała do niego rada miasta, w zasadzie po zasięgnięciu opinii starszyny ormiańskiej. W procedurze tej wyrażała się pośledniejsza pozycja wspólnoty ormiańskiej wobec mieszczaństwa katolickiego. W tym przypadku zachodzi pewna analogia do Żydów. Członkami gminy izraelskiej byli ci jej mieszkańcy, którzy za takich zostali uznani przez kahał, płacili podatki gminne i królewskie. Z tego ostatniego zobowiązania poszczególne kolonie rozliczały się bezpośrednio z urzędnikami skarbu monarszego, podczas gdy Ormianie płacili szos na zasadach analogicznych do chrześcijan, tj. za pośrednictwem funkcjonariuszy skarbu miejskiego. Przejście na katolicyzm nie zwalniało od płacenia „ormiańskiego” podatku.

Status społeczno-prawny mniejszościowych grup etnicznych zamieszkujących miasta średniowiecznej Polski – Żydów, Ormian, a także Rusinów i Wołochów – nie był zatem taki sam. Rusini i Ormianie korzystali częściowo z dyspozycji prawa magdeburskiego, spod którego Żydzi, tak jak Wołosi, byli wyjęci. Ormianie z pewnymi zastrzeżeniami, a Izraelici w pełni zachowali autonomię sądową. Spośród grup wymienionych w lwowskim dokumencie lokacyjnym z 1356 roku tylko Żydzi utrzymali pełne prawo do samorządności.

Udział Żydów w gospodarce miasta średniowiecznego stawiano w historiografii głównie w kontekście napięć między chrześcijanami i Izraelitami. Jednym ze skutków takiego ujmowania problemu jest dość powszechne przekonanie, że wrogość wobec wyznawców judaizmu jest wynikiem ekonomicznej konkurencji, związanej z rozwojem chrześcijańskiego mieszczaństwa i utratą przez Żydów pozycji niezbędnego elementu gospodarki miast. Weryfikacja tej opinii wymaga przede wszystkim jasnego określenia funkcji, jaką spełniali Żydzi w gospodarce miejskiej, szlacheckiej i państwowej. Wymaga też wyzbycia się uformowanych już w średniowieczu, a następnie przez stulecia utrwalanych stereotypów<sup>25</sup>. Punktem wyjścia dla

---

<sup>25</sup> Dobrym wykładem problematyki jest praca: G.I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley–Los Angeles–London 1990.

opisu miejsca Izraelitów w gospodarce miejskiej epoki musi być jasne nakreślenie pola dostępnej dla nich aktywności ekonomicznej.

Spółczesność średniowieczna w swych podstawowych strukturach miała charakter agrarny, co określało chrześcijański etos tej epoki i wartościowanie zawodów miejskich<sup>26</sup>. System feudalny, w którym posiadanie ziemi wiązało się z obowiązkiem służby wojskowej, politycznymi przywilejami oraz układem współzależności senioralno-wasalnych, opartych na przysiędze, wykluczał zamieszkujących diasporę Izraelitów z grona ludzi utrzymujących się z własności majątków ziemskich. Zajęcia związane z pieniądzem i obrotem towarowym, podobnie jak i bogactwo niewyrażające się w posiadaniu ziemi, dopiero z czasem i po pokonaniu uprzedzeń doczekały się akceptacji i waloryzacji w chrześcijańskiej kulturze. Miejsce Żydów w tych dziedzinach określone zostało wcześniej. Dokonane z czasem „oswojenie” średniowiecznego społeczeństwa z kulturą pieniądza nie objęło ich, a to z tej racji, że wyłączeni zostali z instytucji i organizacji, które zajęciom miejskim gwarantowały sankcję religijną. Żydom zamieszkującym diasporę europejską stopniowo zabraniano działalności produkcyjnej, zamknięte były przed nimi – monopolizujące wytwórczość – chrześcijańskie korporacje rzemieślnicze.

Wydany w 1264 roku przez Bolesława Pobożnego przywilej dla Żydów, będący pisemną wersją wcześniej ustalonych norm, zagadnieniem ich działalności gospodarczej zajmuje się w odniesieniu do działalności kredytowej oraz handlu, w obu tych dziedzinach nie formułując żadnych wyraźnych ograniczeń. Fakt, że po koniec epoki akt ten był zatwierdzany w niemal niezmienionej formie sugeruje, że nie stracił aktualności. Traktować to można jako wskazówkę, że ani mieszczaństwo, ani szlachta nie sprzeciwiały się sformułowanym w nim normom. Sytuacja, była o tym mowa w poprzednim rozdziale, zaczęła zmieniać się w połowie XV wieku, kiedy zaczęto podważać

---

<sup>26</sup> A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976, rozdz. „Średniowieczne wyobrażenia o bogactwie i pracy”, s. 216–293; J. Le Goff, *Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval*, w: tenże, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, s. 91–108; tenże, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 1995; B. Geremek, *Activité économique et exclusion sociale: métiers maudits*, w: *Gerarchie economiche e gerarchie sociali secoli XII–XVIII. Atti della „dodicesima Settimana di Studi”*, Prato, 18–23 aprile 1980, red. A. Guarducci, Firenze 1990, s. 797–816.

zasady, na których dokonywało się samo zatwierdzanie przywilejów żydowskich przez króla, tj. bez konsultacji z Kościołem i szlachtą. Nieco później, w latach osiemdziesiątych tego stulecia, władze wielu miast – Krakowa, Lwowa, Sandomierza, Poznania, a także Warszawy – wydały akty zabraniające Żydom handlu detalicznego na swoim terenie (będzie o tym mowa w dalszej części rozdziału). Wcześniejsze uściślenia zawartych w przywileju Bolesława i konfirmacjach tego statutu norm dotyczyły jedynie aktywności kredytowej i nie zmieniały zasadniczo postanowień statutu kaliskiego.

W ocenie charakteru i profilu żydowskiej aktywności gospodarczej zarysowała się w dawniejszych badaniach kontrowersja dotycząca proporcji między udziałem Izraelitów w handlu i ich działalnością lichwiarską<sup>27</sup>. Ignacy Schiper skłonny był przypisywać duże znaczenie wymianie, przynajmniej jeśli chodzi o mieszkańców dużych kolonii. Po części przyznawała mu rację Łucja Charewiczowa w odniesieniu do gminy lwowskiej. Badaczka ta uważała, że zaangażowanie w handel wynikało często z możliwości inwestowania weń zysków uzyskanych z udzielania kredytu. Stanisław Kutrzeba opowiadał się za znikomą rolą wymiany i przewagą działalności kredytowej opartej na lichwie. Kłopot z jasnym zajęciem stanowiska w tej kwestii wynika z kilku powodów.

Związek obu tych form obrotu pieniężnego jest oczywisty. Już w najwcześniejszym okresie ich pobytu w regionie Żydzi łączyli handel z aktywnością kredytową. W stuleciach późniejszych – XIV i XV – związek tych dwu dziedzin jest dobrze poświadczony zarówno dla grupy najbogatszych finansistów żydowskich, jak i dla średnich, a także skromnych, którzy odsprzedawali niewykupione zastawy czy też przyjmowali spłaty długów w naturaliach (np. w zbożu), następnie się ich pozbywając<sup>28</sup>.

Studia nad rolą kredytu żydowskiego na rynkach lokalnych również nie przyniosły wystarczająco uzasadnionych konkluzji. Brak jasnych wniosków dotyczących jego udziału w ogólnym obrazie aktywności kredytowej wynika z charakteru przeprowadzonych badań oraz różnorodności wykorzystywanej przez ich autorów bazy źródłowej.

---

<sup>27</sup> S. Kutrzeba, *Handel Polski ze Wschodem w wiekach średnich*, „Przegląd Polski” 38, 1903, t. 148–151, s. 99, 59, 125–127; I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 170–171; Ł. Charewiczowa, *Handel średniowiecznego Lwowa*, Lwów 1925.

<sup>28</sup> M. Urbański, *Niektóre problemy ruchu kredytowego w ziemi sanockiej w XV w.*, PH, 70, 1979, nr 4, s. 627–651; tenże, *Gospodarka rybna okolic Lwowa w drugiej połowie XV wieku i początkach XVI wieku*, KHKM, 29, 1981, nr 2, s. 141–161.

Posiadana przez nich dokumentacja – przede wszystkim ziemskie i miejskie księgi sądowe – dostarcza cennych wiadomości, ale wzajemna niezależność obu tych serii źródłowych oraz ich niekompletność nie pozwalają na uzyskanie pełnego obrazu. Istotną przeszkodą jest też brak wystarczających badań nad kredytem chrześcijańskim.

Możliwości weryfikacji faktycznego przestrzegania norm przywileju Bolesława Pobożnego dotyczących kredytu lichwiarskiego dostarcza, jak wspomniano w poprzednich rozdziałach, ustawodawstwo ziemskie z czasów Kazimierza Wielkiego i skromna dla okresu panowania tego władcy, a lepsza dla czasów późniejszych dokumentacja praktyki obrotu kredytowego. Uwzględnienia wymagają dane odnoszące się do kosztów kredytu, typów zastawów oraz zasad odzyskiwania pożyczonych pieniędzy. Pamiętać należy, że jeśli chodzi o przepisy odnoszące się do działalności kredytowej, przywilej z 1264 roku wyprzedzał rzeczywistość. W czasach Kazimierza Wielkiego, na skutek rozwoju gospodarki towarowo-pieniężnej, zawarte w statucie Bolesława normy regulowały już faktycznie istniejącą praktykę obrotu kredytowego.

Z przedstawionych w poprzednim rozdziale analiz wynika, że ustawodawstwo królewskie i prawo ziemskie od czasu wydania statutów Kazimierza Wielkiego do schyłku epoki w zasadzie nie ograniczyło żydowskiego kredytu. A miasto? Najwcześniejszym tekstem odzwierciedlającym postawę mieszczaństwa wobec tej dziedziny żydowskiej aktywności jest memoriał przedłożony przez radę Krakowa Kazimierzowi Wielkiemu w 1369 roku<sup>29</sup>. Memoriał odnotowuje rozmaite bolączki miasta, w tym także kłopoty wynikłe z działania na jego terenie gminy izraelskiej. Wymienione w nim przykłady nadużyć, jakich dopuszczali się Żydzi, to: pożyczanie pieniędzy na skrypt dłużny, zajmowanie nieruchomości w przypadku niewywiązania się z płatności, opisane dokładniej przypadki sfalszowania skryptu dłużnego wystawionego na dom, zranienia i oddania niewinnego mieszczanina do grodu, zamiast, jak można sądzić, do więzienia miejskiego. Przytoczone w memoriale przykłady nadużyć związanych z praktyką skryptów dłużnych zabezpieczonych na nieruchomościach w świetle wywodów przedstawionych w poprzednim rozdziale trudno uznać za łamanie prawa. Nie zmienia to jednak faktu, że usuwanie z domów i konfiskaty mienia dłużników, którzy nie wywiązali się

---

<sup>29</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 48; por. R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 689–690.

ze swych zobowiązań w terminie, rodziło wśród mieszczaństwa ferment. Z memoriału jasno wynika, że ten sposób zabezpieczania długu był w praktyce stosowany, co pozostawało w zgodzie z regulacją przywilejów. Druga grupa skarg krakowskich rajców dotyczy zastawów pod ruchomości, którymi prawo ziemskie w ogóle się nie zajmowało. Autorzy memoriału piszą, że w mieście namnożyło się złodziei, którzy z ukradzionymi rzeczami uciekają do domów żydowskich i tam znajdują schronienie. Poszkodowani, jeśli chcą odzyskać własność, muszą płacić dwakroć, a nawet trzykroć więcej niż jest warta. Memoriał podkreśla, że chodzi o jawne kradzieże, co wyklucza „dobrą wiarę” przyjmującego pochodzący z kradzieży zastaw.

Memoriał krakowskiej rady jest jedynym powstałym w średnio-wiecznej Polsce tekstem prowadzącym negatywnej oceny żydowskiej działalności kredytowej przed władze miejskie. Brak innych śladów działań mieszczaństwa przeciwko izraelskim lichwiarzom wymaga interpretacji. Słowa nagany słane były z ambon, protestował kardynał Oleśnicki, panoszenie się żydowskich lichwiarzy potępiał Jan Długosz, obwiniając o ten stan rzeczy monarchę<sup>30</sup>. Miasta zaś milczały. Także u schyłku epoki, gdy książę mazowiecki, rada krakowska, a za nią poznańska, sandomierska i lwowska, wydały szereg przepisów zmierzających do ograniczenia żydowskiego handlu detalicznego i rzemiosła, sprawa kredytu żydowskiego nie została postawiona.

Ignacy Schiper sądził, że powodem takiej postawy był fakt, iż w obliczu coraz mocniejszego patrycjatu w miastach polskich żydowski kredyt nie stanowił istotnego zagrożenia dla interesów katolickiego mieszczaństwa, inaczej miała się rzecz z żydowską i ormiańską działalnością kupiecką oraz podważającą monopol cechowy aktywnością rzemieślniczą Izraelitów. Aby ten pogląd zaakceptować, musielibyśmy dysponować większą wiedzą na temat kredytu chrześcijańskiego niż ta, którą mamy. Musielibyśmy też jasno odpowiedzieć na wiele pytań. Czy kredyt żydowski różnił się zasadniczo od chrześcijańskiego? Czy zgodnie z retoryką kościelną był mniej korzystny niż chrześcijański? Jeśli tak, to czy pożyczanie u Żydów wynikało z braku dostatecznych zasobów w rękach chrześcijańskich lichwiarzy? Wreszcie: na ile postawa Kościoła wobec praktyk kredytowych utrudniała rozwój lichwy chrześcijańskiej? Póki nie uzyskamy odpowiedzi na te pytania, nie będziemy mieli jasnego obrazu.

---

<sup>30</sup> Por. I.9, II.6.





Il. 12. Żydowski lichwiarz, fragment sceny: *Wypędzenie przekupniów ze świątyni*; Mikołaj Haberschrack, *Polityk augustiański* (1468), pierwotnie w kościele Augustianów-Eremitów pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Małgorzaty na krakowskim Kazimierzu.

Lichwa była tematem wielkiej debaty teologicznej w łonie średnio-wiecznego Kościoła<sup>31</sup>. Dotyczyła ona przede wszystkim chrześcijan, którym za uprawianie lichwy grożono wiecznym potępieniem. Walka z lichwą należała do obowiązków duchowieństwa, w którego rękach spoczywała kontrola nad przestrzeganiem zasad katolickiej moralności religijnej. Statuty synodalne, będące podstawowym źródłem prawa kościelnego w diecezjach, stanowiły, że jeśli ujawniony zostanie grzech lichwy, to sprawujący nad wiernymi *cura animarum* duchowny ma go demaskować i domagać się od grzesznika pokuty oraz restytucji pobranych procentów. Samo udzielanie kredytu nie było nigdy piętnowane, nawet w przypadku, gdy wierzyciel domagał się zwrotu sumy powiększonej o odszkodowanie za poniesione straty bądź zyski, jakie mógł osiągnąć, gdyby pieniądze pozostały w jego rękach. Kościelne ustawodawstwo antylichwiarskie dotyczyło jedynie nadmiernych żądań. Z czasem Kościół uznał wiele form kredytu za legalne. Dotyczyło to jednak pożyczek inwestycyjnych, którymi zainteresowani byli tylko bogaci kupcy i więksi przedsiębiorcy. Ryzyko, na jakie narażał się dłużnik, zaciągając ten rodzaj kredytu, uchodziło w oczach teologów i kanonistów za usprawiedliwienie samej praktyki. Ze względu na brak dostatecznego zagrożenia za nieodwołalnie grzeszne uchodziło natomiast tzw. *mutuum*, pożyczka zazwyczaj ubezpieczana na osobistej własności dłużnika<sup>32</sup>.

Władze świeckie na ogół przymykały oczy na potępiane przez Kościół jawne uprawianie zakazanych praktyk. Odpowiedzią duchowieństwa było postanowienie soboru w Vienne (1311–1312). Zebrani na nim praelaci zdecydowali, że lichwa traktowana ma być jako herezja, a ten, kto herezji w niej nie dostrzeża, sam uznany powinien zostać za heretyka. Nie mogło to spowodować zasadniczej zmiany. Trzeźwa ocena szans realizacji soborowej decyzji spowodowała pojawienie się na Zachodzie odpłatnych zezwoleń na pożyczanie pieniędzy na

---

<sup>31</sup> G. Le Bras, *Usure. La doctrine ecclésiastique de l'usure a l'époque classique (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, Paris 1946; J.W. Baldwin, *The Medieval Theories of the Just Price. Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, „Transactions of the American Philosophical Society”, n.s., 49, 1959, cz. 4; K. Olendzki, *Moralność i kredyt. Kontrakty kupna-sprzedazy w traktatach uczonych środkowoeuropejskich z przełomu XIV i XV w.*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 56–57, 1996–1997, s. 29–66.

<sup>32</sup> F.C. Lane, R.C. Mueller, *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice. Coins and Moneys of Account*, Baltimore 1985, s. 75–78.

procent. Z zezwoleniem czy bez, lichwiarstwo pozostawało zasadniczo nielegalne i chrześcijanin czerpiący z niego zyski popełniał grzech, którego abszolucja wymagała restytucji.

Najstarszy, pochodzący najprawdopodobniej z początku XIII wieku formularz pytań<sup>33</sup> stawianych świadkom w czasie wizytacji parafialnych w Polsce wskazuje, że lokalny kler dostrzegał wagę problemu<sup>34</sup>. W okresie tym kredyt chrześcijański na obszarze diecezji gnieźnieńskiej z pewnością nie odgrywał jeszcze ważnej roli. Dla XIII wieku posiadamy jedynie informacje o Żydach domagających się zastawów jako zabezpieczenia udzielanych pożyczek. Ich dłużnikami było przede wszystkim rycerstwo (*milites*), toteż jego interesów, jak można sądzić, bronić miało ówczesne kościelne ustawodawstwo antylichwiarskie. Obawiano się konsekwencji grożących chrześcijańskim dłużnikom, którzy – nie spłaciwszy na czas zaciągniętej pożyczki – mogli stracić zastaw, a nawet popaść w niewolę. O niebezpieczeństwach związanych z korzystaniem przez chrześcijan z żydowskiego kredytu mówią postanowienia synodu wrocławskiego z 1267 roku<sup>35</sup>.

Statuty wydane przez biskupa Nankera w 1320 roku dla diecezji krakowskiej określają, jakie formy kredytu chrześcijańskiego powinno się traktować jak lichwę<sup>36</sup>. W regulacji tej widoczne jest dążenie do ustalenia jasnych reguł zaciągania najpopularniejszych w tym czasie pożyczek pod zastaw. Omówiony też został problem kredytu inwestycyjnego. Potępiono pożyczki kapitału realizowane pod postacią spółki komandytowej, w której dłużnik ponosił większość albo całe ryzyko związane z przedsięwziętą wspólnie z kredytodawcą działalnością handlową, podczas gdy wierzyciel miał z góry zapewniony, proporcjonalny do wielkości udzielonego kapitału dochód. Będący przyczyną grzechu zysk *ultra sortem* wynikał w tym wypadku nie tylko

---

<sup>33</sup> Pierwsza edycja kopii w: *Codex epistolaris saeculi decimi quinti 1384–1492*, t. 1, wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, Kraków 1876, cz. 1, Dodatek, s. 350–351.

<sup>34</sup> O ustawodawstwie antylichwiarskim w Polsce średniowiecznej: Z. Pazdro, *Lichwa w świetle ustawodawstwa synodalnego polskiego w wiekach średnich*, PH, 15, 1901, s. 449–503; L. Halban, *Lichwa w nauce i prawie kościelnym do soboru wiedeńskiego (1311)*, „Pamiętnik Historyczno-Prawny” 2, 1929, z. 5; S. Suwała, *Pojęcie i rodzaje lichwy w prawodawstwie kościelnym w Polsce przedrozbiorowej*, „Studia Sandomierskie. Filozofia – Teologia – Historia” 5, 1985–1989, s. 109–131.

<sup>35</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 1, nr 423.

<sup>36</sup> *Najdawniejsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r.*, wyd. J. Fijałek, Kraków 1915.

z faktu pobierania procentu, lecz także z uczestnictwa wierzyciela w przychodach dłużnika.

Z treści wydanego przez Nankera statutu wynika, że władzom duchownym znane były praktyki kredytowe, jakimi posługiwano się w diecezji krakowskiej<sup>37</sup>. Nie można wykluczyć, że regulacja, ogłoszona przez sprzyjającego władcy biskupa niedługo po buncie wójta Alberta, wymierzona była przeciw bogatemu mieszczaństwu krakowskiemu. Był to okres dynamicznego rozwoju Krakowa, do miasta napłynęło wielu osadników z Niemiec, pojawili się też kupcy włoscy. Musiało dojść do rewolucji w formach wymiany i organizacji gospodarki miejskiej.

Ustalony w statutach Nankera zakres pojęcia lichwy uchodził za wystarczający do końca XIV wieku, kiedy to powrócono do problemu. Wydane w 1396 roku statuty Piotra Wysza wprowadziły zakaz zastawów, których przedmiotem były dobra dziedziczne. Szło o zapobieżenie rozpadowi systemu działów rodzinnych.

Kolejnym krokiem było ogłoszenie w 1420 roku obowiązujących już w całej diecezji gnieźnieńskiej statutów arcybiskupa Mikołaja Trąby<sup>38</sup>. Zajęto się w nich przede wszystkim kwestią pożyczek zabezpieczonych zastawem. Za grzech uznane zostało udzielanie kredytu pod zastaw, z którego dochód nie jest zaliczany na poczet spłaty długu. W osobnym kanonie rozstrzygnięte zostały wątpliwości dotyczące niektórych kontraktów kupna-sprzedaży. Jako nielegalne potraktowano transakcje dotyczące przedmiotów pochodzących z kradzieży oraz kontrakty sprzedaży z prawem odkupu (*in vim reemptionis*), uchodzące za formę ukrytej pożyczki pod zastaw.

Postanowienia zawarte w statutach Mikołaja Trąby powtarzano z pewnymi uzupełnieniami w kolejnych regulacjach. Znaczenie tej legislacji wynikało przede wszystkim z tego, że odróżniła ona pożyczkę podlegającą wykupowi zastaw od kontraktu z prawem odkupu, uznanego z czasem, mimo zastrzeżeń, za legalny. W okresie między przełomem lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIV wieku a latami siedemdziesiątymi następnego stulecia ocena tej drugiej

---

<sup>37</sup> Kwestią lichwy zajmowały się następujące synody polskich diecezji: krakowskiej: biskupa Nankera – 1320, Piotra Wysza – 1396; przemyskiej: Macieja Janiny – 1415; archidiecezji gnieźnieńskiej: Mikołaja Kurowskiego – ok. 1408; diecezji poznańskiej: Andrzeja Łaskarzyca z Gosłowic – 1422; wieluńsko-kaliskiej: Mikołaja Trąby – 1420; wrocławskiej: Zbigniewa – 1477.

<sup>38</sup> *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie arcybiskupa Mikołaja Trąby...*

praktyki uległa zasadniczej zmianie: od negacji, polegającej na uznaniu tej praktyki za pożyczkę pod zastaw, do zakwalifikowania jej jako transakcji spełniającej warunki kontraktu kupna-sprzedaży.

Statuty kościelne diecezji gnieźnieńskiej, poza wrocławskim z 1267 roku, lichwą żydowską się nie zajmowały. Mówiły jedynie o konieczności ograniczenia kontaktów z Izraelitami.

Istnienie ustawodawstwa kościelnego wskazuje na popularność kredytu chrześcijańskiego, odzwierciedla też rozmiar moralnego ryzyka związanego z uprawianiem lichwy przez chrześcijanina. Pomijając kwestię pokonywania tej przeszkody mniej lub bardziej jawnymi metodami, trzeba mieć świadomość, że postawa Kościoła wobec praktyk kredytowych stosowanych przez jego podopiecznych rzutowała z pewnością na ocenę lichwy żydowskiej, nie tylko przez chrześcijańskich teologów czy w ogóle kler, ale również przez zwykłych parafian.

Stanowisko judaizmu wobec lichwy było zasadniczo odmienne i zróżnicowane w zależności od wyznania osoby, której Izraelita udzielał pożyczki<sup>39</sup>. Biblia (Wj 22,24; Pwt 24,20) zakazywała Żydom udzielania i zaciągania pożyczek na procent swym współwyznawcom. Zgodnie z interpretacją fragmentu z Księgi Powtórzonego Prawa odnoszącego się do transakcji czysto handlowych, za grzech uchodziło jedynie pobieranie procentu od Izraelity (niekiedy jako naganne traktowano również żądanie lichwy od konwertyty)<sup>40</sup>.

Utrudnieniem dla właściwej oceny zjawiska kredytu żydowskiego w średniowiecznej Polsce jest, jak wspomniano, brak wystarczających badań nie tylko nad nim samym, ale także nad kredytem chrześcijańskim. A nadto fakt, że wyniki istniejących studiów nie układają się w pełniejszy obraz. Mamy noszący charakter sondażowy szkic Henryka Samsonowicza i bardziej szczegółowe prace Mariana Ungeheuera, Marka Urbańskiego, Adama Rutkowskiego i Urszuli Sowiny.

Najogólniejszego ujęcia zagadnienia dokonał Henryk Samsonowicz<sup>41</sup>. Wykonane przez niego zestawienie oparte jest na materiale

---

<sup>39</sup> Jehuda ben Chemouel Le Hassid, *Sefer Hassidim, le guide des Hassidim*, tłum. i oprac. E. Gourévitch, wstęp J. Eisenberg, Paris 1988, s. 354–374.

<sup>40</sup> Pwt 23,20–21: „Nie dasz lichwy bratu twojemu, lichwy od pieniędzy, lichwy od żywności, lichwy od jakiegokolwiek rzeczy, którą się na lichwę oddaje. Cudzoziemcowi możesz lichwę dawać, ale bratu twemu nie dawaj, aby błogosławił ci Wiekuisty, Bóg twój, we wszelkim przedsięwzięciu rąk twoich, na ziemi do której wchodzisz, abyś ją posiadł”.

<sup>41</sup> M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa...*, s. 192–193.

ksiąg miejskich Krakowa, Sieradza, Ciężkowic, Radziejowa, Kowala, Warszawy oraz Poznania i dotyczy lat 1430–1450. Charakter wykorzystanego materiału źródłowego powoduje, że w obliczeniach mogły być wzięte pod uwagę jedynie większe obroty i tylko transakcje dokonane na terenie miast. Uzyskany obraz, co autor zaznacza, jest siłą rzeczy wykrzywiony. Mimo tych zastrzeżeń dokonane przez tego historyka obliczenia zasługują na przytoczenie. W przebadanych księgach miejskich Żydzi występują w roli wierzycieli w 15,4% transakcji (mieszczanie w 78,3%, szlachta w 24%, chłopci w 23,9%, zaś duchowieństwo w 15,9%). Z usług żydowskich lichwiarzy korzystało 5,9% pożyczających pieniądze szlachciców, 5,4% chłopów i 4,1% mieszczan. W uwzględnionym materiale nie odnotowano żadnych transakcji wskazujących na pożyczanie przez Żydów pieniędzy od chrześcijan. Przypadki takie z pewnością się zdarzały, ale ich potwierdzenia nie mogą posłużyć do żadnych wniosków poza stwierdzeniem, że stanowiły zapewne jakąś część nieznaną nam operacji. Przy wszystkich wspomnianych zastrzeżeniach zestawienie to przywraca wizerunkowi kredytu żydowskiego właściwe proporcje w ogólnym obrazie aktywności kredytowej.

Studium Adama Rutkowskiego poświęcone jest kredytowi żydowskiemu na rynku lokalnym Warszawy<sup>42</sup>. Podstawę źródłową pracy stanowią transakcje zawarte przez Żydów i zapisane w księgach sądowych ziemskich powiatu warszawskiego z lat 1421–1466. Ten sam historyk jest również autorem obszerniejszej, opartej na tym samym źródle rozprawy (z pomocniczym jedynie uwzględnieniem ksiąg miejskich), dotyczącej przede wszystkim kredytu chrześcijańskiego. Rozprawa ta pozwala nam usytuować kwestię kredytu żydowskiego w szerszym kontekście. Podstawę zawartych w niej analiz stanowią

---

<sup>42</sup> A. Rutkowski, *Kredyt żydowski na rynku lokalnym Warszawy w pierwszej połowie XV wieku*, PH, 70, 1979, nr 2, s. 267–283. Warszawską gminą żydowską potwierdzoną jest w źródłach po raz pierwszy w 1414 roku, czyli 100 lat po przyznaniu miastu prawa magdeburskiego. Pierwsze dane o liczebności mieszkańców pochodzą dopiero z początku XVI wieku, kiedy miasto zamieszkiwało ok. 3600 osób. Według dokonanej przez Schmelza kalkulacji, dotyczącej rozmiarów społeczności żydowskiej średniowiecznej Warszawy, opartej na przypuszczeniach dotyczących liczby domów żydowskich (12) i przeciętnej liczby ich mieszkańców (9–10), gmina izraelska Warszawy liczyła w XV wieku od 120 do 150 osób. Por. U.O. Schmelz, *The Study of Jewish Demography*, w: *Studies on Polish Jewry. Paul Glikson Memorial Volume*, wyd. E. Mendelsohn, Ch. Shmeruk, Jerusalem 1987. Por. I.8.



624 kontrakty pożyczkowe z lat 1421–1450. Są to wyłącznie umowy, w których przedmiotem operacji był pieniądź i które zawarte były pomiędzy wierzycielami z Warszawy a dłużnikami ze wsi. Tak więc, inaczej niż w obliczeniach Samsonowicza, wnioski Rutkowskiego nie odnoszą się tylko do rynku kredytowego samego miasta.

W dokonanym przez Rutkowskiego modelowym ujęciu warszawskiego rynku kredytowego na najniższym szczeblu lokują się najliczniejsze w praktyce życia gospodarczego pożyczki zawierane w ramach jednej lub dwóch wsi, następnie pożyczki zaciągnięte przez mieszkańców wsi głównie sądowego powiatu warszawskiego. Oprócz tych relacji w powiązaniach kredytowych rynku lokalnego Warszawy dają się obserwować związki między: miastami ziemi warszawskiej – Błoniem i Tarczynem – a Warszawą, pomiędzy wsiami ziemi warszawskiej a miastami mazowieckimi położonymi poza tą ziemią, wreszcie między wsiami ziemi warszawskiej a miastami spoza Mazowsza. Zawarte we wspomnianym okresie kontrakty układają się w trzech strefach o różnym zagęszczeniu kontaktów gospodarczych: strefa I rozciąga się w promieniu 15 km, to znaczy w granicach dzisiejszej Wielkiej Warszawy; strefa II obejmuje obszar odległy od ówczesnego miasta o około 30 km, strefę III tworzą miejscowości położone w promieniu około 60 km. Kredyt żydowski nie docierał jedynie do obszaru strefy III.

Dla lat 1421–1466 zachowało się 451 transakcji z udziałem Żydów. Oznacza to, że w liczbach bezwzględnych udział żydowski wynosi ponad 72%. Jest to udział ogromny, zważywszy liczebność warszawskiej gminy żydowskiej. Spośród 376 osób zadłużonych u Żydów 283 zamieszkiwały na wsi, zaś 93 w Warszawie. Najliczniejsza grupa to szlachta: 273 osoby – 72% (wśród nich urzędnicy dworscy i ziemscy), 79 osób – tj. 21% – to mieszczanie warszawscy, 12 osób – 3% – mieszczanie z miast mazowieckich i spoza Mazowsza, duchowni reprezentowani są przez zaledwie 3 osoby, podobnie kmiecie.

Pożyczki zaciągnięte u Żydów warszawskich dzielą się na trzy grupy: najliczniejszą (65%) stanowią pożyczki od 1 grosza do 2 kop groszy, drugą grupę tworzą pożyczki od 3 do 10 kop groszy (stanowią one 23%), trzecia grupa to kwoty powyżej 10 kop groszy (12%). W żadnej z tych grup autor nie zaobserwował specyficznych dla kredytu żydowskiego cech. Znaczna liczba kontraktów dotyczyła stosunkowo niskich kwot. Spotykamy również praktykę łączenia zasobów pieniężnych przez kilku Żydów, aby sprostać żądaniom odbiorców

większego kredytu i nie utracić kolejnej zyskowej operacji. Świadczy to o ograniczonych możliwościach finansowych nawet najbogatszych warszawskich Izraelitów. Wniosek ten znajduje potwierdzenie także we wspomnianej przewadze małych pożyczek, które, nawet gdy udzielane były na krótki termin, przynosiły największy zysk. Wysoki procent i zmniejszone ryzyko zachęcały do udzielania drobnego kredytu. Grupa pożyczek nieprzekraczających 1 kopy groszy wynosi 42%, co wskazuje na aktywność wśród ubogiej ludności. Żydzi udzielali najczęściej kredytu krótkoterminowego. Próba na 142 kontraktach, z udziałem i bez udziału Żydów, wskazuje, że rozpiętość okresu pożyczkowego wahała się między tygodniem a dwoma latami. Najwięcej, bo 39% pożyczek, udzielono na dwa tygodnie. Wśród wyłącznie żydowskich kontraktów ta grupa stanowi 40%. Na trzy miesiące udzielano kredytu w 73% wszystkich transakcji, zaś ugody tego typu, w których kredytodawcami byli Izraelici, stanowią 78%. Pożyczki długoterminowe występowały rzadko. Okres, na jaki zaciągano kredyty, był na ogół dość krótki. W 64% pożyczek z okresu 1421–1450 wynosił sześć tygodni.

Żydów obowiązywała ustalona w statutach Kazimierza Wielkiego zasada pozwalająca im na pobieranie lichwy w wysokości 1 grosza tygodniowo od grzywny. Ponieważ zysk zależał od okresu pożyczki, nie był on w praktyce nadmiernie wysoki. Zysk z 64% pożyczek, które zaciągnięto na sześć tygodni, wynosił 10%, czyli mieścił się w granicach dopuszczanych przez prawo kościelne w jego późnośredniowiecznej interpretacji.

Dokonane przez Rutkowskiego obliczenia dotyczące kosztów kredytu żydowskiego wskazują, że nie odbiegały one od ogólnych zasad operacji kredytowych dokonywanych w tym czasie na tym terenie, ale i w innych ośrodkach. Transakcje odnotowane w księgach krakowskich w okresie między drugą połową XIV a pierwszą połową XV wieku konsekwentnie mówią o stawce lichwy w wysokości 1 grosza od grzywny tygodniowo, przy czym stawkę naliczano często nie od dnia transakcji, ale od ustalonego z góry, o kilka tygodni późniejszego terminu<sup>43</sup>. Należy sądzić, że szło o podniesienie lichwy poprzez traktowanie jej jako odszkodowania za przekroczenie nieprawdziwego terminu spłaty<sup>44</sup>. 29% transakcji zawartych na rynku kredytowym Warszawy

---

<sup>43</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 32 (1365), 73 (1374), 87 (1380), 159 (1406), 203 (1408), 215 (1409), 480 (1459).

<sup>44</sup> R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 695.

zabezpieczono zastawem. Oznacza to bardzo wysoki udział innych sposobów zabezpieczania, przede wszystkim na list dłużny, co – jak wspomniano – nie było legalne (przynajmniej w Królestwie i też tylko do jakiegoś czasu). Pozwala to zrozumieć wagę problemu.

Badania Urszuli Sowiny dotyczą Sieradza – ośrodka położonego przy szlaku poznańsko-krakowskim, który można zaliczyć do grupy mniejszych miast w szerszej kategorii średnich ośrodków<sup>45</sup>. Podstawą źródłową są wpisy w miejskiej księdze sądowej z lat 1432–1457, a zatem materiał tego samego typu, co wykorzystany przez Henryka Samsonowicza i inny niż ten, z którego korzystał Adam Rutkowski. We wspomnianym okresie odnotowano 92 pożyczki, z nich 65 na sumę do 3 grzywien (wartość dwóch koni, kramu szewskiego, połowy brogu pszenicy). Na sumę powyżej 10 grzywien zawarto tylko jeden kontrakt. Kulminacja terminów, tak jak w Warszawie, miała miejsce na przednówku, można więc sądzić, że pieniądze przeznaczone były przede wszystkim na zakup żywności, zwłaszcza płodów rolnych. Kredytu krótkoterminowego (do 12 tygodni) udzielono 25 razy, na dłużej niż 3 miesiące – 37 razy. Częściej powtarzające się terminy spłat to 2, 5 i 5–6 miesięcy. Żydzi występują w roli wierzycieli w 23 umowach, w 14 wyszczególniono rozmiar lichwy. Podana przez autorkę wysokość lichwy obliczona w skali rocznej nie jest dla nas, ze wspomnianych wyżej względów, użyteczna. Inne rozmiary zysku czerpanego z udzielania pożyczek są trudne do uchwycenia. W dwóch wypadkach wyraźnie zaznaczono pobranie 6 i 10% od wysokości pożyczki, co zdaje się wskazywać, że wśród chrześcijan, przynajmniej formalnie, nie przekraczano granicy 10%, uważanej przez Kościół za tzw. zysk godziwy.

Wśród określonych w źródle 79 pożyczkodawców mieszczenie stanowili mniej niż połowę (38 osób), duchownych było pięciu (przeor dominikanów, rektor szkoły parafialnej i trzech prezbiterów fary), ponadto dwaj przedmieszczenie, czterej Żydzi, pięciu kmieci z pobliskich wsi, dziesięciu szlachciców, w tym dwaj właściciele nieruchomości w mieście i na przedmieściu. Usytuowanie miejscowości pochodzenia wierzycieli świadczy o tym, że kontakty kredytowe sieradzan nie sięgały dalej niż 29 km, a więc obejmowały bezpośrednie zaplecze gospodarcze

---

<sup>45</sup> U. Łydowska-Sowina, *Ruch kredytowy w późnośredniowiecznym Sieradzu – pożyczki pieniężne*, w: *Szkice z dziejów materialnego bytowania społeczeństwa polskiego*, Wrocław 1989, s. 119–135.

miasta. Wśród dłużników występowali prawie wyłącznie mieszczanie sieradzcy (dwaj *nobiles* posiadali nieruchomości w mieście).

Wyniki badań nad udziałem i charakterem uczestnictwa Żydów w rynku kredytowym Warszawy i Sieradza należy traktować jako cenne przykłady, nie stanowią one jednak podstawy do szerszych generalizacji. Przede wszystkim z uwagi na różnicę podstawy źródłowej obu studiów, z których jedno jest oparte na księdze miejskiej, drugie zaś na sądowych rejestrach ziemskich. Zjawisko kredytu jest zależne od warunków lokalnych, miejscowych zasobów gotówki, lokalnego na nią zapotrzebowania, a także możliwości indywidualnych kontrahentów, dlatego też bez szczegółowych studiów odnoszących się do poszczególnych ośrodków i ich rynków kredytowych wszelkie szersze uogólnienia są ryzykowne. Pamiętając o tym zastrzeżeniu, nie można jednak negować wielu oczywistych prawidłowości. W tym ważnej konstatacji, że przestrzegano, przynajmniej na papierze, normy statutu wiślickiego dotyczącej lichwy żydowskiej. Kolejną cechą charakterystyczną żydowskiego kredytu jest udział w nim pożyczek udzielonych szlachcie. Dla zawieranych z nią transakcji charakterystyczny jest zastaw pod nieruchomości. Ważnym sprostowaniem w stosunku do całej historiografii jest odejście od przyjętej w niej opinii, według której punktem zwrotnym miałby tu być statut warcki, zakazujący Żydom tej formy gwarantowania pożyczek. Do zmiany takiej ani w sensie prawnym, ani praktycznie nie doszło. Dla określenia roli Żydów w gospodarce miejskiej znaczenie podstawowe mają proporcje między aktywnością w środowisku szlacheckim a aktywnością w środowisku miejskim. W Warszawie – tak jak u schyłku XIV wieku w Krakowie, a w następnym stuleciu we Wrocławiu<sup>46</sup> – zdecydowaną przewagę miał kredyt szlachecki. Inaczej było w Sieradzu. Jest więcej niż prawdopodobne, że wynika to ze wspomnianej różnicy dokumentacji źródłowej i jest obrazem wykrzywionym.

Analogicznych studiów dla innych ośrodków nie mamy, dysponujemy jednak pracami, które pozwalają przynajmniej określić, jakie badania powinny zostać przeprowadzone, aby powstał bardziej przejrzysty obraz. Wyniki prac Mariana Ungeheuera i Marka Urbańskiego uzupełniają rezultaty badań Urszuli Sowiny i Adama Rutkowskiego.

Pionierska książka Mariana Ungeheuera dotyczy stosunków kredytowych w ziemi przemyskiej w połowie XV wieku i oparta jest na

---

<sup>46</sup> M. Goliński, *Wrocławskie spisy...*, s. 52.

księgach ziemskich i grodzkich<sup>47</sup>. Wśród uczestników przebadanych przez autora transakcji kredytowych największą grupę stanowi szlachta (73,43%), następną kmiecie (7,69%), kolejne kategorie to mieszczenie (7,24%), możnowładcy i dygnitarze (2,62%) oraz duchowni katolicycy (1,44%). Żydzi plasują się na siódmym miejscu (1,08%). Stanowią 0,5% wierzycieli (7 osób) i 0,2% dłużników (2 osoby). W grupie wierzycieli pierwsze miejsce przypada szlachcie (79,8%), kolejne mieszczeniom (6,4%), możnowładcom i dygnitarzom (3%), wreszcie duchownym katolickim (1,3%)<sup>48</sup>. W tym czasie w ziemi przemyskiej działały cztery kolonie żydowskie: w Jarosławiu i Przemyślu (pow. przemyski), Samborze (pow. samborski) i Drohobyczu (pow. drohobycki). Wśród żydowskich wierzycieli znajdowali się: Jordan celnik z Jarosławia oraz Ryfka z tej samej gminy, zaś wśród dłużników Dawid, celnik z Przemyśla.

Dotycząca ziemi ruskiej w XV i początkach XVI wieku rozprawa Marka Urbańskiego poświęcona jest również kredytowi pozamiejskiemu<sup>49</sup>. Autor uznaje kredyt za zjawisko wewnątrzszlacheckie i stwierdza zdumiewająco – jak pisze – niską i wykazującą tendencję spadkową rolę kredytu żydowskiego w operacjach kredytowych na tym terenie.

Wnioski z badań dotyczących Warszawy i Sieradza warto uzupełnić o wyniki opartych przede wszystkim na księgach sądów ziemskich prac Eleazara Feldmana i Tomasza Jurka nad Żydami kaliskimi<sup>50</sup>. Są to studia mniej systematyczne niż rozprawy Adama Rutkowskiego i Urszuli Sowiny.

Kalisz był ośrodkiem o dłuższej niż Warszawa i Sieradz tradycji osadnictwa żydowskiego. Miejscowa gmina musiała też być w XV wieku spora. Pierwsze dotyczące żydowskiej aktywności kredytowej wzmianki, pochodzące z końca XIV i pierwszego dziesięciolecia XV wieku, potwierdzają udzielanie przez Izraelitów pożyczek niewielkich (od 3 wiardunków do 15 grzywien włącznie) wśród

---

<sup>47</sup> M. Ungeheuer, *Stosunki kredytowe w ziemi przemyskiej w połowie XV wieku*, Lwów 1929.

<sup>48</sup> Tamże, s. 237 i tab. XXV, s. 239.

<sup>49</sup> M. Urbański, *Stosunki kredytowe w Polsce południowo-wschodniej (województwo ruskie) w XV oraz początkach XVI wieku*, Warszawa 1982, Biblioteka IH UW, Prace doktorskie 220.

<sup>50</sup> E. Feldman, *Żydzi w Kaliszu...*; T. Jurek, *Żydzi w późnośredniowiecznym Kaliszu...*

drobnej szlachty. W latach dwudziestych XV wieku pojawiają się pierwsi lichwiarze działający również między średnią szlachtą. W tym czasie interesy Żydów kaliskich sięgają już Śląska. Jeden z nich, Jakub, należał w 1414 roku do spółki Żydów wrocławskich, która pożyczyła 780 grzywien księciu brzeskiemu Ludwikowi. Ta sama spółka pożyczyła dwa lata później 116 grzywien radzie miejskiej Wrocławia<sup>51</sup>.

W gminie żydowskiej w Krakowie oraz w nowych koloniach działały grupy potężnych bankierów, którzy świadczyli usługi finansowe monarchom. Sprzyjały im szczególnie związki gminy stołecznej z dworem królewskim oraz polityka monarsza wobec świeżo przyłączonych obszarów Rusi Czerwonej<sup>52</sup>. Serwitorzy królewscy oraz wielkoksiążęcy pochodzenia nieszlacheckiego rekrutowali się głównie z mieszczaństwa pochodzenia obcego oraz Żydów. Pierwsze miejsce zajmowali wśród nich bankierzy i agenci finansowi. Zaciągane u nich pożyczki przeznaczano przede wszystkim na utrzymanie dworu i cele wojenne. Spłacali je władcy gotówką, asygnatami królewskimi, pozwoleniem bicia monety lub zastawem klejnotów. Najczęściej jednak zabezpieczano je na dochodach skarbowych, przekazując w zastaw lub dzierżawę kopalnie i cła do czasu, gdy wierzyciele nie odbiorą sobie pożyczonych kapitałów wraz z odsetkami.

Za Kazimierza Wielkiego i Ludwika Węgierskiego w roli tej pojawiają się wyłącznie krakowianie: Żydzi Lewko i Ossman (Jossman)<sup>53</sup>. Za Jagiełły obok nadal obecnego Lewka działają Izraelici z Rusi: Jakub Słomkowicz z Łucka i Wołoczko z Drohobycza<sup>54</sup> oraz przedstawiciele krakowskiej, chrześcijańskiej rodziny patrycjuszowskiej Morsztynów<sup>55</sup>. Za Warneńczyka głównymi wierzycielami monarchy byli krakowscy mieszcianie Jan Theschner i Jan Grosar. W pierwszym okresie panowania Kazimierza Jagiellończyka jako poważniejsi wierzyciele występują Jerzy Morsztyn żupnik krakowski i jego żona Magdalena, zaś od połowy lat siedemdziesiątych członkowie żydowskiej rodziny

---

<sup>51</sup> M. Brann, *Geschichte der Juden in Schlesien*, t. 3, Breslau 1896–1917, Anhang III, s. 41.

<sup>52</sup> M. Horn, *Żydzi i mieszcianie na służbie...*, cz. 1, s. 3–19.

<sup>53</sup> Por. II.4.

<sup>54</sup> Wołoczko dzierżawił cła i żupy, był właścicielem ziemskim oraz zasadzka kilku wsi na Podkarpaciu; por. M. Bałaban, *Dwa przyczynki...*, s. 234–239.

<sup>55</sup> S. Krzyżanowski, *Morsztynowie w XV wieku*, „Rocznik Krakowski” 1, 1898, s. 326–358.





naszego lubelskiego, który to dokument nieżyjący mąż jej Josko, zabiegając rozumnie o dzieci i ich sprawy sporządził w naszym grodzie lubelskim, wobec wyżej wymienionego starosty naszego i innych ówczesnych wiarygodnych świadków. Przeto w imieniu swoim i swoich dzieci pokornie upraszała nasz majestat, abyśmy wymieniony dokument testamentu męża jej z łaskowości naszej królewskiej raczyli zatwierdzić i umocnić, którego to dokumentu treść następuje:

Mikołaj z Dąbrowicy, chorąży krakowski i starosta lubelski, oznajmiamy treścią niniejszego, którym należy wszystkim razem i każdemu z osobna, którzy będą posiadali niniejsze pismo, że osobiście stawiając się w sądzie grodzkim w grodzie lubelskim Żyd Josko, niegdyś celnik lubelski, będąc zdrowy na ciele i umyśle, publicznie oświadczył i wyznał, że uczynił i zarządził testament czyli ostatnią swoją wolę w sposób, jaki następuje. Po pierwsze mianowicie, że wszystkie swoje dobra ruchome i nieruchome w postaci szat, pieniędzy, srebra, złota i całego swego sprzętu domowego daje, przekazuje oraz dał i przekazał żonie swojej Żydówce, zwanej Gołda razem z dziećmi swoimi, które z nią spłodził, wybierając ją i potwierdzając jej całą opiekę nad tymi dziećmi. Następnie tenże spadkodawca dał i przekazał też żonie razem z ich dziećmi wszystkie należności u dłużników jego w zupełności odcierać i przyjmować, dając jej wszelką moc ich ściągania.

Przed wszystkim mianowicie od brata jego rodzonego Mordusza 700 florenów w półgroszkach, licząc pół kopy na jednego florena, które był mu dłużny. Następnie od Sanki, drugiego brata, 600 florenów podobnie w monecie. Następnie od Żyda Lewonowycza z Łucka 104 floreny w półgroszkach po pół kopy. Następnie u Żyda Dziada z Buczacza 54 floreny. Następnie tamże w Buczaczu u Żyda Schyenka 150 florenów po pół kopy. Następnie u Żyda Libermana z Międzybuża 64 kóp. Następnie u tegoż 50 florenów, za które poręczył spadkodawcy za Żyda Isaczka. Następnie we Lwowie 70 florenów u Żyda, którego zapiskę posiada pisarz spadkodawcy. Następnie u Żyda Salomona i u jego współnika 30 florenów. Następnie u Izraela ze Lwowa, syna Jony, 40 florenów. Następnie u Żyda Samuela Kaspra ze Lwowa 20 florenów. Następnie u Ormianina Steczki ze Lwowa 200 florenów. Następnie u syna tego Steczki, zwanego Joanka 150 florenów. Następnie tenże Joanka 20 florenów za skórę. Następnie u Ormianina Steczki 300 florenów, które mu jest mu winien za cło. Następnie u Ormianina Kaspra 20 kamieni wosku, u tegoż 20 florenów przyjętych w formie pożyczki. Następnie Samuel Hynata ze Lwowa 86 florenów. Następnie Dziad z Ostroga 50 florenów. Następnie u mieszczanina Sienki Reath z Łucka 13 kóp. Następnie u *knyehiny* Uhrowieczkiej 5 kóp i 20 szerokich groszy. Następnie u Hunkowej z Łucka 20 kóp szerokich groszy. Następnie Steczkowski z Łucka 86 kóp. Następnie u Hirczysza, mieszczanina z Łucka, 13 florenów w złocie dobrej wagi. Następnie u Żyda Słanicza z Łucka 8 kóp. Następnie u jego rodzonego brata pół kopy grzywien. Następnie u Żyda Salomona ze Lwowa 50 florenów.

Te długi i wszystkie inne, o których jego żona wie, dał jej i przekazał do ściągania i obrócenia na użytek jej oraz jej dzieci, w sposób, jaki uzna za najlepszy. Następnie tenże spadkodawca zeznał i powiedział, że nikomu nic nie jest winien ani swoim braciom, ani komukolwiek innemu, prosząc, by ten testament czyli swoją ostatnią wolę wpisać i wciągnąć do ksiąg naszych grodzkich lubelskich. Na wiarygodność i świadectwo wszystkiego wyżej wymienionego kazaliśmy przywiesić naszą pieczęć. Działo się to w grodzie lubelskim w czwartek w trakcie oktawy Bożego Ciała, roku Pańskiego 1506, w obecności urodzonych i szlachetnych Jakuba Morawca chorążego

lubelskiego, Piotra z Bystrzejowic sędziego grodzkiego, Lasoty z Góry podstarościego, Leonarda ze Skromowic, a także Żydów z Lublina Arona doktora i rektora ich szkoły żydowskiej, Jakuba Jordana i innych licznych świadków przy powyższym.

My przeto, skłonieni przedstawionymi nam pokornie prośbami Gołdy i w imieniu dzieci, ten dokument testamentowy wspomnianego jej męża [mając na uwadze] pożytek dzieci oraz zachowując [je] pod [jej] opieką, a braciom Szankowi i Morduszowi pozostawiając [coś] z każdego działu po Iczchanie, wbrew interesowi dzieci, uważając, że są w całości rozliczeni i usatysfakcjonowani, ten testament wymienionego wyżej jej męża zatwierdziliśmy, potwierdziliśmy i umocniliśmy oraz zatwierdzamy, potwierdzamy i umacniamy za pośrednictwem niniejszej treści, postanawiając aby otrzymał moc trwałości. Na świadectwo tego dokumentu pieczęć nasza została przywieszona. Dane w Krakowie na sejmie, w najbliższą środę przed świętem świętego Tomasza z Akwinu, roku Pana 1507, pierwszego roku naszego panowania.<sup>a</sup>Z tą samą datą wydany został podobny dokument zatwierdzenia testamentu Żyda Joski braciom jego rodzonym Morduszowi i Szance<sup>a</sup>.

<sup>a-a</sup> Wpisano na dole pierwszej strony.

Fiszłów<sup>56</sup>, Ałkan Daniłowicz z Łucka oraz Josko celnik chełmiński<sup>57</sup>. Za Olbrachta i Aleksandra żydowscy bankierzy zdecydowanie ustępują już stołecznym mieszczanom – najważniejsi finansiści to chrześcijanie: Jan Boner, Seweryn Betman i jego syn Erazm, Kasper Bar, Paweł Kossman, Wawrzyniec Herysz, Piotr Morsztyn, Imram Salomon, Piotr Salomon.

Jeśli chodzi o dzierżawę ceł, to zarówno na Rusi, jak i w Wielkim Księstwie Litewskim przewaga żydowskich dzierżawców utrzymywała się do końca epoki. Ale też praktyka ta występowała w średniowieczu jedynie na tych terenach.

Drugim obok działalności kredytowej polem gospodarczej działalności Żydów był handel. I w tej dziedzinie brakuje nowszych prac, które uwzględniałyby wyniki szerszych badań nad handlem w Polsce średniowiecznej<sup>58</sup>. Podstawowe znaczenie ciągle mają dziś już przesta-

<sup>56</sup> Por. II.4.

<sup>57</sup> M. Horn, *Żydzi i mieszczenie na służbie...*, cz. 1; M. Mazur, *Joszko z Hrubieszowa: theloneator totus Regni i jego działalność na tle dziejów Żydów lwowskich na przełomie XV i XVI wieku*, w: *Żydzi i judaizm*, t. 3, red. K. Pilarczyk, Kraków 2003, s. 25–34.

<sup>58</sup> Dobrymi przewodnikami po nowszej literaturze przedmiotu są artykuły S. Gawłasa, M. Dygo, R. Czai i G. Myśliwskiego w: R. Czaja, M. Dygo, S. Gawłas, G. Myśliwski, K. Ożóg, *Ziemia polskie wobec Zachodu. Studia nad rozwojem średniowiecznej Europy*, red. S. Gawłas, Warszawa 2006.



Il. 14. Żydowski kupiec, rysunek z rękopisu *Hortus Deliciarum* (około 1180)

rzale prace Ignacego Schipera<sup>59</sup>. Ocena znaczenia i rozmiaru handlu żydowskiego w średniowiecznej Polsce wymaga postawienia wielu ważnych problemów: kwestii związku żydowskiej lichwy z wymianą, czyli odpowiedzi na pytanie, czy zyski z aktywności kredytowej były inwestowane w handel, a jeśli tak (co nie budzi wątpliwości), to jaki? Czy chodzi o wymianę lokalną, która do XV wieku była formą dominującą, czy o dynamicznie rozwijający się w tym stuleciu handel dalekosiężny, czy też o oba rodzaje wymiany?

Przywileje zapewniały Izraelitom swobodę podróżowania po państwie, wolność handlowania wszelkimi artykułami, w tym także żywnością, chroniły ich też przed nadużyciami ze strony celników, którym za nieuczciwe pobieranie opłat od żydowskich kupców groziła kara równa karze za rozbój. W grupie regulacji statutu Bolesława Pobożnego dotyczących wymiany handlowej znalazł się oddzielny

<sup>59</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*; tenże, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937.

artykuł o opłatach celnych. Przepis ten zasługuje na uwagę, mimo że został przejęty z pierwowzoru jedynie ze zmianą terminu *mutuum* na *tributum*. Postanawiał on mianowicie, że Żydzi powinni płacić cła takie same jak mieszkańcy miasta, w którym żyją. Oznacza to, że nie byli zobowiązani do żadnych dodatkowych opłat, ale też, że w tej dziedzinie przysługiwać im miały przywileje, jakie uzyskali chrześcijańscy kupcy z ich rodzimego ośrodka. W tym przypadku nie może być mowy o kontynuacji dawnej normy, mamy do czynienia z regulacją wynikłą z reformy związanej z ruchem kolonizacyjnym. Zastosowany przepis był normą prawa niemieckiego, funkcjonującą w Cesarstwie. W istotny sposób modyfikował on status ludności żydowskiej zamieszkującej na ziemiach polskich w duchu generalnych przemian, to znaczy odchodzenia od prawa przysługującego z tytułu pochodzenia na rzecz prawa wynikającego z zamieszkiwania konkretnego ośrodka.

Obsługa dalekosieżnej wymiany była powodem pojawienia się pierwszych kolonii izraelskich w Polsce. Handel niewolnikami, solą, wyrobami metalowymi, futrami zwierząt łowionych przez miejscową ludność wpływał oczywiście na stosunki lokalne. Wzajemne przenikanie obu stref wymiany pogłębiło się w XIII wieku, kiedy kolonizacja na prawie niemieckim upowszechniła zawód kupca-mieszczanina. Rozwój gospodarki towarowo-pieniężnej doprowadził do powstania sieci miast utrzymujących bliskie kontakty z krajami ościennymi. Na początku XIII wieku, u progu kolonizacji na prawie niemieckim, niewątpliwą potęgą gospodarczą i demograficzną był Kijów, którego kupcy mieli dostęp do towarów wschodnich, handlowali też solą. Szlak ruski wiódł z Kijowa przez Sandomierz do Krakowa, dalej do Pragi, Ratzybony i Górnych Niemiec. Ważnym terenem wymiany były Czechy, a to ze względu na zasoby kruszców. Na północy przyciągał kupców łączący Flandrię z Rusią Bałtyk. W XIII wieku doszło do istotnej zmiany w geografii handlu. Było to wynikiem przemian w kraju, upadku Rusi, kolonizacji na prawie niemieckim i pojawienia się państw zakonnych nad Bałtykiem. Szlak wiodący znad Morza Czarnego stracił znaczenie. Jest jednak pewne, że przynajmniej w XIII stuleciu izraelski handel w strefie orientalnej utrzymał się<sup>60</sup>. W wieku następnym w żydowskiej aktywności ekonomicznej wydaje się dominować działalność lichwiarska, uprawiana przede wszystkim w środowisku szlacheckim. Opinia ta ma charakter hipotetyczny.

---

<sup>60</sup> Por. *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 1, nr 574 (1287).

Znacznie wyrazistszy jest obraz dla wieku XV. W pierwszej połowie tego stulecia nastąpiło w Polsce przestawienie gospodarki wiejskiej na potrzeby związane z wielkim eksportem. Posiadacze ziemscy i chłopci zainteresowali się produkcją towarową i kredytem. Powiązane ze sobą miasta formowały rynki regionalne. Lublin kontaktował się z Warszawą, Krakowem, Lwowem i Brześciem, Warszawa z Toruniem, Poznaniem i Gdańskiem, a Gdańsk z Królewcem. Na północy, w strefie działania Hanzy, dominowały trzy ośrodki: Szczecin, Gdańsk i Królewiec. W pasie centralnym miasta wielkopolskie – Poznań i Gniezno, na Śląsku – Wrocław, uzupełniany przez Brzeg, który starał się przechwycić tranzyt do Pragi, a następnie do Lipska. W Małopolsce przewagę miał Kraków, ograniczany w końcu okresu od północy przez Warszawę, która przejmowała handel Litwy ze Śląskiem i ziem pomorskich z Polską południową, na północnym wschodzie przez Lublin, na wschodzie przez Lwów i na południu przez Koszyce. Ośrodkiem rynku regionalnego było Wilno, którego pole oddziaływania graniczyło na północy z Rygą i Nowogrodem, na wschodzie z Moskwą, a na południu z Warszawą i Lublinem. Wschodnia Słowacja i Małopolska eksportowały miedź i srebro, ziemie ruskie – bydło, Litwa – futra, Prusy, Mazowsze i Małopolska – zboże. Istotnym skutkiem działania tych regionalnych rynków – obok wzrostu produkcji miejscowej – było powstanie szerszych powiązań międzynarodowych. Rezultatem był rozwój sieci jarmarków. Dokonywane na nich transakcje miały w dużym stopniu charakter bezgotówkowy. W zamian za surowce – drewno, zboże, futra i woły – dostarczano wyroby przemysłowe, głównie tekstylia i korzenie. Nastąpiła pierwsza faza wielkiego podziału gospodarczego kontynentu. Jego konsekwencje miały się okazać dla krajów środkowoeuropejskich niekorzystne, ale w XV wieku to dzięki niemu właśnie pojawiły się nowe formy działania kapitału kupieckiego, operującego między Wschodem a Zachodem. Drogi dalekosiężnej wymiany, której najważniejszymi pośrednikami były na północy i zachodzie Gdańsk i Lipsk, a na południu Kaffa, Dubrownik, Wenecja, Genua i Norymberga, krzyżowały się m.in. w Polsce – we Lwowie, Krakowie, a także we Wrocławiu.

O żydowskim udziale w tej wymianie wiemy niemało. Wygląda na to, że była ona jednym z impulsów powstawania nowych izraelskich kolonii przy szlakach handlowych. Dotyczy to zwłaszcza strefy gospodarczej obejmującej część wschodnich Niemiec, środkową Polskę, Litwę i Ruś, która to strefa przeżywała okres dynamicznego przyspie-



szenia ekonomicznego w XIV, a zwłaszcza w XV stuleciu. Aktywność jarmarków w Poznaniu i Gnieźnie, rozwój handlu tego pierwszego ośrodka z Wrocławiem i Lipskiem oraz położonymi na wschodzie Warszawą, Wilnem i Lublinem był wynikiem wzrostu wymiany między Saksonią i Śląskiem z jednej strony oraz Polską, Litwą i Rusią z drugiej. Przyglądając się mapie kolonii żydowskich powstałych w Polsce, na Litwie i Rusi oraz Ukrainie od końca XIV i w XV wieku odnosi się wrażenie, że ich założyciele, wybierając na miejsce osiedlin miasta przy szlakach łączących rozwijający się Lipsk i Norymbergę ze środkową Polską, Litwą i dalej państwem moskiewskim, brali pod uwagę ich korzystne z punktu widzenia możliwości handlowych usytuowanie. Dodać należy, że proces powstawania nowych kolonii żydowskich na wschodzie i na Litwie przebiegał równoległe z upowszechnieniem się prawa niemieckiego na tych obszarach.

Prawdziwą eksplozję osadnictwa żydowskiego przeżywała wówczas Ruś Czerwona. Nowe kolonie powstały m.in. w Drohobyczu, Krośnie, Haliczu, Bełzie, Jarosławiu, Olesku, Tyśmienicy, Lubaczowie. Łącznie do 1500 roku działało tu piętnaście gmin żydowskich<sup>61</sup>. W XV wieku na krańcach wschodnich państwa polsko-litewskiego wykształcił się nowy typ mieszczaństwa żydowskiego, już nie bogaci bankierzy i finansiersi, ale ubożsi handlarze związani z rynkiem lokalnym i bliskim zapleczem.

W kwestii znaczenia handlu w ogólnej działalności gospodarczej Żydów polskich zarysował się w dawniejszej historiografii wspomniany wyżej spór. Stanisław Kutrzeba skłonny był do minimalizowania wagi żydowskiej wymiany i podkreślania przede wszystkim roli Izraelitów jako lichwiarzy. Ignacy Schiper natomiast uważał, że działalność handlowa – przynajmniej w niektórych gminach – dominowała wśród zajęć ludności żydowskiej.

Zarysowany wyżej ogólny i uproszczony obraz zmieniających się kontaktów handlowych Polski XIV i XV wieku po zestawieniu go ze wzmiankami w księgach sądowych, będących jedynym źródłem oświetlającym wymianę żydowską, pozwala stwierdzić, że izraeliCCy kupcy byli obecni na wszystkich szlakach i we wszystkich istotnych ośrodkach handlowych. Nie pozwala jednak określić rzeczywistych rozmiarów żydowskiego handlu oraz kierunków intensywniejszej bądź słabszej aktywności jego uczestników.

---

<sup>61</sup> M. Horn, *Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i pierwszej połowie XVII wieku. Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego*, Warszawa 1975, s. 16; por. I.8.

Zacznijmy od handlu wschodniego, którego głównym pośrednikiem były włoskie kolonie nad Morzem Czarnym. Oś tej wymiany przesuwiała się od XIII wieku ku południowi. Mniej więcej w połowie XIV stulecia droga z Kijowa na Włodzimierz ustąpiła tzw. drodze tatarskiej, idącej z Krymu przez Kamieniec Podolski do Lwowa. Wnet uczęszczaną drogą stał się też inny szlak czarnomorski: ze Lwowa przez Kołomyję i Suczawę do Białogrodu lub Kilii (sprzyjała temu okoliczność, że u schyłku stulecia Mołdawia stała się lennem polskim). Przesądziło to o szybkim rozwoju Lwowa, aspirującego do roli głównego emporium tej strefy. Przywożono do Lwowa (a stamtąd m.in. do Krakowa) pieprz i inne produkty korzenne oraz wyrabiane również w Kaffie tkaniny jedwabne. W przeciwnym kierunku wywożono sukno, wyroby metalowe, czerwiec przeznaczony do dalszego transportu z Krymu do Florencji i Genui, воск, futra i in.

Wymiana ze Wschodem nabrała rozmachu po zakończeniu w 1340 roku pierwszego etapu podboju Rusi Czerwonej przez Polskę. Rychło, bo już w 1344 roku król określił zasady, na jakich kupcy przemierzać mieli nowo zdobyte terytoria. Kraków zachowywał bezwzględne prawo składu i *mercatores de Russia* mieli tu sprzedawać wszystkie swe towary<sup>62</sup>. Zdobycie przez Kraków monopolu na handel ze Lwowem uderzało w kupców z miast śląskich i pruskich. I w samej rzeczy wywołało protesty wrocławian, uwieńczone częściowym sukcesem. Z punktu widzenia roli Żydów w handlu wschodnim istotny jest fakt, że wrocławianie mimo formalnych zakazów i braku definitywnego rozstrzygnięcia konfliktu docierali pod koniec XV wieku do Lwowa, zaś Żydzi ruscy handlowali z miastami śląskimi. Najistotniejsze dla handlu tranzytowego ze Wschodem były drogi przechodzące przez Małopolskę. Najstarszą z nich był szlak z Wrocławia przez Kraków, czy też w przeciwną stronę – przez Kraków na jarmarki wrocławskie. Żydzi lwowscy korzystali na równi z mieszczanami Lwowa z licznych przywilejów pozyskanych przez miasto od władców polskich, mołdawskich i wołoskich<sup>63</sup>. Pozwalało im to konkurować

---

<sup>62</sup> Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa, wyd. S. Estreicher, Kraków 1936, nr 3.

<sup>63</sup> S. Kutrzeba, *Handel Krakowa w wiekach średnich na tle stosunków handlowych Polski*, Kraków 1902; Ł. Charewiczowa, *Handel średniowiecznego Lwowa...*; I. Schiper, *Dzieje handlu...*, s. 17–22; M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy w XIII–XVI wieku. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Warszawa 1973, zwł. s. 183 n.; J. Wyrozumski, *Handel Krakowa ze Wschodem w średniowieczu*, „Rocznik Krakowski” 50, 1980, s. 57–64.

z innymi uczestnikami wymiany, w tym także z Niemcami, Ormianami i Włochami.

Pierwsze ślady kupieckiej działalności Żydów lwowskich na wspomnianym szlaku pochodzą z drugiej połowy XIV wieku. W najstarszej zachowanej księdze miejskiej Lwowa z lat 1382–1389 napotykaemy noty mówiące o Żydach dostarczających towary wschodnie na zamówienie rady miejskiej<sup>64</sup>. W latach dwudziestych XV wieku czołowym dostawcą korzeni – pieprzu i szafranu – oraz jedwabiu na dwór królewski i dla władz miejskich Lwowa był Wołoczko, który prowadził też handel tymi towarami na własną rękę, zawierał spółki z zamożnymi mieszczanami lwowskimi, pożyczał pieniądze szlachcie ruskiej. Dostawcą pieprzu dla dworu królewskiego był też żupnik drohobycki Dyetko, prowadzący działalność kredytową wśród bogatego mieszczaństwa lwowskiego<sup>65</sup>.

Podróżujący z Rusi kupcy żydowscy pojawiają się w Krakowie od początku XV wieku. Celnik łucki i dostawca dworu królewskiego Jakub, który prowadził interesy z radą Lwowa<sup>66</sup>, miał w Krakowie dom na ulicy Żydowskiej. Jego interesów pilnowali tu syn sławnego Lewka – Abraham oraz skoligacony z nim Żyd Mordechaj<sup>67</sup>. Syn Jakuba osiedlił się na stałe na Kazimierzu, uzyskał też od Władysława Jagiełły list żelazny, pozwalający mu bezpiecznie podróżować na Rus<sup>68</sup>. Innym Żydem łuckim działającym w Krakowie był Symcha, brat krakowskiego Żyda Smyły. Po drodze z jarmarku w Przemyślu zatrzymywali się w Krakowie handlujący wołami Żydzi ze Lwowa i Trok<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> Zawarta w 1385 roku między Żydami Szłomą, Czene i Jakubem umowa z rajcami lwowskimi mówi o wielkim transporcie pieprzu. Spośród uczestników tego kontraktu najlepiej znany jest Szlomo. Handlował woskiem, winem, korzeniami. Kupiectwo łączył z lichwą, pożyczał głównie pod zastaw nieruchomości; *Najstarsza księga miejska 1382–1389*, wyd. A. Czołowski, w: *Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta*, t. 1, Lwów 1892, *passim*.

<sup>65</sup> *Księga przychodów i rozchodów miasta 1404–1414*, wyd. A. Czołowski, w: tamże, t. 2, Lwów 1896, nr 157 (1407).

<sup>66</sup> Tamże, nr 236 (1409), 272 (1410); *Księga przychodów i rozchodów miasta 1414–1426*, wyd. A. Czołowski, w: tamże, t. 3, Lwów 1905, nr 43 (1414), 76 (1415); F. Piekosiński, *Zapiski sądowe województwa sandomierskiego z lat 1395–1444*, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 8, cz. 1, Kraków 1907, nr 441.

<sup>67</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 242 (1416), 248 (1420), 253 (1421), 258 (1422), 309 (1435); *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis*, t. 1, Kraków 1870, nr 94, 96.

<sup>68</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 174.

<sup>69</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 1103 (1499).

We Lwowie działał handlujący towarami wschodnimi Żyd Kaleff, pochodzący z genueńskiej kolonii w Kaffie<sup>70</sup>. Jego partnerem w mieście był prowadzący interesy na wielką skalę Szachna, celnik lwowski i gródecki. Kaleff miał również kontakty kupieckie z Krakowem, gdzie jego agentem był konwertyta Paweł. W Krakowie można było spotkać także Żyda Rywkę z Kijowa<sup>71</sup>.

Kraków nie był jedynym polem kupieckiej aktywności Żydów ruskich, a Lwowscy Izraelici nie byli jedynymi jego uczestnikami. Do Lwowa docierali także żydowscy kupcy z innych miast kraju. Bywał w mieście Szanko (Stanko) z Brześcia – handlarz drewnem dębowym, drogimi korzeniami oraz sukniem, kamczą i czerwcem<sup>72</sup>. Odbiorcami jego towarów byli m.in. Mikołaj Nirko z Warszawy oraz Mikołaj z Gdańska, zaś dostawcami Żydzi rusczy, m.in. z Łucka. Na rynek warszawski dostarczał też towary mieszkający w Bełzie brat Szachny – Mojżesz<sup>73</sup>.

Podróże lwowskich kupców izraelickich nie kończyły się w Krakowie. Związki miejscowej gminy i Żydów ruskich z koloniami izraelickimi na Śląsku są dobrze poświadczone. Stosunkom handlowym należy zapewne przypisać sporą liczbę wzmianek o pobycie Żydów ruskich we Wrocławiu już w latach 1330–1369<sup>74</sup>.

Żydów krakowskich często łączyły ze Śląskiem więzy rodzinne. Polskie kolonie izraelickie stale przyjmowały nowych przybyszów ze Śląska. Stołeczni Izraelici kilkakrotnie służyli kredytem wrocławskiej radzie miejskiej<sup>75</sup>. O bliskich kontaktach świadczy również obecność w polskiej stolicy Żydów wygnanych w 1453 roku z miast Śląska<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> W 1422 roku Kaleff złożył przed sądem oświadczenie w sprawie konfliktu z Pawłem. Z oświadczenia tego wynika, że spór dotyczył transportu pieprzu i innych towarów oraz długu pieniężnego; tamże, nr 335 (1440), 342 (1442), 343 (1442), 345 (1442), 392 (1447).

<sup>71</sup> Tamże, nr 765, 766 (1489).

<sup>72</sup> *Księgi ławnicze miasta Starej Warszawy z XV wieku*, t. 1: *Księga nr 525 z lat 1427–1453*, wyd. S. Ehrenkreutz, Warszawa 1916, nr 99 (Szanko z Brześcia – 1429), 296 (1435), 588 (1440), 618 (1441), 619 (1441), 653, 654 (1441), 661 (1441), 743 (1443), 951 (1446); por. też nr 322, 323 (1436).

<sup>73</sup> AGZ, t. 14, nr 1551 (1445).

<sup>74</sup> M. Brann, *Geschichte der Juden in Schlesien...*, Anhang III, nr XVII (Abraham de Russia – ein armer Mann), XIX – (Efraim aus Russia), XXVI (Scabdei de Rwsia), XXVII–XXVIII (Salomon – Schwestermann des Smogil von Lemberg, i sam Smogil) XLV.

<sup>75</sup> A. Mosbach, *Przyczynki do dziejów polskich w archiwum miasta Wrocławia*, Poznań 1860, s. 107.

<sup>76</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 939 (1495): Jakub z Bytomia, Łazarz z Brzegu.

Ubogie Mazowsze weszło w XV wieku w fazę szybkiego rozwoju demograficznego i gospodarczego. Przyczynił się do tego zarówno udział w handlu tranzytowym, jak i handel towarami pochodzenia miejscowego. Z nich szczególnie zainteresowanie żydowskich kupców budziły konie i bydło, zboże, drewno i miód<sup>77</sup>. Dzięki kontaktom z Brześciem Litewskim i Lublinem reeksportowano z Warszawy do Gdańska futra, skóry i воск, a także nieco korzeni sprowadzanych przez Lublin lub Lwów. Mazowieccy Żydzi wraz z litewskimi i wołyńskimi uczestniczyli w handlu na szlaku wiodącym do Gdańska. Szczególnie bliskie kontakty łączyły ich z Żydami z Brześcia Litewskiego, sprowadzającymi do Warszawy towary orientalne oraz litewskie produkty rolne i leśne. Warszawscy Izraelici spławiali swe towary – sukno i sprowadzane ze wschodu pasy srebrne, futra, skóry, zboże i воск, smołę i popiół – Wisłą na tratwach. Z Gdańska przywozili głównie sukno.

Litewscy kupcy żydowscy docierali też na objęte zakazem izraelskiego osadnictwa ziemie krzyżackie, czego śladem jest list Kazimierza Jagiellończyka do Wielkiego Mistrza w sprawie obrabowanego w Prusach Szlomy z Grodna<sup>78</sup>.

Podobnie jak działalność kredytowa, tak i handel żydowski nie napotykał na opór ze strony władz miejskich. Ten ostatni do czasu. W 1485 roku doszło do podpisania między kahałem krakowskim a władzami miasta ugody<sup>79</sup>. Na jej mocy Żydzi utracili prawo do handlu w mieście. Jest to pierwsza znana nam, dotycząca Żydów krakowskich regulacja niesygnowana przez monarchę. We wstępie jednak zaznaczono, że dokument został przedstawiony wojewodzie Janowi Amorowi Tarnowskiemu – urzędnikowi sprawującemu z ramienia monarchy zwierzchnictwo nad ludnością izraelską. W porozumieniu Żydzi zgodzili się, „że nie mają handlować i wszelkich spraw kupieckich mają poniechać. Nie mają brać od kupców towarów i sprzedawać ich chrześcijanom, jedynie zastawy złożone przez chrześcijan a nie wykupione mogą sprzedawać pod warunkiem, że będą mogli stwierdzić pod przysięgą, że dany przedmiot przepadł w zastawie; i ubodzy Żydzi i Żydówki mogą również czapki i kołnierze, które sami

---

<sup>77</sup> P. Fijałkowski, *Początki obecności Żydów na Mazowszu...*, s. 182–185.

<sup>78</sup> *Codex epistolaris saeculi decimi quinti 1384–1492*, t. 3, wyd. A. Lewicki, Kraków 1894, nr 57 (1457).

<sup>79</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, cz. 1, nr 193 (1485).

wyrabiają, sprzedawać w dni zwykłe w swoich domach, a na ulicach i placach jedynie w dni targowe i jarmarki”. Przepis ten obowiązywał, przynajmniej w teorii, także za Zygmunta I Starego, który go kilkakrotnie potwierdzał. Celem układu było odsunięcie Żydów od handlu detalicznego i od pośrednictwa w nim między kupcami. Regulacja nie rozwiązała problemu. Walka o prawo do handlu w stolicy trwała nadal, także po przenosinach Żydów z Krakowa na Kazimierz<sup>80</sup>, i ostatecznie uwieńczona została częściowym sukcesem<sup>81</sup>. Zygmunt August zwracał się do patrycjatu krakowskiego, aby nie stawiano Żydom barier w wynajmowaniu w mieście domów i sklepów. Stefan Batory zezwolił im na składanie towarów na krakowskim rynku miejskim. W 1597 roku Zygmunt III Waza potwierdził ludności izraelskiej prawa do wynajmowania sklepów od mieszczan krakowskich. Żydzi prowadzili interesy w Krakowie, wynajmowali tu domy na składy, mieli sklepy. Mieszkali natomiast w swej dzielnicy – na Kazimierzu.

Uгода z 1485 roku i uzupełniająca ją, zawarte w 1494 roku porozumienie między rzeźnikami krakowskimi i żydowskimi<sup>82</sup> dotyczyły gminy krakowskiej, ale podobne regulacje pojawiają się w latach osiemnastych XV wieku także w innych miastach Polski. W 1483 roku książę mazowiecki Bolesław V ograniczył handel obcych kupców (*extranei*) w Starej Warszawie<sup>83</sup>. Dokument został wydany na prośbę mieszczan, którzy, jak czytamy, zapłacili za niego księciu 120 florenów. Przywilej nie wspomina o Żydach, ale z pewnością niektóre z jego postanowień ich dotyczyły. Obcym kupcom, tj. tym, którzy nie posiadali praw miejskich, zezwolono jedynie na handel hurtowy, detaliczny miał być dopuszczony jedynie w wyznaczonych miejscach i w czasie jarmarków. Dokument wspomina o wcześniej (1482) unieważnionym przywileju, który zabraniał osobom postronnym nabywać towary przywożone na targ do Warszawy, zanim mieszczanie i urzędnicy nie poczynili zakupów na swoje potrzeby. Postanowienia przywileju odnosić się miały, jak zaznaczono, także do *loca curiae ducalis*, a więc obszaru

---

<sup>80</sup> B. Wyrozumka, *Czy Jan Olbracht wygnał Żydów z Krakowa?*, „Rocznik Krakowski” 59, 1993, s. 5–11. Por. II.8.

<sup>81</sup> S. Kazusek, *Żydzi w handlu Krakowa w połowie XVII wieku*, Kraków 2005, s. 28–29, 106–109.

<sup>82</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 1, nr 193; por. II.3.

<sup>83</sup> *Przywileje królewskiego miasta stołecznego Warszawy 1376–1772*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1913, s. 24, nr 21 (1483).



wokół rezydencji książęcej, wyłączonego spod jurysdykcji miejskiej i, można sądzić, pełniącego funkcję swego rodzaju jurydyki<sup>84</sup>.

Emanuel Ringelblum – bez dostatecznych ku temu powodów – uważał, że regulacji tej towarzyszyło wygnanie Żydów z miasta<sup>85</sup>. Paweł Fijałkowski znacznie ostrożniej, choć niekonsekwentnie, uznał, że doszło być może nie do wygnania Żydów, ale do ich dobrowolnej migracji, z którą historyk ten wiąże powstanie kolonii w pobliskim Błoniu<sup>86</sup>. Henryk Samsonowicz z trudnościami, na które napotykali Żydzi warszawscy w latach osiemdziesiątych XV wieku łączy rozwój gmin izraelskich w Pułtusk, Czersku i Ciechanowie<sup>87</sup>.

Hasło rzucone przez Warszawę i Kraków podjęte zostało przez mieszczan Lwowa<sup>88</sup>. W 1484 roku miasto uzyskało od Kazimierza Jagiellończyka dwa wydane jednego dnia na sejmie w Lublinie dokumenty, umacniające lwowskie prawo składu. W pierwszym król nakazuje swym urzędnikom czuwać nad tym, aby kupcy – *omnes et singuli mercatores* – nie omijali ze swymi towarami składu lwowskiego; drugi, analogiczny w treści, dotyczy „*mercatores et presertim Iudeos et Armenos et alias personas*”<sup>89</sup>. Wydany w następnym roku przez tego samego władcę dokument wraca do kwestii respektowania lwowskiego prawa składu przez zamieszkałych na Rusi i wszelkich innych: *nobiles et plebei* przybywających na jarmarki do Lwowa<sup>90</sup>.

<sup>84</sup> T. Zarębska, *Wczesne etapy kształtowania placu przez Zamkiem Królewskim*, w: *Historyczne place Warszawy. Urbanistyka, architektura, problemy konserwatorskie*, red. B. Wierzbicka, Warszawa 1995, s. 27–32.

<sup>85</sup> E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, s. 146; por. też H. Węgrzynek, *Czy w 1483 r. książę Bolesław V wygnał Żydów z Warszawy? Możliwości interpretacji dokumentów miejskich*, w: *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2005 (*Acta Universitatis Wratislavenensis*, 2783, Historia 171), s. 513–517.

<sup>86</sup> P. Fijałkowski, *Początki obecności Żydów na Mazowszu...*, inaczej w art. tegoż: *Żydzi w miastach Mazowsza w XIII–XVIII w.*, w: *Mazowieckie miasteczka na przestrzeni wieków. Wybrane zagadnienia rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego*, red. A. Stawarz, Warszawa 1999, s. 62.

<sup>87</sup> H. Samsonowicz, *Warszawa w handlu średniowiecznym*, w: *Warszawa średniowieczna*, z. 2, red. A. Gieysztor, Warszawa 1975 (*Studia Warszawskie*, 19), s. 27; M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa...*, s. 158.

<sup>88</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 195–205; Ł. Charewiczowa, *Handel średniowiecznego Lwowa...*, s. 26; S. Kutrzeba, *Handel Krakowa...*, s. 99; M. Horn, *Spoleczność żydowska w wielonarodowościowym Lwowie 1356–1696*, BŻIH, 1991, nr 1 (157), s. 3–14.

<sup>89</sup> AGZ, t. 7, nr 73, 74.

<sup>90</sup> Tamże, nr 84.

W 1488 roku królewicz Jan Olbracht wydał wyrok w sporze handlowym między chrześcijanami a Żydami lwowskimi. Dokument precyzuje przedmiot kontrowersji i odsłania mechanizm dochodzenia do jej rozstrzygnięcia. Szło o kwestię detalicznej sprzedaży sukna. Monarcha wysłuchał obu stron, zapoznał się z przedstawionymi przez nie dokumentami i przywilejami. Rajcy lwowscy domagali się zrównania położenia Żydów w ich mieście z sytuacją Izraelitów w innych ośrodkach: Krakowie, Poznaniu i Sandomierzu, gdzie handel suknem na łokcie był im zabroniony. Żydzi zaś uważali, że powinny być respektowane przywileje nadane mi wcześniej przez władców Polski. Jan Olbracht przystał na żądania mieszczan<sup>91</sup>. Kazimierz Jagiellończyk w następnym roku potwierdził postanowienia syna odrębnym dokumentem<sup>92</sup>.

Mnogość niemal analogicznych w treści dokumentów wydawanych przez kolejnych władców z pewnością wskazuje, że spór trwał; zresztą ze zmiennymi sukcesami i niepowodzeniami stron w nim uczestniczących trwać miał jeszcze bardzo długo. Rozpoczęta w latach osiemnastych XV wieku akcja ograniczania handlu „obcych kupców”, Żydów, a w przypadku Lwowa także Ormian i Rusinów, objęła wcześniej nie tylko Starą Warszawę i Kraków, ale także Sandomierz i Poznań.

Jeśli na te dokumenty spojrzymy łącznie, uwzględniając wszystkie wydane w końcu XV stulecia i na początku następnego wieku ograniczające handel detaliczny akty, to stanie się jasne, że realizowały one postulat zaliczenia Żydów do szerokiej kategorii „obcych kupców”, którym dozwolony jest jedynie handel podczas jarmarków i którzy podlegać mieli prawu składowemu miast przez siebie zamieszkałych, to znaczy nie odsprzedawać towarów po drodze. Skierowana przeciwko żydowskiemu handlowi detalicznemu kampania władz miejskich Krakowa, Lwowa, Sandomierza, Poznania i Warszawy – choć groźna dla społeczności izraelickich – była tylko elementem szerszej akcji miast w obronie interesów ich kupiectwa. Szło o odsunięcie od handlu na ich terenie handlarzy określanych w źródłach terminem *extranei* lub *hospites*, tzn. niepodlegających prawu i jurysdykcji miejskiej i nieograniczonych zasadami handlowania w mieście.

---

<sup>91</sup> Tamże, nr 89: „auctoritate nobis concessa in eare, determinavimus et decrevimus, quantum pertinet ad vendicionem panni ulnatim, quod Iudei, qui in Leopoli morantur, non debent esse et frui alio iure vel licencia, quam sint et fruantur illi Iudei, qui Cracovia aut Poznanie aut Sandomirie commorantur”.

<sup>92</sup> Tamże, nr 94.

Zaliczenie Żydów do szerokiej kategorii *hospites* bądź *extranei* wydaje się nowością, która pojawiła się w drugiej połowie XV wieku. Królewscy *Iudaei nostri* zaczynają być w źródłach określani właśnie tym, nienowym w kulturze prawnej średniowiecza określeniem<sup>93</sup>. Tak ich nazywa ustawa sejmowa z 1497 roku, a inne dokumenty tłumaczą, że chodzi o osoby niepodlegające prawu miejskiemu. Warto odnotować, że ta zmiana nakłada się w czasie z podjęciem przez miasta działań, które dowodzą ich aspiracji do ingerowania w status prawny ludności żydowskiej w miastach.

Ośrodki, których władze wydały ograniczające handel „obcych kupców” żydowskich regulacje, położone były przy ważnych szlakach wymiany międzynarodowej i regionalnej. Fakt, że rozporządzenia te pojawiły się mniej więcej w tym samym czasie wywołuje wrażenie, iż stanowiły element działań skoordynowanych, noszących znamiona polityki miejskiej wobec konkurentów, spotykającej się z pewną przychylnością monarchy. Jest rzeczą niewątpliwą, że świadczą one o postrzeganiu również handlu żydowskiego jako zagrożenia dla interesów mieszczaństwa. Osłabia to ostro w historiografii stawianą tezę o drugoplanowej roli tej wymiany i zdecydowanej przewadze działalności kredytowej w gospodarczej aktywności Izraelitów w ówczesnej Polsce. Wydanie omówionych wyżej ustaw zasługuje na uwagę także z tego względu, że są one pierwszą tak szeroko zakrojoną próbą ingerencji władz miejskich w zasady prawne funkcjonowania Żydów w miastach.

Starania o podważenie monarszego monopolu do zwierzchnictwa nad Żydami podjęli w drugiej połowie XV wieku nie tylko mieszcianie. Pierwszym aktem idącym w tym samym kierunku, ale podjętym przez politycznie znacznie silniejszą niż mieszczaństwo szlachtę, było zmuszenie w 1453 roku Kazimierza Jagiellończyka do odwołania wcześniej zatwierdzonych przywilejów żydowskich<sup>94</sup>. Zaczął się proces, który doprowadzić miał do zmiany; ostatecznie nastąpiła ona w 1539 roku, kiedy to Żydzi zamieszkujący w dobrach prywatnych poddani zostali jurysdykcji ich właścicieli.

Uzyskanie wpływu na zasady sprzedaży produktów rolnych na rynku lokalnym wymagało pozbawienia urzędników miejskich praw

<sup>93</sup> D. Główka, *Hospites w polskich źródłach pisanych...*, s. 371–387.

<sup>94</sup> J. Heyde, *Szlachta polska a Żydzi u progu Rzeczypospolitej szlacheckiej 1453–1539*, w: *Żydzi i judaizm...*, t. 3, s. 13–24.

do regulowania cen. Wydany w 1423 roku statut warcki przyspieszył proces poddania ich ruchu kontroli wojewodów<sup>95</sup>. Dalsze działania wiązały się z próbami stabilizacji miar, wag, zapobieżenia wchodzeniu mieszczan do stanu szlacheckiego i uzyskania przez szlachtę wolności celnych. W końcu XV wieku zaczęto dążyć do ograniczenia praw mieszczan do nabywania dóbr ziemskich (konstytucje z lat 1493 i 1496). Przywoływany przy tej okazji argument, że posiadanie ziemi przez mieszczanina nie obciążało go obowiązkiem służby wojskowej, wysuwany był także w związku z zakazem udzielania przez Żydów kredytu pod zastaw nieruchomości. Żyd, który w wypadku niespłacenia przez chrześcijanina długu wchodził w posiadanie jego majątku, nie był, rzecz jasna, zobowiązany do stawiania się na pospolite ruszenie. Proces uzależniania miast od szlachty znalazł wyraz również w likwidacji ich autonomii podatkowej: o wysokości wnoszonych przez nie do skarbu państwowego płatności decydować miały sejm i sejmiki.

Ważne dla historii polskich Żydów przywileje nieszawskie oraz poprzedzające je cerekwicki i opocki, w przeciwieństwie do licznych przywilejów szlacheckich z końca XIV i pierwszej połowy XV wieku, zawierały przepisy wymierzone przeciwko mieszczaństwu<sup>96</sup>. Artykuł 28. przywileju cerekwickiego znosił wszelkie ograniczenia swobody sprzedaży wprowadzone przez miasta królewskie, duchowne czy prywatne; odtąd wszystkie towary przez kogokolwiek wystawione na sprzedaż mogły być sprzedawane i kupowane „ab omnibus personis, cuiuscunque domini”. Postanowienie to zostało przyjęte z aplauzem w Opokach i następnie trafiło do przywilejów nieszawskich. W tekście z całą szczerością napisano, że miasta wprowadzały takie zakazy na swoją korzyść i niekorzyść innych – „pro utilitate sua et incommodo aliorum”. Owi „inni” to rzecz jasna szlachta, a także, jak można sądzić, kupcy z miast prywatnych. Inny artykuł przywileju cerekwickiego nakładał na wojewodów i starostów obowiązek ustalenia taks na wszelkie towary miejskie. Przepis ten w nieco zmienionej formie pojawia się w przywileju nieszawskim dla Wielkopolski. Zarówno przepis o zakazie ograniczeń sprzedaży w mieście, jak i artykuł o taksach i miarach miały na celu doprowadzenie do obniżki cen

---

<sup>95</sup> *Kilka zabytków ustawodawstwa królewskiego i wojewodzińskiego w przedmiocie handlu i ustanawiania cen*, wyd. B. Ulanowski, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 1, Kraków 1895, s. 145–168.

<sup>96</sup> S. Roman, *Przywileje nieszawskie...*, s. 176–178.

towarów wytwarzanych w mieście przez rzemieślników i były uzupełnieniem wspomnianych wcześniej postanowień statutu warckiego, który brał pod ochronę ceny produktów rolnych sprzedawanych w miastach przez chłopów. Postanowienia te nie były, jak się zdaje, w praktyce przestrzegane. Ceny na towary wyznaczały w XV wieku nadal władze miejskie, w porozumieniu z cechami i kupcami<sup>97</sup>.

W historii sporu, który miał zasadnicze znaczenie dla przyszłości rozwoju gospodarki folwarcznej oraz miast w okresie następnym, wiek XV był jedynie preludium. Jednak bez uwzględnienia ówczesnych napięć między szlachtą i miastami nie można zrozumieć regulacji dotyczących żydowskiego handlu detalicznego. Stanowiły one element obrony miast przed zbliżającą się rozgrywką.

Najmniej wiemy o żydowskim rzemiośle. Pewne jest natomiast, że takowe istniało i że nie mogło się rozwijać na równi z ujętym w ramy korporacyjne rzemiosłem chrześcijańskim<sup>98</sup>. Pewne dziedziny wytwórczości musiały być Izraelitom dozwolone na mocy gwarantowanych przywilejami swobód religijnych: chodzi w pierwszej mierze o – potwierdzone także w innych przekazach – rzeźnictwo, piekarstwo, perukarstwo, krawiectwo oraz kuśnierstwo. O dwóch ostatnich wspomina pośrednio krakowska ugoda z 1485 roku, zezwalająca na sprzedaż kołnierzy i czapek wyprodukowanych przez żydowskich rzemieślników<sup>99</sup>. Podobnie jak parający się handlem detalicznym żydowscy kupcy, izraeliцьcy rzemieślnicy starali się, omijając przepisy korporacyjne, uprawiać zawód na obszarach wyjętych spod miejskiej jurysdykcji. Sądzić należy, że działające w miastach żydowskie warsztaty pracowały przede wszystkim na potrzeby mieszkańców ich własnej kolonii.

Odnosi się wrażenie, że żydowska aktywność handlowa i kredytowa w miastach średniowiecznej Polski nie budziła gwałtowniejszych sprzeciwów. Nie odnajdujemy żadnych poważniejszych śladów traktowania izraelickich lichwiarzy i kupców jako groźnych i zasługujących na zwalczanie konkurentów. O równouprawnieniu jednak mowy być nie może. Trudno uznać, że właśnie rola, jaką Żydzi spełniali w życiu gospodarczym, była główną przyczyną skierowanych wobec nich wybuchów nienawiści.

---

<sup>97</sup> J. Ptaśnik, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Kraków 1934, s. 364.

<sup>98</sup> B. Mark, *Rzemieślnicy żydowscy w Polsce feudalnej*, BŻIH, 1954, nr 9–10, s. 5–83.

<sup>99</sup> O naprawiającym futra Żydzie Dawidzie z Błonia, por. E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, s. 47 (1478).

Wewnętrzna autonomia gmin żydowskich, związana z nią specyfika statusu prawnego ich członków, nadto usytuowanie ludności izraelskiej w gospodarce i strukturach społecznych miasta stanowią ważne elementy jej odrębności. Co nie umniejsza znaczenia faktu, że spełniane przez Żydów funkcje gospodarcze wiązały ich z kulturą miejską, gospodarką rynkową, wymianą, obrotem nieruchomościami i kredytem. Umiejętności, wielowiekowa tradycja, znajomość języków, kontakty z rozproszonymi po kraju i kontynencie koloniami współwyznawców, zasoby finansowe czyniły z nich ludzi miasta.

W średniowieczu uformowały się zasady współżycia między ludnością chrześcijańską ówczesnej Polski a Żydami. Umieli oni dostosować się do gospodarczych możliwości kraju. Odsunięci od pewnych sfer aktywności gospodarczej, podejmowali działalność w dziedzinach dla siebie dostępnych. Ukształtował się w ten sposób „podział pracy” między chrześcijanami a Izraelitami. Oznaczało to niekiedy, że wypełniali funkcje słabo reprezentowane, co stanowiło motywację sprowadzania Żydów i opieki nad nimi władców. W przypadku lichwy spotykało się to z moralną dezaprobatą. Uprawianie tego zajęcia miało oczywiste efekty marginalizujące w płaszczyźnie społecznej i moralnej. Specyficzny charakter uczestnictwa Żydów w życiu gospodarczym wynikał jednak przede wszystkim z tego, że nie zostali włączeni do miejskiego systemu prawnego i pozostawali poza strukturą chrześcijańskich korporacyjnych organizacji społeczeństwa miejskiego – poza gildiami kupieckimi i cechami rzemieślniczymi. Sytuację tę wzmacniała z pewnością ścisła podległość wobec władzy monarszej, a także uzyskiwana od niej ochrona.



## I.7. Żydzi w sądzie: przestępczość żydowska

Władcy wydający statuty dla Żydów postrzegani byli przez nich jako protektorzy i opiekunowie, zaś przez ludzi nieprzyjaznych Izraelitom jako odpowiedzialni za ich bezkarność, która prędzej czy później przyniesie krajowi nieszczęście. W rzeczywistości to jednak nie przywileje, lecz zwyczaj określał stanowisko prawne ludności żydowskiej i rządził jej stosunkami z władzą państwową i społeczeństwem<sup>1</sup>.

Przywilej Bolesława Pobożnego przekazywał wyrokowanie w sprawach między chrześcijanami i Żydami sądowni monarchy, wojewody albo ustanowionemu przez niego innemu urzędnikowi. Uprawnienia władcy obejmowały orzecznictwo w pierwszej instancji oraz w trybie apelacyjnym. Sąd książęcy obradował na wiecu, w obecności najwybitniejszych możnowładców, bądź na dworze. W obu przypadkach monarcha rozsądzał sprawy osobiście, mógł jednak swe kompetencje przekazać któremuś z dygnitarzy. Powierzenie zwierzchnictwa nad sądownictwem żydowskim wojewodzie – pierwotnie urzędnikowi dworskiemu, a następnie ziemskiemu – wynikało ze stosunków panującymi w czasach, gdy wydany został przywilej kaliski<sup>2</sup>.

W okresie rozbitcia dzielnicowego kraju, kiedy na skutek kolejnych podziałów powstawały nowe księstwa, ich władcy mianowali nazywanych wojewodami urzędników, którzy choć byli dygnitarzami nadwornymi, pełnili również rolę łącznika między terytorialną a centralną administracją państwa<sup>3</sup>. Wystawiali oni akty przyznające prawo

<sup>1</sup> S. Kutrzeba, *Stanowisko prawne żydów...*, s. 1008.

<sup>2</sup> Powstały w okresie rozdrobnienia dzielnicowego urząd wojewody był urzędem nowym i jedynie w terminologii nawiązywał do wcześniejszego urzędu ogólnopolskiego o tej samej nazwie.

<sup>3</sup> A. Gieysztor, *Urząd wojewodziński...*, s. 317–325; K. Modzelewski, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego...*, s. 105–106.

własności ziemi i rozstrzygali konflikty w kwestiach związanych z tym prawem, przewodniczyli sądom (sąd wojewodziński funkcjonował na zlecenie księcia jako sąd książęcy), określali zakres udzielanych immunitetów, z czasem stanęli na czele panów województwa. Po zjednoczeniu kraju urząd stracił na znaczeniu, wojewoda przestał być namiestnikiem władcy na obszarze województwa, a stał się jedynie przedstawicielem ziemi u boku monarchy. Wprawdzie nadal cieszył się szacunkiem, bywał na dworze królewskim, mógł zasiadać w radzie, ale jego realny wpływ na politykę państwa systematycznie malał. Zachował natomiast dowództwo nad pospolitym ruszeniem, pewne prawa nadzoru nad miastami, a też jurysdykcję nad Żydami. Mianował sędziów w sprawach żydowskich, do niego odwoływano się od ich wyroków, a czasami kierowano ze skargą wprost, w potrzebie własnym pierścieniem sygnował decyzje w kwestiach dotyczących Izraelitów, to on wreszcie wydawał Żydom listy żelazne. Odbierał też żydowski szos<sup>4</sup>.

Wprawdzie przywilej z 1264 roku zastrzegł sądownictwo nad Żydami dla samego księcia lub jego wojewody, a wojewodzińskiego sędziego wymieniał dopiero na trzecim miejscu, jednak to on przejął z czasem główny ciężar obowiązków. Dlatego też nazywany był sędzią żydowskim (*iudex Iudaeorum*). W Polsce, inaczej niż od czasów Ludwika Wielkiego na Węgrzech<sup>5</sup>, nie był to urząd centralny, lecz lokalny. W XV wieku sędziowie żydowscy działali w Krakowie, Lwowie i Bełżu, zapewne też w innych ośrodkach.

W Krakowie w 1412 roku jako *iudex protunc iudaeorum cracoviensium* występuje notariusz królewski Jerzy, w latach 1418–1421 Pełka Bidliński, w 1436 – Jan Koczyński *ad hoc specialiter deputatus*, w 1459–1469 – Jan Chamiec z Dobranowic, w 1469 – Jan Goraj, w 1493–1499 – Piotr Uliński i Stanisław Cichy w latach 1481–1500<sup>6</sup>. We Lwowie w 1440 roku działało dwóch sędziów żydowskich: Iwan Dzurdz ze Stupnicy i Stefan Bydłowski. W 1445 roku funkcję tę pełnił Włoch, Krzysztof de Santo Romulo – kupiec, dzierżawca ceł oraz żup drohobyckich, przy tym szlachcic pieczętujący się herbem Nałęcz. Po nim przewodniczącym sądu żydowskiego został Bystram *de Lopeynyk*,

<sup>4</sup> S. Kutrzeba, *Stanowisko prawne żydów...*

<sup>5</sup> R. Patai, *The Jews of Hungary...*, s. 61–67.

<sup>6</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 251 (1421), 851, 855, 857, 875, 897, 1105 (1493–1499).

w roku 1446 Mikołaj Stradowski, pisarz wojewody, a rok później Stanisław z Trok<sup>7</sup>.

Obok sędziego żydowskiego zasiadał pisarz (w Krakowie funkcję tę pełnił w latach 1468–1470 Jan określany jako *Juden schreiber* bądź *notarius Iudaeorum*, a w 1492–1495 bakałarz Jakub<sup>8</sup>) oraz wybierani spośród starszych gminy żydowskiej asesory<sup>9</sup>. Doręczanie pozwów, pilnowanie porządku w czasie obrad, rozmaite posługi podczas dochodzenia, w tym obdukcja ran i odbieranie przysięgi, należało do szkolnika. Był sługą synagogi, a w wymiarze sprawiedliwości woźnym. W Krakowie funkcje szkolników pełnili: w 1437 roku Kanaan, w 1455 Man (Manna), w 1484 Melner, w 1495 Latosek i Salomon, a rok później Szymon<sup>10</sup>.

W zagrożonych karą śmierci sprawach kryminalnych sądził Żydów w zastępstwie króla starosta<sup>11</sup>.

Akta sądów wojewodzińskich i księgi karne sądów starościńskich nie zachowały się do naszych czasów<sup>12</sup>. Przypadkowe wzmianki potwierdzają jednak, że sądy takie funkcjonowały<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> M. Bałaban, *Ze studiów nad ustrojem prawnym Żydów w Polsce. Sędzia żydowski i jego kompetencje. Uwagi wstępne*, w: *Pamiętnik trzydziestolecia pracy naukowej prof. dr. Przemysława Dąbkowskiego 1897–1927*, Lwów 1927, s. 247.

<sup>8</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, Jan: nr 511 (1468), 519 (1470), Jakub: nr 811 (1492), 813 (1492), 821 (1492), 833 (1492), 847 (1493), 888 (1494), 923 (1495), 935 (1495), 1088 (1498).

<sup>9</sup> Ordynacja wojewody Andrzeja Tęczyńskiego dla Żydów krakowskich z 1527 roku mówi, że „sędzia pod rygorem nieważności wyroku ma sędzić Żyda w asystencji assesorów żydowskich [i] ma orzekać z udziałem seniorów gminy”, cyt. za: M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 361–362.

<sup>10</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 328 (1437), 434, 435 (1455), 665 (1484), 936 (1495), 939 (1495), 953 (1496).

<sup>11</sup> W drugiej ćwierci XV wieku poręki Żydów za oskarżonymi przez starostów lub burgrabiów współwyznawcami były w Kaliszu niemal na porządku dziennym; por. E. Feldman, *Żydzi w Kaliszu...*

<sup>12</sup> Księgi wojewodzińskie prowadzone były z pewnością już w XVI wieku. Z krakowskich *Acta palatinalia* z lat 1620–1649 wynika, że sądy wojewodzińskie rozpatrywały przede wszystkim dotyczące prawa obligacyjnego sprawy sporne o charakterze cywilnym (o zastawy, pożyczki, pokwitowania); por. S. Grodziski, *Z dziejów krakowskiego sądownictwa wojewodzińskiego nad Żydami*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 113–114.

<sup>13</sup> O działaniu żydowskiego sądu wojewodzińskiego i prowadzeniu księgi spraw żydowskich zwanej *Liber pallatini* w pierwszej połowie XV wieku w Kaliszu por. Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej cyt. APP), Księga grodzka kaliska, 19, k. 74 (1438).

Bolączką średniowiecznego sądownictwa był brak jasności co do kompetencji jego poszczególnych organów. Z problemem tym borykały się także sądy wojewodzińskie. Ich zwierzchnicy musieli więc zabiegać o to, by inni sędziowie nie wkraczali w dziedzinę zawarowanej dla nich jurysdykcji nad Żydami, a w przypadku ingerencji uzasadnionych, by przekazywano wojewodom należną im część kar pieniężnych. W 1423 roku Jan Tarnowski domagał się terminu w sprawie przeciw rajcom krakowskim, którzy przemocą zatrzymują Żydów, nie mając do tego prawa („Judeos violenter detinerunt alias lapaly, nullum ius ad eos habentes”)<sup>14</sup>. Po skazaniu w 1447 roku przez sąd grodzki we Lwowie na mocy własnego wyroku pewnego Żyda na szubienicę, tamtejszy wojewoda protestował przeciw nieusznanowaniu jego urzędu i zażądał rekompensaty finansowej, m.in. głównoszczyzny za ukaranego na gardle Żyda<sup>15</sup>.

Źródła dowodzą, że wbrew literze przywilejów Żydzi stawiali w sporach z chrześcijanami nie tylko przed sędzią żydowskim, starostą czy królem, ale także przed sądami miejskimi, zwłaszcza wójtowskimi.

Przywilej Bolesława i w ślad za nim dyplomy Kazimierza Wielkiego omawiają zasady dowodzenia przez Żydów swych racji w sądzie przez złożenie przysięgi i z udziałem świadków. W średniowieczu, podobnie jak w epoce nowożytnej i w wielu krajach po dzień dzisiejszy, przysięga jest aktem religijnym<sup>16</sup>. Ten, kto ją składa, powołuje Boga na świadka swych słów. Od czasów merowińskich sięgano po *iuramentum*, by umacniać traktaty, podkreślić definitywny charakter podjętych

---

<sup>14</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej*, wyd. A.Z. Helzel, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 2, Kraków 1870, nr 1937 (1423). Ignacy Schiper wzmiankę tę uznał za ślad rozruchów antyżydowskich w Krakowie. Nie jest to pogląd uzasadniony; por. tenże, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 146.

<sup>15</sup> AGZ, t. 14, nr 1969: „Palatinus proposuit, dicens [...]. Iudeum [...]. evocavit de iure [meo] ad alienum aliud ius obmittendo ius meum, qui Iudeus est suspensus [et e]go pro capite propno super eum sexaginta trium marcarum et XVIII grossos et pro isto, quod non honoravit alias nyevzczil meum Officium propono, sicut alias marcas et totidem dampni”.

<sup>16</sup> O średniowiecznej przysiędze por. R. Bartlett, *The Trial by Fire and Water*, Oxford 1986, s. 30–33; *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, t. 1, wyd. A. Erler, Berlin 1971, s. 861–871; *Eid*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 3, Zurich 1986, s. 1671–1692. O aspekcie religijnym średniowiecznych procedur wymiaru sprawiedliwości: P. Brown, *Society and the Supernatural. A Medieval Change*, „*Daedalus*” 104, 1975, s. 133–151; R.V. Colman, *Reason and Unreason in Early Medieval Law*, „*Journal of Interdisciplinary History*” 4, 1974, s. 571–591.

decyzji czy złożonej obietnicy. Traktując przysięgę jako najsilniejszy dowód prawdy, składali ją przeciwnicy w sporach: pragnący oczyścić się ze stawianych im zarzutów oskarżeni (*iuramentum purgatorium*) i oskarżyciele potwierdzający słuszność swych pretensji (*iuramentum accusatorium*)<sup>17</sup>. W Europie Zachodniej przysięga była podstawowym środkiem dowodowym przynajmniej po wiek XII. W pozostałej części kontynentu, w tym także na terenie Cesarstwa i w krajach Europy Środkowej, utrzymała swe znaczenie do epoki nowożytnej.

Przysięga oczyszczająca, podobnie jak pojedynk sądowy i ordalia, uchodziła za rodzaj boskiego sądu, w czasie którego Bóg decydował, czy oskarżony jest *iustus*, czy też winny. Prawo do składania przysięgi mieli w średniowieczu jedynie ludzie wolni, tylko oni bowiem uchodzili za zdolnych do powstrzymania się od krzywoprzysięstwa. Cudzoziemcy oraz osobnicy „złej sławy” korzystali z innych sposobów oczyszczania się z zarzutów. Żydzi, choć niewierni i obcy, posiadali przywilej składania przysięgi.

Statut kaliski poświęca przysiędze żydowskiej oddzielny artykuł, który wprowadza istotne innowacje w stosunku do czeskich i węgierskich przywilejów, na których był wzorowany. Określa listę spraw, w których należało korzystać z przysięgi, a także opisuje różne jej rodzaje. Artykuł 19. statutu postanawia: „żadnemu Żydowi nie wolno przysięgać na ich rodaj. Chyba, że chodzi o ważne sprawy, w których wartość sporu sięga pięćdziesięciu grzywien srebra, lub jeśli zostanie wezwany przed nasze oblicze. W małowartościowych zaś sprawach powinien przysięgać przed szkołami, przed bramą wspomnianej szkoły”<sup>18</sup>. W przywileju z 1367 roku pozostawiono przepis ten w pierwotnym jego brzmieniu<sup>19</sup>.

Sytuacji, gdy przysięga ciąży na Żydzie, poświęcono w dyplomie Bolesława Pobożnego aż pięć artykułów (2., 3., 6., 7. i 33.). Również one weszły do statutu z 1367 roku bez zmian. Paragrafy te dotyczą następujących sytuacji: gdy Żyd zaprzecza, że wziął zastaw od chrześcijanina; gdy Żyd twierdzi, że za otrzymany zastaw dał chrześcijaninowi sumę większą niż twierdzi dłużnik; gdy chrześcijanin oświadcza, że zastaw

---

<sup>17</sup> O roli przysięgi w średniowiecznym postępowaniu dowodowym por. artykuły w: *La preuve*, Bruxelles 1965 (Recueils de la Société Jean Bodin, 17), s. 9–70, 99–105, 519–544, 691–753.

<sup>18</sup> Tłum. za: G. Labuda, B. Miśkiewicz, *Wybór źródeł...*, t. 2, s. 105–108.

<sup>19</sup> Por. I.4.

znajdujący się w rękach Żyda zabrany mu został gwałtem lub ukradziony; gdy Żyd utraci majątek i zastawy w pożarze lub w wyniku kradzieży czy rabunku, a chrześcijanin mimo że będzie to wiadome, nadal go obwinia; jeżeli chrześcijanin znajdzie u Żyda skradzionego mu konia.

Przysięgę przed sądem składali również Żydzi występujący w roli świadków zeznających zarówno na rzecz chrześcijan, jak i swych współwyznawców<sup>20</sup>.

Artykuł 1. przywileju Bolesława, w całości przejęty z obcych przywilejów, określa zasady powoływania przez chrześcijanina świadków przeciw Żydowi. Brzmi on: „postanawiamy, aby w sprawie o pieniądzu lub o jakąkolwiek ruchomość lub nieruchomość, albo w procesie kryminalnym, który dotyczy osoby lub majątku Żyda, jako świadka przeciw Żydowi nigdy nie dopuszczano samego chrześcijanina, lecz wraz z chrześcijaninem także Żyda”. Przywilej Kazimierza Wielkiego z 1367 roku podtrzymuje tę zasadę. Wprowadza nadto przepis, według którego *in casu vero crimine* świadczyć ma dwóch chrześcijan i dwóch Żydów. W dyplomie z 1367 roku uzupełniono także artykuł 18. statutu kaliskiego. W wersji pierwotnej postanawiał on, że w przypadku zranienia Żyda przez Żyda winowajca ma zapłacić karę sędziemu; w nowej wersji tego artykułu (par. 19.) zaznaczono, że poszkodowany ma dowodzić swej krzywdy świadkami chrześcijańskimi i żydowskimi. Pamiętać należy, że zasadniczo sprawy między Żydami, zgodnie z duchem prawa możeszowego, powinny być rozstrzygane przez kahalny wymiar sprawiedliwości. Przepis zatem dotyczy sporów, których rozwiązanie przez samych Żydów okazało się niemożliwe<sup>21</sup>.

Uznany przez niektórych badaczy za falsyfikat, niedatowany żydowski przywilej Kazimierz Wielkiego, potwierdzony przez Kazimierz Jagiellończyka w 1453 roku i następnie odwołany w statutach nieszawskich<sup>22</sup>, w kwestii zasad dowodzenia przy pomocy świadków wprowadza szereg uzupełnień i nowych regulacji. W artykule dotyczącym spraw o pieniądze, ruchomości i nieruchomości oraz kryminalnych nakazuje, tak jak akt z 1367 roku, dowodzenie przeciwko Żydowi przez chrześcijanina przy pomocy dwóch świadków chrześcijańskich i dwóch żydowskich. Zaznacza nadto, że świadkami mają być *boni*

---

<sup>20</sup> Zasady powoływania świadków w sprawach między Żydami i chrześcijanami zmieniają się w poszczególnych przywilejach.

<sup>21</sup> G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany...*, s. 172, 441.

<sup>22</sup> Por. I.5.



*homines i in sua humanitate non infames*. Artykuł ten, co jest nowością, opisuje sposób składania przysięgi i głosi, że chrześcijanin składa ją według swego obyczaju („secundum morem ipsorum Christianorum”) – na krzyż, wygłaszając rotę zaczynającą się od słów: „Niech nas wspiera Bóg i święty Krzyż” („Ita nos Deus adiuvet et sancta Crux”); Żyd zaś przysięga na rodał, jeśli rzecz dotyczy sprawy o wartości 50 grzywien, jeśli zaś mniejszej, to na „kolcze” – metalowe kółko zawieszane na drzwiach synagogi („super feruncam, alias kolcze, circa scolam in ostio pendentem”). Rota brzmi w obu przypadkach tak samo i zaczyna się od słów: „Niech nas wspiera Bóg, który rozjaśnia i zaciemnia i księgi Mojżesza” („Ita nos Deus adiuvet qui illuminat et obscurat et libri Moisi”). Przepis dodaje, że do składania przysięgi wezwać ma świadków woźny, tj. szkolnik.

Normy przywileju z 1453 roku (par. 12.) omawiające przypadki zranienia Żyda przez chrześcijanina, wyrwania mu włosów, spoliczkowania lub zabicia uściślają odpowiednie artykuły zawarte w statucie Bolesława (par. 12. i 13.). W pierwszych trzech przypadkach przewidziana jest przysięga poszkodowanego na „kolcze”; gdy rzecz szła o zabójstwo, wymagana była przysięga krewnego ofiary „super rodale decem preceptorum”.

Artykuł 26. statutu z 1453 roku poświęcony jest kwestii przez wcześniejsze przywileje nieomawianej, mianowicie zranieniu chrześcijanina przez Żyda. Przepis zobowiązuje poszkodowanego do pokazania obrażeń szkolnikowi i przedstawienia czterech świadków – dwóch chrześcijan i dwóch Żydów. Wydaje się, że różnica między normami artykułu 12., gdzie nie ma mowy o świadkach i artykułu 26. wynika z supozycji, że Żyd nie będzie w stanie znaleźć świadka chrześcijańskiego, podczas gdy sytuacja odwrotna uchodziła za realną, na co wskazuje również omówiony wyżej artykuł 1. statutu kaliskiego. Tłumaczyłoby to także postanowienia dwóch innych punktów przywileju z 1453 roku, które przewidują oczyszczanie się Żyda przy pomocy wyłącznie świadków żydowskich. Są to: artykuł 6., mówiący o dowodzeniu przez Żyda, że stracił zastawy w pożarze, w którym mowa jest o przysiędze poszkodowanego i jego żydowskich sąsiadów („testimonium aliquorum Iudaeorum sibi viciniorum”) oraz artykuł 43., poświęcony zasadom osądzania Żyda oskarżonego o fałszowanie pieniądza, kradzież lub inną zbrodnię zagrożoną utratą gardła i majątku, który nakazuje oczyszczenie się podejrzanego przed sądem wojewodzińskim przy pomocy świadków żydowskich („assumptis secum aliquibus Iudaeis”).

Wprowadzane do kolejnych przywilejów zmiany wskazują na intencję wyłożenia kwestii przysięgi w sposób jak najjaśniejszy. Stąd mnożenie i uszczegółowianie artykułów dotyczących zasad dowodzenia w procesie. Innowacji, którym można przypisać chęć polepszenia sytuacji prawnej bądź chrześcijan bądź Żydów, jest niewiele.

Artykuł 2. statutu z roku 1453 brzmi niemal tak samo jak norma przywileju kaliskiego, uwzględnia jednak brzmienie artykułu poprzedniego, podkreślając, że w sprawie kontrowersji dotyczącej wzięcia zastawu wystarcza przysięga samego Żyda *sine Christiano*. Artykuł 6. rozbudowano o tekst przysięgi oczyszczającej. Artykuł 7. został poszerzony: w sprawach o zastawie przepade w pożarze lub kradzieży Żyd ma przedstawić świadków, innych Żydów *sibi vicinorum* oraz samemu złożyć przysięgę „secundum morem ipsorum Iudaeorum”. Jeśli zaś *iuramentum* nie złoży, to ma oddać, co wziął. W dotyczącym oskarżenia Żyda o zabicie chrześcijańskiego chłopca artykule 39. (w przywileju Bolesława – 31.) przewidziano dowodzenie nie z sześciu świadków, trzech Żydów i trzech chrześcijan, lecz z siedmiu, trzech Żydów i czterech chrześcijan, „ludzi dobrej sławy i niewzruszonej wiary” („bonis et possessionatis in suaque humanitate non infames et in fide immobiles, alias nyeporusscheny”). Dotyczący zranień artykuł 12. (w przywileju Bolesława Pobożnego – 9.) podaje typologię ran i postanawia, że poszkodowany Żyd ma przysięgać na „kolcze”, określa też karę, jaką ma chrześcijanin zapłacić poszkodowanemu i sądowi. Artykuł 13. (w przywileju Bolesława – 10.), który dotyczy zabójstwa na Żydzie, mówi o składaniu przysięgi na rodal przez najbliższego krewnego.

Dopuszczenie Żydów do chrześcijańskich instytucji wymiaru sprawiedliwości, zarówno w roli strony procesu, jak i jako świadków, zrodziło konieczność dostosowania do ich wiary dających przysiędze moc religijną inwokacji<sup>23</sup>. Najstarsze znane nam teksty średniowiecznych formuł przysięgi żydowskiej pochodzą z czasów późnokarolińskich. Jeden zapisany został w rękopisie, który wiąże go z Karolem Wielkim i Ludwikiem Pobożnym, i traktowany jest przez badaczy z podejrzliwością. Zastrzeżenia budzi opisany w nim ryt składania

<sup>23</sup> O przysiędze żydowskiej por. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental...*, s. 362–365; G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany...*, s. 275–289; J. Ziegler, *Reflections on the Jewry Oath in the Middle Ages, w: Christianity and Judaism...*, s. 209–220. Teksty formuł średniowiecznych przysięg opublikował: W. Zimmermann, *Die Entwicklung des Judeneides. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter*, Frankfurt 1973.

*iuramentum*, a nie jego brzmienie<sup>24</sup>. Nie ma też pewności co do autentyczności innego współcześnie powstałego opisu przysięgi<sup>25</sup>. Na obu, jak wspomniano, z pewnością późnokarolińskich formułach, przez całe średniowiecze wzorowały się, zapewne pośrednio, przysięgi składane przez Żydów zamieszkujących na terenie Cesarstwa i w krajach Europy Środkowej.

Wspomniane roty *iuramentum Iudaeorum* mają charakter bardziej chrześcijański niż żydowski. Wymienione w nich zagrażające krzywo-przysięzcy kary, przywołujące los Datana i Abirama, Naamana Syryjczyka oraz Gieziego, są zbieżne z karami, o jakich mówią chrześcijańskie ekskomuniki, dokumenty i kontrakty<sup>26</sup>.

W krajach, gdzie proces transformacji sposobów sądowego dowodzenia przebiegał najszybciej – w Anglii, Francji, Włoszech – przysięga traci od XII wieku na znaczeniu, toteż dla tych obszarów zachowało się niewiele tekstów rot wygłaszanych w czasie jej składania. Tam, gdzie praktyka przetrwała, przede wszystkim na obszarach niemieckich, nadal często je kopiowano i w związku z tym przetrwało ich wiele<sup>27</sup>.

Od XIII wieku, przede wszystkim w związku z procesem urbanizacji Polski i rozwojem miast, będących głównym terenem osadnictwa żydowskiego, *iuramentum Iudeorum* umożliwiało funkcjonowanie

<sup>24</sup> *Capitula de Iudaeis* 4, w: *Capitularia regum Francorum*, t. 1, wyd. A. Boretius, w: *Monumenta Germaniae historica, Legum sectio II*, Hannover 1883, nr 259: „Si me deus adiuuet, ille deus qui dedit legem Moysi in monte Synai, et si lepra Neaman Siri super me non ueniat sicut super illum uenit, et si terra me non deglutiat sicut deglutiuit Dathan et Aberon, de ista causa contra te malum non merui”. Por. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental...*, s. 363–364.

<sup>25</sup> *Capitula de Iudaeis* 5, w: *Capitularia regum Francorum...*, t. 1: „Adiuro te per Deum uiuum et uerum, et in illam legem sanctam quam Dominus dedit ad beatum Moisen in monte Sinai, et per Adonai sanctum, et per pactum Abrae quod deus dedit filii Israel, et si non lepra Naaman Siro circumdet corpus meus, et si non me uiuo degluciat terra sicut fecit Dathan et Abilon, et per arcum foederis qui de celis aparuit ad filios hominis, et ipsum locum sanctum ubi sanctus Moisen stetit et illam sanctam [sanctam, sc. legem] quam beatus Moisen ibi hacccepit, de hac causa culpabilis non sum”.

<sup>26</sup> S. Bylina, *Cum Juda, Datan et Abiron. Maledykcje w dokumentach średniowiecznych Europy Środkowo-Wschodniej*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane Bronisławowi Geremkowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Aymard i in., Warszawa 1992, s. 243–251; L.K. Little, *La morphologie des maledictions monastiques*, „Annales E.S.C.” 34, 1979, nr 1, s. 43–60; H. Siuts, *Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben*, Berlin 1959.

<sup>27</sup> Teksty tych formuł w: W. Zimmermann, *Die Entwicklung des Judeneides...*

Żydów w chrześcijańskim systemie prawnym, stanowiącym podstawę dla ich kredytowej i kupieckiej działalności.

Przysięgę *more Iudeorum* składali Żydzi również przed sądami miejskimi<sup>28</sup>. Mówią o niej źródła obowiązujące w większości miast polskich prawa magdeburgskiego: *Sachsenspiegel* i *Waichbild*. *Poznańska księga prawa magdeburgskiego i miśnieńskiego* przytacza jej formułę<sup>29</sup>.

W średniowiecznej kompilacjach prawa polskiego odnotowano dwa teksty *iuramentum Iudeorum*. Pierwszy znajduje się w tzw. kodeksie B.III, który Bandtkie i po nim Ulanowski odnosili do czasów panowania Kazimierza Jagiellończyka i Jana Olbrachta<sup>30</sup>. Do wpisanego tu przywileju Kazimierza Wielkiego dla Żydów wielkopolskich, błędnie datowanego na rok 1440, dodano rotę, według której Żydzi mieli przysięgać. Jest ona analogiczna z formułą przytoczoną w zbiorze praw Łaskiego<sup>31</sup>.

Drugi tekst trafił do rękopisu powstałego na Mazowszu w końcu XV lub na początku XVI wieku. Jego pierwsza część zawiera m.in.

---

<sup>28</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, wg indeksu: przysięga Żyda, *in suo iure*, Biblię, na Pięcioksiąg (*super V Moysi Libros*).

<sup>29</sup> *Poznańska księga prawa magdeburgskiego i miśnieńskiego. Das Posener Buch des Magdeburger und Meissner Rechts*, oprac. i wyd. W. Maisel, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, ks. 1, nr 135. Por. B. Groicki, *Porządek sądów i spraw miejskich prawa magdeburgskiego w Koronie Polskiej*, Warszawa 1953, s. 59–61, 150. O dowodzeniu ze świadków przez Żydów i o ich przysiędze w prawach miast niemieckich: G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany...*, s. 277–285.

<sup>30</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego...*, s. 111–112. Por. *Jus Polonicum codicibus veteribus manuscriptis et editionibus quibusque collatis*, wyd. J.W. Bandtkie, Varsaviae 1831, s. 20: „Si tu in hac causa reus non sis, pro qua te hic idem Cristianus vir I. inculpat, quod te sic Deus adiuvat, idem Deus, qui fecit celum et terram creavitque aeram et rorem, montes cum valibus, frondes, flores et gramina, et si tu reus es, quod terra te absorbeat, que Datan et Abyron absorbit, et si tu reus es, quod te venenum et gutta, lepraque invadat, quod precibus Elizei Naaman Sirum dimisit et Hesy invasit, et si reus es, quod te ignis comburet celestis et caducus invadat moribus et sanguinis fluxus, et si reus es, quod nunquam in sinum Abrahe pervenires, et ut tibi accidat, sicut uxori Loth, que transmutata fuit in effigiem salis, dum Sodoma et Gomora perii, et si reus es, quod ad resurrectionem nunquam pervenires, ubi Cristiani, iudei et gentiles ante creatorem omnium rerum resurgant, et si reus es, quod te lex deleat, quam dominus super tabulam lapideam, et confundat te omnis scriptura, que scripta est in quinque libris Moysi, et si tuum iuramentum non est iustum et verum, quod te deleat Adonay et sua deitas ac potencia. Amen”.

<sup>31</sup> *Volumina Legum...*, t. 1, s. 153. Tu na końcu po słowie *potentia* dodano: „et te suscipiant diaboli, et deducant te in aeternam damnationem, in saecula saeculorum. Amen”.

prywatny układ prawa, złożony z wyimków ze statutów Kazimierza Wielkiego, *Zwierciadła saskiego* i magdeburskiego *Ius Municipale*, tj. obowiązujących w Polsce ksiąg prawa niemieckiego<sup>32</sup>.

Obie roty są niemal jednobrzmiące i nie różnią się od magdeburskich formuł przysięgi żydowskiej przytoczonych w znajdującym się w Berliner Staatsbibliothek czternastowiecznym rękopisie *Magdeburger Schoffenrechte*, w oksfordzkim kodeksie *Weichbildu* i w *Poznańskiej księdze prawa magdeburskiego i miśnieńskiego*<sup>33</sup>. Powołują się na przysięgę cesarską („iuramentum [...] quod scriptum est in lege imperatorum, der eyt [...] das geschriben ist in der keyser buche”) i w samej rzeczy wykazują duże podobieństwo z cytowanymi wyżej rotami późnokarolińskimi.

Wszystkie średniowieczne roty *iuramentum Iudaeorum* są do siebie podobne i zawierają: wezwanie do Boga stwórcy, listę kar grożących krzywoprzysięcy (tu pojawiają się imiona winnych buntu przeciw Mojżeszowi – Datana i Abirama, zamienionej w słupek soli żony Lota, dotkniętych trądem Naamana Syryjczyka i Giezego) oraz odwołanie do Prawa, jakie Pan dał Mojżeszowi na górze Synaj.

Część wstępna zapisanych w obu polskich kolekcjach prawnych formuł, również zbieżna z tekstem przysięgi magdeburskiej, opisuje sposób składania *iuramentum*. Żyd, gdy przysięga, ubrany ma być w płaszcz (*inductus clamide*), a na głowie mieć czapkę żydowską (*pileum iudaicum*). Nie chodzi z pewnością o zwykły płaszcz czy kaftan, nie byłoby powodu, by o nim wspominać, lecz o tańs, szal z frędzlami, którym przykrywają się Izraelici w czasie modlitwy. Żydowska czapka może być owym sławnym nakryciem głowy, które dla wyróżnienia zobowiązani byli nosić wyznawcy religii mojżeszowej w krajach niemieckich. Za takim wyjaśnieniem opowiedział się Guido Kisch<sup>34</sup>.

Przeciwno tej hipotezie świadczy, jak się zdaje, respons Izraela Isserleina:

Donosisz mi, że wedle rozporządzenia władz miejskich we Wrocławiu muszą Żydzi składać przysięgę na czterozgłoskowe imię Boże z odkrytą głową i uważasz ten wypadek za analogiczny

<sup>32</sup> O. Balzer, *Średniowieczne prawa mazowieckiego pomniki z rękopisu petersburskiego*, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 5, Kraków 1897, s. 301–302.

<sup>33</sup> W. Zimmermann, *Die Entwicklung des Judeneides...*, s. 139–140; *Poznańska księga prawa magdeburskiego i miśnieńskiego...*, ks. 1, nr 135.

<sup>34</sup> G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany...*, s. 283.

z owym, w którym (wedle Talmudu) Żydzi woleli ponieść śmierć, zamiast zamienić czarny sznur (noszony na szyi na pamiątkę zburzenia Jeruzolimy) na biały. Ja nie godzę się na to, gdyż analogia chroma. Władze wrocławskie nie mają bowiem na celu zmuszania Żydów do łamania przepisów wiary, lecz dążą jedynie do zaostrzenia przysięgi, czyli do ułatwienia sądowi pracy. Muszę więc w tym wypadku przypomnieć zdanie Majmonidesa, że winniśmy ponieść śmierć męczeńską jedynie wówczas, gdy się od nas żąda bałwochwalstwa, morderstwa lub kazirodztwa. Tam zaś, gdzie się żąda od nas przekroczenia innego przepisu religijnego, i to nawet publicznie, nie wolno nam poświęcać życia. Przysięganie z odkrytą głową nie jest wcale skrupułem religijnym<sup>35</sup>. Chodzi więc raczej o spełnienie wymogu religijnego („I zakrył Mojżesz oblicze swoje, obawiał się bowiem spojrzeć ku Bogu”, Wj 3,6) niż o *signum infamiae*.

Żyd składając *iuramentum*, miał twarz obrócić w stronę wschodzącego słońca i stać boso na stołku. Pierwszy warunek związany był być może z nakazem, według którego Izraelita w czasie modlitwy spoglądać ma na Wschód, w kierunku Jeruzolimy. Guido Kisch warunek ten, będący jego zdaniem reminiscencją starego ordalijnego systemu dowodzenia, związał z fragmentem roty, w którym mowa jest o karze, jaka spotkała Datana i Abirama<sup>36</sup>. Badacz ten dopatrywał się w tym przepisie ostrzeżenia udzielonego krzywoprzysięzcy, który za swój grzech będzie ukarany pozbawieniem widoku światła Bożego. Nakaz stania bosymi stopami na stołku mógł wziąć się ze starogermańskiego rytu przysięgi, który wymagał wywyższenia czy też wyróżnienia osoby ją składającej<sup>37</sup>. Również ten przepis może mieć charakter ordalijny, co stawiałoby go w jednym rzędzie z inną, wymienioną w tej samej części tekstu normą, według której, jeśli przysięgający trzykrotnie pomyli się wypowiadając rotę, to ma zapłacić karę, jeśli zaś za czwartym razem znów popełni błąd, to przegrywa w sprawie<sup>38</sup>. Zasada ta, będąca przejawem formalizmu średniowiecznej przysięgi, jest zapewne również

---

<sup>35</sup> Cyt za: M. Bałaban, *Historja i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historji Żydów w Polsce*, t. 2, Lwów–Warszawa–Kraków 1925, s. 307. Tekst hebr.: I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen...*, t. 2, nr 203.

<sup>36</sup> Por. też J. Ziegler, *Reflections on the Jewry Oath...*, s. 214.

<sup>37</sup> J. Meier, *Ahnengrab und Rechtsstein*, Berlin 1950, *passim*.

<sup>38</sup> Również w prawie polskim tzw. potyczek powodował nieważność przysięgi. Por. S. Borowski, *Przysięga dowodowa w prawie polskim*, Warszawa 1926, s. 66–71.



pozostałością starego systemu dochodzenia prawdy przez poddawanie osoby dowodzącej swojej racji różnego rodzaju próbom.

W zachowanych źródłach praktyki sądowej, w których pojawiają się noty dotyczące spraw między Żydami a chrześcijanami, w rejestrach sądowych nie spotykamy żadnych śladów składania przysięgi według opisanych zasad. O ich szerszej znajomości świadczy jednak przypadek poznańskiego mieszczanina, który procesował się z pewnym Żydem o dużą sumę pieniędzy. Chrześcijanin ten protestował przeciwko brakowi trójnogiego zydlu, zwanego przez niego rodalem, na którym jego składający przysięgę oponent miał stać jedną nogą<sup>39</sup>.

O przysiędze *super rodali seu tripode* wspomina także, jako o praktyce niedopuszczalnej, dokument wydany w 1551 roku przez Zygmunta Augusta dla gminy poznańskiej. Wyjaśnijmy, że termin *rodale*, użyty w przywileju Fryderyka Bitnego, a następnie we wzorującym się na nim statucie Bolesława Pobożnego, pochodzi od łacińskiego słowa *rotulus* i odnosi się do zwoju Tory.

Materiał średniowiecznych ksiąg sądowych potwierdza natomiast stosowanie w praktyce przewidzianych przez przywileje dwóch typów *iuramentum*: na rodal i na „kolcze”, tj. uchwyt zawieszony na drzwiach synagogi (rozdzielenie to знаło także prawo niemieckie)<sup>40</sup>. Składanie przysięgi na Torę w sprawach mniejszej wagi uchodziło za praktykę niedopuszczalną<sup>41</sup>. *Iuramentum* złożone przez Izraelitę na chrześcijańską Biblię uważano za nieważne. W toczącej się przed krakowskim sądem wójtowskim sprawie podważona została przysięga tak właśnie złożona przez Rachelę, wdowę po Mojżeszu Fiszlu, bowiem „iuravit simpliciter super Bibliam et non iuxta scriptum ius Magdeburgense”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> P. Bloch, *Die General-privilegien...*, s. 410–412.

<sup>40</sup> G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany...*, s. 283–284; M. Toch, *Mit der Hand auf der Thora. Disziplinierung als internes und externes Problem in den jüdischen Gemeinden des Spätmittelalters*, w: *Disziplinierung und Sachkultur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wien 1998, s. 155–168.

<sup>41</sup> AGZ, t. 15, nr 3020 (1500). W nocie rejestru grodzkiego lwowskiego z 1500 roku, która dotyczy sporu między szlachcicem Stanisławem Zbrodnickim a Żydem Mordeszem, czytamy: „Iudicium [partibus] fecit recedere et recentibus invenit, quod [Iudeus] habet iurare ad rotam alias vkolý, quod praefatas res superscriptas non subtraxit neque de eis scit et hoc ideo Iudeus debet iurare ad rotam alias vkolcza, quia Iudei non debent iurare ad eandem rotam [alias] vkolcza nisi pro re, que se extendit ad quinquaginta marc”.

<sup>42</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 899 (1494).

Żydzi składali przysięgę w synagodze. Relacje o dokonaniu *iuramentum* zdawał w sądzie szkolnik<sup>43</sup>. Średniowieczna przysięga na ogół miała charakter pozasądowy, to znaczy dopełniano jej poza obrębem sądu<sup>44</sup>. Katolicy czynili to w kościele lub przed nim, niekiedy na cmentarzu, a wyznawcy prawosławia przed ołtarzem cerkwi, u jej drzwi – tak jak Żydzi – na „kolczu”<sup>45</sup>.

Przysięga żydowska stosowana była jako środek dowodowy przez wszystkie sądy, w których stawali wyznawcy obu religii. W grodzkich i wojewodzińskich, w przypadku niejasności, odwoływano się do normy przywilejów. Zaś w sądach miejskich, jak widzieliśmy, do zasady prawa magdeburgskiego.

Kontrowersje dotyczyły trzech spraw: właściwości sądu, przed którym Żyd miał składać *iuramentum*, jego zdolności do składania przysięgi i, o czym była już mowa, samego jej rytu. W pierwszym przypadku chodziło o przeniesienie sprawy przed sędziego żydowskiego bądź poddanie jej decyzji samego monarchy, co było możliwe i w samej rzeczy zdarzało się, o ile strony przed rozpoczęciem dochodzenia swych racji nie zgodziły się na inne rozwiązanie. Podważanie prawnej zdolności świadka do składania zeznań i umacniania ich przysięgą było praktyką częstą i stosowaną rzecz jasna nie tylko w sprawach między chrześcijanami i Żydami. Nadto w tych ostatnich nie tylko przez Żydów, ale i przez chrześcijan.

Przypomnijmy: zgodnie z normą przywilejów zdolność do składania przysięgi i świadkowania miały osoby określone jako „boni homines, in sua humanitate non infames” – innymi słowy cieszące się dobrą sławą. Nadto, jak podkreśla dyplom z 1453 roku, „in fide immobiles alias nyeporuscheny”. Co wykluczało, jak należy sądzić, konwertytów. Prawo polskie zezwalało na składanie przysięgi osobom uznanym za „fide digni, bonae famae, in honore suo non suspecti, homines probi”, a odmawiało *facultas iurandi* nieletnim, upośledzonym fizycznie, w tym jakałom, jeżeli zaś chodzi o osoby innego niż chrześcijańskie wyznania, to za zdolnych do przysięgi uchodzili tylko ci, którzy odpowiadali wymogom stawianym przez ich religie<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> AGZ, t. 15, nr 2270, 2271 (1482).

<sup>44</sup> S. Borowski, *Przysięga dowodowa...*, s. 52–56. Przysięga *in facie iudicii* pojawia się w XV wieku, zwłaszcza na ziemiach ruskich, z czasem upowszechnia i staje regułą.

<sup>45</sup> AGZ, t. 14, nr 1269 (1444), 1277 (1445).

<sup>46</sup> O warunkach, jakie zgodnie z prawem polskim powinien spełnić świadek, por. S. Borowski, *Przysięga dowodowa...*, s. 21–31.

W piętnastowiecznych źródłach dotyczących praktyki sądowej natrafiamy na sporą liczbę przykładów taktyki podważania zdolności do przysięgi lub świadkowania. Oto dwa z nich.

W 1459 roku przed lwowskim sądem wojewodzińskim toczył się proces między szlachcicem Franciszkiem z Dziewiątnik i Żydem Aronem<sup>47</sup>. Szło o zastaw. Franciszek dla poparcia swej sprawy miał przedstawić dwóch świadków: chrześcijanina i Żyda. Aron przebywał w więzieniu i do sądu nie mógł się stawić. Występujący w jego imieniu Dziathko starał się sprawę odroczyć, domagając się sądu zgodnego z prawem żydowskim. „Domini, nolite nos ultra ius nostrum alias mymo prawo iudeorum iudicare” – protestował wraz z innymi przybyłymi do sądu Żydami. Celu swego nie osiągnąwszy, zdecydował się Dziathko ratować sprawę swego klienta, podważając wiarygodność przedstawionego przez Franciszka świadka, mówiąc, że nie jest Żydem, lecz Turkiem („Domini, iste non est iudeus, quem Franciscus pro teste inducit, sed est Turcus”). Pomówiony w ten sposób kandydat na świadka w odpowiedzi na trzykrotne zapytanie sędziego odpowiedział: *Sum Iudeus*.

W sprawie między Reszką (Rachelą), wdową po Mojżeszu Fiszlu z Krakowa, a egzekutorami testamentu biskupa krakowskiego Jana Rzeszowskiego taktykę podważania zdolności przysiężnej świadka zastosowała strona chrześcijańska<sup>48</sup>. Reszka wcześniej dopełniła przysięgi „more iudaico super decem precepta domini”, wraz z trzema swymi współwyznawcami. Przedstawić nadto miała trzech świadków chrześcijańskich. Co uczyniła. Dwaj zostali przyjęci bez zastrzeżeń, przeciw trzeciemu – Janowi z Kleparza – będący oponentem Racheli kanonik Piotr Wapowski, egzekutor ostatniej woli zmarłego biskupa, zaprotestował, oświadczając: „quia non est de legitimo thoro sed spurio, alias vylyganyecz”. Powodem dyskwalifikacji Jana musiało być jego nieślubne pochodzenie.

Nasza wiedza o naruszeniach prawa, z powodu których Żydzi stawali przed różnego rodzaju sądami chrześcijańskimi, jest bardzo ograniczona. Nie dysponujemy dostateczną dokumentacją. Księgi miejskie, przede wszystkim wójtowskie, rejestrują niemal wyłącznie sprawy dotyczące drobnej przestępczości, jak bójki uliczne, pyskówki czy zniesławienia, a także konflikty związane z uprawianiem lichwy

<sup>47</sup> AGZ, t. 14, nr 3359; por. nr 3358 (1459).

<sup>48</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 4351 (1489), 4353 (1489).

i handlu: sprzedawanie zastawów przed terminem wykupu, oszustwa na wadze, spory o wysokość długów.

Normy przywileju kaliskiego i statutu z 1453 roku wydają się jednak sugerować pewną specyfikę żydowskiej przestępczości. Omawiają bowiem szczegółowo procedurę postępowania wobec Żydów, którzy przyjmują w zastaw przedmioty pochodzące z kradzieży oraz dopuszczają się fałszowania monety.

Paserzy – obok meliniarzy – stanowili w średniowieczu, podobnie jak w innych epokach, ważny czynnik istnienia i stabilności świata przestępczego<sup>49</sup>. Badania Marcina Kamlera nad przestępczością w Polsce w okresie między drugą połową XVI a połową XVIII wieku wskazują na niezwykle wysoki – 65%, a w grupie mężczyzn nawet 90% – udział Żydów wśród paserów działających w ówczesnych miastach. Przyczyny tego zjawiska upatruje autor w miejskim charakterze osadnictwa żydowskiego, w tym, że paserstwo dobrze wpisywało się w drobny handel, który był głównym zajęciem Żydów, wreszcie w okoliczności, że proceder ten uchodził im bezkarnie (chyba że obracali przedmiotami kościelnymi) i nie narażał na straty.

Statut Bolesława Pobożnego (rok, przypomnijmy, 1264) w przyjętym z obcych regulacji artykule (5.) ograniczał swobodę żydowskiej działalności kredytowej, zakazując brania w zastaw szat zbroczonych krwią. Inny, oryginalny jego paragraf, o którym była już mowa, głosił: „Zarządzamy, aby Żydzi jawnie i przy dziennym świetle brali jakiegokolwiek konie, w ogóle wszystkie. Jeśliby jakiś chrześcijanin znalazł konia skradzionego, Żyd będzie mógł uniewinnić się własną przysięgą, mówiąc, że tego konia jawnie i za dnia wziął w zastaw za wypłacone pieniądze, a nie mniemał, że został skradziony”. Z przepisem tym szedł w parze inny (6.), zbieżny w wymowie, powtórzony za obcymi przywilejami, który również dotyczył zastawu, pochodzącego być może z kradzieży. Brzmi on tak: „jeśliby chrześcijanin obwiniał Żyda, że zastaw pozostający w ręku Żyda skradziono mu lub gwałtem porwano, Żyd winien w sprawie tego zastawu złożyć przysięgę, że, gdy go brał, nie wiedział, że ukradli go lub porwali; łącznie ze swą przysięgą wykaże, za jaką cenę wziął ten zastaw i gdy w ten sposób uniewinni się, chrześcijanin ma zapłacić mu kapitał i procenty, które tymczasem narosły”.

---

<sup>49</sup> M. Kamler, *Świat przestępczy w Polsce XVI i XVII stulecia*, Warszawa 1991, s. 91–95.

Przepisy w niemal niezmienionej formie trafiały do kolejnych, wydawanych przez władców polskich statutów dla Żydów. Powtarza je dyplom Kazimierza Wielkiego z 1334, a także dokument tego władcy z 1367 roku. Ten ostatni, wprowadzając na końcu artykułu o braniu w zastaw koni, obok wymogu dokonywania transakcji w biały dzień postanawiał, że ma się ona odbywać za wiedzą sędziów i sąsiadów.

Problem stał się przedmiotem obrad synodu prowincjonalnego obradującego pod przewodnictwem arcybiskupa Jakuba Świnki w Łęczycy w 1285 roku. Przyjęte tam dekrety dotyczące Żydów wyraźnie były próbą przeciwstawienia się przywilejowi Bolesława Pobożnego. Rzeczą dotyczyła także artykułu zajmującego się zastawami pochodzącymi z kradzieży. Statut łęczycki tłumacząc postanowienie tym, że Żydzi nie powinni być w lepszej sytuacji niż chrześcijanie, postanawiał, iż restytucji zastawu pochodzącego z kradzieży nie ma towarzyszyć pobór przewidzianej kontraktem lichwy<sup>50</sup>. Nadto – czytamy w dekreście – temu, kto użyczyłby w takiej sprawie Żydom pomocy i broniłby ich, grozi obłożenie ekskomuniką. Czternastowieczne i piętnastowieczne statuty kościelne do kwestii zastawów pochodzących z kradzieży nie powracają.

Według przywilejów żydowskich, a także w prawie niemieckim<sup>51</sup>, zwrot wartości oddanego właścicielowi przedmiotu nie był bezwarunkowy. Pierwszym wymogiem była jawność transakcji. Wydaje się, że pierwotnie Żydom nie wolno było przyjmować rzeczy w zastaw, dopóki nie obejrzał jej starszy żydowski. Przepis ten zniósł ustawą sejmu krakowskiego z 1532 roku, tłumacząc zmianę tym, że „ludzie potrzebujący zwykle starają się ukryć ze swą potrzebą”<sup>52</sup>. Ta sama legislacja postanawiała, że rzecz zastawiona, jak i data wzięcia zastawu, mają być zapisane w „księdze żydowskiej”.

Powszechnie przyjmowanie przez Żydów w zastaw rzeczy pochodzących z kradzieży (*res furtive ablatae*), świadomie bądź nie, na ogół z niewielkim ryzykiem, nie budzi wątpliwości. Problem, w związku już nie z normą, ale z praktyką, staje w memoriale, który w 1369 roku

---

<sup>50</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 1, nr 551: „cum iudei meliores condicionis esse non debeant Christianis, Christiani res furtivas, quamvis emptas, vero domino absque solutione precii cogantur ad restitutionem earum, statuimus, ut iudei apud quos res furtive invente fuerint, absque solutione precii cogantur ad restitutionem ipsarum rerum”.

<sup>51</sup> G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany...*, s. 210–217.

<sup>52</sup> *Volumina Constitutionum*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, W. Uruszczak, t. 1, cz. 2: 1527–1549, Warszawa 2000, s. 99.

mieszczanie krakowscy przedłożyli Kazimierzowi Wielkiemu<sup>53</sup>. Pisali w nim, że w mieście namnożyło się złodziei, którzy z ukradzionymi rzeczami uciekają do domów żydowskich i tam znajdują schronienie. Poszkodowani, jeśli chcą odzyskać swą własność, muszą Żydom płacić dwakroć i trzykroć więcej niż jest warta. Memoriał podkreślał, że chodzi o jawne kradzieże, co wyklucza „dobrą wiarę” (*bonam fidem*) lichwiarza. Dla zobrazowania, jakie niebezpieczeństwa wynikają z tego procederu, protest poparto konkretnymi przykładami. Pierwszy dotyczy pojmania przez sąd miejski w domu żydowskim znanego złodzieja, którego następnie osądzono i powieszono. Drugi opisuje takie oto wydarzenie: wójt miejski w pościgu za złodziejem wpadł do domu pewnego Żyda i zażądał wydania zbiega. Żyd zaprzeczył, by ukrywał się on u niego, otworzył izby i zezwolił na przetrząśnięcie domu. Uciekiniera znaleziono zamkniętego w kufrze i skazano na szubienicę.

Krakowskie księgi miejskie i rejestry sądu grodzkiego potwierdzają, że problem istniał również w następnym stuleciu, z pewnością jednak nie oddają rozmiaru zjawiska. Nadto nie pozwalają ocenić, jak mu przeciwdziałano, nie mamy bowiem ani dokumentacji kahalnej, ani miejskich ksiąg złoczyńców. Nasze dane pochodzą wyłącznie z krakowskich i kazimierskich rejestrów radzieckich i wójtowskich<sup>54</sup>.

Przed radą kazimierską stanął w 1430 roku Zyndram z Kazimierza i pod przysięgą zeznał, że Żydzi pokazali mu uszkodzony kielich, który był własnością wieśniaków i został im zwrócony po tym, jak dokładnie go opisał – „*dixerunt precise omnia signa eius*”. Inna, zapisana również w rejestrze wójtowskim nota z 1458 roku jest bogatsza w szczegóły. Grzegorz Fox wystąpił z oskarżeniem przeciwko Żydowi, u którego znalazł skórę ukradzonej mu krowy. Żyd odpowiedział, że krowę tę kupił w sobotę i następnego dnia zapłacił za nią w obecności woźnego Grischa. Wójt przekazał sprawę *ad iuratos*, by ci stwierdzili, czy Żyd ma przedstawić poręczyciela i czy znany on jest woźnemu. Przed tym samym sądem toczyła się w 1481 roku sprawa wniesiona przez Barbarę, która znalazła skradziony jej płaszcz u Katarzyny. Katarzyna oświadczyła, że w obecności syna Lipczyny (*filius Lipczyney*) nabyła

---

<sup>53</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 48 (1369); R. Grodecki, Dzieje Żydów w Polsce..., s. 689–690; por. I.6.

<sup>54</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 297 (1430), 462 (1458), 604 (1481).



go od Żyda i że gotowa jest doprowadzić świadka transakcji do sądu. Rzeczony Żyd, Mathias (Matis), syn Izraela, *Iudeus perfidus*, stanął przed wójtem i zeznał, że płaszcz został u niego zastawiony za 4 grosze i że rzeczywiście sprzedał go za 5 groszy Katarzynie.

Sprawy o pochodzące z kradzieży zastawy trafiały też do sądów grodzkich. One również uruchamiały procedurę wymagającą złożenia przez lichwiarza przysięgi żydowskiej.

Artykuł 29. statutu Bolesława Pobożnego głosił: „jeśli jakiś chrześcijanin przemocą odbierze swój zastaw od Żyda lub dopuści się gwałtu w jego domu, winien być surowo ukarany jako niszczyciel książęcego skarbu”. Przywilej z 1453 roku rozszerzał ten artykuł i postanawiał, że chrześcijaninowi zakazane jest wchodzenie do domu żydowskiego w celu odebrania zastawu, jeśli wcześniej nie położy na progu grzywny złota, a Żyd owej grzywny nie podniesie. Kto tego nie zrobi, będzie sądzony jako rabuś i grabieżca (*predo et raptor*). Nie znam żadnego dokumentu, który potwierdzałby, że przepis ten, będący niewątpliwie elementem ochrony praw żydowskich, rzeczywiście zastosowano. Nic w tym zresztą dziwnego: trudno sobie wyobrazić, by chrześcijanin ryzykował utratę grzywny, a Żyd podnosząc leżący na progu pieniądź nie pomyślał o grożących mu z tego powodu konsekwencjach.

Bartłomiej Groicki, autor dzieła o sądach i prawie magdeburkim w Królestwie Polskim, pisze w rozdziale zatytułowanym *O zastawach i o przedanych rzeczach kradzionych Żydowi*: „Żydowie rzeczy kradzione, a nie kościelne, mogą kupować i pieniędzy swych za nie danych nie tracą, a to dlatego, aby rzeczy kradzione mogły być łatwiej znalezione”<sup>55</sup>. Podkreślony przez autora praktyczny cel zacytowanej normy wymaga uwagi.

Stały kontakt zajmujących się transakcjami kredytowymi Żydów ze środowiskiem przestępczym i fakt, że w domach przy ulicy Żydowskiej stale składowane były zastawy chrześcijańskie, w tym i te, które pochodziły z kradzieży, musiał niepokoić władze gmin. Poszkodowani z pewnością żyli w przekonaniu, że prędzej czy później skradzione przedmioty trafią do żydowskich składów. Zdarzało się, że w żydowskie ręce trafiały przedmioty cenne i należące do osób, z którymi konflikt mógł mieć bardzo poważne konsekwencje. Śladem świadomości takiego zagrożenia jest zapewne złożone przez szkolnika Heysego (Hese) w 1419 roku przed krakowskim sądem grodzkim

<sup>55</sup> B. Groicki, *Porządek sądów i spraw miejskich...*, s. 61.

oświadczenie, że jest w posiadaniu skradzionego biskupowi poznańskiemu sukna<sup>56</sup>.

Sądzić można, że właśnie ten stan rzeczy zrodził nieznaną gdzie indziej praktykę, której celem było z jednej strony uchronienie domów żydowskich przed grabieżą, a z drugiej zaś sprawniejsze odzyskiwanie fantów pochodzących z kradzieży. Artykuł 19. statutu z 1453 roku postanawiał: „Gdyby chrześcijaninowi skradziono jakiś zastaw i zastawiono go między Żydami, winien zwrócić się do starszego szkoły (*senior scholae ipsorum*) i on ma ich [Żydów] pytać o ten zastaw i sługa szkoły (*servitor scholae*) czynić ma to za wiedzą starszych żydowskich. Jeśliby któryś Żyd tego ukradzionego zastawu wypierałby się przed starszym szkoły i starszym żydowskim i potem u niego [fant] zostałby znaleziony, to ów Żyd straci całe pieniądze dane za ten zastaw i zapłacić ma wojewodzie 3 grzywny”.

Mamy dowody, że zasadę tę stosowano w praktyce. Palto, Kanaan i Kawian – Żydzi kaliscy – oświadczyli przed sądem, że szlachetnie urodzony Perśław z Czechła nie dostał od nich pieniędzy za zastawioną „pieczęć sędziego”. Zeznali także, że fakt ten potwierdzili, pod karą kłątwy, także inni Żydzi, mianowicie wszyscy<sup>57</sup>. Sens zapisanej w latach czterdziestych XV wieku w kaliskiej księdze grodzkiej noty nie jest do końca jasny. Możliwości są dwie. Oskarżonym był Dzierśław i on też został oczyszczony z zarzutu sprzedania tłoka pieczętnego Żydom, którzy pod kłątwą zeznali, że nie zapłacili mu żadnych pieniędzy za *sigillum*. Może być jednak tak, że to Żydom postawiono zarzut o paserstwo i że to oni oczyszczali się, przysięgając pod groźbą kłątwy, że zastawu nie wzięli. W tym wypadku Dzierśław zapłacił nie pamiętne, ale grzywnę na rzecz sędziego. W obu przypadkach zastosowana w sprawie między chrześcijanami a Żydami kłątwa inkwizycyjna służyła zaprzeczeniu, iż oddało się lub wzięło w zastaw przedmiot pochodzący z kradzieży.

<sup>56</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1674 (1419).

<sup>57</sup> „Venientes Paltho, Caanan et Cavyan Judei de Kalis et recognoverunt in factis et dictis, quia nobilis Derslaus de Czechel non recepit aput eosdem judeos pecuniam super sigillam domini iudicis. Et eciam prefatit Judei recognoverunt, quod omnes alii judei eciam coram eis recognoverunt sub pena excommunicationis eorum, quod eciam aput eos non recepit pecunias super domini sigillam domini iudicis. Et super hoc iudicatum solvit”; APP, Księga ziemiska kaliska, 5, k. 117v.; por. T. Jurek, *Żydzi w późnośredniowiecznym Kaliszu...*, s. 29–53 (autor pomógł mi w odnalezieniu i datacji tej noty, za co serdecznie dziękuję).

Drugie poświadczenie pochodzi z 1483 roku i dotyczy sprawy, która toczyła się między Izraelitami<sup>58</sup>. Najpierw na prośbę Szlomy i Szajny z Łucka została rzucona klątwa na Żydów („excommunicatio data super Iudeos”) zamieszkujących na przedmieściu Lwowa. Następnie jeden z nich, Illia, zeznał w obecności szkolnika, że po śmierci lichwiarki Meryany (Meriana – Mirjam) Żydówka Channa zabrała z jej domu tunikę i inne, wymienione przez Illię zastawy.

Kolejne z omówionych bardziej szczegółowo w statutach żydowskich przestępstw to fałszerstwa monetarne. Fałszowanie monety uchodziło w prawie polskim za ciężką zbrodnię i zagrożone było karą śmierci. Głową ryzykowali też ci, których przyłapano z fałszywą monetą. Jeżeli nie umieli wskazać, od kogo ją mają, prawo ścigało ich pod zarzutem rozpowszechniania „złego pieniądza”, co uchodziło za współnictwo w fałszerstwie i karane było na równi z nim.

W roku 1380, opowiada Długosz, opat klasztoru Cystersów w Szczyrzycach oddał pewnemu żydowskiemu konwertycie tenutę wybudowanego dla obrony przed rozbójnikami zameczku w Szaflarach koło Nowego Targu. Wychrzta w zameczku tym założył tajemną oficynę menniczą, w której, ze szkodą dla mieszkańców bliższej i dalszej okolicy, bił fałszywą monetę miedzianą, srebrną i złotą. Powiadomiony o tym król Ludwik rozkazał staroście krakowskiemu Sędziwojowi z Szubina zdobyć zameczek i zniszczyć mennicę. Sędziwój zadanie wypełnił i Żyda posłał na stos. Uznanych za współwinnych cystersów dotknęły represje z powodu obrazy majestatu<sup>59</sup>.

Również dzięki kronice Długosza sławę zyskał: „Jeden z Żydów krakowskich imieniem Feter ujęty [...] za to, że mu udowodniono, iż sprowadza monety dwu ksiąząt śląskich, miesza z królewskimi i ciągnie stąd wielkie zyski, a Rzeczpospolita ponosi szkodę, po udowodnieniu winy wyrokiem sądowym, był oprowadzany po placach i ulicach miasta Krakowa w wieńcu z naszytymi fałszywymi monetami, które mieszał z prawdziwymi, a woźni ogłaszali jego zbrodnie. Skazano go na spalenie”<sup>60</sup>. Feter (Vetter) pracował dla zagranicznych

<sup>58</sup> AGZ, t. 15, nr 1647 (1483).

<sup>59</sup> *Ioannis Dlugossii Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, t. 3: *Monasteria*, Cracoviae 1864, s. 437 (1380).

<sup>60</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 10, s. 19 (1406) / Długosz, *Annales*, lib. 10, s. 15. Koszty związane z egzekucją Fetera odnotowano w rachunkach Krakowa pod rokiem 1405: „Item unum grossum pro straminibus, quando Judeus fuit crematus, Vetter Judeus”. Por. *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 154 (1405).

falszerzy, którzy rozprowadzali „złą monetę” w Polsce, korzystając z usług człowieka „miejscowego”<sup>61</sup>.

Dla krakowskiej Żydówki Słothy (Złota), oskarżonej o posiadanie fałszywej monety, sprawa skończyła się lepiej. Poręczyli za nią Salomon, Gerszon, szkolnik Mana i Zachariasz. I zapewne w ogóle uniknęła procesu<sup>62</sup>.

Pod zarzutem rozprowadzania fałszywej monety stawali w latach trzydziestych XV wieku również Żydzi kaliscy. Marek został przyłapano z fałszywym florenem<sup>63</sup>. Osadzono go w wieży i zwolniono po tym jak Kawian, Juda, Smolka i Jordan przyrzekli, że w ciągu ośmiu dni stawią poręczyciela albo odprowadzą oskarżonego z powrotem do grodu. W ciągnącej się długo sprawie pojawiali się kolejni rękojemcy, wśród nich szlachetni Świnka z Rosacicy i Andrzej Szepysta z Psar, zapewne dłużnicy Marka. Ostatecznie Marek został oczyszczony z zarzutu i puszczony wolno. Świadkowie zeznali, że nie udawał się za granicę po fałszywą monetę, a floren, z powodu którego został aresztowany, nabył, niczego nie podejrzewając, od pewnego nieznanego, z którym spotkał się w domu Macieja Korczaka, mieszczanina kaliskiego. Dwa lata później pod zarzutem rozprowadzania fałszywych florenów stanęły przed kaliskim starostą dwie Żydówki, Gołda Paltowa i Abrahamowa<sup>64</sup>. W sądzie zeznały, że nie wiedziały, iż dwa floreny, które dały pewnemu klientowi, były fałszywe. Co uwolniło je od winy.

Obydwie te sprawy pochodzą z okresu wielkiego upadku krajowego pieniądza. Pojawiły się wtedy w Polsce na masową skalę obce monety (głównie górnośląskie halerze<sup>65</sup>), produkowane na podobieństwo (*ad instar*) denarów koronnych lub wręcz fałszywe. W pewnym czeskim roczniku pod rokiem 1436 odnotowano: „Tęgo roku robiono z kotłów i patelni polskie halerze w wielu miastach Czech, na Śląsku i na Morawach i sprzedawano je na grzywny, czym wielkie nieszczęście spowodowali w polskiej ziemi i zbiednili nimi niebożątka głupich Polaków. A tak ich dużo narobili, że je miarami mierzono jak zboże. Dlatego wielu spalono tych, którzy je przynosili

<sup>61</sup> R. Grodecki, *O fałszerzach monet w Polsce średniowiecznej*, w: tenże, *Polityka pieniężna Piastów*, wstęp S. Szczur, Kraków 2009, s. 322–323.

<sup>62</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 434 (1455).

<sup>63</sup> APP, Księga grodzka kaliska, 19, k. 134, 137, 138v., 143r. (1439).

<sup>64</sup> Tamże, k. 31v. (1441).

<sup>65</sup> B. Paszkiewicz, *Pieniądz górnośląski...*, s. 98–99, 179–180.

do Polski”<sup>66</sup>. O pladze fałszywej monety w kraju pisał też w swej kronice Długosz<sup>67</sup>. W 1439 roku wygnano z Poznania za fałszerstwo Jerzego Merkla, któremu udowodniono, że rozprowadził 6 półgrzywien fałszywych półgroszy, a ponadto grzywnę wymienił na dobra w kasie miejskiej<sup>68</sup>. Rok wcześniej o sprowadzanie fałszywej monety oskarżył przywódca stołecznego pospólstwa żupnika krakowskiego Serafina, kilku innych rajców oraz mieszczan krakowskich<sup>69</sup>. Doszło do rozruchów w mieście, obwinieni musieli schronić się na zamku.

---

<sup>66</sup> Cyt. za: R. Grodecki, *O fałszerzach monet w Polsce średniowiecznej...*, s. 326.

<sup>67</sup> Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 173 / Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 195 (1437).

<sup>68</sup> R. Grodecki, *O fałszerzach monet w Polsce średniowiecznej...*, s. 319–321.

<sup>69</sup> *Korespondencja żupnika krakowskiego Mikołaja Serafina z lat 1437–1459*, wyd. W. Bukowski, T. Płóciennik, A. Skolimowska, Kraków 2006, *Wstęp*, s. XXX.

## I.8. Ilu Żydów mieszkało w średniowiecznej Polsce?

Prace poświęcone zagadnieniom żydowskiej demografii nie udzielają jasnej odpowiedzi na to pytanie. Badacze różnią się w opiniach, a stosowane przez nich metody obliczeń nie budzą zaufania. Materiał źródłowy nie jest dostatecznie bogaty. Studia dotyczące innych obszarów diaspory, których lepiej udokumentowane przykłady mogłyby posłużyć za podstawę porównań i wniosków, również nie są dość pomocne. Trzeba bowiem zachować ostrożność. Czy wolno przyjmować dane dotyczące np. liczebności rodziny żydowskiej w Zurychu za wskaźnik liczebności izraelskiej rodziny w Krakowie? Czy informacje o liczbie mieszkańców żydowskiego domu we Wrocławiu mogą służyć do odtworzenia obrazu żydowskiego domu we Lwowie albo Poznaniu?

Ostrożność nie powinna jednak przesłaniać znaczenia hipotez porównawczych. Mówimy bowiem o społeczności utrzymującej stały kontakt ze swymi braćmi zamieszkującymi inne kraje diaspory aszkenazyjskiej i naśladującej wypracowane w nich rozwiązania w dziedzinie organizacji gmin, zasad postępowania z lokalnymi władzami chrześcijańskim i przede wszystkim strategii przetrwania i zachowania wierności Prawu. Można więc przypuszczać, że model rodziny żydowskiej i zasady organizacji gospodarstwa na obszarze Europy Środkowej były podobne do tych, które uformowały się w lepiej nam znanych ośrodkach żydowskich na terenie Niemiec.

Wypada zrezygnować z precyzyjnych danych liczbowych, których żadne ujęcie nie pozwoli uzyskać i zadowolić się ukazaniem problemu przez opis różnych jego aspektów. Pozwoli to, jak zobaczymy, zdobyć pewną orientację co do rozmiaru społeczności żydowskiej kraju bez formułowania zbyt ryzykownych wniosków. Rozwiązanie to wydaje mi się tym słuszniejsze, że nie uważam, by precyzyjne ustalenie liczby



żydowskich mieszkańców Polski warte było mnożenia niepewnych danych. Określenie procentowego udziału Żydów w populacji kraju miałyby niewątpliwie znaczenie porządkujące, czemu nie można odmówić wagi, ale w gruncie rzeczy powiedziałyby nam niewiele. Dysproporcja między „problemem żydowskim” a rozmiarem społeczności izraelskiej jest taka, że pytanie, czy żydowskich mieszkańców było – jak chcą jedni badacze – 30 tys. (a więc 0,4% ludności Korony Polskiej w 1500) czy zaledwie 4,5 tys. (co oznacza 0,06% populacji kraju w tym samym roku) ma w gruncie rzeczy niewielkie znaczenie<sup>1</sup>. Więcej o historii Żydów, a także dziejach Polski, mówi mapa skupisk żydowskich, ich usytuowanie w poszczególnych regionach, przebieg i kierunki migracji. Wiadomości te pozwalają bowiem lepiej zrozumieć, co warunkowało wzrost liczby Żydów w średniowiecznej Polsce. Badając, jaki był ich udział w dochodach państwa czy miast, zdobywamy wiedzę o polityce monarszej i miejskiej wobec ludności izraelskiej. Jest to tym istotniejsze, że opinia o finansowym tle udzielanej Żydom przez władców protekcji należy do standardowej retoryki wykładów na temat średniowiecznych dziejów Żydów.

Kwestia liczebności polskich Żydów u schyłku epoki pozostaje zatem otwarta. Ignacy Schiper mówił o 61 gminach w Koronie, które skupiały 17 do 18 tys. osób i o 6 tys. Żydów na Litwie. Eleazar Feldman uważał, że w 60 żydowskich koloniach średniowiecznej Polski mieszkało 10 do 11 tys. Izraelitów. Salo Baron szacował, że w 54 gminach (50 w Polsce i 4 na Litwie) żyło ich 30 tys. Henryk Samsonowicz sądzi, że 89 (bez Śląska) skupisk liczyło około 4,5 tys. osób<sup>2</sup>. Rozpiętość kalkulacji liczby Żydów w Polsce około 1500 roku wynosi więc od 4,5 do 30 tys. Ta ostatnia liczba wydaje się bardzo przesadzona, zaś pierwsza na pierwszy rzut oka – niesłusznie, jak zobaczymy – znacznie zaniżona.

---

<sup>1</sup> Za błędne uznaję wyliczenia J. van Stratena (*Early Modern Polish Jewry. The Rhineland Hypothesis Revisited*, „Evidence Matters. Historical Methods” 40, 2007, nr 1, s. 39–50), który szacuje liczbę Żydów w Polsce u schyłku średniowiecza na między 400 a 800 tys. osób.

<sup>2</sup> I. Schiper, *Rozwój ludności żydowskiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, t. 1, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftk, Warszawa 1932, s. 31; E. Feldman, *Do statystyki Żydów w dawnej Polsce*, „Miesięcznik Żydowski” 3, 1933, z. 1–2, s. 130–135; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 16, New York 1976, s. 207; H. Samsonowicz, *The Jewish Population in Poland during the Middle Ages*, „Dialectica and Humanism” 1989, nr 1, s. 36.

Punktem wyjścia wszystkich tych szacunków są dane o istnieniu w różnych miastach skupisk żydowskich<sup>3</sup>. Pod tym względem badania nad okresem późnego średniowiecza nie różnią się od studiów nad epoką wcześniejszą. Podstawową przesłanką pozwalającą historykom mówić o rozwoju osadnictwa żydowskiego są właśnie informacje wskazujące na powstawanie nowych punktów osadniczych.

Najpełniejszą listę powstałych do 1507 roku żydowskich kolonii zestawiał Zenon Guldon. Znalazło się na niej 114 skupisk, w tym 8 na Podlasiu i Wołyniu, tj. na ziemiach włączonych do Polski w wyniku unii lubelskiej. Po odjęciu tych ostatnich pozostaje zatem 106 skupisk żydowskich w Koronie, do których dodać trzeba kolonie litewskie<sup>4</sup>. Analiza tej listy i jej podstawy źródłowej rodzi pewne wątpliwości. Znalazły się na niej, rzecz całkowicie zrozumiała, informacje dość przypadkowe i to zarówno dla XIV, jak i XV wieku. Jako potwierdzenie istnienia skupiska żydowskiego w Żerkowie służy wzmianka o pożarze w 1382 roku tamtejszej synagogi. O kolonii w Sandomierzu – drugiej co do wielkości gminie małopolskiej – dowiadujemy się z konfirmacji przywileju Bolesława Pobożnego przez Kazimierza Wielkiego (1367). Spośród 14 skupisk żydowskich, które wspomniane są w źródłach czternastowiecznych (Poznań, Szamotuły – kolonia potwierdzona w 1403, Kalisz, Konin, Pyzdry, Żerków, Płock, Sandomierz<sup>5</sup>, Kraków, Kazimierz krakowski, Olkusz, Przemyśl, Luboml, Lwów), na pewno w tym właśnie stuleciu powstały kolonie kazimierska i najprawdopodobniej w Żerkowie, Pyzdrach, Lubomlu, Koninie i Lwowie. Wcześniej,

---

<sup>3</sup> Z. Guldon, *Skupiska żydowskie w miastach polskich w XV–XVI wieku*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 2, red. K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski, Kraków 2000, s. 13–25.

<sup>4</sup> Przywilej Zygmunta I Starego wydany w 1507 roku, będący transumptem przywileju Witolda dla Żydów brzeskich i grodzieńskich z 1388 roku (por. I.5) potwierdza takie same prawa Żydom z Brześcia Litewskiego, Trok, Grodna, Łucka, Włodzimierza Wołyńskiego i innych miast księstwa; por. *Privilege to Jews Granted by Vytautas the Great...*, *passim*. Niektórzy badacze uważają, że w Trokach i Łucku mieszkali karaimi. W pierwszym z tych miast obecność Żydów w tym czasie nie jest potwierdzona, zaś w Łucku mogły być obie gminy – żydowska i karaimska. Por. G. Błaszczyk, *Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności 1492–1569*, Poznań 2002, s. 220–229; S. Gąsiorowski, *Karaimi w Koronie i na Litwie...*; K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka. Studia nad dziejami państwa i społeczeństwa na przełomie XV i XVI wieku*, Poznań 1995, s. 161–165.

<sup>5</sup> W. Kalinowski, T. Lalik, T. Przypkowski, H. Rutkowski, S. Trawkowski, *Sandomierz*, Warszawa 1956, s. 25–26.

już w wieku XIII, Żydzi pojawili się zapewne w Poznaniu i Olkuszu<sup>6</sup>. Na słabości dokumentacji będącej podstawą zestawienia Gulдона wskazują wymienione w nim najwcześniejsze wzmianki o gminach w Gnieźnie i Kaliszu. Istnienie kolonii gnieźnieńskiej potwierdzone jest po raz pierwszy w roku 1458, podczas gdy wiadomo, że bito tu monety z hebrajskimi napisami już w stuleciu XII. Gmina w Kaliszu, w którym bito w tym samym czasie hebrajskie brakteaty, wzmiankowana jest po raz pierwszy dopiero w transakcji zawartej przez jej starszych w roku 1287. Ta ostatnia wskazuje, że w tym czasie w ośrodku tym działała już gmina ze zorganizowanym zarządem, zatem jej genezę – nie tylko z tego powodu<sup>7</sup> – należy datować na lata wcześniejsze. Z pojedynczych, przypadkowych wzmianek – i jest to najważniejsze zastrzeżenie – nie można wnioskować o trwałości osadnictwa żydowskiego w danym miejscu. Powstawanie nowych kolonii w tym okresie było efektem ruchów migracyjnych, należy więc brać pod uwagę, że narodziny nowej osady miały miejsce w wyniku opuszczenia innej, która mogła w ogóle zniknąć. Nieuzasadnione jest również domniemanie, że wczesna geneza kolonii wskazuje na jej znaczenie w późniejszym okresie. Za przykład posłużyć może gmina płocka – potwierdzona już w XIII wieku (a mniej pewnie w XII) – o której wiemy, że w 1483 roku liczyła zaledwie dwie rodziny<sup>8</sup>.

Warto w tym miejscu odwołać się do wyników badań Michaela Tocha dotyczących Cesarstwa<sup>9</sup>. Zdaniem tego badacza ponad połowa żydowskich gmin istniejących między połową XIV a XVI wiekiem

<sup>6</sup> Por. I.4.

<sup>7</sup> Por. I.4.

<sup>8</sup> W drugiej połowie XV wieku wysokość czynszu żydowskiego ustabilizowała się i wynosiła 2 floreny od głowy rodziny; AGAD, Księgi sądowe mazowieckie, Warszawska, 3, k. 382v. n.: „Judei omnes varschovienses [...] cum judeo Salomone de Gnyeczna coram dominiis dignitariis, qui protunc fuerunt circa duces statuerunt suplicantes [...] ipsorum dominaciones admitterent inter eos manere [...] submittebat se [...] dictus Judeus [Salomon] solvere censum ducales prout et alii Judei per 2 fl. Ungaricales quolibet anno”. Por. J. Senkowski, *Skarbowość Mazowsza od końca XIV wieku do 1526 roku*, Warszawa 1965, s. 104, przyp. 393. Czynsz żydowski z Płocka wynosił w 1483 roku 4 floreny; por. *Księga skarbowa Janusza II księcia mazowieckiego z lat 1477–1490*, wyd. J. Senkowski, KHKM, 7, 1959, z. 3 (zeszyt specjalny), nr 927.

<sup>9</sup> M. Toch, *Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit, w: Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, red. A. Haverkamp, F.-J. Ziwes, Berlin 1992 („Zeitschrift für Historische Forschung” 13), s. 33.

w Rzeszy liczyła zaledwie 1 lub 2 rodziny. Dalszych 28% składało się z maksimum 10 rodzin, a 6,6% zamieszkiwało od 11 do 20 rodzin. Największe, liczące ponad 20 rodzin gminy stanowiły jedynie 15,6%. Dane te dają pojęcie, jak wyglądała przeciętna kolonia żydowska w Cesarstwie. W Polsce, jak zobaczymy, procent gmin niewielkich był, jak się zdaje, jeszcze wyższy niż w Cesarstwie.

Jedynym średniowiecznym wykazem kolonii żydowskich funkcjonujących w Polsce jest tak zwana Taksa koronacyjna z 1507 roku<sup>10</sup>. Rejestr ten wymienia gminy żydowskie, które opłaciły podatek nadzwyczajny, ogłoszony w związku z koronacją Zygmunta Starego.

Taksa uwzględniła osiedla położone w Wielkopolsce, Małopolsce, na Mazowszu (w zasadzie w jego części inkorporowanej<sup>11</sup>) i Rusi Czerwonej. Nie wymienia kolonii podolskich, położonych w Prusach Książęcych i Królewskich oraz w tej części Mazowsza, która została inkorporowana do Korony w 1526 roku. Spośród wymienionych 54 obłożonych podatkiem gmin 29 istniało w Wielkopolsce, 10 na Mazowszu, 10 na Rusi Czerwonej, 5 w Małopolsce. Nawet jednak dla tych prowincji rejestr nie jest kompletny. Maurycy Horn, który Takse tę odnalazł i opracował, wymienia 17 nieuwzględnionych w rejestrze kolonii na Rusi Czerwonej, 5 małopolskich, 9 wielkopolskich, a ogólną liczbę nieobjętych wykazem kolonii ocenia na 32. Daje to wraz z 54 wymienionymi w Taksie 86 skupisk. Fakt, że w wykazie gmin, które opłaciły podatek koronacyjny, brakuje tak wielu, wynikał z zasad wybierania tego podatku. Zdarzało się bowiem, że kilka ośrodków opłacało go wspólnie. Należy sądzić, że w takim wypadku do rejestru trafiała jedynie gmina odpowiedzialna za uiszczenie całej zebranej sumy. W województwie ruskim obowiązek ten spoczywał na gminie lwowskiej, w krakowskim od końca XV wieku na kazimierskiej, w lubelskim na lubelskiej, w poznańskim na poznańskiej itd. Zapewne trzeba się też liczyć z możliwością przerw w aktywności potwierdzonych dla XV wieku gmin.

---

<sup>10</sup> M. Horn, *Najstarszy rejestr osiedli żydowskich w Polsce z 1507 r.*, BŻIH, 1974, nr 3 (91), s. 11–15.

<sup>11</sup> Na liście znajdują się: Błonie, Nadarzyn i Ciechanów, położone na terenie Księstwa Mazowieckiego. Jest prawdopodobne, że obciążenie podatkiem tych gmin, z których jedna potwierdzona jest 19 lat wcześniej, druga zaledwie 9, a o trzeciej dowiadujemy się po raz pierwszy z Taksy, należy tłumaczyć istnieniem jakichś zobowiązań finansowych ich mieszkańców wobec polskiego monarchy z czasów, gdy zamieszkiwali w Koronie.

Tara Judeozum (untarby Et opidil Regni ex Regni)	
Ju Paganina floz 200	Ju Wronki floz 2
Ju Buzina floz 50	Ju Kwamk floz 2
Ju Jmwladstawa floz 35	Ju Wazica ochamajomni genere delawicij fims ff mwaljplni floz 5
Ju Kalyfob floz 35	Ju Klyczow floz 5
Ju Mydzynozof floz 22	Ju Kozyma floz 3
Ju Szynizyna floz 8	Ju Wrodzysko floz 5
Ju Buzozyn (uamc) floz 25	Ju Szem floz 2
Ju Plesko floz 16	Ju oboznyki floz 3
Ju Lanna floz 15	Ju oporok floz 2
Ju Nowomyasto floz 5	Ju Benjankow floz 2
Ju Anwa floz 2	Ju lobzynowz floz 10
Ju Nadargyn floz 3	Ju kopok floz 300
Ju Blony floz 3	Ju Kressko floz 20
Ju Sotmarow floz 5	Ju oleffo floz 16
Ju Mawa floz 1	Ju Kicz na samulit Judco 7 <sup>o</sup> m polstys floz 5
Ju Jlenko floz 5	Ju brodo floz 16
Ju Bydoff floz 1	Ju Chich floz 20
Ju Zyerhanoko floz 6	Ju lubombr floz 20
Ju Cambyn floz 3	Ju Buzobuzofrym floz 25
Ju Dobrym floz 2	Ju Sambor floz 15
Ju Szawdek floz 5	Ju lublyn p <sup>o</sup> amu kazymyrcz floz 15
Ju Dymbow floz 12	Ju Sandomirac floz 22
Ju Szakofsz floz 2	Ju Caroma ad Charnow floz 300
Ju Bogofra floz 5	
Ju Makwil floz 3	
Ju Klykalinia floz 2	
Ju Kozyno floz 3	
Ju Jozdy floz 2	
1311	Soma Summę floz 1311

II. 15. Taksza korona-  
cyjna z 1507 roku.



Tłum. Bożena Wyrozumska

### Taksa Żydów żyjących w miastach i miasteczkach Królestwa

W Poznaniu 200 florenów	We Wronkach 4 floreny
W Gnieźnie 50 florenów	W Kurniku 2 floreny
W Inowrocławiu 35 florenów	W Warcie Szamaj z zięciem lub gdziekolwiek by byli jest obowiązany płacić 5 florenów
W Kaliszu 35 florenów	W Kleczowie 5 florenów
W Międzyrzeczu 22 floreny	W Kcyni 3 floreny
W Skwierzynie 8 florenów	W Grodzisku 5 florenów
W Brześciu Kujawskim 25 florenów	W Śremie 4 floreny
W Płocku 16 florenów	W Obornikach 3 floreny
W Łęczycy 15 florenów	W Ostrorogu 2 floreny
W Nowym Mieście 5 florenów	W Gniewkowie 2 floreny
W Rawie 2 floreny	W Łobżeniczy 10 florenów
W Nadarzynie 3 floreny	We Lwowie 300 florenów
W Błoniu 3 floreny	W Busku 40 florenów
W Sochaczewie 5 florenów	W Olesku 16 florenów
W Mławie 4 floreny	W Bełzie z Żydem Samuelem, który jest w Potyliczu 5 florenów
W Płońsku 5 florenów	W Horodle 16 florenów
W Bielsku 4 floreny	W Chełmie 20 florenów
W Ciechanowie 6 florenów	W Lubomlu 20 florenów
W Gąbinie 3 floreny	W Szczeczeszynie 25 florenów
W Dobrzyniu 2 floreny	W Samborze 15 florenów
W Szadku 5 florenów	W Lublinie razem z Kazimierzem 75 florenów
W Dybowie 12 florenów	W Sandomierzu 24 floreny
W Pakości 2 floreny	W Krakowie z Tarnowem 300 florenów
W Bydgoszczy 5 florenów	
W Nakle 3 floreny	
W Łeknie 2 floreny	
W Rogoźnie 3 floreny	
W Pyzdrach 4 floreny	Suma wszystkich sum 1391 florenów

Listę kolonii wymienionych w Taksie uzupełnił, jak wspomniano, Zenon Guldon. Z jego obliczeń wynika, że w roku 1507 w Wielkopolsce było 41 skupisk żydowskich (w Taksie wymieniono 29), na Mazowszu 20 (w Taksie 10), w Małopolsce 14 (w Taksie 5), na Rusi Czerwonej 29 (w Taksie 10). Dane te dają nam orientację co do liczby bardzo niewielkich, niezastługujących na osobne opodatkowanie kolonii w poszczególnych regionach kraju. Sądzę, że są to skupiska liczące tylko jedną, najwyżej dwie rodziny. Kolonie takie stanowiłyby w Wielkopolsce około 70%, w Małopolsce około 35%, na Mazowszu 50%, a na Rusi Czerwonej około 34%.



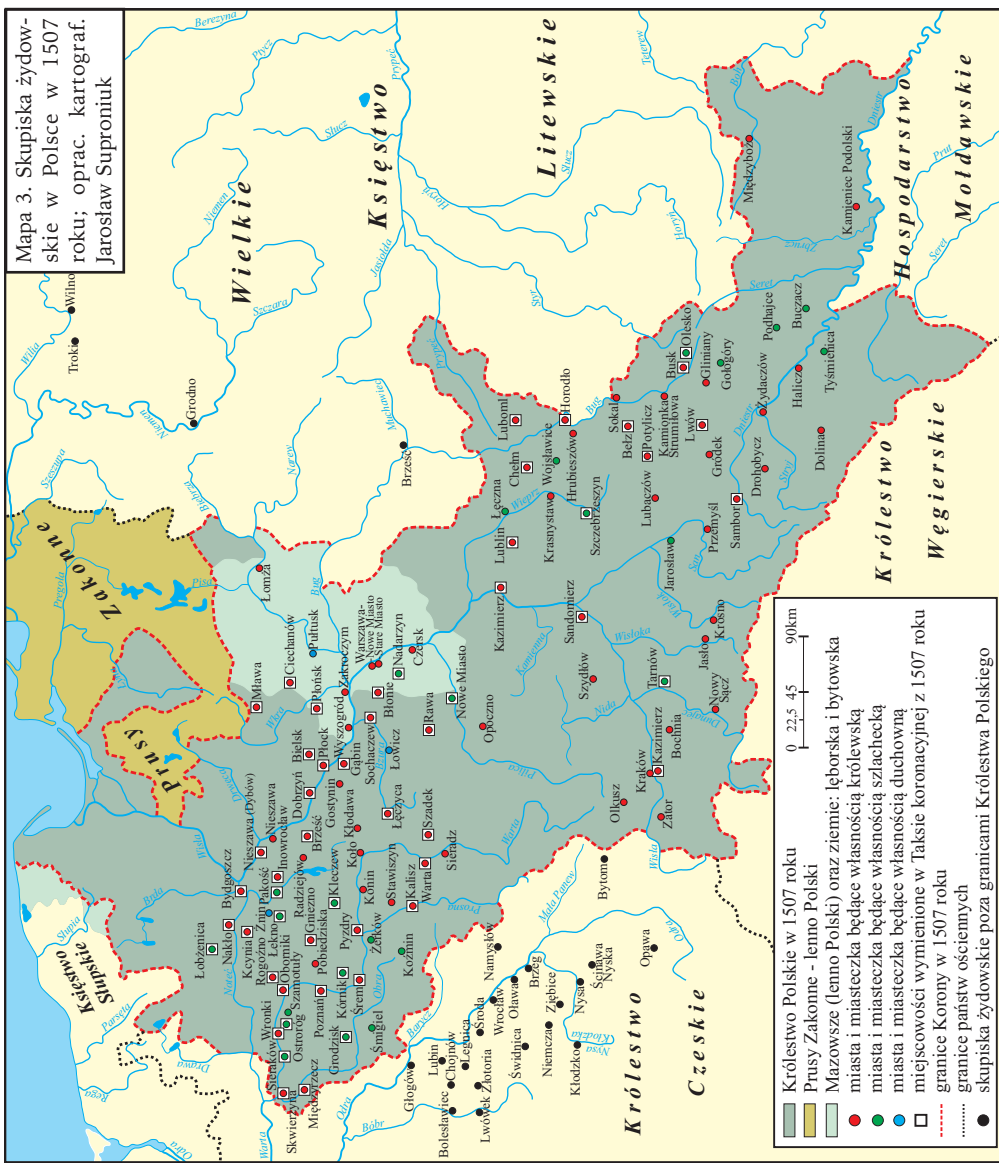
Mapa 2. Skupiska żydowskie w średniowiecznej Polsce w przekroju chronologicznym; oprac. kartograf. Jarosław Supruniuk



0 22.5 45 90 km

- Królestwo Polskie w 1507 roku
- Prusy Zakonne - lenno Polski
- Mazowsze (lenno Polski) oraz ziemie: łębarska i bytowska
- pierwsze wzmianki o Żydach do końca XIII wieku
- pierwsze wzmianki o Żydach z XIV wieku
- pierwsze wzmianki o Żydach z XV wieku
- granice Korony w 1507 roku
- granice państw osiedleńców
- skupiska żydowskie poza granicami Królestwa Polskiego
-

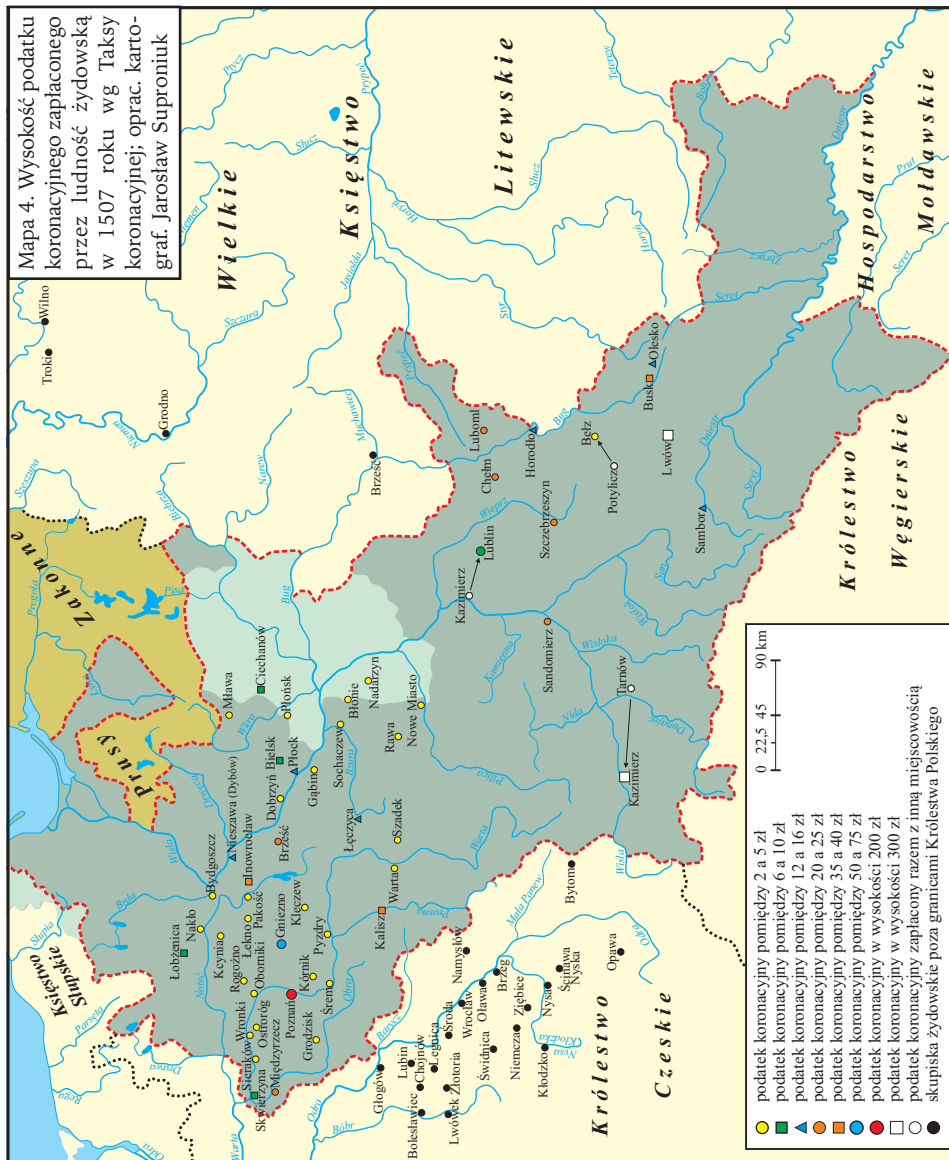
Mapa 3. Skupiska żydowskie w Polsce w 1507 roku; oprac. kartograf. Jarosław Supruniuk



0 22,5 45 90km

- Królestwo Polskie w 1507 roku
- Prusy Zakonne - lenno Polski
- Mazowsze (lenno Polski) oraz ziemie: łębarska i bytowska
- miasta i miasteczka będące własnością królewską
- miasta i miasteczka będące własnością szlachecką
- miasta i miasteczka będące własnością duchowną
- miejscowości wymienione w Takście koronacyjnej z 1507 roku
- granice państw ościemnych
- skupiska żydowskie poza granicami Królestwa Polskiego

Mapa 4. Wysokość podatku koronacyjnego zapłaconego przez ludność żydowską w 1507 roku wg Taksy koronacyjnej; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk



Mimo różnicy między liczbą kolonii ustaloną przez Guldona a uwzględnioną przez Takę, na obu listach na pierwszym miejscu pod względem gęstości skupisk żydowskich utrzymuje się Wielkopolska, region o obszarze 57 tys. km<sup>2</sup> z 272 miastami (z których 41 miało kolonię żydowską). Mocną pozycję zajmuje także Mazowsze, region o 33 tys. km<sup>2</sup> i 76 miastach (w 20 zamieszkiwali Żydzi). Małopolska, dzielnica o obszarze 56 tys. km<sup>2</sup>, w której było 171 miast (o połowę mniej niż w Wielkopolsce), liczyła zaledwie 14 skupisk żydowskich, zaś na Rusi Czerwonej, która liczyła 64 tys. km<sup>2</sup> i 113 miast, było ich 29. Na nieuwzględnionym w Taksie Podolu, które zajmowało 18 tys. km<sup>2</sup> z 26 miastami, działały dwie kolonie żydowskie. Dane te wskazują na zależność między stopniem urbanizacji poszczególnych dzielnic a liczbą skupisk żydowskich.

Przypomnijmy, że informacje dotyczące XIV wieku potwierdzają istnienie na terenie Polski 14 kolonii izraelickich. Dane zawarte w Taksie oraz ustalenia Guldona odzwierciedlają zatem postęp osadnictwa żydowskiego w stuleciu następnym. Nowym jego obszarem była w ogromnej mierze Ruś Czerwona, gdzie do końca XIV wieku istniały jedynie gminy we Lwowie i Lubomlu oraz Mazowsze.

Na terenie województwa ruskiego w XV wieku powstały kolonie w Buczaczu (potwierdzona w 1500), Drohobyczu (1404), Krośnie (1426–1427), Chełmie (1442), Haliczu (1436–1438), Glinianach (1474), Gródku (1444–1445), Hrubieszowie (1440), Jarosławiu (1464), Kamionce Strumiłowej (1454), Krośnie (1426–1427), Olesku (1500), Podhajcach (1420), Samborze (1447), Szczebrzeszynie (1454), Tyśmienicy (1486), Wojsławicach (1445), Żydaczowie (1450). W województwie bełzkim działać zaczęły skupiska w Bełzie (1439), Busku (1454), Lubaczowie (1498), Potyliczu (1487), zapewne Sokalu (1501). Łącznie do 1500 roku działało tu 29 kolonii żydowskich. Poza lwowską, lubomlską i przemyską kolonie te miały genezę piętnastowieczną<sup>12</sup>. Przed XV wiekiem na Mazowszu działała tylko kolonia płocka. Pojawienie się na tych dwóch obszarach ludności żydowskiej wiązać należy z opisanymi wcześniej zmianami w przebiegu szlaków handlowych, polityką książąt mazowieckich oraz zabiegami Kazimierza Wielkiego o integrację z Koroną nowo przyłączonych ziem ruskich<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> M. Horn, *Żydzi na Rusi Czerwonej...*, s. 16.

<sup>13</sup> Por. I.6.

Przedstawiona mapa osad żydowskich w Koronie nie mówi niczego o ich wielkości (poza wspomnianymi wyżej szacunkami dotyczącymi procentowego udziału niewielkich skupisk). Dla czasów, które nie znały spisów ludności, podstawą pewniejszych szacunków dotyczących liczby mieszkańców mogą być dla historyka jedynie źródła podatkowe. Próby obliczeń w oparciu o innego typu dokumentację nie przyniosły zadowalających rezultatów. Przed stu laty kalkulację taką dla miast śląskich wykonał Marcus Brann<sup>14</sup>. Podstawą jego szacunków była lista Żydów pojawiających się w księgach miejskich, w których odnotowywano umowy kredytowe, transakcje handlowe oraz akty zakupu bądź sprzedaży nieruchomości. W księgach Wrocławia z lat 1300–1330 odnalazł on trzynaście nazwisk, zaś w rejestrach z lat 1330–1360 – 195. W przebadanym przez tego badacza materiale źródłowym z Brzegu w latach 1330–1360 występuje ośmiu Żydów, w źródłach nyskich czterech, świdnickich, średzkich i oławskich po trzech, w księgach Legnicy dwóch, w Trzebnicy jeden. W oparciu o te dane Brann oszacował liczbę głów rodzin żydowskich we Wrocławiu w latach 1350–1360 na od 130 do 140. Bernard D. Weinryb<sup>15</sup>, który dokonał podobnej kalkulacji na materiale ksiąg miejskich Lwowa, Krakowa i Poznania z ostatniej ćwierci XIV wieku, znalazł w sumie 73 imiona, z tego 20 w źródłach Krakowa i uznał, jak zaznacza bez przekonania, że w tym ostatnim ośrodku mieszkało około setki Żydów. Postęp w badaniach nad historią Żydów śląskich oraz krakowskich każe dziś traktować podjęte przez obu badaczy próby za chybione.

Bardziej precyzyjnych danych mogłyby dostarczyć, jak wspomniałam, jedynie źródła o charakterze podatkowym. Dla wieku XIV tego typu dokumentacja uwzględniająca ludność żydowską zachowała się tylko dla Śląska, prowincji od połowy stulecia pozostającej poza granicami Polski. Materiał ten dotyczy gmin świdnickiej i legnickiej. Dzięki opartym na nim publikacjom Mateusza Golińskiego mamy dziś dość wyrazisty pogląd na rozmiar tych dwóch kolonii<sup>16</sup>. Wyjątkowość

---

<sup>14</sup> M. Brann, *Geschichte der Juden in Schlesien*, t. 1, Breslau 1896, Angang III, s. XV–XXXIV.

<sup>15</sup> B. D. Weinryb, *The Jews of Poland...*, Appendix 3: *Jewish Population in Old (Pre-Partition) Poland*.

<sup>16</sup> M. Goliński, *Ze studiów nad Żydami świdnickimi...*, s. 11–32; tenże, *Wokół socjotopografii późnośredniowiecznej Świdnicy*, cz. 1, Wrocław 2000, s. 29–95; cz. 2, Wrocław 2003; tenże, *Jews in Medieval Legnica...*, s. 17–31; tenże, *Wrocławskie spisy...*, zwłaszcza s. 135–145.

dotyczących ich źródeł wynika ze specyfiki systemu podatkowego obowiązującego w miastach śląskich, a także w całym Cesarstwie. Śląscy Izraelici uiszczali główny podatek na rzecz władców jako część składową odprowadzanych do skarbu książęcego podatków miejskich, a nie w drodze oddzielnego poboru, jak to było w Królestwie Polskim. Przypadek zrzucił, że średniowieczne spisy podatków opłacanych przez mieszczan przynajmniej po części się zachowały, podczas gdy rejestry skarbu monarszego nie.

Czternastowieczna gmina w Świdnicy zajmowała pod względem wielkości drugie – po Wrocławiu – miejsce wśród żydowskich skupisk na Śląsku. W 1328 roku książę Bolek II zobowiązał Żydów posiadających parcele w Świdnicy do płacenia z nich szosu, stróży i innych ciężarów komunalnych, podobnie jak inni mieszczanie. Dzięki temu rozporządzeniu odnajdujemy miejscowych Izraelitów w spisie osób wnoszących do municypalnej kasy szos, przekazywany następnie władcy. Wykonana w 1379 roku lista świdnickich podatników wymienia imiona Żydów posiadających działki w mieście oraz podaje informacje o lokalizacji tych parcel<sup>17</sup>. Wykaz nie uwzględnia, rzecz oczywista, tych Izraelitów, którzy nie byli właścicielami domów.

Żydowskie działki znajdowały się w dwóch miejscach Świdnicy, w murach. Pierwsze z nich to ulice Zakonnice (dziś Siostrzana) i Bednarska (dziś Teatralna). Tworzyły one ciąg równoległy do północnej pierzei rynku i początku ulicy Wysokiej. Drugie skupisko żydowskich domów znajdowało się przy ulicy Garncarskiej. W spisie z 1379 roku znajduje się 38 pozycji podatkowych związanych z Żydami, którzy stanowili 6% ogółu podatników (których było 600) zamieszkałych wewnątrz murów miasta. Dokładnych obliczeń świdnickiej społeczności żydowskiej nie da się na tej podstawie dokonać. Przede wszystkim dlatego, że nie wiemy, ile osób zamieszkiwało obłożone podatkiem działki. Nadto wykaz nie uwzględnia, jak wykazał Goliński, wszystkich świdnickich Izraelitów, brakuje w nim nawet postaci z grona najzamożniejszych członków gminy.

Czternastowieczna kolonia świdnicka górowała nad innymi koloniami regionu pod względem liczby domów, a więc zapewne i pod względem liczebności ludności żydowskiej, była też dużo większa od znanych nam bliżej piętnastowiecznych kolonii żydowskich w Polsce. Być może stało się tak na skutek napływu Izraelitów z Cesarstwa po

---

<sup>17</sup> Tenże, *Ze studiów nad Żydami świdnickimi...*, s. 15–22.



pogromach w czasie Czarnej Śmierci. Być może konkurencja miejscowego, chrześcijańskiego mieszczaństwa była tu słabsza niż np. we Wrocławiu. Porównanie rozmiaru gminy świdnickiej z izraelicką osadą w Legnicy uwypukla wyjątkowość tej pierwszej.

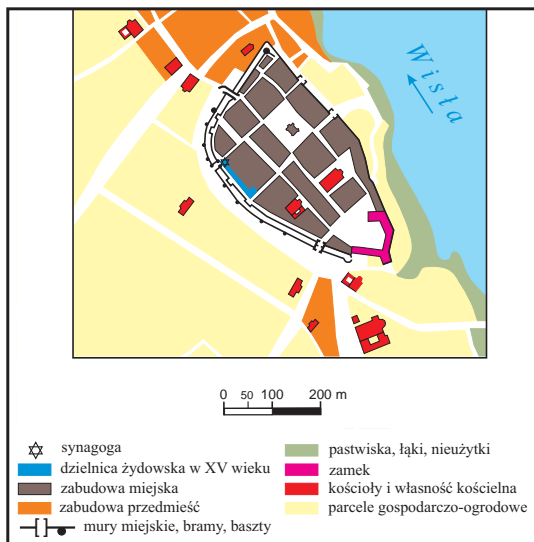
Legnicki rejestr z 1372 roku<sup>18</sup> zawiera wykaz podatków zebranych od mieszkańców domów położonych na odcinku od południowo-zachodniego krańca ulicy Grodzkiej (*platea castris*), tj. wokół narożnika rynku, dalej wzdłuż południowej strony tejże ulicy do ulicy „średniej” – *platea media*. Spis uwzględnia działki położone w centrum legnickiej dzielnicy żydowskiej. Dziewięć spośród dziesięciu domów stojących wzdłuż środkowego odcinka północnej pierzei ulicy Grodzkiej należało do Izraelitów i tworzyło rząd przedzielony dwoma budynkami zajmowanymi przez chrześcijan. Po stronie południowej stał jeden żydowski dom. Dysproporcja między rozmiarem kolonii świdnickiej i legnickiej jest zatem bardzo wyraźna.

Jedyna niepochodząca ze Śląska średniowieczna lista podatników żydowskich wymienia mieszkańców dwóch kolonii położonych na Mazowszu: w Warszawie i Wyszogrodzie. Żydzi tej dzielnicy zobowiązani byli do uiszczania księciu opłat, nazywanych na początku XV wieku *solutiones*, a w drugiej połowie tego stulecia *census a Iudaeis*<sup>19</sup>. Odnotowany w księdze ziemskiej warszawskiej rejestr izraelickich podatników pochodzi z 1423 roku<sup>20</sup>. Wymienia dziesięć osób zamieszkałych w Warszawie i osiem w Wyszogrodzie. Do komory księżęcej we wspomnianym roku spłynęło z tych dwóch kolonii 68 florenów, z czego 30 od Żydów wyszogrodzkich, a 38 od warszawskich. Wysokość podatku oscyluje między 2 a 6 florenami. Po 6 w Warszawie uiścili Dawid, Łazarz i wdowa Hadassa (Hadasa). Tej ostatniej rozłożono podatek na dwa lata. W Wyszogrodzie również po 6 florenów zapłacił Maj (Meir), jego matka i Sammel (Szmuel, Samuel), po 3 floreny w tym samym mieście wniosła wdowa Angelowa (żona Engela) i Kassman (Kasman), po 2 floreny w Warszawie uiścił Jakub, Spincza (Szprintse), Aleksander i Hecz, a w Wyszogrodzie Marek zamieszkujący u Maja, Marek, „który umarł” („qui mortuus est”) i Lachnan (Nachman), 4 floreny zapłacił Żyd warszawski Wiktor, a 1 florena Kanaan, też z Warszawy. W wykazie figurują samodzielnie kobiety: matka Maja, najbogatszego Żyda wyszogrodzkiego, wdowa Angelowa,

<sup>18</sup> Tenże, *Jews in Medieval Legnica...*, s. 22–25.

<sup>19</sup> J. Senkowski, *Skarbowość Mazowsza...*, s. 103–105.

<sup>20</sup> AGAD, Księgi sądowe mazowieckie, Warszawska, 1, k. 64.



Plan 1. Dzielnica żydowska w średniowiecznej Warszawie; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk, na podstawie: *Atlas historyczny Polski. Mazowsze w drugiej połowie XVI wieku*, cz. 1: *Mapa, plany – miasta wojewódzkie Mazowsza*, Warszawa 1973.

również z Wyszogrodu oraz Hadasa, wdowa z Warszawy. O Marku z Wyszogrodu napisano, że mieszka u Maja, co wskazuje, że zapłacone przez niego 2 floreny nie były opłatą uiszczaną od domu, ale zapewne pogłównym pobieranym od głowy rodziny, mężczyzny lub wdowy, obliczonym, jak to zazwyczaj bywało, według stanu majątkowego, zawodu lub innych, podobnych kryteriów. Znacznie późniejsza zapiska z 1486 roku mówi, że Żydzi mazowieccy nie płacili nigdy czynszu od domów, lecz tylko pogłowne<sup>21</sup>. W drugiej połowie XV wieku ustabilizowało się ono na wysokości 2 florenów od głowy rodziny.

Rozmiar obu mazowieckich kolonii można próbować ustalić, biorąc za punkt wyjścia liczbę pochodzących z nich płatników księżęcego czynszu. W Warszawie było ich dziesięciu, w Wyszogrodzie ośmiu. Co powinno oznaczać odpowiednio 10 i 8 rodzin, i prawdopodobnie 10 i 7 żydowskich domów w obu miastach (w przypadku Warszawy doliczyć należy zapewne dom należący do rabina, zwyczajowo zwalnianego od płatności).

<sup>21</sup> Tamże, *Warszawska*, 5, k. 1071 (druk z błędami w: E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, materiały i dok. 2, s. 142).



Plan 2. Dzielnica żydowska w średniowiecznym Sandomierzu; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk, na podstawie: *Atlas historyczny Polski. Województwo sandomierskie w drugiej połowie XVI wieku*, cz. 1: *Mapy, plany: plan nr 2*, Warszawa 1993.

Dla dalszych szacunków niezbędna jest informacja o liczbie mieszkańców żydowskiego domu. W kwestii tej opinii badaczy są rozbieżne. Jakub Szacki analizując rejestr z 1423 roku przyjął, że w pojedynczym żydowskim domu w Warszawie mieszkało od 12,5 do 13,3 mieszkańców, a w całej kolonii około 20 rodzin żydowskich, liczących w sumie między 150 a 160 osób. Bloch<sup>22</sup> przyjął, że w jednym domu rezydowało między 9 a 10 mieszkańców i liczbę Żydów warszawskich oszacował na od 120 do 150. Ich domy stały przy ulicy Żydowskiej, w zaułku, który tworzył blok budynków między ulicami Piekarską, Piwną, Wąskim Dunajem i Rycerską.

Gmina warszawska pod względem rozmiaru plasowała się, można przypuszczać, w górnej grupie średnich kolonii żydowskich

<sup>22</sup> B. Bloch, *A Demographic Analysis of the Origins of the Jewish Settlement in Warsaw*, w: *Studies on Polish Jewry...*, s. VII–XV.



w piętnastowiecznej Polsce. Należy zauważyć, że żydowskie osadnictwo na Mazowszu do połowy lat dwudziestych XV wieku ograniczało się do kolonii w Warszawie, Wyszogrodzie, Czersku i Płocku<sup>23</sup>. Tłumaczy to spore rozmiary gmin wyszogrodzkiej i warszawskiej.

Niewiele wiemy również o rozmiarach dużych kolonii izraelickich w XV wieku. I tym razem z pomocą przychodzi materiał źródłowy ze Śląska. Dysponujemy przekazem wyjątkowym – raportem sporządzonym po aresztowaniu wrocławskich Żydów w 1453 roku w związku z wytoczonym im procesem o zbezczeszczenie hostii<sup>24</sup>. Do obszernego wykazu zarekwirowanych przy tej okazji majątności dołączono opis szesnastu należących do Żydów domów. Uwzględniono w nim informacje o ich właścicielach oraz mieszkańcach: krewnych, powinowatych i służbie, a także lokatorach i gościach<sup>25</sup>. Dokument ten został sporządzony, jak się zdaje, „na miejscu”, w trakcie wizyty w wymienionych w nim domach, co tłumaczy adnotacje o nieobecności trzech, zapewne przebywających w areszcie, osób.

W szesnastu opisanych w rejestrze, należących do wrocławskich Żydów domach mieszkało 41 mężczyzn. Mateusz Goliński uzupełnił wykaz o trzy nieuwzględnione w wykazie domy, co oznacza, że w kolonii było ich w sumie 19. Stały w zaułku, którego granice wyznaczają dzisiejsze ulice Uniwersytecka, św. Barbary, Nożownicza, północna części ulic Kuźnicznej i Więziennej oraz plac Uniwersytecki.

Wśród wymienionych w spisie mężczyzn obok 16 właścicieli czy też głównych lokatorów odnajdujemy 25 kolejnych mężczyzn. 10 to osoby należące do gospodarstwa: 3 członków rodziny (syn, pasierb, zięć), prywatny pisarz, 2 uczniów, 4 najemców i 7 współlokatorów, w tym 2 pary: ojcowie z zięciami. Dom żydowski zajmowała, jak widać, rodzina wielopokoleniowa z wieloma pracownikami<sup>26</sup>. Wspólnie

<sup>23</sup> Por. Z. Guldon, *Skupiska żydowskie w miastach polskich...*

<sup>24</sup> Bibliografię dotyczącą tego wydarzenia zestawiam w moim art.: *Zmowa śląskich Żydów...* Por. też M. Goliński, *Wrocławskie spisy...*, s. 6–17.

<sup>25</sup> M. Goliński, *Wrocławskie spisy...*, s. 135–136. Spis uwzględnia domy Meyera, Smoela Izraela, Smoela rzeźnika, dom z tyłu synagogi, dom Jakuba syna Salomona, Jordana, Salomona rabina, Eliasza, Salomona rzeźnika, Abrahama z Opola, dom należący do niewymienionego w spisie właściciela, Jonasza, oficyna domu Strachowicza, Izaaka, Marnera i Effiego.

<sup>26</sup> W Ratyźbonie, gdzie działała jedna z trzech najważniejszych po 1348 roku gmin żydowskich w Cesarstwie, w 1519 roku, tuż przed ekspulsją, mieszkało 600 Izraelitów w niemal 30 domach wielokondygnacyjnych i czasami z dobudówką, na jeden dom przypadało zatem średnio 20 osób. Por. A. Haverkamp,

zamieszkiwali rodzice i dorośli dzieci, teściowie, teściowa z zięciem i synową (co nie musiało oznaczać prowadzenia wspólnego gospodarstwa). W podobnej rozmiarze kolonii żydowskiej w Norymberdze żyło w 1489 roku 14 rodzin, które zajmowały 15 domów i zatrudniały 10 nauczycieli oraz 9 pachołków<sup>27</sup>. Służby nie było jedynie w domu należącym do pewnej wdowy. Fakt, że w spisie wrocławskim pojawia się tylko dwóch służących, świadczy zapewne o mniejszej zamożności śląskich Żydów. Podejrzany brak wiadomości o nauczycielach zamieszkujących w domach wrocławskich Izraelitów wynika, zdaniem Mateusza Golińskiego, z odmiennego charakteru źródeł wrocławskich i norymberskich.

Dla terytoriów Korony nie posiadamy uwzględniających Żydów list podatkowych z okresu przed rokiem 1507. Nasze bardzo niepełne informacje o rozmiarze średniowiecznych kolonii izraelskich w Polsce oparte są na źródłach gorszych i mają charakter przypadkowy.

Dla gminy krakowskiej dysponujemy dokumentacją powstałą w związku ze stopniowym wykupem domów żydowskich przez władze Uniwersytetu Krakowskiego. Wzbożacona o dane zaczerpnięte z ksiąg miejskich, dokumentacja ta przynosi informacje o dziesięciu domach należących w pierwszej połowie XV wieku do najbogatszych mieszkańców kolonii<sup>28</sup>.

Sporo wiemy o rozmiarze gminy poznańskiej. Opisał ją Jacek Wiesiołowski w pracy opartej przede wszystkim na tzw. księgach rezygnacji miejskich, zawierających m.in. transakcje nieruchomościami i sprzedaży czynszów oraz dokonywane przez mieszczan zapisy wian dla swoich żon<sup>29</sup>. Odnosi się wrażenie, że liczba domów żydowskich w tym mieście była, jak na polskie warunki, bardzo duża. Izraelici zamieszkiwali na ulicy Sukienniczej i Małej Żydowskiej. Pierwsza z nich wychodziła z północno-wschodniego naroża Rynku i biegła częściowo równoległe do Małej Żydowskiej. Do lat dziewięćdziesiątych

---

*The Jewish Quarters in German Town during the Late Middle Ages*, w: *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, wyd. R.P.-Ch. Hsia, H. Lehmann, Washington, D.C.–Cambridge–New York 1995, s. 19.

<sup>27</sup> M. Toch, *Die soziale und demographische Struktur der jüdischen Gemeinde Nürnbergs im Jahre 1489*, w: *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege. Festschrift Herman Kellenbenz*, t. 5, wyd. J. Schneider, Stuttgart 1981, s. 80, 82–83.

<sup>28</sup> Por. II.2.

<sup>29</sup> J. Wiesiołowski, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*, Poznań 1982, s. 116–117, 179–184 i ryc. 9–12.



XV wieku ulica nazywana była najczęściej *platea Iudaeorum*, zaś od schyłku tego stulecia Sukienniczą. Żydzi mieszkali tu od XIV wieku (według późniejszej tradycji od 1360 przy ulicy tej stała synagoga), a w następnym stuleciu zajmowali co czwarty ze stojących tu domów. Stąd wypierani byli na Małą Żydowską, gdzie także sąsiedowali z chrześcijanami, przede wszystkim ze szlachtą. Zabudowa tej ulicy obejmowała tyły 19 działek zlokalizowanych na Sukienniczej, stało tu więcej niż 36 domów, parcele zamieszkałe przez Żydów były bowiem wtórnie dzielone. Jeszcze przed pożarem w 1464 roku Izraelici opanowali prawie wszystkie posesje na tyłach pierwszego bloku Sukienniczej oraz ulic Wielkiej i Szewskiej. Z wywodów Wiesiołowskiego oraz wykonanego przez niego planu działek wynika, że w Poznaniu było około 40 domów żydowskich. Jeśli więc posłużyć się przelicznikiem 20 mieszkańców na jeden dom, mielibyśmy do czynienia z kolonią liczącą około 800 mieszkańców.

Żydzi w Koronie, była już o tym mowa, opłacali podatki wprost do skarbu monarchy. Rachunki królewskie zachowały się dopiero dla okresu panowania Aleksandra Jagiellończyka. Dla czasów wcześniejszych mamy tylko przypadkowe wiadomości o sumach uiszczanych przez niewielką liczbę izraelickich gmin. Ryczałtowy charakter systemu obciążania szosem kolonii izraelickich powoduje, że jego wysokość informuje nas przede wszystkim o zamożności, a nie o liczebności poszczególnych gmin. Można jednak założyć, że liczba domów tworzących kolonię była najważniejszym elementem obliczania podatku i że jego wysokość informuje nas o grupie ich właścicieli.

Dochody skarbu państwowego, w późnym średniowieczu i u progu epoki nowożytnej nadal formalnie królewskiego, składały się z przychodów stałych, które wpływały regularnie, bez potrzeby dodatkowej ustawy sejmowej, oraz z dochodów nadzwyczajnych – zwykle przeznaczanych na określony cel, na ogół wojenny – wymagających specjalnej zgody posłów. Podstawą kalkulacji podatków nadzwyczajnych były z reguły podatki zwyczajne<sup>30</sup>.

Za panowania Kazimierza Wielkiego dochody królewskie wynosiły między 70 a 95 tys. grzywien rocznie (czyli około 1 tony

---

<sup>30</sup> T. Brzeczkowski, *Podatki zwyczajne w Polsce XV wieku*, „Analecta Universitatis Nicolai Copernici” 126, 1981, s. 39–61; tenże, *Ustanowienie podatków nadzwyczajnych w Polsce w XV wieku*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 42, 1981, s. 77–106.

złota), z czego 21% stanowił przychód z dóbr ziemskich (od domów i czynszów ludności zamieszkałej w tych dobrach, karczem, młynów, przedsiębiorstw handlowych i przemysłowych, targów i komór celnych ulokowanych w tych dobrach), 36% z żup, 33% z ceł<sup>31</sup>. Dane te wskazują na niewielką rolę podatków w ogólnych dochodach państwa. Porównanie wpływów skarbu królewskiego za panowania Kazimierza Wielkiego i Kazimierza Jagiellończyka, kiedy to wynosiły one około 90 tys. grzywien rocznie, należy traktować orientacyjnie, ze względu na stopniowy spadek zawartości srebra w groszu, co oznaczało pomniejszenie jego siły nabywczej, a także praktykę asygnat. Rejestrowano nie dochód z danego źródła, lecz tę jego część, która w danym roku faktycznie docierała do skarbcza. Za Aleksandra, według opartych na rachunkach królewskich badań Jana Rutkowskiego, roczny dochód skarbu polskiego (z Prusami i częścią Mazowsza) wynosił 60 tys. grzywien<sup>32</sup>. Suma asygnat wydanych na poczet czynszu żydowskiego w latach 1503–1504 wynosiła odpowiednio 185 i 169 grzywien, a w 1506 roku 62 grzywiny. Z tego podatku wpłynęło do skarbu w 1503 roku 187 grzywien, w 1504 – 18, a w 1506 – 40. Co oznacza, że w 1503 roku Żydzi zapłacili 372 grzywiny (tj. 595,2 florenów), w 1504 – 187 (tj. 299,2 florenów), a w 1506 – 109 grzywien (tj. 174,4 floreny). Dla porównania: sumy wnoszone do skarbu przez żupnika krakowskiego z kopalni w Bochni i Wieliczce wynosiły w 1502 roku 377 grzywien, w 1504 – 235, w 1505 – 250, a w 1506 – 211; zaś asygnaty pieniężne z tych kopalń w 1502 roku osiągnęły 113 grzywien, w 1503 – 531, w 1504 – 2643, w 1505 – 2091, a w 1506 – 1866<sup>33</sup>.

Również za panowania Aleksandra podatki zwyczajne odgrywały w całości dochodu państwa niewielką rolę<sup>34</sup> (na pierwszym miejscu, tak jak w okresie wcześniejszym, sytuowały się dochody z żup, dalej

<sup>31</sup> Z. Kaczmarczyk, *Monarchia Kazimierza Wielkiego*, t. 1: *Organizacja państwa*, Poznań 1939–1946, s. 157–202; J. Kurtyka, *Odrodzone Królestwo. Monarchia Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego w świetle nowszych badań*, Kraków 2001, s. 200–202.

<sup>32</sup> J. Rutkowski, *Skarbowość polska za Aleksandra Jagiellończyka*, KH, 23, 1909, s. 30–31.

<sup>33</sup> Tamże, s. 22.

<sup>34</sup> Według ustaleń Tadeusza Brzeczковского wpływy z poradlnego wynosiły w XV wieku od kilkudziesięciu grzywien w ziemiach mniejszych i uboższych do dwustu–trzystu w większych. Prowincja wielkopolska, która była wielkim okręgiem podatkowym, przynosiła 380 grzywien rocznie. Por. T. Brzeczkowski, *Podatki zwyczajne w Polsce XV wieku...*, s. 43–58.

wpływy z ceł, dóbr królewskich, darowizn, kar pieniężnych i mennicy).

Posiadane przez nas dane o wysokości opłacanego przez poszczególne gminy podatku stałego, zwanego na ogół czynszem królewskim – *census regalis* – pochodzą z różnych lat i z niewielkiej liczby gmin.

#### WYSOKOŚĆ CZYNSZU ŻYDOWSKIEGO W WIEKU XV I NA POCZĄTKU XVI<sup>35</sup>

<b>Kraków (Kazimierz)</b>	1504 i 1506: 70 grzywien (100 florenów)
<b>Lwów</b>	1466 i 1506: 140 grzywien (200 florenów)
<b>Poznań</b>	przed 1493: 140 grzywien (200 florenów)
<b>Gniezno</b>	1479: 24,37 grzywiny (39 florenów)
<b>Brześć Kujawski</b>	1479: 18,7 grzywien (30 florenów)
<b>Sandomierz</b>	1501: 12 grzywien (19,2 florenów)
<b>Busk bełzki</b>	1504: 12 grzywien (19,2 florenów)
<b>Łęczycza</b>	1479: 9,37 grzywien (15 florenów)
<b>Kłodawa</b>	1479: 9,37 grzywien (15 florenów)

Proporcje między wysokością ryczałtowych sum opłacanych przez poszczególne gminy pozostają w zgodzie z naszą wiedzą o dominacji, pod względem liczebności i zamożności, trzech wielkich gmin – poznańskiej, krakowskiej i lwowskiej. Nie budzi też zdziwienia wysoki podatek wnoszony przez kolonię gnieźnieńską, a także brzeską.

Dane zawarte w przedstawionym zestawieniu najlepiej byłoby porównać z dochodami uzyskiwanymi przez skarb monarszy z szosu miejskiego (zaznaczyć należy, że był to, zdaniem Stanisława Kutrzeby<sup>36</sup>, podatek nadzwyczajny). Porównanie to można wykonać jedynie dla Krakowa<sup>37</sup>. Jednak wysokość szosu opłacanego przez to miasto była w poszczególnych latach bardzo zróżnicowana i w drugiej połowie XV wieku oscylowała między 200 (1445) a 1000 grzywien

<sup>35</sup> Podstawa źródłowa tabeli: Kraków: *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 2, s. 641, nr 486 (1504); *Matricularum Regni Poloniae summaria...*, t. 2, Varsoviae 1907, nr 2789 (1506); Lwów: tamże, t. 1, nr 2789 (1466); AGZ, t. 19, nr 2829, 2830 (przed 1506); *Matricularum Regni Poloniae summaria...*, t. 2, nr 2599; Poznań: tamże, t. 2, nr 107 (przed 1493); Gniezno: tamże, t. 1, nr 1488 (1479); Brześć Kujawski: tamże, t. 1, nr 1488 (1479); Sandomierz: tamże, t. 2, nr 1500 (1501) – 12 grzywien; Busk bełzki: tamże, t. 2, nr 1418 (1504); Łęczycza: tamże, t. 1, nr 1488 (1479); Kłodawa, tamże, t. 1, nr 1418 (1479).

<sup>36</sup> S. Kutrzeba, *Szos królewski w Polsce w XIV i XV wieku*, Kraków 1900, s. 14–18.

<sup>37</sup> Zestawienie wysokości szosu opłacanego przez miasta polskie w XIV–XV wieku por. M. Ludwig, *Besteuerung und Verpfändung königlicher Städte im spätmittelalterlichen Polen*, Berlin 1984, s. 57–69.

(1475 i 1481). Dane te nie są więc przydatne dla oszacowania proporcji udziału chrześcijańskich i żydowskich podatników w dochodach monarchii z szosu królewskiego.

Wypada więc powrócić do źródła, o którym była już mowa, mianowicie do Taksy z 1507 roku, rejestrującej dochody z podatku nadzwyczajnego ogłoszonego w związku z koronacją Zygmunta Starego. Wykaz ten, wpisany do księgi dochodów i wydatków dworu królewskiego pod tytułem *Taxa Iudearum in civitatis et opidis Regni existentibus*, powstać musiał niedługo po koronacji Zygmunta I (25 stycznia 1507). Wymienia miasta, w których istniały zobowiązane do płatności kolonie żydowskie oraz podaje wysokość ich obciążenia podatkowego. W dwóch wypadkach suma podana została dla dwóch miejscowości łącznie. Wspólnie opodatkowano Żydów lubelskich i zamieszkujących w Kazimierzu Dolnym oraz Izraelitów krakowskich i tarnowskich. (W dwóch przypadkach wymieniono imię podatnika: Szapsaj z Warty zapłacił 5 florenów wspólnie ze swym zięciem, który nie mieszkał w Warcie, zaś Samuel z Potylicza uiścił wspólnie z Żydami z Beża 5 zł).

Przypomnijmy: Taksa wylicza osiedla położone w Wielkopolsce, Małopolsce, na Mazowszu i Rusi Czerwonej. Nie wymienia zaś kolonii na Podolu, w Prusach Książących i Królewskich oraz części Mazowsza inkorporowanej w 1526 roku.

Wykaz ów odzwierciedla zasobność wymienionych w niej gmin. Najbogatsza, choć najprawdopodobniej nie najliczniejsza, była gmina lwowska, która zapłaciła 300 florenów. Mniej zasobna była świeżo przeniesiona na Kazimierz gmina krakowska<sup>38</sup>, która wraz z tarnowską uiściła 200 florenów. Na trzecim miejscu uplasowała się gmina poznańska, zapewne też nie sama, oraz lubelska, która wraz z gminą z Kazimierza Dolnego zapłaciła 75 florenów, dalej gnieźnieńska z 50 florenami. Od 20 do 40 florenów uiściły cztery kolonie żydowskie w Wielkopolsce: Brześć Kujawski, Inowrocław, Kalisz i Międzyrzecz, jedna w Małopolsce – Sandomierz i cztery na Rusi Czerwonej. Od 10 do 16 florenów zapłacili mieszkańcy Dybowa, Łęczycy i Łobżenicy w Wielkopolsce, Horodła, Oleska i Sambora na Rusi Czerwonej oraz Płocka na Mazowszu. Reszta drobniejszych skupisk żydowskich zapłaciła od 2 do 8 florenów.

Żydzi z 29 ośrodków Wielkopolski zapłacili 478 florenów (298,75 grzywien), tj. 34,3% całości dochodu z podatku koronacyjnego, który

---

<sup>38</sup> Por. II.8.

wynosił 1391 florenów (869,37 grzywien). Żydzi małopolscy z pięciu ośrodków zapłacili 399 florenów (249,37 grzywien), tj. 28,7%, czerwonoruscy z dziesięciu ośrodków 457 florenów (285,6 grzywien), tj. 32,9% i mazowieccy z dziesięciu ośrodków – 4%. Dane te dają pewne pojęcie o znaczeniu, jakie dla dochodów państwa miały płatności uiszczane przez żydowskich mieszkańców poszczególnych dzielnic. Wskazują też na stan równowagi ekonomicznej między izraelskimi skupiskami usytuowanymi w najważniejszych regionach kraju. W całości dochodu z podatku ogromne znaczenie mają wpływy z największych gmin. Podatek z Poznania stanowił ponad 41% wpływów z Wielkopolski, a z Poznania i Gniezna wspólnie ponad 52%; gmina krakowska z tarnowską przysparzały skarbowi niemal połowę dochodu z otaksowania Małopolski, a lwowska ponad 66% z Rusi Czerwonej. Mimo że społeczność żydowska nie wytworzyła wewnętrznych struktur organizacyjnych na wyższym niż gmina poziomie, wyraźnie zarysowuje się postrzeganie osadnictwa żydowskiego w ramach dzielnic, co należy traktować z powagą, oznacza bowiem współpracę kolonii z jednej dzielnicy przynajmniej przy okazji poboru.

Taksa nie daje wprawdzie podstaw dla obliczeń liczby ludności wymienionych w niej kolonii, dostarcza jednak danych, dzięki którym możemy pogłębić naszą orientację w tej kwestii.

Jedną z objętych Taksą gmin, której rozmiar jest nam znany, jest kolonia w Płocku. Dzięki przypadkowej wzmiance wiemy, że dwadzieścia lat wcześniej, w roku 1483, liczyła ona dwie rodziny<sup>39</sup>. Jeśli założyć, że nie zaszła radykalna zmiana, to można przypuszczać, że wszystkie kolonie wymienione w Taksie i płacące tyle samo co Żydzi płocky, tj. 16 florenów lub mniej, powinny być mniej więcej podobnej wielkości. Spośród 54 uwzględnionych w Taksie gmin powyżej 16 florenów zapłaciło sześć kolonii wielkopolskich: Poznań (200), Gniezno (50), Kalisz (35), Inowrocław (35), Brześć (25), Międzyrzecz (22); trzy gminy małopolskie: Sandomierz (24), Kazimierz (wraz z Tarnowem, 300), Lublin (wraz z Kazimierzem Dolnym, 75); cztery kolonie na Rusi Czerwonej: Chełm (20), Luboml (20), Lwów (300), Busk (40). Razem 13 na 54 z umieszczonych w Taksie kolonii, a więc ponad 24%. Wynika z tego, że pozostałe 76% skupisk żydowskich liczyło jedną lub dwie rodziny. Daje to jeden lub dwa żydowskie domy w każdym z 41 skupisk (Taksa, podobnie jak czynsz żydowski,

<sup>39</sup> Por. przyp. 8.

nie była wprawdzie podatkiem obliczanym według liczby domów, ale posiadanie domu było, można sądzić, najważniejszym elementem przy obliczaniu wysokości podatku). Rozumowanie to potwierdza przykład kolonii w Bielsku<sup>40</sup>, w którym w końcu XV wieku (już po inkorporacji do Korony) stał jeden żydowski dom, z którego – z tytułu Taksy – wpłynęło 7 florenów. Z badań Zenona Guldonga wynika, że w 1507 roku było w Polsce 106 skupisk żydowskich. Nie mamy danych o podatkach opłaconych przez 52 z nich, można jednak założyć, że są ukryte w płatnościach uiszczonych przez kolonie wymienione w Taksie. 41 skupisk z jedną lub dwoma rodzinami liczyło, zaokrąglając, 82 rodziny, co pomnożone przez przelicznik 20, z pewnością zawyżony w przypadku skupisk małych, daje 1640 mieszkańców. Pozostałe 11 kolonii, które opłaciły w 1507 roku powyżej 16 florenów, wniosło w sumie 1111 florenów. Jeśli liczymy 7 florenów od domu, jak w przypadku Buska, to uzyskujemy 158 domów zamieszkałych przez 3174 osób. Po zsumowaniu z 1640 Żydami z większych ośrodków uzyskujemy liczbę 4814. Są to, przypomnijmy, dane bez Podola, Litwy i części Mazowsza. Jeśli chodzi o duże kolonie, szacując tym samym sposobem, w gminach krakowskiej i lwowskiej, które w 1507 roku zapłaciły po 200 florenów, powinno być po około 30 domów zamieszkałych przez około 600 Żydów. Liczba ta wydaje się prawdopodobna. Kolonie te byłyby większe od wrocławskiej w 1453 roku, tj. w przededniu ekspulsji Izraelitów z miasta, zbliżone pod względem rozmiaru do legnickiej w XIV wieku i większe, co nie dziwi, od gminy warszawskiej w latach dwudziestych XV wieku. Liczba Żydów zamieszkujących obszary objęte Taksą wynosiłaby zatem około 5000.

Publikując Taksę żydowską z 1507 roku Maurycy Horn nie miał, jak się zdaje, świadomości, że zachował się również rejestr podatku koronacyjnego<sup>41</sup>, opłaconego w tym samym roku przez miasta Królestwa. Jest on bardziej szczegółowy i mniej schematyczny. Odnotowano wpływy z 84 miast. Znaczna część miast (51) uiszczała podatek według posiadanych starszych „kwitancji”, siedem uczyniło

<sup>40</sup> AGAD, Rachunki królewskie, 348, t. 2, k. 12v.

<sup>41</sup> AGAD, Archiwum Skarbu Koronnego, Oddział I, Księga poborów, 9, k. 412–505: „Registrum stationis pro coronacione sacra serenissimi principis et domini Sigismundi Dei gracia regis Poloniae [...] percepte anno Domini 1507”. Por. H. Rutkowski, *Podatek „koronacja” w Polsce na początku XVI w.*, w: *Studia historyczne. Stanisławowi Herbstowi na sześćdziesięciolecie urodzin w upominku uczniowie, koledzy, przyjaciele*, Warszawa 1967, s. 29–38.



to zgodnie z własnym oświadczeniem. W sumie 58 miast zapłaciło takse koronacyjną w dawnym rozmiarze. Dziewiętnastu miastom zmniejszono wysokość podatku (ze względu na ubóstwo ludności, zniszczenia wojenne itp.), pięć zapłaciło takse koronacyjną po raz pierwszy. (Lublin uiścił 40 grzywien, a resztę miał uzupełnić, gdy król przybędzie do miasta. Lipnica dała 4 grzywiny według dawnych kwitów i dodatkowo dostarczyła wołu do kuchni królewskiej).

Dane tego rejestru nie są pełne, nie ma w nich wszystkich miast, dlatego też można je zestawzić z danymi żydowskiej Taksy koronacyjnej jedynie w kilku przypadkach.

#### WYSOKOŚĆ PODATKU KORONACYJNEGO OPŁACONEGO PRZEZ MIASTA i ŻYDÓW W 1507 ROKU

**Busk bełzki** (kat. III<sup>42</sup>): miasto – 40 florenów, Żydzi – 40 florenów (5–6 rodzin); w sumie 80 florenów, z czego Żydzi 50%

**Gniezno** (kat. II): miasto – 50 florenów, Żydzi – 50 florenów (7 rodzin); w sumie 100 florenów, z czego Żydzi 50%

**Kalisz** (kat. II): miasto – 64 floreny, Żydzi – 35 florenów (5 rodzin); w sumie 99 florenów, z czego Żydzi 35%

**Łęczyca** (kat. II): miasto – 40 florenów, Żydzi – 15 florenów (1–2 rodziny); w sumie 55 florenów, z czego Żydzi 26–27%

**Poznań** (kat. I): miasto – 600 florenów, Żydzi – 200 florenów (30 rodzin); w sumie 800 florenów, z czego Żydzi 25%

**Pyzdry** (kat. II): miasto – 16 florenów, Żydzi – 4 floreny (1 rodzina); w sumie 20 florenów, z czego Żydzi 20%

**Sandomierz** (kat. II): miasto – 48 florenów, Żydzi – 24 floreny (3–4 rodziny); w sumie 72 floreny, z czego Żydzi 33%

**Śrem** (kat. II): miasto – 32 floreny, Żydzi – 4 floreny (1 rodzina); w sumie 36 florenów, z czego Żydzi 12%

<sup>42</sup> Klasyfikacja miast wg H. Samsonowicza za: M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa...*, s. 115–119. Autor podzielił miasta polskie w XV wieku na cztery kategorie. Do pierwszej grupy zaliczył miasta o ważnej roli w handlu międzynarodowym, liczące się w polityce kraju, udzielające kredytu władcom. Wyróżniała je liczba mieszkańców, zabudowa (przynajmniej częściowo murowana), liczba kościołów i posiadłości ziemskich. W drugiej znalazły się większe i mniejsze ośrodki rynków regionalnych, cieszące się tak jak miasta pierwszej kategorii przywilejami gospodarczymi (jak prawo składu czy ulgi celne), rozbudowanym kształtem przestrzennym i różnymi instytucjami charakterystycznymi dla miejskich zbiorowości, takich jak notariusze czy faktorzy. Trzecia grupa to ośrodki rynku lokalnego. Czwarta – najmniejsze ośrodki dóbr prywatnych i kościelnych, posiadające prawa miejskie.

Uwzględnione w wykazie miasta wraz z Radomiem, z którego należne 30 grzywien otrzymał król-elekt Zygmunt w czasie pobytu w mieście, zapłaciły 2336 grzywien 3 grosze i 19 denarów, wymienione w Taksie kolonie żydowskie 890 grzywien, a więc 27,6% sumy, która wpłynęła z obu podatków koronacyjnych.

Podstawą dla ustalania wysokości podatków nadzwyczajnych jest zazwyczaj wysokość opłacanego przez płatników podatku stałego. Wymaga to jednak weryfikacji. Porównać możemy jedynie płatności kolonii uwzględnionych w Taksie i dla których mamy dane o wysokości podatku stałego, tzn. szosu żydowskiego. Do nich można dodać kolonie, które według opodatkowania z 1507 roku zaliczone zostały do tej samej kategorii, a więc można przypuszczać, że wysokość uiszczanego przez nie podatku stałego była podobna.

Podatek koronacyjny w wysokości między 10 a 19 florenów zapłaciło siedem gmin żydowskich, są to kolonie w: Łęczycy (15), Nieaszawie (12), Kłodawie (15), Płocku (16), Olesku (16), Samborze (15) i Horodle (16). Podatek koronacyjny w wysokości między 20 a 29 florenów zapłaciło pięć gmin, w: Brześciu (25), Sandomierzu (24), Chełmie (20), Szczebrzeszynie (25) i Międzyrzeczu (22). Znamy wysokość podatku stałego opłacanego w 1479 roku przez gminę w Brześciu (30 florenów) i Sandomierzu (24 floreny). Podatek koronacyjny w wysokości między 30 a 39 florenów zapłacił Inowrocław (35). Dla tej grupy nie mamy danych dotyczących podatku stałego. Podatek koronacyjny w wysokości między 40 a 49 florenami opłaciła kolonia w Busku (40), której podatek stały wynosił w 1504 roku 40 florenów. Podatek koronacyjny w wysokości między 50 a 59 florenami zapłaciła kolonia gnieźnieńska (50), której podatek stały w 1479 roku wynosił 40 florenów. Podatek koronacyjny w wysokości między 70 a 75 florenami zapłacił Lublin (75, razem z Kazimierzem Dolnym), w 1510 roku kolonia ta liczyła siedem domów. Podatek koronacyjny w wysokości 300 florenów zapłaciła gmina we Lwowie, po 200 florenów z tytułu tego podatku uściły gminy w Poznaniu i Krakowie (wraz z Tarnowem), czynsz stały gminy poznańskiej wynosił w 1493 roku 200 florenów, a w Krakowie (po przenosinach na Kazimierz) – 100 florenów.

Odnosi się wrażenie, że wyliczony wcześniej dochód od ludności żydowskiej z tytułu Taksy koronacyjnej rzeczywiście był zbliżony do dochodu z tytułu opłacanego przez Izraelitów czynszu rocznego.

Odpowiedź na postawione na wstępie rozdziału pytanie o liczbę Żydów zamieszkujących średniowieczną Polskę nie jest precyzyjna.

Ale też być nie może. Obraz nieco się jednak rozjaśnił. Przeciętna kolonia żydowska w XV wieku to niewielka osada zamieszkała przez jedną–dwie rodziny. Duża gmina w warunkach polskich to skupisko liczące od 500 do 800 mieszkańców. Takich kolonii było trzy: lwowska, poznańska i krakowska. I to one pokrywały lwią część dochodów, jakie państwu dostarczali Żydzi. Nie były to wpływy wysokie, ale też wносиła je społeczność stanowiąca poniżej 1% ludności kraju.

## I.9. Długosz i Żydzi

W dziełach polskich historyków średniowiecznych niewiele można przeczytać o Żydach. Długosz w tej dziedzinie stanowi wyjątek. W swej liczącej tysiące stron kronice umieścił kilkadziesiąt tekstów poświęconych Izraelitom. Miejsce, jakie jego dzieło zajmuje w dokumentacji źródłowej tej książki sprawia, że ów kronikarz zasługuje na oddzielne w niej omówienie.

Silnie włączony w nurt bieżących wydarzeń, znakomity dziejopis świetnie znał mechanizmy funkcjonowania państwa i Kościoła, konkurujących między sobą o zwierzchnictwo nad Żydami. Wiedzę tę zawdzięczał swej długoletniej działalności dyplomatycznej i nauczycielskiej, zaangażowaniu w zarząd dobrami kościelnymi i szerokim kontaktom z ludźmi należącymi do ówczesnej elity politycznej i intelektualnej<sup>1</sup>. Obracał się w środowisku wychowanków i profesorów krakowskiego uniwersytetu, wśród członków kapituły krakowskiej, ludzi współpracujących z biskupami i z dworem królewskim jako notariusze, posłowie, eksperci powoływani do rozwiązywania ważnych spraw państwa i Kościoła. W związku z obowiązkami wynikającymi z zarządu dobrami biskupimi, w toku gromadzenia materiałów do *Liber beneficiorum ecclesiae Cracoviensis* – opisu majątków kościelnych diecezji krakowskiej – stykał się Długosz także z klerem niższej rangi: rektorami szkół i kanonikami mniejszych kapituł. Dyplomatyczne misje – do Rzymu, Czech, Węgier i na Pomorze – były dla niego okazją do rozmów z cudzoziemskimi uczonymi. Dla jego formacji intelektualnej najistotniejsze było jednak środowisko krakowskie.

---

<sup>1</sup> J. Krzyżaniakowa, *Otoczenie intelektualne Długosza*, w: *Jan Długosz w pięćsetną rocznicę śmierci. Materiały z sesji (Sandomierz 24–25 maja 1980)*, red. F. Kiryk, Olsztyn 1983, s. 31–45.

Po raz pierwszy zetknął się z nim jako trzynastolatek, kiedy zapisał się na uniwersytet. Wraz z nim studia w 1428 roku rozpoczynali późniejsi profesorowie – Jakub z Szadka, Grzegorz z Sanoka, Grzegorz z Mysłowic, a także Jan Rzeszowski, w przyszłości biskup krakowski. Rok później progi uczelni przekroczyli Piotr ze Żwanowa i Michał z Kleparza, późniejszy opat klasztoru na Świętym Krzyżu, twórca tamtejszej biblioteki i skryptorium, Stefan – dominikanin z klasztoru Świętej Trójcy w Krakowie, Stanisław z Kobylina – późniejszy doktor praw, profesor i rektor krakowskiej uczelni. Pobyt Długosza na uniwersytecie nie potrwał długo i nie został uwieczniony stopniem naukowym. W 1431 roku, licząc lat szesnaście, znalazł się na dworze biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego jako notariusz, a rychło zaufany sekretarz. Wkrótce potem, w 1436 roku, został kanonikiem katedry krakowskiej. Wszedł w najbardziej elitarne środowisko kościelne kraju, ściśle związane z uniwersytetem i dworem monarchicznym. Przez prawie pięćdziesiąt lat (zmarł w 1480) przebywał w kręgu ludzi, którzy zainteresowania humanistyczne łączyli z katolicką ortodoksją, a stanowisko koncyliarystyczne z wrogością wobec husytyzmu. Do postaci, które mogły oddziaływać na poglądy Długosza na sprawę żydowską, a także być jego informatorami w związanych z nią wówczas w Europie debatach, zaliczyć można bez wątpienia rektora Akademii Krakowskiej i wybitnego teologa Jana Dąbrówkę, a także Sędziwoja z Czechła, profesora na Wydziale Sztuk, który studiował teologię w Paryżu i był uczestnikiem soborów w Ferrarze i Bazylei.

Postawy intelektualistów wobec problemu żydowskiego formowały się w murach krakowskiego uniwersytetu. Do biblioteki uczelni i prywatnych zbiorów jej profesorów trafiło w XV wieku przynajmniej 26 rękopiśmiennych traktatów antyżydowskich powstałych poza granicami kraju<sup>2</sup>. Wśród nich znalazło się osiem kopii *Epistola Rabbi Samuelis*, jednego z najbardziej popularnych w Europie tekstów polemicznych pióra hiszpańskiego dominikanina Alfonsa Buenhombre; pięć kopii *Pharetra fidei*, dzieła dominikanina Teobalda z Sézanne, powstałego w latach 1240–1248 w związku z prowadzonymi w tym czasie polemikami, dysputami i akcją konfiskat Talmudu<sup>3</sup>, a także

---

<sup>2</sup> D. Wójcik, *Traktaty polemiczne wobec judaizmu w kręgu średniowiecznego Uniwersytetu Krakowskiego. Wprowadzenie i katalog kodeksów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie*, „Studia Judaica” 11, 2008, nr 1 (21), s. 118–159.

<sup>3</sup> *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, red. G. Dahan, Paris 1999.



Il. 17. *Collegium Maius* – pierwsze kolegium uniwersyteckie w Krakowie znajdowało się przy ulicy Żydowskiej.

pięć kopii *Scrutinum Scripturarum*, utworu hiszpańskiego konwertyty, wcześniej rabina, a po chrzcie biskupa – Pawła z Burgos<sup>4</sup>. Pierwszy z krakowskich egzemplarzy *Scrutinum* skopiowany został w Bazylei najpóźniej w 1435 roku, a więc najwyżej rok po napisaniu. Nabył go tam krakowski teolog i kanonista Tomasz Strzemiński, który w latach 1433–1435 był członkiem polskiej delegacji na sobór bazylejski (*Scrutinum* składa się z dwóch części: dialogu między chrześcijaninem Pawłem i Żydem Saulem oraz rozmowy mistrza z uczniem neofitą). W trzech kodeksach krakowskiej biblioteki uniwersyteckiej widnieje fragment przypisywanego w średniowieczu św. Augustynowi kazania *Quodvultdeus. Contra Iudaeos, paganos et Arianos*. Biblioteka posiadała także kopię przypisywanego Mikołajowi z Liry *Dialogus fidei contra infideles Iudaeos* (1484)<sup>5</sup>. Przy pisaniu *Roczników* Długosz korzystał

<sup>4</sup> Jego syn Alfonso Garcia de Cartagena (zm. 1456) opowiedział się na soborze w Bazylei za nawracaniem Żydów przemocą oraz za prześladowaniem tych, którzy opierać się będą konwersji.

<sup>5</sup> Tytuły rozdziałów: *De usurpatione librorum, De sacramento Eucaristie, De imaginibus, De cultura unius Dei et unitate Trinitatis, De partu virginali, De descensu*



z powstałego około roku 1460 i wydanego drukiem dziesięć lat później dzieła Alfonsa de Spina *Fortalicium fidei*<sup>6</sup>, i ono zatem musiało zapewne trafić do Krakowa.

Jeden z rękopisów (BJ 1505) zawiera wyłącznie teksty polemiczne. Skopiował go w większości własnoręcznie Jan Dąbrówka, profesor teologii i wielokrotny rektor krakowskiej uczelni. Znalazły się w nim: *Scrutinum* Piotra z Burgos (*nota bene* dzieło znane Długoszowi), *Epistola* Afonsa Buenhombre, a także kwestia Mikołaja z Liry. Krakowskiego uczonego najwyraźniej interesowały eklezjologiczne interpretacje stosunków chrześcijan z Żydami, rozważania na temat miejsca Żydów w boskim planie zbawienia i perspektywy ich nawrócenia.

Część wspomnianych kodeksów powstała w Polsce, na miejscu w Krakowie lub w innych ośrodkach, skąd trafiły do stolicy jako legaty testamentowe lub w bagażu swych właścicieli. Wśród posiadaczy interesujących nas książek odnajdujemy profesorów uczelni: Arnolfa z Mirzyńca, Franciszka z Brzegu, Jana Dąbrówkę, Jana z Jastrzębi, Jana z Kęt, Jana z Pilicy, Jana ze Słupczy, Mikołaja Tempelfelda, Tomasza Strzemińskiego.

Długoszowa interpretacja polskich dziejów podporządkowana jest kluczowej dla średniowiecznej eklezjologii kwestii wzajemnych relacji między *regnum* i *sacerdotum*<sup>7</sup>. Poszanowanie praw boskich każe, by oba porządki władzy współdziałały; kiedy tak się dzieje, kronikarz przyklaskuje i widzi w tym oznakę potęgi państwa. Brak współpracy między królem i biskupem uważa za symptom brzemiennego w groźne skutki kryzysu. Za wyższą uznaje władzę duchowną. Przypisuje jej funkcję *legi-*

---

*ad infernos, De resurrectione Domini, De ascensione, De antichristo, De tempore adventus antichristi, De loco nativitatis antichristi, ubi nascetur et de qua tribu, De morte antichristi.* Liczba pozostawionych przez plockiego kanonika Jakuba z Piotrkowa not w części *De passione et morte domini* wskazuje na przydatność tego tekstu do egzegzy biblijnej; por. D. Wójcik, *Traktaty polemiczne...*, s. 128.

<sup>6</sup> U. Borkowska, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza...*, s. 186. Z tego dzieła zaczerpnął Długosz zamieszczoną pod rokiem 1294 w *Rocznikach* (ks. 7, s. 359 / *Annales*, lib. 7, s. 280–281) opowieść o wypadkach w Ávili, gdzie na szatach zgromadzonych w synagodze Żydów ukazać się miały krzyże. Egzemplarz drugiego wydania (1485) *Fortalicium* miał w swym księgozbiornie Bernard Miksza z Nysy, wykładowca krakowskiego wydziału sztuk wyzwolonych, a następnie teologii, a nadto senior uposażonej przez Długosza w 1462 roku Bursy Ubogich. Bernarda z Długoszem wiązała także osoba wspólnego dostawcy książek, Mikołaja Merbota z Nysy.

<sup>7</sup> U. Borkowska, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza...*, s. 93–123.



Il. 18. Fragment traktatu antyzydowskiego przepisanego w Krakowie (XV wiek) na zamówienie Jana Dąbrowski, teologa i wielokrotnego rektora Uniwersytetu Krakowskiego, który sam skopiował jeden z tekstów, na karcie znajdują się wykonane przez niego noty marginalne.



*timatio potestatis* i – siłą rzeczy – przyznaje pierwszeństwo do zwierzchnictwa nad ludnością żydowską. Stąd też brał się jego krytycyzm wobec monarszej polityki udzielania ochrony izraelskim poddanym.

Kontrowersje między władcą a przedstawicielami polskiego Kościoła w sprawie żydowskiej opisuje Długosz wprost w ustępie *Roczników* poświęconym procesowi o mord rytualny w Trydencie (1475). Oskarżeni w nim Żydzi spaleni zostali na stosie, a dwaj, którzy uszli z życiem, wedle niezgodnych z prawdą historyczną słów kronikarza „znaleźli schronienie w Polsce. Jeden został w Lublinie, Jakub Ochman w Hrubieszowie, choć biskupi i inne osoby duchowne częstymi prośbami i radami nalegały na króla polskiego Kazimierza, żeby nie pozwolił przebywać w swoich księstwach tak niebezpiecznym mordercom”<sup>8</sup>.

Nadawanie Izraelitom przywilejów, jak i tolerancję wobec ich praktyk lichwiarskich, uważał Długosz – podobnie jak jego zwierzchnik i opiekun Zbigniew Oleśnicki – za dowód przychylności polskich władców wobec Żydów<sup>9</sup>. W sławnej opowieści o Esterce Długosz opisuje wydany w 1356 roku przez Kazimierza Wielkiego przywilej dla Żydów jako akt dokonany pod wpływem urodziwej kochanki, a jego zatwierdzenie – po niemal stu latach – przez Kazimierza Jagiellończyka jako brzemienną w kolejne klęski nierozważność. Fakt, że władcy nie podejmują konsekwentnych akcji, które ograniczyłyby bezkarne panoszenie się Żydów – stwierdza kronikarz na wstępie passusu o krakowskich rozruchach w 1407 roku – zsyła na monarchię, Kraków i jego mieszkańców gniew Boży, który „bywa surowszy niż ludzka sprawiedliwość”<sup>10</sup>. Badacze dziejów polskich Żydów wyolbrzymiają jednak znaczenie, jakie Długosz przypisywał liberalnej wobec Izraelitów polityce dla procesu dziejowego i losów stolicy. W wyłożonej w *Rocznikach* analizie przyczyn klęski pod Chojnicami i we fragmencie poświęconym pożarowi w Krakowie w 1455 roku wątek związku tych wydarzeń z udzieleniem Żydom przywilejów i oporem monarchy wobec postulatów cofnięcia tej decyzji jest w gruncie rzeczy marginalny<sup>11</sup>. Służy raczej podkreśleniu, że za „wojnę o przywileje” krył się konflikt między królem a Kapistranem i kardynałem Oleśnickim.

---

<sup>8</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 384–386 / Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 368–369; por. II.6.

<sup>9</sup> Por. I.5.

<sup>10</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 10, s. 20 / Długosz, *Annales*, lib. 10, s. 15.

<sup>11</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 243, 263 / Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 215, 233.



Znane nam z piśmiennictwa polskiego i literatury jidysz nowożytnie legendy o Kazimierzu Wielkim – „przyjacielu Żydów” – splatają jego rzeczywiste dokonania z opowieścią o romansie monarchy z piękną Esterą. Fabuła ta, stale wzbogacana o nowe elementy, przybrała z czasem formę mitu o początkach obecności Izraelitów w Polsce. Wiązał on dwa współlistniejące ze sobą, lecz obce sobie światy<sup>12</sup>. Pytanie, czy Esterka jest postacią historyczną, a jej romans z monarchą faktem, który rzeczywiście miał miejsce, czy też nie, nabiera w takiej perspektywie mniejszego znaczenia.

Długoszowi zawdzięczamy najwcześniejszą i jedyną odnotowaną w średniowieczu wiadomość o związku Kazimierza Wielkiego z Esterką. W obszernym fragmencie *Roczników* poświęconym słabości monarchy do płci pięknej czytamy:

Król polski Kazimierz jaśniał blaskiem wielu cnót – nie tylko w granicach swego królestwa i państwa, ale także u obcych narodów, tak że różne narodowości, szczególnie Niemcy, których darzył niezwykłą życzliwością i względami, przyciągnęci sławą i rozgłosem jego czynów opuszczali ojczystą ziemię i własne siedziby, przenosili się do Królestwa polskiego i wybierali w jego państwie miejsce stałego zamieszkania z dziećmi i swym majątkiem. [...] Nie mógł się jednak obejść bez sprawiających mu przyjemność potknięć, a zwłaszcza najgorszej zarazy rodzaju ludzkiego, rozpusty, ale – jak wspomnieliśmy poprzednio – dla zaspokojenia żądzy trzymał w wielu miejscowościach i w wielu dworach mnóstwo kobiet [...]. Nie poprzestając na zwykłych nałożnicach związał się w tym czasie z pewną szlachcianką, Rokiczaną [...]. A król polski Kazimierz, chociaż gorąco kochał swoją wspomnianą nałożnicę [...], kiedy się jednak dowiedział od jednego z pokojowców, że jest łysa i ma świerzb [...], wziął sobie za nałożnicę kobietę żydowskiego pochodzenia Esterę, z powodu [jej] niezwykłej urody. Miał z nią nawet dwu synów Niemierzę i Pelkę. Również na prośbę wspomnianej nałożnicy Estery dokumentem królewskim przyznał wszystkim Żydom mieszkającym w Królestwie Polskim nadzwyczajne

<sup>12</sup> Haya Bar-Itzhak, autorka najlepszej pracy o legendach Żydów polskich, pomija fakt, że autorem najwcześniejszej wzmianki o związku Kazimierza z Esterą jest Jan Długosz; por. też, *Jewish Poland Legends of Origin. Ethnoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001, s. 113–132. Chone Shmeruk ogranicza się do stwierdzenia, że Długosz jest autorem pierwszej wzmianki o romansie; por. tenże, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej...*, s. 10.

przywileje i wolności (wysuwano podejrzenie, że dokument ten został przez pewnych ludzi sfalszowany), które ciężko obrażają Majestat Boży. Ich cuchnący odór trwa aż do dnia dzisiejszego. Jeden z synów królewskich poczętych z Żydówki, Pełka, zmarł przedwcześnie naturalną śmiercią. Niemierza zaś po śmierci króla Kazimierza, w czasie pogrzebu króla polskiego, Litwina Władysława, został zabity przez mieszczan w Koprzywnicy w czasie sporu, jaki powstał wskutek wybierania podwód. Jest też rzeczą ohydną i godną potępienia, że córki zrodzone z tej Żydówki, Estery [król] pozwolił wychować w religii żydowskiej<sup>13</sup>.

Janko z Czarnkowa, autor penegiryku ku czci Kazimierza Wielkiego, nawiasem mówiąc skreślonego z prawdziwym talentem, z pewnością znał przynajmniej niektóre z perypetii miłosnych monarchy, ale obszedł się z tematem oględnie, kwitując go stwierdzeniem: „w sobie był lubieżny, jako mąż wysokiego rodu i hojnie przez naturę uposażony”<sup>14</sup>. Długosz był mniej powściągliwy. Opisywał miłostki i małżeńskie zdrady króla dokładnie i przy każdej okazji (dodajmy, że o Esterce wspomniął tylko raz). Szło o galerię kobiet, które przewinęły się przez życie Kazimierza. Ich pochodzenie nie odgrywało większej roli. Wdał się w romans z niešťczęsną Klarą, córką Węgra Felicjana Zacha, odsunął na boczny tor brzydką Niemkę Adelajdę, następczynię pogodnej, lecz nadmiernie skorej do tańców Litwinki Aldony, gorliwie starał się o względy Luksemburżanki Małgorzaty, wszedł w morganatyczny związek z czeską mieszczką Rokiczaną, wreszcie żył w konkubinacie z Esterką<sup>15</sup>. Relacja Długosza o związku króla z Esterką różni się jednak od innych opowieści o monarszych nałóżnicach, kronikarz przypisuje bowiem romansowi z Żydówką następstwa polityczne. Podobnie czynić będą późniejsze legendy. Nie przesądzając, z jakiego źródła zaczerpnął kronikarz to przekonanie, czy należy w nim widzieć autora, czy też tylko relatora zasłyszanej opowieści, uznać to należy za fakt o podstawowym znaczeniu.

W opowieści Długosza Esterka wstawia się za swym narodem, czy też staje się narzędziem działania Żydów, którzy dzięki jej

<sup>13</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 9, s. 358–360 / Długosz, *Annales*, lib. 9, s. 284.

<sup>14</sup> *Kronika Jana z Czarnkowa*, tłum. J. Żerbiłło, oprac. i przyp. M.D. Kowalski, Kraków 1996, s. 16.

<sup>15</sup> W dziewiętnastowiecznej historiografii przypisywano mu także związek z kasztelanówną Cudką; por. polemikę Stanisława Łaguny z Oskarem Balzerem, *Rodowód Piastów*, KH, 11, 1897, s. 745–788.



protekcji uzyskują zapisane w królewskim dokumencie przywileje i wolności. Jakby mimochodem kronikarz nadmienia, że wysuwano podejrzenia, jakoby ten korzystny dla Żydów akt został sfałszowany. Pisząc to, Długosz odwołuje się zapewne do współczesnego mu wydarzenia, mianowicie do omówionego dokładnie w innym miejscu sporu, jaki rozgorzał w 1453 roku wokół przywilejów żydowskich zatwierdzonych przez Kazimierza Jagiellończyka, a następnie skutek protestów szlachty odwołanych<sup>16</sup>. Nie można jednak wykluczyć, iż rzecz wygląda jeszcze inaczej, że historycy mylnie zinterpretowali fragment listu Oleśnickiego do króla, a supozycja fałszerstwa dotyczy, jak twierdzi Długosz, dyplomu wydanego w XIV, a nie w XV wieku. Związek między informacjami podanymi przez kronikarza i listem jego protektora do Kazimierza Jagiellończyka wydaje się wysoce prawdopodobny. Można się też zastanawiać, czy tekst Długosza nie jest po prostu wpisana w ustęp o królewskich kochankach fabułą, zapowiadającą fragment dotyczący konfliktu w roku 1453. Takie łączenie przekazów w pary jest, jak zobaczymy, stałym zabiegiem warsztatowym kronikarza.

Dalsze losy legendy o miłości Esterki i króla spowodowały, że historiografia wyolbrzymiła jej miejsce w dziele Długosza. Tymczasem, jak widzieliśmy, opowieść o żydowskiej kochance monarchy nie jest samodzielnym w nim tekstem, lecz jedynie fragmentem *passusu* o *vie amoureuse* króla Kazimierza. Przywołany wyżej Janko z Czarnkowa o Esterce nie wspomina. Czy świadomie jej romans z królem przemilcza, czy też nic na ten temat nie słyszał? Nie wiadomo. W relacji dotyczącej testamentu króla pisze natomiast Janko o legatach monarchy na rzecz jego naturalnych potomków<sup>17</sup>. Istotnie, znajdowali się wśród nich wspomniani także przez Długosza Niemierza i obok niego Jan, wymieniony również w nocie księgi miejskiej Krakowa pod rokiem 1383 jako naturalny syn „*felicis memoriae Kazimiri olim regis*”<sup>18</sup>. O tym, by byli Żydami, Janko z Czarnkowa nie wspomina

---

<sup>16</sup> Por. I.5.

<sup>17</sup> *Kronika Janka z Czarnkowa...*, s. 25: naturalnym synom swym zapisał: Niemierzy – Bogucice, Kutów, Pierzchnicę, Drugnię i inne wsie, Paszkowi – Słodzień, Nieklań, Mieczdę, Janowi – zamek Międzygórze i wójtostwo w Zawichoście, Sobotę oraz wiele innych. Por. K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań–Wrocław 2001, s. 205–212.

<sup>18</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa od r. 1300 do 1400*, wyd. F. Piekosiński, J. Szujski, Kraków 1878, cz. 2, s. 52.

ani słowem. Poza informacją podaną przez Długosza nie wiemy niczego o matkach – bądź matce – naturalnego potomstwa Kazimierza Wielkiego. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwić może w ich nie dość szlachebnym pochodzeniu albo w przejściowym charakterze ich związku z królem.

Pierwszy znany nam żydowski tekst poświęcony miłości ostatniego Piasta do Estery to ustęp *Cemach Dawid* pióra Dawida Gansa (1514–1613)<sup>19</sup>. Ta składająca się z dwóch części kronika – pierwsza poświęcona jest historii Żydów, druga ich dziejom w Pradze – ukazała się drukiem w Pradze w 1595 roku. Wcześniejszy jest zaczerpnięty z jej rękopisu cytat zamieszczony w dziele śląskiego lekarza, Heinricha Raettela, opublikowanym po raz pierwszy w 1585 roku i ponownie dwa lata później. W tłumaczeniu na jidysz *Cemach Dawid* wydany został tylko raz, we Frankfurcie w 1697 roku.

Interesujący nas passus kroniki Gansa, zamieszczony pod rokiem 1370, brzmi następująco: „Casimirus król Polski wziął sobie za kochankę młodą Żydówkę imieniem Ester, dziewicę, której urodą nikt nie mógł w całym kraju dorównać i była jego niewiastą (czy też żoną) przez wiele lat i przez wzgląd na nią król nadał wielkie przywileje Żydom, a ona otrzymała od króla pisma o łaskach i wolności dla Żydów”<sup>20</sup>.

Tekst ten daje asumpt do sprzecznych interpretacji. Gans używa mianowicie słowa *isza*, które po hebrajsku znaczy kobieta lub żona. Wspomniany przekład na jidysz dokonuje jednoznacznego wyboru między tymi dwiema możliwościami, brzmi bowiem: „I wziął za żonę i żył z nią w świętym związku małżeńskim przez wiele lat”<sup>21</sup>. Takie ujęcie ułatwiało i wzmacniało asocjację Esterki z biblijną Esterą. Nosząca to imię bratanica Mordechaja, żona perskiego władcy Ahaswerusa, ocalała dzięki swej urodzie i wdziękom jego żydowskich poddanych od zagłady, którą szykowali im wrogowie. Kojarzenie Esterki z jej biblijną imienniczką, bohaterką corocznych żydowskich świąt Purim<sup>22</sup>, przesądzić miało o trwałości i popularności powieści.

---

<sup>19</sup> Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej...*, s. 37–39. Do 1878 roku hebrajski tekst kroniki Gansa wydany został trzynastą raz, w tym osmiokrotnie w Polsce.

<sup>20</sup> Cyt. za: Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej...*, s. 37.

<sup>21</sup> Tamże, s. 38.

<sup>22</sup> H. Węgrzynek, *XVI-wieczne relacje na temat obchodów święta Purim*, w: *Duchowość żydowska w Polsce*, red. M. Galas, Kraków 2000, s. 27–34.

Od co najmniej XVIII stulecia różne miejscowości w Polsce przypisywały sobie związki z Esterką. Dobrze znany był jej dom w Opcznie, pałacyki czy wręcz zamki w Łobzowie koło Krakowa i w Bochothnicy. W 1787 roku król Stanisław August rozkazał przeprowadzić ekshumację kochanki Kazimierza Wielkiego z grobu w parku łobzowskim, który uchodził za miejsce jej ostatniego spoczynku. Grób okazał się pusty.

Długoszową wersję legendy chętnie wykorzystywano również w literaturze antysemickiej, która uprzywilejowany – według niej – status polskich Żydów tłumaczyła szczególnymi względami króla dla swej nałożnicy<sup>23</sup>. W polskiej literaturze antyżydowskiej pojawia się ona już w XVI wieku. Książd Przesław Mojecki w *Żydowskim okrucieństwie* (1589) pisał: „Wiemy z kronik, że Asswerus nasz polski, Kazimierz Wielki, na miejsce własnej żony, wzgardzonej Adelajdy, Żydówkę Hester wzięwszy spłodził z nią syny Niemirę i Pełkę, także i córki, które jako za perswazją Hester po żydowsku wychować dozwolił”<sup>24</sup>.

Z perspektywy żydowskiej miłość Esterki i Kazimierza też wymagała interpretacji. Wiążąc się z chrześcijańskim królem Polski, Esterka naruszyła najważniejsze zasady swej wiary. Jej trwałe zadowolenie w kulturze żydowskiej wymagało waloryzacji moralnej tego postępk. Posłużyła temu asocjacja z bohaterką Księgi Estery. Romans stał się ofiarą złożoną dla dobra narodu. Co dla Długosza jest wyrachowaniem, dla Gansa jest aktem solidarności.

W opublikowanej drukiem w 1743 roku, napisanej w jidysz kronice *Szejres Israel* Menachem Amerlander lokuje historię królewskiej miłości w czasach zarazy i bardzo wyraźnie podkreśla analogię losów obu kobiet: „Żydzi mogli uciec tylko na Litwę. Tam Żydom żyło się dobrze, albowiem Kazimierz kochał piękną Esterę. Zbawiła ona swój lud, tak jak pierwsza Ester uczyniła to dla ludu Izraela w czasach Hamana”<sup>25</sup>.

Brakuje nam ogniw łączących hebrajski tekst Gansa, żydowski Menachema Amerlandera i ludową wersję legendy, rozpowszechnioną wśród polskich Żydów w formie, jaka została jej nadana nie później niż w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Nie umiemy też połączyć przekazów Gansa i Długosza, ani raz na zawsze ich rozdzielić.

<sup>23</sup> Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej...*, s. 14 n.

<sup>24</sup> Cyt. za: K. Bartoszewicz, *Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVII w.*, Warszawa 1914, s. 44.

<sup>25</sup> Cyt. za: Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej...*, s. 38.

Wydaje się wątpliwe, by Długosz mógł swym tekstem o królewskiej kochance dać początek nieznannej wcześniej wśród Żydów czy chrześcijan fabule. Jest mało prawdopodobne, by kronikarz całą tę historię wymyślił. Mylił, jak zobaczymy, fakty, nagiął je, by uczynić przesłanie swych tekstów bardziej czytelnym, ale nie wymyślał nieistniejących zdarzeń. Czy posłużył się zasłyszaną gdzieś fabułą, aby wyjaśnić sobie i innym trudną do zaakceptowania słabość króla wobec izraelickich poddanych? Czy chodziło mu głównie o to, by zająć stanowisko we współczesnej mu wojnie o przywileje żydowskie? Nie wiemy. Kazimierz Jasiński słusznie stwierdza: „W rachubę wchodzi [...] tylko możliwość i domysł, których nie należy traktować na równi z hipotezą”<sup>26</sup>.

Warto dodać, że Długoszowa opowieść o Kazimierzu i Esterce nie jest jedyną średniowieczną fabułą o związku władcy z piękną Izraelitką. Władca Kastylii Alfons VIII miał ze swą żydowską kochanką Rachelą, córką swego doradcy, przebywać w oddaleniu przez siedem lat. Szlachta, „widząc jak groźne może być to dla królestwa wkroczyła do samotni, i gdy jedni z nim rozmawiali, inni udali się tam, gdzie przebywała rzeczona Żydówka i podcięli jej gardło”<sup>27</sup>. Głęboko poruszony monarcha pragnął zejść z tego świata wraz ze swą ukochaną. Pogodził się z jej śmiercią dopiero po tym, jak anioł wytłumaczył mu, że skierowana przeciw niemu rewolta wybuchła z boskiego nakazu.

O stosunku Kazimierza Wielkiego do Żydów Długosz nic więcej wprost nie pisze. Nadmienia jedynie o wydanym przez niego przywileju, o którego zatwierdzenie zabiegali wielkopolscy Żydzi w 1453 roku. Nie wspomina też o postawie króla wobec Żydów w okresie Czarnej Śmierci.

Wielka zaraza, która wybuchła w 1348 roku i szerzyła się w Europie przez kolejne dziesięciolecia, posuwając się od Morza Śródziemnego ku północy, kosztowała, według współczesnych przekazów, życie

---

<sup>26</sup> K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich...*, s. 212.

<sup>27</sup> Alfons VIII był królem Kastylii od 1158 do 1214 roku. Ibn Estrā, ojciec Racheli i doradca Alfonsa, był wykonawcą powziętego przez władcę planu sprowadzenia Żydów z Francji do Kastylii. Kulisy wspomnianego w dziele Alfonsa El Sabio *Cronica general* (ok. 1270), opisanego szczegółowo przez kastylijskiego króla Sancho IV (1284–1295) w rozdz. 21 jego *Castigos* (por. D. Nirenberg, *Deviant Politics and Jewish Love: Alfonso VIII and the Jewess of Toledo*, „Jewish History” 21, 2007, s. 15–41) oraz opiewanego w dramacie Lopego de Vega (1562–1635) przedstawił Lion Feuchtwanger w powieści *Żydówka z Toledo*.

jednej trzeciej mieszkańców kontynentu. Dla Żydów, oskarżanych o zatrucie studni, był to czas pogromów. Mimo bulli Klemensa VI, w której papież sprzeciwiał się oskarżeniom i dowodził, że Żydzi padają od zarazy równie często jak chrześcijanie, mimo utrzymanych w podobnym tonie oświadczeń cesarskich i królewskich, największa od 1096 roku fala rozruchów antyżydowskich dotknęła ponad 300 gmin, przede wszystkim w Niemczech, Austrii, Francji i Hiszpanii.

Tylko nieliczne przekazy wspominają o dotarciu zarazy do Polski. Najważniejsze z nich to tekst powstałej w latach 1330–1356 *Kroniki oliwskiej* i fragmenty *Roczników* Długosza. Żaden jednak nie stanowi wystarczającej podstawy do stwierdzenia lub zaprzeczenia szerzeniu się choroby w kraju.

Stanisław, opat klasztoru Cystersów w Oliwie, autor pierwszego z wymienionych przekazów, opisuje wypadki roku 1349 w Europie Zachodniej, następnie przechodzi do wydarzeń w Prusach i na Pomorzu, a potem w Polsce. Sprawcami epidemii byli, według niego, Żydzi, którzy przez swych wysłanników – współwyznawców lub przekupionych chrześcijan – mieli zatruć w całych Niemczech oraz w Polsce źródła i rzeki, z których chrześcijanie czerpali wodę do gotowania. Zanim wyszło to na jaw, wielu ludzi zginęło od tej trucizny. „Z tego powodu wszyscy Żydzi w Niemczech i prawie wszyscy w Polsce zostali zabici, jedni mieczami, inni spaleni zostali w ogniu, a jeszcze inni utopieni w bagnach”<sup>28</sup>.

W poświęconym Czarnej Śmierci passusie *Roczników* Długosz pisał: „Wielka zaraza morowa, która się wdarła do Królestwa Polskiego, dotknęła okropnym morem nie tylko Polskę, ale i Węgry, Czechy, Danię, Francję, Niemcy i niemal wszystkie królestwa chrześcijańskie i barbarzyńskie siejąc wszędzie straszną śmierć. Twierdzili, że wybuchła ona przez Żydów, którzy zatruli powietrze jakimś jadem i w wielu miejscowościach zabijano i palono Żydów, innych wieszano. Niektórzy, żeby uniknąć rąk chrześcijańskich zabijali siebie, żony i córki oraz bliskich z wyjątkiem kilku prowincji i miast, które przekupione, z chciwości oszczędziły ich”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> MPH, t. 6, s. 347.

<sup>29</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 9, s. 318–319 / Długosz, *Annales*, lib. 9, s. 252 (1348). Kronikarz poświęca epidemii jeszcze jeden fragment, również stereotypowy i dowodzący braku materiału, by przekaz rozbudować. Długosz, *Roczniki*, ks. 9, s. 325 / Długosz, *Annales*, lib. 9, s. 257 (1349).

Opis ten jest podobny do innych przekazów poświęconych epidemii 1348 roku i świadczy raczej o tym, że kronikarz nie znał żadnych godnych przytoczenia szczegółów jej przebiegu w Polsce. Nie byłoby powodu do zdziwienia lakonicznością Długoszowego tekstu, gdyby nie fragment współczesnej kroniki floretyńczyka Matteo Villaniego<sup>30</sup>, który pod rokiem 1370 pisze o zarazie w Polsce i przy tej okazji nadmienia, że przerażeni żydowscy poddani polskiego króla próbowali zyskać jego opiekę przekupstwem i ofiarowali mu zdobną w najcenniejsze kamienie koronę (zapewne chodzi o ozdobę na zwój Tory). Pomoc uzyskali, ale nie dość skuteczną: wielu uszło z życiem, ale wielu zginęło. Nie ma pewności, że zacytowany ustęp dzieła Villaniego jest w pełni wiarygodny (zwłaszcza że ojciec florenckiego dziejopisa w swej kronice okresu poprzedzającego wybuch zarazy myli Polskę z Węgrami<sup>31</sup>), ale też nie wolno go całkiem zlekceważyć.

Przypadające na panowanie Kazimierza Wielkiego czasy Czarnej Śmierci w Europie były dla Żydów diaspory sprawdzianem udzielonych im gwarancji bezpieczeństwa<sup>32</sup>. Fakt, że Kazimierz bronił swych Izraelitów przed pogromami – co prawda nie bezinteresownie – mógł przyczynić się do narodzin zarówno polskiej, jak żydowskiej legendy o królu „przyjacielu Żydów”. Narodzinom tym sprzyjały też inne okoliczności. Za Kazimierza Wielkiego cały kraj objęty został przywilejem Bolesława Pobożnego; we Lwowie powstała jedna z trzech największych późnośredniowiecznych kolonii żydowskich w Polsce; zasady żydowskiej lichwy uregulowano prawem; pojawił się także u boku monarchy pierwszy znany nam z imienia żydowski bankier, Lewko<sup>33</sup>, któremu kariera i bogactwo zapewniły trwałe miejsce w historii polskich Żydów.

Kazimierz Jagiellończyk, władca uwikłany we wspomniany spór o żydowski przywilej, który mimo ostrych protestów szlachty

---

<sup>30</sup> *Cronica di Matteo Villani, dell'anno MCCCXVIII al. MCCCLXIII*, w: *Croniche Storiche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, wyd. F.G. Dragomami, t. 6, Milano 1848, s. 300.

<sup>31</sup> Tamże (1343).

<sup>32</sup> Wśród miejsc nawiedzonych w tym czasie nieszczęściem żydowski Memorbuch z Norymbergi wymienia Kraków, który obok Kalisza i Przemyśla pojawia się także w księgach kahalnych innych miast niemieckich. Por. *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, wyd. S. Salfeld, w: *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, t. 3, Berlin 1898, s. 167, nr 249, 282.

<sup>33</sup> Por. II.4.



i duchowieństwa zatwierdził, nie przeszedł do legendy. Jego dobre stosunki z Żydami zostały przez współczesnych zauważone, Kazimierza Wielkiego jednak nie przyćmił. Ten ostatni wyeliminował także księcia Bolesława Pobożnego, wystawcę najważniejszego żydowskiego przywileju. Trwała popularność ostatniego Piasta w izraelskiej legendzie tłumaczy się tym, że opowiadała ona o początkach Izraelitów w Polsce. Znana z późniejszych wersji, korzeniami – podobnie jak wszystkie żydowskie mity o zaraniu historii polskich Żydów – tkwiła w średniowieczu.

Oddzielną grupę wśród dotyczących Żydów fragmentów *Roczników* stanowią opisy ich zbrodni przeciw chrześcijanom. Odnosi się wrażenie, że nie zostały one dobrane przypadkowo: potraktowane razem, składają się na dość kompletny, właściwy dla ówczesnej retoryki katalog antyżydowskich fabuł. Kronikarz przedstawia przypadki oskarżeń o mord rytualny i zbezczeszczenie hostii. Nie pisze wprawdzie – z przyczyn, które nie są dla mnie do końca jasne – o wrocławskim procesie z 1453 roku, gdzie pojawia się oskarżenie o spisec przeciw chrześcijanom<sup>34</sup>, ale przy okazji wspomnianej wyżej relacji o procesie trydenckim odnotowuje międzynarodowe powiązania Żydów, rozsianych po różnych krajach, podkreśla też paralele w przebiegu wydarzeń praskich z 1389 i krakowskich z 1407 roku<sup>35</sup>.

Przekazy te dotyczą wydarzeń na wielkich połaciach kontynentu. Dotknęły one niemal całą aszkenazyjską diasporę. Oprócz relacji o zamordowaniu Szymona z Trydentu, passusu o antyżydowskich rozruchach towarzyszących epidemii Czarnej Śmierci, w którym mowa jest o Żydach jako sprawcach nieszczęścia nie tylko w Polsce, ale też na Węgrzech, w Danii, Czechach, Francji i Niemczech oraz szczegółowego opisu wydarzeń praskich z 1389 roku zamieścił Długosz w *Rocznikach* informacje o wygnaniu Żydów z Francji w 1306 roku, o procesie przeciwko żydowskiemu fałszerzowi monety, który schronił się na Węgrzech, wreszcie o pogromach we Frankfurcie i Canterbury<sup>36</sup>. Do listy tej dodać należy wzmiankę o hiszpańskich konwertytach

---

<sup>34</sup> H. Zaremska, *Zmowa śląskich Żydów...*, s. 135–162. Warto zauważyć, że z wyjątkiem passusu o zbrodni trydenckiej, kronikarz nie podejmuje tematu procesów przeciwko Żydom oskarżanym o zbezczeszczenie hostii i mord rytualny.

<sup>35</sup> Por. II.6, II.7.

<sup>36</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 9, s. 54, ks. 10, s. 22 / Długosz, *Annales*, lib. 9, s. 45, lib. 10, s. 17; *Ioannis Dlugossii Liber beneficiorum...*, t. 3, s. 437.

i opowieść o cudzie w Ávili<sup>37</sup>. Problem żydowski jest w piśmiennictwie Długosza zagadnieniem ogólnoswiatowym, nie lokalnym.

Długosz nie ogranicza się do opisów dotyczących żydowskich występków, do jakich według niego doszło – lub być może doszło – w Polsce. Daje też wyraz przekonaniu, że problem żydowski ma szeroki zasięg, polskich Izraelitów uważa za część europejskiej diaspory i sądzi, że są podobni do swych współwyznawców żyjących w różnych zakątkach kontynentu, równie chciwi i perfidni.

Dzieje stawianych Żydom oskarżeń o zbezczeszczenie hostii i mord rytualny korzeniami sięgają starożytności. Na stosunki żydowsko-chrześcijańskie zaczęły decydująco oddziaływać dopiero w średniowieczu. Po akceptacji przez sobór laterański IV (1215) doktryny o transsubstancjacji i ustanowieniu – mniej więcej pół wieku później – święta Bożego Ciała wprzęgnięte zostały w zasadniczy nurt chrześcijańskiej pobożności, wzmacniając jej charakter chrystologiczny, kult eucharystyczny oraz ugruntowywaną malarstwem pasywnym dewocję związaną z Męką Chrystusa.

Wiara w rzeczywistą obecność Syna Bożego w opłatku czyniła z jego profanacji akt bogobójstwa. Upowszechnienie kultu eucharystycznego, z czym związany był nowy obyczaj wynoszenia Najświętszego Sakramentu poza mury kościoła (w procesjach w czasie obchodów święta Bożego Ciała, a także przy udzielaniu ostatniego namaszczenia choremu) rodziło lęk przed jego profanacją. Oskarżenie o tę zbrodnię pojawia się wcześniej, przed XIII wiekiem, w powstających w środowiskach monastycznych tekstach narracyjnych, których bohaterami są wątpiący, mało wierni, skłonni do herezji chrześcijanie, a także Żydzi, zawracani ze złej drogi przez wspierającą ich w zamiarze konwersji Marię.

W okresie następnym grono osobników podejrzewanych o chęć zbezczeszczenia hostii nie zmniejsza się specjalnie, fabuły upowszechniane przez kaznodziejów wśród wiernych nadal przypisują złowrogie intencje najróżniejszego autoramentu osobnikom czy grupom, traktowanym z podejrzliwością i generalnie uznawanym za groźne dla społeczeństwa i religii, słabsze i bardziej uległe wobec pokus. Żydzi zajmują jednak wśród nich coraz pocześniejsze miejsce. Fabuły, których są pierwszoplanowanymi bohaterami, rozbudowują się i przybierają formy, w których trwać będą w kaznodziejstwie przez następne stulecia.

---

<sup>37</sup> Por. przyp. 6.

W przypisywanym Piotrowi z Miłosławia zbiorze kazań *Sermones de tempore et de sanctis*, należącym do klasztoru Świętego Krzyża na Łyścu, sąsiadują ze sobą dwa exempla dotyczące cudu eucharystycznego<sup>38</sup>. Pierwsze zaczerpnięte zostało – jak zaznaczono w jego tekście – z kazań św. Tomasza z Akwinu. Opowiada o pewnym duchownym, który wątpił, że *totus Corpus Christi* wraz z krwią może się zmieścić w małej hostii. Gdy odprawiał mszę, w czasie podniesienia hostia wyslizgnęła mu się z rąk, upadła na korporał i zaczęła krwawić w dwunastu miejscach, na których pojawiło się tyleż obrazów z życia Jezusa: na pierwszym narodziny, na drugim Chrystus w żłobku, na trzecim w świątyni, na czwartym, gdy zasiada między doktorami, na piątym, gdy jest chrzczony w Jordanie, na szóstym, gdy głosi kazanie, na siódmym, gdy spożywa wieczerzę z uczniami, na ósmym, gdy myje im stopy w Wielki Piątek, na dziewiątym, gdy schwytyany został w ogrodzie, na dziesiątym, gdy został ukrzyżowany, na jedenastym, gdy zmartwychwstał, wreszcie na dwunastym, gdy wstąpił do nieba. Co ujrzawszy, duchowny ów przestał wątpić. Tekst drugiego exemplum zaczyna się tak: „Następuje miraculum o Ciele Chrystusa. Stało się Roku Pańskiego 1453. W krainach Śląska w miastach Świdnica, Wrocław i innych pewni Żydzi zakupili od duchownego siedem poświęconych hostii. Wziąwszy owe hostie, zwoławszy do swej synagogi licznych Żydów, dziewice, kobiety i wdowy, młodzieńców i starców, pokazali im te hostie. I zaczęli opluwać je, bić rękami i obracać, i naigrywali się z Chrystusa mówiąc: «Ty jesteś tym, który obalił nasze prawa i którego nasi ojcowie ukrzyżowali» [...]. Po czym wziąwszy miecz ukrzyżowali nim owe hostie aż wytrysnęła krew i splamiła ubrania wielu, a także sukno, na którym leżały hostie. Wiedzeni strachem zawinęli sukno z hostiami i bojąc się zemsty Bożej wyrzucili wraz z pokrwawionym mieczem do rzeki, a jedną z hostii wysłali do Krakowa przez pewnego Żyda»<sup>39</sup>.

W legislacjach kościelnych pojawiają się od XIII wieku przepisy zabraniające Żydom przebywania na ulicy w porze procesji Bożego Ciała i gdy niesiony jest sakrament do chorego. Powtarzane one będą następnie w synodalnych statutach. W rozdziale 12 postanowień synodu wrocławskiego z 1267 roku czytamy: „[...] jeśliby się zdarzyło, że przed domami Żydów niesiono Sakrament Ołtarza, Żydzi zaraz po

<sup>38</sup> Por. H. Zaremska, *Zmowa śląskich Żydów...*, s. 154–157.

<sup>39</sup> Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps III 3021, 223v–224r.

usłyszeniu dzwonka winni wycofać się do swych domów oraz zamknąć okna i drzwi swoje. Nakazujemy dla chwały Bożej i poszanowania, by, gdy ciało Chrystusa będzie niesione do chorego, żaden Żyd ani Żydówka starsi niż dziewięć lat nie powinni stać na ulicy w Jego obecności, mają odejść i schować się”<sup>40</sup>. W tym samym czasie rozkwita malarstwo pasyjne, w którym wyznawcy judaizmu byli *dramatis personae sensu stricto*, pojawiają się też misteria bożonarodzeniowe z figurkami jasełkowymi, wśród których nie brakło Żyda.

Zamieszczone w *Rocznikach* opisy żydowskich zbrodni przeciw chrześcijaństwu różnią się stylem od cytowanego wyżej exemplum wrocławskiego, a także od wielu podobnych mu, choć na ogół mniej „historycznych” i politycznych tekstów, pisanych dla potrzeb duszpasterskich. Długosz pisząc o cudach eucharystycznych, unika szczegółowych i dramatycznych opisów bezczeszczenia hostii. Także jego teksty o mordach rytualnych nie epatują okrucieństwem.

Wątek bezczeszczenia hostii pojawia się w *Rocznikach* kilkakrotnie. Nie zawsze w związku z Żydami. Po raz pierwszy w pozbawionym tego elementu fragmencie *Roczników* poświęconym budowie kościoła Bożego Ciała na Kazimierzu. Brzmi on tak:

Pod wpływem wstrętnego głodu złota większa grupa ludzi w Krakowie podjudzonych przez diabła wdarła się ukradkiem i potajemnie w czasie oktawy Bożego Ciała do kościoła parafialnego Wszystkich Świętych i po odemknięciu dorobionymi kluczami tabernakulum skradła i zabrała miedzianą, grubo pozłacaną monstrancję z Najświętszym Sakramentem, bardzo pięknej roboty, której wykonanie przewyższało wartość kruszcu. Dowiedziawszy się potem, że monstrancja jest miedziana, żeby nie spotkała ich surowa kara, w razie gdyby ich złapano, rzucają ją do zarosłego krzakami bagna Mate, znajdującego się niedaleko od kościoła św. Wawrzyńca, który był wówczas kościołem parafialnym należącej do kapituły krakowskiej wsi Bawół, w której potem król polski Kazimierz II zakłada i funduje miasto Kazimierz. W owym czasie bagno to było głębokie i pełne błota. Mogły je przebyć jedynie ptaki, dla ludzi i czworonogów było niedostępne. Płonęły jednak na nim w nocy i w dzień światła niebieskie. Kiedy się o tym dowiedziało sporo ludzi i uznało to, zgodnie z rzeczywistością, za cud, doniesiono o tym biskupowi krakowskiemu Bodzęcie i jego czcigodnej kapitule,

---

<sup>40</sup> Tłum za: G. Labuda, B. Miśkiewicz, *Wybór źródeł...*, t. 2, s. 117–118.

a potem królowi polskiemu Kazimierzowi II, bardzo pobożnemu księciu. Ci uznawszy, że ukazanie się tyłu i tak wielkich światła niebieskich nie może być bez przyczyny, zarządziwszy procesję całego miasta i nakazawszy i dopełniwszy najpierw trzydniowego postu z hymnami, pieśniami i chorągwiami udają się do błotnistej miejsca i badają dokładnie tajemnicze światła. Kiedy stwierdzili, że to jest oświetlona skradziona monstrancja z Najświętszym Ciałem Chrystusowym z kościoła Wszystkich Świętych, odnoszą ją w uroczystej procesji wszystkich kościołów miasta do kościoła Wszystkich Świętych. Najjaśniejszy zaś król polski uznawszy, że tak godny pamięci i niezwykle cud wydarzył się dla niego i ze względu na niego, składa przyrzeczenie, że w miejscu, gdzie znaleziono ten niewysłowiony Sakrament, chociaż bagnistym i błotnistym założy i wybuduje z cegły piękny kościół na cześć Bożego Ciała<sup>41</sup>.

Stworzona bądź – co bardziej prawdopodobne – powtórzona przez Długosza legenda o początkach kazimierskiego kościoła jest opowieścią o cudzie eucharystycznym, który dokonał się w znacznie bogatszej oprawie kultowej niż to mogło mieć miejsce w pierwszej połowie XIV wieku.

W kościołach parafialnych dzień Bożego Ciała zaczęto w polskiej stolicy czcić procesją wokół świątyni zapewne niedługo po wprowadzeniu do kalendarza diecezjalnego samego święta. O zwyczaju tym wspomina już dokument kazimierskiego Bractwa Najświętszego Sakramentu z 1347 roku, a nota, w której pod rokiem 1367 wpisano w rachunkach miejskich sumy wydatkowane na воск i świeczniki *pro Corporis Christi*, świadczy w sposób niemal pewny o tym, że wierni wychodzili z niosącym monstrancję kapłanem poza obszar przykościelny, na ulicę. Wystawiony w 1384 roku przez kardynała Demetriusza dyplom przyznawał odpusty tym, którzy w dzień święta i jego oktawę uczestniczą w procesji na Kazimierz, po rynku krakowskim i wokół cmentarza kościoła Mariackiego<sup>42</sup>.

Wyjście uczestników procesji poza mury świątyni i to już nie tylko na kościelny cmentarz, ale na ulice – główne arterie miasta – podniosło rangę uroczystości i przekształciło ją w obchody o charakterze korporacyjnym: kler, miejskie władze, cechy i bractwa religijne

<sup>41</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 9, s. 312–313 / Długosz, *Annales*, lib. 9, s. 247–249.

<sup>42</sup> H. Zaremska, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XVI wieku*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa...*, s. 25–40.

miały okazję pokazać, że stanowią część wspólnoty mieszczan. Przemierzający ulice miasta kondukt odzwierciedlał złożoność owej *communitas* i podkreślał jedność uczestników. Musiało to wzmacniać przedział dzielący tych, którzy podążali w procesji od tych, których w niej brakowało.

W cytowanym przekazie Długosza o fundacji kazimierskiego kościoła i związanym z nią cudzie wąż żydowski nie pojawia się. Wpisany został do legendy zapewne dopiero po przeniesieniu się izraelskiej kolonii krakowskiej na Kazimierz (w *Klejnotach Stołecznego Miasta Krakowa* Pruszcza „łotrowie”, którzy skradli monstrancję, zamierzali sprzedać ją Żydom<sup>43</sup>).

Tekst o początkach kazimierskiego kościoła umieścił Długosz pod rokiem 1347. Można zatem uznać, że na ten rok datuje autor cudowne wydarzenie. Przy uważniejszej lekturze całego passusu jego chronologia nie broni się jednak. Monstrancja, czytamy, została wrzucona do bagna koło kościoła św. Wawrzyńca w należącej do kapituły krakowskiej wsi Bawół, „w której potem król Kazimierz zakłada [...] miasto Kazimierz”; co, przypomnijmy, miało miejsce w roku 1335, dwanaście lat wcześniej. Kościół Bożego Ciała, pomyślany jako kazimierska świątynia parafialna, ufundowano w 1342 roku, a więc nie da się tego faktu związać z opowieścią o profanacji hostii. Niezgodna z prawdą jest też zamieszczona w tym akapicie *Roczników* uwaga o odebraniu franciszkanom wezwania Bożego Ciała. Nie są to, jak sądzę, omyłki wynikłe z niewiedzy, lecz z przekonania, że fakty powinny służyć celowi. Zamiarem autora było, jak się zdaje, wyłożenie historii początków miasta Kazimierza i włączenia jego świątyń do systemu organizacji kościelnej stolicy.

Fabuła o profanacji hostii, tym razem w wersji uwzględniającej udział w niej Żydów, pojawia się w *Rocznikach* ponownie w zamieszczonym pod rokiem 1399 tekście dotyczącym fundacji kościoła Karmelitów w Poznaniu<sup>44</sup>. Czytamy w nim, że w piątek 15 sierpnia 1399 roku pewna kobieta, przyjąwszy Najświętszy Sakrament w klasztorze braci dominikanów, wyjęła opłatek z ust, by sprzedać go przebywającym w Poznaniu Żydom. Hostię znaleziono na łąkach za miastem, gdzie zaczęły spotykać ludzi wielkie dobrodziejstwa. Przejęty tym głęboko

---

<sup>43</sup> P.H. Pruszcza, *Klejnoty Stołecznego Miasta Krakowa*, Kraków 1745 (repr. 1983), s. 144.

<sup>44</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 10, s. 308 / Długosz, *Annales*, lib. 10, s. 236.



król polski Władysław – tak jak w opowieści kazimierskiej władca występuje tu w roli żarliwego propagatora kultu eucharystii – wznosi w tym miejscu klasztor Karmelitów pod wezwaniem Bożego Ciała.

Hanna Węgrzynek powstanie poznańskiej legendy datuje na drugą połowę XV wieku<sup>45</sup>. Za tą hipotezą przemawia według niej – i sędzę, że ma rację – fakt, że pochodzące z początku XV wieku bulle Bonifacego IX i Innocentego VII oraz nadanie Władysława Jagiełły w 1406 roku wspominają ogólnikowo o cudzie związanym z eucharystią, ale o roli, jaką mieliby w nim odegrać Żydzi, niczego nie mówią (dokument fundacyjny wystawiony przez Władysława Jagiełłę nosi datę 15 marca 1406, kościół i klasztor zbudowano już w 1404 roku). O utrwaleniu się legendy, w wersji wzbogaconej o wątek żydowski, świadczą dwa teksty. Pierwszy – *Exemplum de una muliere, que Corpus Christi Judeis vendidit et hoc factum est de Poznanie*<sup>46</sup> – zapisany został w piętnastowiecznym rękopisie, przechowywanym w klasztorze Kanoników Regularnych w Trzemesznie. Jest to opowieść o służącej, która sprzedała Żydom wyniesioną w ustach hostię. Kiedy poczęli kłuć ją nożami, trysnęła krew. Przerażeni sprawcy wyrzucili opłatek do studni. Jaśniejące *Corpus Christi* odnaleziono na bagnach za miastem, gdzie zbudowano następnie kościół Bożego Ciała. Cud miał mieć miejsce w XIV wieku<sup>47</sup>. Drugi przekaz to także kaznodziejskie exemplum<sup>48</sup>. Jego autor, Maciej z Janowca, podaje inną niż Długosz datę zajścia i nieco inaczej opisuje jego przebieg. Według niego zbrodni dokonano w piwnicy, gdzie Żydzi ukrzyżowali hostię, którą kłuli nożkami tak, że strzykała z niej krew. Po czym wynieśli ją na błonia, gdzie została odnaleziona przez pasterza. Obie opowieści znacznie różnią się od przekazu Długosza, są też bardziej rozbudowane, co powoduje, że udział Żydów w profanacji wysuwa się na pierwsze miejsce.

Długosz zbeczeszczenie hostii przypisuje chciwej chrześcijance. Nie można wykluczyć, że opisując okoliczności fundacji klasztoru

---

<sup>45</sup> H. Węgrzynek, „Czarna legenda” Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce, Warszawa 1995, s. 47–49.

<sup>46</sup> H. Kowalewicz, *Średniowieczne exempla polsko-lacińskie*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa...*, s. 283–284.

<sup>47</sup> Pod koniec XVI wieku Tomasz Treter rozbudował je do objętości książki, która wyszła drukiem w Braniewie w 1609 roku, a jej polski przekład ukazał się w Poznaniu w 1772 roku; tamże.

<sup>48</sup> *Głosy polskie w lacińskich kazaniach średniowiecznych*, cz. 1, wyd. E. Belcarzowa, Wrocław–Warszawa–Kraków 1981, s. 60.

poznańskiego, scalił w jednej fabule wydarzenia, które rozegrały się w różnych miejscach i różnym czasie.

Data podana przez kronikarza – piątek 15 sierpnia, dzień Wniebowzięcia Marii – jest prawidłowa: w roku tym święto to wypadło rzeczywiście w piątek. Miała jednak w kolejnych przekazach ulegać zmianom (pochodzące z końca XV wieku roczniki kapituły poznańskiej podają: „feria II In die Assumptionis beate Marie virginis a Judeis sublatum Est Corpus Christi Poznanie”; tu data jest błędna<sup>49</sup>).

W rachunkach miejskich Krakowa pod rokiem 1395, a więc cztery lata wcześniej, odnotowano wypłacenie Janowi Pfallowi i Pawłowi Wierzyńskowi jednego wiardunku za *primum vas aquae*. Zapis dotyczył gaszenia pożaru stojącego przy rynku domu mieszczanina Neorsa. Następne rubryki rachunków z tego roku odnoszą się do pożaru, w którym spłonęła stojąca przy ulicy Żydowskiej szkoła św. Anny. Także trzy inne adnotacje umieszczone w dziale wydatków (jedna pod rokiem 1395, a dwie – 1396) mogą wskazywać na związek tego pożaru z Żydami. Pierwsza dotyczy wypłacenia przechrzcie jednego wiardunku *pro expensis*. Druga, umieszczona wśród wydatków *pro tortori*, wymienia sumę zapłaconą katu za drewno, pochodnie i słomę w związku ze spaleniem kobiety, która próbując dokonać świętokradztwa „pretendere sacrilegium facere” wypluła hostię na posadzkę. Jest to najwcześniejsze poświadczenie procesu o zbezczeszczenie hostii w Polsce. Trzeci wpis dotyczy wydatków miasta związanych z pożarem przed Bramą Szewską<sup>50</sup>. Znów w pobliżu żydowskiej dzielnicy. Być może jest to przypadkowy zbieg informacji, pozornie układających się w całość, nie można jednak wykluczyć, że istnieje między nimi związek.

Teksty o początkach kościołów Bożego Ciała na Kazimierzu i w Poznaniu dotyczą przede wszystkim ich fundacji, pobożności eucharystycznej obu władców i kultu Najświętszego Sakramentu. Zbezczeszczenia dokonują chrześcijanki z powodu słabej wiary. Żydom, którzy – przypomnijmy – pojawiają się jedynie w opowieści poznańskiej, przypadła rola drugorzędna.

---

<sup>49</sup> Hanna Węgrzynek („Czarna legenda” Żydów..., s. 48) przytacza za wydaną w Berlinie w 1801 roku pracą Wolfa Dessauera *Philacterium* informację, że w 1434 roku Władysław III Warneńczyk prowadził dochodzenie w sprawie profanacji hostii w Poznaniu i że sprawa miała się zakończyć ugodą zawartą w 1454 roku.

<sup>50</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, cz. 2, s. 310, 313–314.

O dokonywaniu przez Żydów mordu na chrześcijańskim dziecku pisze Długosz dwukrotnie, w tekstach dotyczących pogromu w 1407 roku i wydarzeń w Trydencie w 1475 roku. Omawiam je w innym miejscu książki<sup>51</sup>. Relacja o Trydencie dowodzi dobrej znajomości przebiegu sprawy, choć Długosz pomija komplikacje związane ze śledztwem. Inaczej niż w passusie dotyczącym wydarzeń krakowskich, gdzie zdaje się dystansować wobec oskarżeń skierowanych przeciw Żydom, jego stanowisko wobec zająć w Trydencie jest jednoznaczne: nie ma wątpliwości, że Izraelici dopuścili się zbrodni.

Oskarżenie Żydów o spożywanie krwi chrześcijańskiego dziecka w czasie paschalnego sederu jest przypisywaniem im zbrodni o charakterze rytualnym, która jest aktem bogobójstwa<sup>52</sup>. Niewinne dziecko – *puer a Iudaeis necatus* – ginie śmiercią męczeńską, będącą najwyższą formą *imitatio Christi*. Do zbrodni dochodzi w czasie żydowskiego święta Paschy, ma ona przeto charakter cykliczny, a zatem rytualny. Średniowieczne i późniejsze teksty o mordach rytualnych sięgają niekiedy po ten argument. Podnoszą jednak częściej zbieżność daty zbrodni z porą chrześcijańskiego święta Wielkiej Nocy. Długosz zachowuje się w tej sprawie niekonsekwentnie. W passusie o mordzie na Szymonie z Trydentu pisze: „[Żydzi] schwytali go potajemnie w czwartek, w jedenaste kalendy kwietnia”, nie zauważając, że był to Wielki Czwartek. W relacji z rozruchów w Krakowie w 1407 roku<sup>53</sup> wspomnianą zbieżność podkreśla i pisze, że rozruchy wybuchły w czasie kazania we wtorek po świętach wielkanocnych.

Znaczenie, jakie w dokumentacji źródłowej dotyczącej średniowiecznej historii Żydów polskich ma dorobek Długosza, narzuca pytanie o rzetelność jego tekstów. Wzbogacanie opisów o wątki zaczerpnięte z relacji dotyczących wydarzeń, które rozegrały się gdzie indziej i kiedy indziej, każe w rzetelność tę wątpić. Pamiętać jednak należy, że dla Długosza, podobnie jak dla wielu innych średniowiecznych – i nie tylko

---

<sup>51</sup> Por. II.7.

<sup>52</sup> Oskarżenie to, którego korzenie sięgają antyku, w niektórych okresach owocowało dramatycznymi aktami przemocy. W innych stanowiło jedynie topos wyobraźni zbiorowej. Do pierwszych zaliczyć trzeba stulecia wypraw krzyżowych, z którymi wiązać należy oskarżenia w Norwich (1144), Blois (1171), zamku w Pontoise (1179) i Saragossie (1182). Faza druga, wzmocniona lękiem przed epidemią i herezją, przypada na drugą połowę XV wieku i z nią związane są procesy w Innsbrucku (1462), Trydencie (1475) i La Guardia (1490). Wtedy dochodzi do ostatecznego zdefiniowania kanonu opowieści.

<sup>53</sup> Por. II.6.

średniowiecznych – chrześcijańskich autorów piszących o Żydach, podstawowym dowodem prawdziwości dokonanych przez nich zbrodni jest słuszna, a więc zasłużona kara, jaka ich spotyka: Bóg wszak jest sprawiedliwy i wszechwiedzący. Zawarte w *Rocznikach* przekazy, mimo wyłożonych już zastrzeżeń, opowiadają o słusznej karze, która spotyka Żydów oraz kraj, którego władca zbyt im folguje.

Opinia kronikarza o żydowskiej winie nie zawsze jednak jest jednoznaczna. Rozruchy krakowskie w 1407 roku uważa za słuszną zemstę Boga, który „bywa surowszy niż ludzka sprawiedliwość”, nie szczędzi krytyki monarsze i zbyt lekkomyślnemu kaznodziei. Jednak w jednym tekście stwierdza bez ogródek, że skierowane przeciw Żydom akcje nie były uzasadnione.

Przekaz, zamieszczony pod datą 25 lipca 1361 roku, dotyczy pożaru we Wrocławiu: „Kiedy [...] wybuchł przypadkowy pożar w mieście Wrocławiu a leniwi mieszczanie nie zdusili go w zarodku, a ogień wzrósł w siłę i nie dający się ugasić żadnym sposobem pożar. Niszcząc i trawiąc niemal wszystkie mieszkania w mieście, zamienił miasto Wrocław w popiół i perzynę. Gniew o wielką stratę, jaką za dopuszczeniem Bożym wyrządził pożar zwracają wrocławianie przeciw Żydom, których znaczna liczba była wtedy u nich i w straszliwi sposób ich mordują, nie oszczędzając wieku, płci i stanu, jakby oni byli sprawcami pożaru”<sup>54</sup>. I ten tekst zmienia rzeczywistą kolejność wydarzeń oraz ich datę roczną. Pod rokiem 1360 pisze o pożodze wrocławskiej Rosicz, z którego kroniki autor *Roczników* korzystał. Późniejsze *Roczniki* Pola mówią o pogromie przed pożarem. Uchwała rady miejskiej, nakazująca odbudowę stojących w rynku domów przy użyciu trwałego materiału, nosi datę 26 sierpnia 1363 roku: wskazuje to, że ogień strawił miasto w 1363 roku<sup>55</sup>.

Wybór przekazów poświęconych Żydom spoza Polski w *Rocznikach* dotyczących XIV i XV wieku przy bliższym oglądzie okazuje się podyktowany treścią i przesłaniem *passusów*, które Długosz poświęcił rodzimym Izraelitom. Relacja o rozruchach krakowskich w 1407 roku jest „przedłużeniem” tekstu o wydarzeniach praskich z 1389 roku, opis pożaru wrocławskiego z 1361 roku stanowi zapowiedź przekazu o pożodze krakowskiej w 1455 roku<sup>56</sup>, informację o krakowskim

<sup>54</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 9, s. 388 / Długosz, *Annales*, lib. 9, s. 307–308.

<sup>55</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 9, s. 388, przyp. 30.

<sup>56</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 264: „I gdy na początku niedbale go gaszono, powodując lekkie albo niemal żadne gaszenie ognia, prawie wszyscy rzemieślnicy

falszerzu monety Feterze wyprzedza wzmianka o podobnym mu nieuczciwym Izraelicie przebywającym na Węgrzech, passus o mordzie na Szymonie z Trydentu służy umieszczonej na jego końcu krytyce Kazimierza Jagiellończyka.

Historyk średniowiecznych dziejów polskich Izraelitów, korzystając z pism Długosza, siłą rzeczy zadaje sobie pytanie, co kronikarz ten wiedział o żydowskich mieszkańcach swej ojczyzny. Odpowiedzi jednak nie znajduje. Poświęcone Żydom teksty *Roczników* wyrażają wprawdzie poglądy ich autora, ale pozbawione są akcentów, które moglibyśmy wiązać z osobistymi doświadczeniami dziejopisa. Choć musiał być częstym gościem na krakowskiej *platea Iudaeorum* i z pewnością znał przywódców stołecznego kahału, negocjował bowiem z nimi umowę z 1469 roku, to zdaje się, że między tym, co pisał a tym, co widział nie ma związku. Lektura *Roczników* wymaga zatem przede wszystkim dobrego rozpoznania warsztatu kronikarza. I ostrożności.

Autorzy powstałej przed stu laty biografii Długosza – Michał Bobrzyński i Stanisław Smolka – słusznie zauważają: „pragmatyczny umysł polskiego Liwiusza rzadko może na tym poprzestać, co znajduje w małomównym świadectwie źródła historycznego, a to zniewala go do nieuniknionych domysłów dla roztoczenia jasnej i zrozumiałej opowieści. Tu zaś tkwi początek owych sławnych amplifikacji, które go naraziły na tyle zjadliwych nieraz pocisków krytyki historycznej. Często są to amplifikacje tak niewinne, że w nich zgoła nie ma ani jednego rysu faktycznego, który by autor dodał z domysłu do zaczerpniętego ze źródeł wątku; co tylko w źródłach ścieśnione jest w kilku lakonicznych wyrazach, to rozprawdza Długosz szeroko, rozdzielając starannie rozmaite części składowe każdego faktu i łącząc je tak prostym, z natury rzeczy wynikającym wykazaniem przyczynowego związku, że w całym zdarzeniu, w ten sposób opowiedzianem, najsurowszy krytyk nie dopatry się cienia nieprawdy. Od takiego pragmatyzmu niedaleko jednak do prostej fikcji, opartej na przypuszczeniu, że tak dziać się mogło, jak autorowi zdaje się prawdopodobnym”<sup>57</sup>.

udali się na zwykle miejsce poza miastem celem strzelania z łuku do kura, a reszta ludzi na przyglądanie się im, płomień zaczął się niezmiernie powiększać, a roznosił go szybko na wszystkie strony bardzo silny wiatr [...]. Wielu było przekonanych, że tak okrutny pożar zdarzył się z powodu zniewagi wyrządzonej Imieniu Bożemu przez nadanie wolności Żydom”. Por. I.5.

<sup>57</sup> M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków 1893, s. 79.

## I.10. Kościół i rabini

Niemal wszystko, co wiemy o dziejach Izraelitów w średniowiecznej Polsce, w jakiejś mierze dotyczy stosunków między Żydami i chrześcijanami, widzianych oczyma chrześcijan. Druga strona oświetlona jest słabo. Mimo powszechnej świadomości, że kultura izraelska była bardzo odporna na akulturację, w dorobku historiografii, nie tak w końcu skromnym, nie znajdujemy żadnej zasługującej na uwagę pracy, która uwzględniałaby problematykę stosunku Żydów do chrześcijan. Jedynym badaczem, który podjął to zagadnienie jako samodzielny temat większego studium, był Jakub Katz, który w 1961 roku opublikował zbiór esejów pod tytułem: *Exclusiveness and Tolerance. Studies on Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*<sup>1</sup>. Są to rozważania bardzo inspirujące, ale odnoszą się głównie do okresu, który określamy jako wczesną nowożytność; nadto mają charakter refleksji bardzo ogólnej i w niewielkim stopniu odwołują się do realiów diaspory.

Najcenniejsze prace, jakie wyszły spod pióra badaczy żyjących w czasach, kiedy istniała jeszcze w Polsce żywa kultura żydowska – mam na myśli dzieła Majera Bałabana, Ignacego Schipera czy Emanuela Ringelbluma<sup>2</sup> – niemal całkowicie pomijały żydowski punkt widzenia, wynikający z żydowskiej kultury religijnej. To samo można powiedzieć o najbardziej wartościowych studiach powojennych<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> New York.

<sup>2</sup> Por. I.1. Pełną bibliografię prac Ignacego Schipera podaje: J. Litman, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland...*, s. 277–287; E. Ringelblum, *Dzieje zewnętrzne Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej...*, t. 1, s. 37–80; tenże, *Żydzi w Warszawie...*

<sup>3</sup> R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*; M. Goliński, *Wrocławskie spisy...*; A. Janeček, *Miasta Rusi Czerwonej w nurcie modernizacji...*; tenże, *Ethnicity, Religious*



co łatwiej zrozumieć. Ułomności tak jednostronnej perspektywy i jej konsekwencje są oczywiste. Nie należy jej usprawiedliwiać faktem, że historyk zajmujący się dziejami Żydów w średniowiecznej Polsce musi się zadowolić głównie źródłami chrześcijańskimi, które siłą rzeczy informują przede wszystkim o stosunku ich autorów, chrześcijan, do swych „starszych braci”. Brak źródeł hebrajskich – co nie do końca, jak czytelnik tej książki może się przekonać, jest prawdą – nie powoduje, że problem przestaje istnieć ani nie uprawnia do ignorowania go.

Chrześcijańskie teksty nie są dla rozważań nad stosunkiem Żydów do chrześcijan bezużyteczne. Należy je jednak czytać staranniej niż to się na ogół robi. Ich lektura wymaga nierzadko pokonania trudności wynikających z przekładu hebrajskich terminów na łacinę. Niekiedy dodatkową trudnością jest zrozumienie łacińskich terminów (będzie o tym mowa w drugiej części książki). Problem jest jednak znacznie poważniejszy. Rzecz nie tylko w trudnościach, jakie chrześcijańskim pisarzom sprawiało znalezienie łacińskiego odpowiednika dla określenia instytucji czy praktyk żydowskich. Znacznie istotniejszym problemem jest fakt, że wybór terminu pociągał za sobą skojarzenia o niebłahych konsekwencjach.

Oto przykład. Władający w latach 1302–1319 diecezją wrocławską Henryk z Wierzbna zwrócił się do swych proboszczów z listem wzywającym ich do potępienia i przeciwdziałania nadużyciom mającym miejsce w mieście, a polegającym na tym, że „biskup żydowski, za zgodą chrześcijańskich rzeźników zabija w ich rzeźniach należące do Żydów bydło według zwyczaju *gentis iudaice*, własnymi rękami ubija i zabija i z tych w ten sposób zabitych zwierząt wybiera to, co mu odpowiada, zaś to, co jako nieczyste (*immunda*) odrzuca i odkłada, pozostawia do jedzenia chrześcijanom”<sup>4</sup>. Zacytowany fragment obszernego listu, do którego jeszcze powrócę, jest w przeciwieństwie do zawartych w tekście argumentacji ogólniejszych ustępem oryginalnym, mocnym w odbiorze, a równocześnie nawiązującym, jak się zdaje, do wrocławskich realiów. Prezentuje osobnika zwanego „żydowskim biskupem” (tytuł pojawia się także w innych źródłach dotyczących

---

*Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia...*; P. Fijałkowski, *Początki obecności Żydów na Mazowszu...*

<sup>4</sup> *Das Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan*, wyd. W. Wattenbach, w: *Codex diplomaticus Silesiae*, t. 5, Breslau 1862, nr 75; por. H. Zaremska, *Die fleisch das nich taug den juden zu Essen...*, s. 299–308.

gmin na Śląsku w XIV wieku, a także w Polsce w tym stuleciu i na początku następnego<sup>5</sup>). Termin musiał kojarzyć się chrześcijanom ze stanowiskiem wysokiego dostojnika duchownego, który oto własnoręcznie dokonywał uboju, czynności otoczonej w kulturze średnio-wiecznej pogardą, także poza kontekstem żydowskim, ze względu na tabu krwi<sup>6</sup>.

W rzeczywistości ów *episcopus Iudaeorum* był wszystkim tylko nie wysokim hierarchą duchownym; takowi w judaizmie w ogóle nie istnieją. Trudno o bardziej wyrazisty przykład, w jaki sposób wybrany termin łaciński sączył uczucie obcości i niechęci wobec Żydów, odwołując się do wyobraźni i odczuć chrześcijan, których zakaz kontaktu z krwią łączył i dzielił z Żydami być może najskuteczniej.

Terminologia łacińskich tekstów nie stanowi jednak jedynego z nimi kłopotu. Nie można ich dobrze zrozumieć bez dostatecznej wiedzy o kulturze żydowskiej. Oto przykład, nota z akt grodzkich i ziemskich warszawskich, zapisana pod rokiem 1463: „My, starosta Michał z Rakowca i Jan Słanko z Głowczyna, pisarz warszawski, zeznajemy niniejszem, że Żydzi, tj. Mucha z Pułtуска, Bieniasz, Izak, Lazarus, Oszwa, Salomon z Warszawy, którzy [swego czasu] poręczyli, jak to wyżej w księdze zapisano, że Żyda Izraela dostawią zgodnie z prawem żywego lub umarłego, tegoż Żyda Izraela, lekarza, który już zeszedł z tego świata, sprowadzili i przedstawili nam, urzędnikom, jako zmarłego. Tego, zmarłego Żyda, przedstawionego nam zgodnie z poleceniem piśmiennem Najjaśniejszej Księżnej Pani, przedłożonem przez tychże Żydów, odebraliśmy [...] i dla lepszej i większej mocy świadectwa obejrzelśmy [i stwierdziliśmy], że rzeczywiście jest nieboszczykiem i że leży w drewnianej trumnie. Zaznaczamy też w dodatku, że w temże piśmie Najjaśniejszej Księżny, przedłożonem nam przez tychże Żydów, było nam polecone, abyśmy wspomnianym Żydom wykreślili ich rękojemstwo, zanotowane powyżej w księdze i wymazali je zupełnie”<sup>7</sup>. Z halachicznego punktu widzenia wspomniani w nocy Żydzi złamali jedną z podstawowych, do dziś utrzymanych zasad, mianowicie zakaz wyjmowania zwłok z grobu.

<sup>5</sup> O „żydowskim biskupie” por. II.3.

<sup>6</sup> Por. B. Geremek, *Activité économique et exclusion sociale...*, s. 797–816; C. Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les Juifs, les chrétiens et le cochon*, [Paris] 1994; C.W. Bynum, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007.

<sup>7</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów...*, z. 1a, s. 57–58.

Zmarłego należy oddać ziemi, tam powinien dopełnić się, samoistnie i w sposób naturalny, rozkład ciała. „Z prochu powstałeś w proch się obrócisz” – mówi Tora. *Szulchan Aruch*<sup>8</sup> wypowiada się w tej kwestii jasno: „Nie wolno przenosić zmarłego z jednego miasta do innego, aby go tam pochować, jest to dozwolone tylko wtedy, gdy poprosił o to przed śmiercią lub jeśli chodzi o przeniesienie zwłok do Erec Israel albo do miejsca obok grobu rodziców [zmarłego]. Nie jest dozwolone otwieranie grobu po zasypaniu trumny ziemią”<sup>9</sup>. Żydzi, o których mówi zapiska z 1463 roku, rozkopali grób i wyjęli z niego ciało Izraela. Co nimi powodowało? Czy strach przed realizacją udzielonej wcześniej rękoi? Co więcej, zmarły spoczywał w trumnie, nie w całunie. Dlaczego? Rzecz nie sprowadza się do kwestii ostatniej wędrówki żydowskiego medyka. Świadomość, czym jest dla Izraelitów naruszenie spokoju ich zmarłych, powinna nam towarzyszyć zawsze. Czy to gdy chodzi o ekshumację w Jedwabnem, czy gdy czytamy o niszczeniu czy likwidowaniu średniowiecznych cmentarzy żydowskich we Wrocławiu, Krakowie czy Pradze<sup>10</sup>.

Stosunku judaizmu do chrześcijaństwa nie sposób rozważać bez stosunku chrześcijaństwa do judaizmu. Postawy Kościoła formowały się w kontrowersji z Synagogą<sup>11</sup>. Należy mieć to na uwadze przy lekturze pism ojców Kościoła, bulli papieskich i ustaw soborowych wczesnego średniowiecza<sup>12</sup>. Można w nich znaleźć wszystko. Zarówno tolerancję, jak i wrogość. Podkreślenia wymaga utrwalana przez stulecia pamięć o postawie papieża Grzegorza I (zm. 604), który zakazywał przemocy i głosił, że podobnie jak nie wolno Żydom robić w synagogach niczego, co jest im zakazane, to wolno czynić im wszystko, co dozwolone.

<sup>8</sup> Kodyfikacja prawa religijnego autorstwa Józefa Karo (1488–1575), uważana za wykładnię prawa wiążącą dla Żydów sefardyjskich, a z czasem po dokonanych przez Mojżesza Isserlesa (ok. 1510 [1520?, 1533?] – 1572) komentarzach i uzupełnieniach, także aszkenazyjskich.

<sup>9</sup> *Kicur Szulchan Aruch ha-szalem*, Jerusalem 1989, s. 483, nr 11, 12.

<sup>10</sup> Por. II.2; M. Goliński, L. Ziátkowski, *Średniowieczne cmentarze żydowskie we Wrocławiu*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 35–54; M. Wodziński, *Średniowieczny cmentarz żydowski we Wrocławiu*, tamże, 49, 1994, nr 3–4, s. 341–344; A. Putík, *On the Topography and Demography...*, s. 7–46.

<sup>11</sup> J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Cleveland 1961 (wyd. 2); G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge (Polémique et relations culturelles en Occident, XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> s.)*, Paris 1990; tenże, *Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991.

<sup>12</sup> B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental...*

W stosunku chrześcijaństwa do wyznawców judaizmu kluczową rolę odegrały dwa elementy: koncept „niewoli żydowskiej” jako kary za odrzucenie prawdy Chrystusa i waga, jaką Kościół przywiązywał do przetrwania Żydów właśnie dlatego, że byli świadkami tej prawdy. Żydzi mieli przetrwać, ale w pozycji poniżonych niedowiarków. Wywodom o tym, że ich społeczne położenie powinno być nędzne, szła w sukurs zarówno rzeczywista sytuacja prawnopubliczna Żydów, jak i żydowska doktryna, że Izrael pozostanie w niewoli aż do przyjścia Mesjasza. Ze strony chrześcijańskiej religijne uzasadnienie owej niewoli zrodziło ideę zależności Żydów od Kościoła, motywowaną papieskimi kompetencjami w tej sferze, i będący jej polemicznym



Il. 20. *Ecclesia et Synagoga*, patena z Trzemeszna (około 1170). W części środkowej pateny znajduje się przedstawienie dwóch królowych personifikujących Kościół i Synagogę; postać po lewej stronie – Synagoga – ma przepaskę na oczach na znak, że jest ślepa na prawdę o Chrystusie, jej korona leży na ziemi. Na otoku pateny sceny ze Starego Testamentu.

Il. 21. W XIII–XIV wieku, przede wszystkim na ziemiach niemieckich, w sztuce kościelnej i na budynkach publicznych pojawiają się przedstawienia Żydów z maciorą (*Judensau*), uznawaną za zwierzę nieczyste



a) *Judensau*, głowica słuźki w kaplicy św. Andrzeja, w katedrze gnieźnieńskiej (druga połowa XIV wieku)



b) *Judensau*, słuźka arkady wejściowej w katedrze gnieźnieńskiej (druga połowa XIV wieku)



## Il. 22. Karykaturalne przedstawienia Żydów w malarstwie chrześcijańskim.

Żydzi – uznawani za bogobójców – w malarskich przedstawieniach pasyjnych ukazywani są w sposób karykaturalny: ubrani – na znak niesławy – w stroje w kolorach żółtym, czerwonym lub pomarańczowym; w rękach dzierżą narzędzia katowskie, stroją błazeńskie miny, wyglądają na głupków, przyjmują dziwne pozy.



a) Judasz z rudymi włosami i rudą brodą, w czerwono-żółtym odzieniu, lewą ręką wskazuje Żydom postać Jezusa; Mikołaj Haberschrack, *Poliptyk augustiański* (1468), pierwotnie w kościele Augustianów-Eremitów pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Małgorzaty na krakowskim Kazimierzu, fragment kwatery: *Modlitwa w Ogrojcu*.





b) Oprawcy: jeden zatyka nos, drugi wygraża, inny zasłania oczy Chrystusowi i w ręce rzymskiemu kat trzyma berło błazeńskie; Mikołaj Haberschrack, *Polityptyk augustiański* (1468), pierwotnie w kościele Augustianów-Eremitów pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Małgorzaty na krakowskim Kazimierzu, kwatery: *Naigrawanie*.



c) Oprawcy: jeden ma zasłonięte oczy niczym kat, drugi pluje na Jezusa i pokazuje mu palcami „figę”, trzeci ciągnie Chrystusa za włosy; Mikołaj Haberschrack, *Poliptyk augustiański* (1468), pierwotnie w kościele Augustianów-Eremitów pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Małgorzaty na krakowskim Kazimierzu, kwaterna: *Cierniem koronowanie*.



d) Żydzi w spiczastych czapkach: jeden ma rozczapierzoną brodę, na schodku mały pies, za namiestnikiem diabeł; *Chrystus przed Pilatem*, skrzydło lewe polptyku (około 1360–1390), pierwotnie kościół Franciszkanów w Toruniu.





e) Żyd przebijający bok Chrystusa ubrany jest w „żydowską czapkę” i puka się prześmiewczo w czoło, inny ma wielki nos o dużych dziurkach, przed krzyżem śpi pies; *Ukrzyżowanie Jezusa* (1420–1430), kościół Cystersów pod wezwaniem Wniebowzięcia Panny Marii w Pelplinie.



f) Żydzi z karykaturalnymi minami, w pasiastych strojach błazeńskich: jeden ma w ręce berło błazeńskie, innemu opadają spodnie, jeden z biczowników trzyma w ustach kij, przez co przypomina psa; *Biczowanie Jezusa* (około 1495), pierwotnie w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty w Toruniu.



g) Żydzi-bogobójcy: Żyd jadący na koniu wykonuje gest wyrażania, widoczny taś, na szatach innego hebrajskie napisy, w prawym rogu pies; *Ukrzyżowanie Jezusa* (1440–1450), obraz środkowy tryptyku, pierwotnie w kościele filialnym Podwyższenia Krzyża Świętego w Gaci Śląskiej.



## II. 23. Postacie ze Starego Testamentu w sztuce chrześcijańskiej



a) Bóg mówiący do Mojżesza na Pustyni Synajskiej, Mojżesz, inicjał „L”, Biblia Jarosława Bogorii Skotnickiego (1373)



b) Arcykapłan Aaron, miniatura w dziele Mikołaja z Liry Postylla do Pięcioksięgu (XIV wiek)

odpowiednikiem koncept traktujący Żydów jako niewolników skarbu cesarskiego<sup>13</sup>.

Polemiki chrześcijańsko-żydowskie okresu pierwszego millenium, w których zarówno Kościół, jak i Synagoga były nieprzejednane w refutacji argumentów i prawd głoszonych przez stronę przeciwną, przebiegały w atmosferze pewnej równorzędności. Sam fakt dysputy, której uczestnicy byli tak nierównej siły demograficznej i społecznej, można traktować jako świadectwo swoistego partnerstwa. Zmieniło się to w epoce rozwiniętego i późnego średniowiecza, kiedy dysputa ta stała się zinstytucjonalizowanym i swoiście zrytualizowanym środkiem apologetyki i propagandy chrześcijańskiej.

<sup>13</sup> Por. I.4.

Doskonałym wykładem kościelnego stanowiska co do miejsca Izraelitów w świecie chrześcijańskim są trzy skierowane do wrocławskich proboszczów listy władającego diecezją wrocławską w latach 1302–1319 biskupa Henryka z Wierzbna<sup>14</sup>. Dwa dotyczą Żyda Salomona, któremu książę wrocławski Henryk IV powierzył urząd zwierzchnika dworu i kuchni książęcej. Żądając odwołania Salomona, biskup Henryk domaga się od swych podwładnych, by pouczyli wiernych, że w świetle ustaw soborowych nie wolno im służyć owemu Żydowi, ani być mu posłusznym, jest bowiem rzeczą sprzeczną z Bożymi nakazami, by synowie wolnej – chrześcijańskiej – kobiety służyli synom niewolnicy, skoro śmierć Chrystusa uczyniła ochrzczonych wolnymi, a Żydów niewolnikami. W trzecim liście protestujący przeciw odkupywaniu przez chrześcijan niekoszernych części mięsa z żydowskiego uboju Henryk stwierdza, że praktyka ta jest spreczna z zakazami świętych kanonów, stawia bowiem chrześcijan w pozycji niższej niż Żydów. Jest rzeczą niegodną i świętokradztwem według kanonów ojców Kościoła i klauzul kanonicznych, wywodzi biskup, by to, na co Żydzi jako na nieczyste spluwają, czym gardzą i od siebie oddzielają, przez chrzcicieli wiary Chrystusowej było spożywane. Przeto zakazuje się tej praktyki chrześcijańskim rzeźnikom we Wrocławiu pod groźbą ekskomuniki. Na końcu listu Henryk pisze: „Obrzędów [...] i dobrych owych Żydów zwyczajów, które mają aż do dziś od starożytności, nie zamierzamy ani też nie możemy zmienić, w czym przez Kościół w świętych kanonach są tolerowane”<sup>15</sup>.

Użyte przez Henryka argumenty nie są oryginalne. Pojawiały się w literaturze chrześcijańskiej od dawna. Wolność praktykowania religii przyznawały w średniowieczu żydowskim osadnikom monarsze dyplomy. Ustawodawstwo kościelne wprowadzało elementy polityki restrykcyjnej nie poprzez ograniczanie tego, co nazwalibyśmy wolnością wyznania, lecz poprzez regulacje zmierzające do osłabienia pozycji Żydów w społeczności chrześcijańskiej i wzmocnienia separacji, a w dalszej fazie segregacji wyznawców obu religii. Źródłem takiej postawy było, jak już wspomniałam, przekonanie, że Żydzi są świadkami prawdy o męczeńskiej śmierci Chrystusa, a zarazem zadają kłam Jego boskości, czego dowodzić i za co płacić mieli, żyjąc w rozproszeniu, w trwałym i widocznym poniżeniu. Koncept ten

<sup>14</sup> *Das Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan...*, nr 75.

<sup>15</sup> Tamże; por. też II.3.

wpracowany został ostatecznie przez św. Augustyna, ale widoczny jest już we wcześniejszym piśmiennictwie chrześcijańskim.

Henryk z Wierzbna, człowiek wykształcony i bywały w świecie, najwyraźniej znał podstawy ideologiczne stosunku Kościoła do Żydów. Wiedzę, którą przekazał swym podwładnym, mógł nabyć w czasie swych wizyt w Awinionie<sup>16</sup>, a także dzięki lekturze *Decretum Gracjana*<sup>17</sup>, który w ślad za listem papieża Grzegorza I do biskupa Neapolu Paschazjusza przypomina, jakie jest zgodne z augustiańską tradycją miejsce Żyda w chrześcijańskim świecie. W piśmie tym papież potępia chrześcijan, którzy usiłują przeszkadzać Żydom w obchodzeniu ich świąt, co było im i ich przodkom od dawna dozwolone. Postępowanie takie – tłumaczy Grzegorz I – zmniejsza szanse ich nawrócenia. Konstruując drugi człon swego wykładu, mógł Henryk zaczerpnąć inspirację z *Dekretu Gracjana*, który w kanonie zatytułowanym „Duchowni i świeccy powinni unikać zadawania się z Żydami i przyjmowania ich do swoich zgromadzeń” cytuje postanowienia synodu w Agde (506): „Wszyscy klerycy i świeccy winni unikać przyjaźni z Żydami i nikt nie powinien przyjmować ich do towarzystwa. Skoro nie dopuszczają oni chrześcijan do wspólnych posiłków, jest niewłaściwe i świętokradcze, by ich chleb jedzony był przez chrześcijan. Bowiem to co spożywamy za pozwoleniem apostołów jest przez nich uważane za nieczyste”.

Kościelne ustawodawstwo przełomu XII i XIII wieku, w tym przede wszystkim postanowienia IV soboru laterańskiego, odzwierciedla rozwój kościelnej strategii segregacji od Żydów<sup>18</sup>. Będąca pokłosiem tych legislacji powszechnych ustawa synodu wrocławskiego z 1267 roku w rozdziale 10 głosiła: „wszystkim chrześcijanom tej prowincji pod karą ekskomunikacji najostreż zakazujemy, aby nie śmieli żyć razem z Żydami lub z Żydówkami, nie wolno im z nimi biesiadować lub ucztować, aby nie odważyli się brać udziału w ucztach, gdzie tańczy się lub płaśa [razem z Żydami]”. W rozdziale 12. tej samej legislacji napisano: „ponieważ [...] ziemia polska jest nową plantacją w organizmie chrześcijaństwa, aby przypadkiem lud chrześcijański nie zaraził się tym łatwiej zabobonami i złymi obyczajami Żydów i aby religia

<sup>16</sup> O broniących Żydów bullach papieskich: J. Drabina, *Kościół wobec Żydów na średniowiecznym Śląsku...*, s. 23, przyp. 37.

<sup>17</sup> E. Friedberg, *Corpus Iuris Canonis*, t. 1, Leipzig 1879, s. 160–161, 211–212.

<sup>18</sup> S. Graysel, *The Church and the Jews in the XIII<sup>th</sup> Century*, wyd. K. Stow, New York 1966; R.I. Moor, *La persecution. Sa formation en Europe (X<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, tłum. C. Malamoud, Paris 1991, s. 97–104.

chrześcijańska tym łatwiej i szybciej została w tym kraju zaszczerpiona w serca wiernych, ściśle nakazujemy: aby Żydzi przebywający w tejże prowincji gnieźnieńskiej nie mieszkali razem z chrześcijanami, lecz aby domy żydowskie, do siebie przylegające lub połączone, znajdowały się w miastach lub wsiach w odrębnej dzielnicy, w ten sposób, ażeby osiedle żydowskie było oddzielone od chrześcijańskich mieszkań murem lub fosą”. W tym samym rozdziale czytamy: „jeśliby wypadło Sakrament ołtarza przenosić obok domów żydowskich, Żydzi sami, usłyszawszy pierwszy dźwięk, niechaj udadzą się do wnętrza swych domów i niechaj zamykają okna i drzwi swoje”. Zaś w rozdziale 14. zarządzano: „nakazujemy także, aby [Żydzi] nie uczęszczali do mieszkań, łaźni lub gospód chrześcijańskich, aby nie odważyli się utrzymywać w swych domach, czy w dzień czy w nocy, sługi albo służących, niańki. Jeśliby Żyd został schwytany na uprawianiu nierządu z jakąś chrześcijanką, dopóki nie zapłaci co najmniej dziesięciu grzywien, będzie poddany ściślemu aresztowi, a niewiasta chrześcijańska, która tak grzeszny czyn popełniła, niechaj będzie wychłostana przez urząd miejski i z tego miasta wygnana bez nadziei powrotu”<sup>19</sup>.

Dla chrześcijan pochodzenie Żydów od biblijnego Izraela jest faktem i niczym więcej<sup>20</sup>. Ocena duchowych konsekwencji tego faktu była negatywna, biblijne Przymierze zostało bowiem, ich zdaniem, zerwane wraz z pojawieniem się Chrystusa, co uwieczniane jest przez tych, którzy przyjęli Jego mesjaństwo.

Gdy Żydzi mówią o sobie, że są potomkami ludu Izraela – *bnej Israel* – oznacza to, że uważają się, jako uczestnicy Przymierza, za jedynych posiadaczy prawdy objawionej. Chrześcijanie zaś, tak jak cała reszta pogan, pozostają poza związkiem biblijnego Przymierza. Fundamentem wzajemnej nieufności jest więc nie tyle różnica wyznaniowa, ile skonfliktowane wykłady tej samej tradycji. Co powiedziałwszy, należy zachować świadomość, że w żydowskim rozumieniu, ale i języku teologicznym, który wykląda wyjątkowość Izraela jako jedynego prawdziwego sługi Boga, chrześcijanie zaliczani są do *owdej awoda zara*, tj. do bałwochwalców. Dychotomia między Żydami a nie-Żydami (gojami), która jest osią myśli pobiblijnej i czasów talmudycznych, trwa w piśmiennictwie późniejszych autorów żydowskich, choć rzecz

---

<sup>19</sup> *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis*, wyd. R. Hube, Petropoli 1856, s. 68–71.

<sup>20</sup> J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance...*, s. 4–25.

jasna byli oni świadomi przełomu, jaki stanowiło przyjęcie chrześcijaństwa przez świat pogański. Widać to w tekstach hebrajskojęzycznego piśmiennictwa epoki, których autorzy jedynie sporadycznie używają słowa *nocrim* (chrześcijanie) i wybierają na ogół ogólniejszy termin – *gojim* (poganie).

Biblijny koncept wybraństwa Izraela postrzegać należy jako siłę sprawczą separatyzmu i braku prozelityzmu żydowskiego. Z nim związana była idea męczeństwa dla uświęcenia imienia Bożego<sup>21</sup>. Koncept żydowskiej wyższości duchowej, zrodzony w czasach talmudycznych, gdy żydowska świadomość, zderzona ze światem pogańskim, musiała wyartykułować się jaśniej, trwa w okresie diaspory. Wygnanie nie pozbawia ludu Izraela jego wyjątkowego statusu, zaś z idei wyjątkowego statusu Izraela jako najbliższego Bogu wynikają inne: tylko Izrael podlega 613 nakazom Tory (a nie 10 przykazaniom) i tylko Izrael poświęca się studiowaniu Tory, uważanemu za najwyższą cnotę.

Ta właśnie tradycja sankcjonowała i pomagała budować wewnętrzną solidarność gminy żydowskiej w diasporze. Ona też uzasadniała wykluczenie innowierców. Dotyczyło ono przede wszystkim chrześcijaństwa, religii panującej, ale nie tylko. Wobec każdej nieżydowskiej wiary zajmowano stanowisko obronne, zarówno w konfrontacji teologicznej, jak i kontaktach międzyludzkich. Wciąż nowe rytualne nakazy dotyczące czystości pożywienia, kultu i życia religijno-domowego zmierzały do tego, by jak najbardziej ograniczyć kontakty Żydów z chrześcijanami.

Życie w diasporze wymagało reinterpretacji starych zasad. Szczególnie ambiwalentny był zakaz uczestnictwa Żydów w jakimkolwiek działaniu, które mogło mieć cokolwiek wspólnego z obcym kultem i wierzeniami. Na wygnaniu było to niezmiernie trudne. Brakło własnych producentów żywności, budowniczych, rzemieślników. Uformowane w Palestynie nakazy stopniowo liberalizowano i sankcjonowano pewne formy współżycia. Czołowy talmudysta aszkenazyjskiej diaspory Raszi w liście do swego mistrza Izaaka ha-Levi pisał: „Zechciej nasz nauczycielu powstrzymać się od mnożenia kategorii zakazanego jedzenia, bowiem albo nie będziemy mogli tego zakazu zaakceptować, albo nigdy nie będziemy jeść mięsa”<sup>22</sup>. Rabi Eleazar z Pragi ostrzegął w podobnym tonie (w liście napisanym około 1200)

<sup>21</sup> Por. II.6.

<sup>22</sup> I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*, t. 2, nr 275.



rezydującego w Spirze Jehudę Pobożnego, że stawianie mieszkańcom żydowskich kolonii położonych w Polsce, na Węgrzech i Rusi zbyt wysokich wymagań dotyczących wyboru rabina grozi tym, że „pozostaliby oni bez nauki, modlitwy i bez «sprawiedliwego sędziego»”<sup>23</sup>.

Liberalizacja norm życia religijnego nie mogła dokonać się przez zmianę kanonu. Można było tylko reinterpretować Talmud. Przywołać warto słowa rabiego Izraela Isserleina (będziemy o nim jeszcze mówić w dalszej części tego rozdziału), który pytany przez poznańską gminę izraelską o zasadę płacenia podatków gminnych, odpowiedział, że muszą to sami rozważyć i zdecydować, bo na to pytanie nie znajdują odpowiedzi w Torze<sup>24</sup>.

*Sefer chasidim*, powstałe na przełomie XII i XIII wieku dzieło Jehudy Pobożnego – talmudysty, z którym związani byli niemal wszyscy wywodzący się z Polski lub w niej działający trzynastowieczni uczeni żydowscy<sup>25</sup> – jest sumą idei, tradycji, zwyczajów i wierzeń współczesnych autorowi niemieckich Żydów, zwolenników ruchu *chasidej Aszkenaz*, propagującego skrajne formy pobożności<sup>26</sup>. Jest to nie tylko podręcznik wiary, ale też przewodnik po praktykach religijnych, dzieło budujące, a dla historyka dokument pierwszej rangi. *Sefer* składa się z blisko 2 tys. drobnych tekstów, często ujętych w formę przykładów z życia codziennego. Dotyczą one studiowania Tory i innych świętych ksiąg, interpretacji snów, praktyk pokutnych, synagogi i przysięgi, organizacji gminy, wymiaru sprawiedliwości, miłości, także medycyny. Obszerna grupa pouczeń odnosi się do stosunków z nieżydowskim otoczeniem. Jedne postulują ścisłą separację, inne zalecają ostrożność, jeszcze inne przypominają, że w stosunkach z innowiercami obowiązują Izraelitów takie same zasady moralne jak w stosunkach z Żydami. Pierwsze zdają się współbrzmieć z tenorem ustaw kościelnych, wyłożonych w postanowieniach soborów. Ustawy te traktowały Żydów jako wyróżnioną zbiorowość, której chrześcijanin powinien unikać i z którą fizyczny kontakt jest grzechem.

<sup>23</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów...*, z. 1b, s. 39; por. I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*, s. 288–289; por. I.3.

<sup>24</sup> I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen...*, t. 2, nr 144.

<sup>25</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*

<sup>26</sup> O *Sefer chasidim* i jego autorze por. Rav E. Gourévitch, w: Jehudah ben Chemouel Le Hassid, *Sefer Hassidim, le guide des Hassidim...*, s. 69–154; I.G. Marcus, *Piety and Society...*; E. Yassif, *Entre culture populaire et culture savante. Les exempla dans Sefer Hassidim*, „Annales HSS” 49, 1994, nr 5, s. 1197–1222.



Natrafiamy w *Sefer chasidim* na pouczenia, o których warto pamiętać, zastanawiając się nad genezą dzielnic żydowskich w miastach średniowiecznych i norm odnoszących się do usytuowania w nich domów i synagog. Wskazówki te przywodzą na myśl kościelne zakazy przebywania Żydów w miejscach publicznych w czasie chrześcijańskich świąt. Oto kilka przykładów:

– „Jeśli żyd ma dom koło synagogi i chce go sprzedać, niech nie odstępuje go nie-żydowi, nawet jeśli ten proponuje mu wyższą zapłatę niż żyd. Jeśli zaś jest bardzo biedny i musi sprzedać dom, by wyżywić dzieci [...] ma wyjaśnić notablom, że nie wie, jak tego dokonać i niech poprosi ich, aby zadbali o to, by dom został nabyty przez żyda” (rkps z Padwy, nr 542).

– „Nie należy wchodzić do miejsc kultu pogańskiego. Bowiem powiedziane jest w historii o Eliezerze: «Jam wyprzątnął dom» (Gn 29,14). I jeśli mówimy, że Jakub był u Labana, trzeba wiedzieć, że nie wszedł do jego namiotu” (wyd. Kraków 1639, nr 1163).

– „Jeśli zajdzie potrzeba wybicia okna w domu, to nie należy wybijać go [w ścianie], która znajduje się naprzeciw kościoła. Bowiem ktokolwiek będzie otwierał takie okno, zmuszony będzie się skłonić. A nadto będziemy nieustannie zwróceni w stronę kościoła, a napisano [w Lewiatyku]: «Nie zwracajcie się ku bałwanom, a bogów litych nie czyńcie sobie: Jam wiekuisty, Bóg wasz»” (rkps z Padwy, nr 1353; rkps z Bolonii, nr 431).

– „W pewnym mieście nie było dość bieżącej wody, by wybudować rytualną łaźnię. A żydzi uważali, że jest to korzystne dla nich miejsce na kolonię. Ale ich rabin powiedział, że skoro nie ma tam innego zbiornika wody, niż ten, w którym urządzi się ordalia dla [wykrycia] złodziei, i nad wodą którego kapłani przywołują imię ich bogów, nie jest właściwe, by kobiety kąpały się w nim, i by zanurzano w nim noże oraz przedmioty z metalu i szkła”<sup>27</sup> (rkps z Padwy, nr 1369; rkps z Bolonii, nr 439).

– „W pewnym miejscu żyli żydzi, którzy chcieli zbudować synagogę. Mieszkał tam przedsiębiorca, który wcześniej wybudował tamże kościół. Żydzi, którzy potrzebowali piasku i wapna, zwrócili się do niego, a on powiedział im, że znajdzie dla nich te materiały po niskiej cenie. Pewien starzec, który znał owego przedsiębiorcę, sądził, że

<sup>27</sup> Zgodnie z zasadą, że nowe naczynia przed użyciem wymagają zanurzenia w wodzie łaźni rytualnej.

ma on zamiar sprzedać żydom piasek i wapno, które zostały mu po wybudowaniu kościoła. Starzec ów powiedział żydom: Nie wolno wam ich zakupić, nawet gdyby miały być użyte przy budowie domu prywatnego, a tym bardziej na potrzeby synagogi. Podobnie nie wolno sprzedawać nadwyżek materiałów, jakie pozostały po wybudowaniu synagogi, człowiekowi, który wznosi [budynek] przeznaczony na miejsce dla obcego kultu” (rkps z Padwy, nr 1630).

– „W innym mieście żyli żydzi, którzy wybudowali synagogę z kamienia. Po pewnym czasie chcieli opuścić to miejsce i osiedlić się gdzie indziej. Poczęli zastanawiać się, co zrobić z synagogą. Niektórzy mówili, że należy ją sprzedać chrześcijanom, zwłaszcza, że zamierzali udać się w miejsce, gdzie już jest synagoga. Uzyskane ze sprzedaży pieniądze można by oddać biednym, a nadto jeśli nie odsprzedadzą świątyni, to po ich odejściu, gdy już ich zabraknie, nieobrzezani zamienią ją w miejsce rozputy. [...] Pewien starzec doradził im, żeby raczej synagogę zamknęli i postawili strażnika, który broniliby wstępu. Jeśli jakiś Żyd będzie tam przejazdem, będzie mógł się w niej modlić. A nadto może zdarzyć się im sposobność powrotu na to miejsce” (tamże).

Tam, gdzie dotyczą stosunków z chrześcijanami, ale nie ich kultu i świątyń, pouczenia Jehudy mają na ogół inną tonację:

– „Jeśli chrześcijanin okaże się życzliwy wobec żydów, można prosić Boga o osądzenie go z przychylnością [...]. Ale za chrześcijanina nie życzliwego wobec Izraelitów modlić się nie należy [...] Izajasz mówi: «gdy się łaskę okazuje nie pobożnemu, nie uczy się sprawiedliwości» (Iz 26,10)” (rkps z Padwy, nr 1571; rkps z Bolonii, nr 1743).

– „Jeśli chrześcijanin znajdzie się w towarzystwie żyda i powie mu: «Chcę udać się do pewnego miejsca, gdzie mieszkają żydzi, ale boję się, że mnie oszukają». Należy mu wskazać, kto jest godny zaufania, a kto nie. I powiedzieć mu: «Nie rób interesów z tym a tym»” (rkps z Padwy, nr 1257; rkps z Bolonii, nr 1091).

– „Żyd niech nie kończy interesu poklepując w dłoń chrześcijankę, ani też chrześcijanka niech nie klepie w dłoń żyda, ani żyd chrześcijanina, ani chrześcijanin żyda. Nawet, gdyby byli w rękawiczkach” (rkps z Padwy, nr 1266; rkps z Bolonii, nr 1095).

Wybrałam przykłady z dziesiątków równie bogatych w treść i wymownych ustępów *Sefer chasidim*. Nie należy ich traktować jako wyrazu postaw powszechnie przyjętych przez ówczesny rabinat ani jako wiernego zwierciadła codziennego życia diaspory. Trzeba jednak

pamiętać, że pochodzą z jednego z najważniejszych dzieł średniowiecznej literatury żydowskiej.

Segregacyjnym tendencjom chrześcijańskich i żydowskich autorytetów towarzyszyła refleksja wobec konwersji<sup>28</sup>. Z wyjątkiem okresu masowych pogromów, do których dochodziło w czasie przemarszu pierwszej krucjaty przez ziemie niemieckie<sup>29</sup>, zjawisko konwersji Żydów na chrześcijaństwo było w średniowiecznej diasporze aszkenazyjskiej, zupełnie inaczej niż w sefardyjskiej, liczebnie ograniczone<sup>30</sup>. Nie oznacza to jednak, że nie podlegało ono zmianom, wynikającym z przemian we wzajemnych relacjach między obiema społecznościami, z ewolucji postawy Kościoła wobec wyznawców judaizmu i ze związanych z nią, przynajmniej po części, zmian w stosunku autorytetów rabinicznych do przyjmowania przez Izraelitów nowej wiary<sup>31</sup>.

Ustosunkowanie się do judaizmu i określenie statusu ludności żydowskiej w społeczeństwie chrześcijańskim wymagało od Kościoła uporania się z późnoantyczną tradycją legislacyjną, co dokonało się w stuleciu XII, kiedy powstał *Dekret* Gracjana, kompilacja usuwająca jaskrawe sprzeczności w dotychczasowym ustawodawstwie. Zebrane w różnych jej częściach teksty dotyczące Żydów i ich religii były wyimkami z wcześniejszych postanowień synodalnych. Zgodnie ze starą tradycją *Dekret* uznawał prawo wyznawców judaizmu do pozostania przy religii przodków, zakazywał nakłaniania Żydów siłą do przechodzenia na chrześcijaństwo, zalecał natomiast nakłanianie ich do tego perswazją i to przy każdej okazji<sup>32</sup>. Legislacja ta określała, w jaki sposób należy sprawdzać, czy intencje potencjalnych konwertytów są czyste (m.in. ustalała, że katechumenat ma trwać osiem miesięcy, co miało zapobiec wycofywaniu się kandydatów do chrztu). Podkreślała też, że raz ochrzczeni tracą prawo powrotu do poprzedniej

---

<sup>28</sup> Por. II.5.

<sup>29</sup> R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade...*

<sup>30</sup> E. Zimmer, *Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in the 15<sup>th</sup> Century Central Europe*, New York 1970, s. 165–166; B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition*, Waterloo, Ontario 1975, s. 26–31.

<sup>31</sup> E. Fram, *Perception and Reception of Repentant Apostats in Medieval Ashkenaz and Premodern Poland*, „AJS Review” 21, 1996, nr 2, s. 299–339; S. Goldin, *Juifs et juifs convertis au Moyen Âge: es-tu encore mon frère?*, „Annales HSS” 54, 1999, nr 4, s. 851–874.

<sup>32</sup> *Church, State and Jews in the Middle Ages...*, s. 19 n., kanony dotyczące konwertytów: III, V, XL, XCIV.

wiary. Nowym chrześcijanom zabraniała wypełniania jakichkolwiek obowiązków, jakie nakładała na nich dawna religia. Ich nawrócenie było znakiem triumfu Kościoła i krokiem na drodze do spełnienia się Słowa Bożego o nadejściu czasu, w którym wszyscy, a Żydzi zwłaszcza, nawrócą się na chrześcijaństwo.

Zatwierdzana przez kolejnych (z nielicznymi wyjątkami) papieży w okresie między XII a XV wiekiem *Constitutio pro Iudaeis* kategorycznie zakazywała zmuszania Żydów siłą do przyjęcia chrztu, nie precyzowała jednak, co należy robić, jeśli do takiej niezgodnej z prawem konwersji dojdzie. W wypowiedziach papieskich dominował pogląd, że taka konwersja pozostaje w mocy. Papież Innocenty III stwierdzał w liście do arcybiskupa Arles, że Żyd przymuszony do chrztu tak przy użyciu *vis absoluta*, jak i na drodze *coactio conditionalis*, a także we śnie lub w stanie niepoczytalności ma pozostać przy nowej wierze do końca życia. Papież Klemens IV w bulli *Turbatio corde* (1267), powtórzonej przez Grzegorza X (1274) oraz Mikołaja IV (1289), stwierdzał, że neofita, który powrócił do wiary przodków, nawet jeśli ochrzczony został siłą i pod groźbą utraty życia, ma być traktowany jako heretyk i jak najsurowiej ukarany<sup>33</sup>.

Przedmiotem rozważań teologów i kościelnych regulacji była przymusowa konwersja dzieci. Potępiał ją św. Tomasz, uznając za sprzeczną z prawem naturalnym oraz ryzykowną, istniała bowiem groźba, że ochrzczone wbrew woli rodziców dzieci zechcą powrócić do judaizmu, gdy dorosną. Podobne stanowisko zajął Innocenty III, a w XV wieku Marcin V. W toku debat pojawiały się także opinie łagodzące ten zakaz, uznające, że dla ochrzczenia dziecka wystarczy zgody dziadków, monarchy lub innego zwierzchnika.

Aprobując mniej lub bardziej ograniczone prawo do przymusowej konwersji i jej nieodwracalny charakter, władze Kościoła oraz jego ideologowie rozważali także kwestie miejsca neofitów w społeczeństwie chrześcijańskim, konsekwencji prawnych zmiany wiary oraz religijnej

---

<sup>33</sup> W praktyce wczesny Kościół – wyjąwszy wydarzenia, które rozegrały się w wizygockiej Hiszpanii (por. J. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, New York 1970, s. 13, 15; S. Graysel, *The Church and Jews...*, s. 4, 12–13) – nie zabiegał nadmiernie o odzyskanie dla chrześcijaństwa ochrzczonych Żydów, którzy powrócili do judaizmu. Kiedy po masowych pogromach w czasie pierwszej krucjaty rabin Mojżesz ze Spiry starał się o zgodę na powrót siłą ochrzczonych Izraelitów do judaizmu, pozwolenie takie uzyskał od cesarza Henryka IV przy poparciu papieża Urbana II i sprzeciwie antypapieża Klemensa III.

edukacji wychrztów. Postanowienie III soboru laterańskiego (1179) głosiło, że neofici nie powinni być pozbawiani majątku i mają cieszyć się lepszym statusem niż przed przyjęciem nowej wiary (kanon XXVI). Synod w Valladolid w 1322 roku zalecał oferowanie neofitom kościelnych stanowisk, w tym również powierzanie im kaznodziejstwa. Sobór w Bazylei (1431) apelował do kleru i laikatu o wsparcie dla konwertytów.

Postanowienia kolejnych soborów i papieży, nakazujące pomoc nowym chrześcijanom, natrafiały – zwłaszcza jeśli chodzi o zachowanie posiadanego przed konwersją majątku – na sprzeciw monarchów. Opór władców rósł w miarę jak rozwijał się koncept żydowskiego „podaństwa” i formowała idea monarszych praw do żydowskiego majątku. Generalnie w całej Europie przeważał pogląd, że dobra apostaty przejmowała jego trwająca przy judaizmie rodzina. Utrzymywała się więc stara tradycja, jasno wyrażona w dokumencie Henryka IV dla gminy żydowskiej w Spirze (1090): „Tak jak porzucili prawo przodków, niech też porzucą swe majątki” (par. 6.)<sup>34</sup>. Kościół starał się, również na drodze prawnej, zapobiegać takiej praktyce, m.in. poprzez groźbę ekskomuniki (Grzegorz IX, Jan XXII). Na ogół jednak (poza Półwyspem Iberyjskim) na próżno.

Również stanowisko żydowskich autorytetów wobec wychrztów ulegało w średniowieczu przekształceniom<sup>35</sup>, które następowały równoległe do zmian, jakie w tej dziedzinie zachodziły w postawie Kościoła. Także w tej ewolucji punktem zwrotnym był wiek XII. Pamięć o pogromach z końca poprzedniego stulecia oraz coraz kategoryczniej stawiany przez Kościół postulat konwersji rodziły klimat napięcia i zmuszały Synagogę do ponownego przemyślenia, na jakich zasadach mają się opierać stosunki społeczności izraelskich z jej byłymi członkami. Żydowski uczeni okresu poprzedniego nakazywali traktować konwertytę jak brata, z którym – w oczekiwaniu na jego powrót do religii przodków – należało nadal utrzymywać kontakty, bowiem „Izrael choć grzeszny jest nadal Izraelem” (Raszi)<sup>36</sup>. Z taką postawą wiązał się obowiązek niesienia pomocy byłym współwyznawcom, gotowym do powrotu do religii przodków. Grzeszny Żyd, jak

---

<sup>34</sup> *Monumenta Germaniae historia, Diplomata*, t. 6, s. 546–547; *Church, State and Jews in the Middle Ages...*, s. 61.

<sup>35</sup> E. Fram, *Perception and Reception...*; S. Goldin, *Juifs et juifs convertis au Moyen Âge...*

<sup>36</sup> Por. E. Fram, *Perception and Reception...*, s. 301–302.

określano neofitę, przez chrzest nie uwalniał się, zdaniem rabinów, z żadnego z wynikających z urodzenia obowiązków. Konsekwencją takiej postawy była gotowość do przyjęcia do żydostwa na obowiązujących wszystkich Żydów prawach nawet tych konwertytów, którzy odstąpili od judaizmu dobrowolnie.

Wyrażana m.in. przez Gerszoma Meor ha-Gola i Rasziego opinia, że przynależność do żydostwa nie ustaje po chrzcie i że konwertyta nie staje się gojem, miała istotne konsekwencje prawne<sup>37</sup>. W zasadzie nadal obowiązywało prawo lewiratu, co oznaczało, że owdowiała szwagierka apostaty, o ile była bezdzietna, w teorii przynajmniej zobowiązana była do poślubienia go, a w każdym razie do dopełnienia ceremonii chalicy (polega ona na tym, że owdowiała kobieta, która odmawia poślubienia brata swego zmarłego męża, zdejmuje szwagrowi sandał i spluwa przed nimi. Po tym wolno jej wyjść za kogo innego)<sup>38</sup>. Żona apostaty, by wyjść ponownie za mąż, musiała uzyskać list rozwodowy.

Konwertyta, zgodnie z niemal jednomyślną opinią uczonych, tracił prawo do dziedziczenia majątku po swych pozostałych przy judaizmie krewnych. Stanowisko halachistów w kwestii udzielania apostatom żydowskich pożyczek na procent nie było tak jednoznaczne. Jedni, jak Raszi, konsekwentnie obstawali przy zdaniu, że konwertyta pozostaje Żydem i nie wolno brać od niego lichwy. Inni, uznając go za obcego, dopuszczali żądanie procentu.

Normy te – mimo zapewnień, że halacha się nie zmienia – zaczęto z wolna podważać. Jak wspomniałam – na drodze reinterpretacji. Po stronie chrześcijańskiej okres między XII a XIII wiekiem przyniósł przeformułowanie i sprecyzowanie zasad uczestnictwa wiernych w Kościele i zmianę postawy wobec tych, którzy do niego nie należą. Zaowocowało to nasileniem antyżydowskich prześladowań i w konsekwencji doprowadziło do wzrostu liczby konwersji, zarówno dobrowolnych, jak i przy użyciu siły. Równoległe wzmógł się opór rabinów przeciw konwersji. Zaostrzyły się argumenty potępiające i odrzucające apostazję, nawet pod groźbą utraty życia członków rodziny. Dwunastowieczni myśliciele żydowscy nie zaliczali już neofitów do braci

<sup>37</sup> J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance...*, s. 67–81, 123–124, 143–155.

<sup>38</sup> Na temat symboliki chalicy por. ks. P. Stępień, *Prawo lewiratu w świetle chiastycznej struktury Pwt.* 25, 4–12, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13, 2000, s. 61–102.



i sytuowali ich poza polem solidarności społeczności izraelskiej, dopuszczali też udzielanie im pożyczek na procent. Przymknięte zostały drzwi, do tej pory szeroko otwarte dla pragnących powrotu. Przyjęcie ich do żydostwa zależęć miało od tej pory przede wszystkim od zachowania apostaty, jego gorliwości w zabieganiu o odzyskanie utraconego miejsca wśród dawnych współwyznawców. O odmowie powrotu nie ma mowy, ale nakazuje się ostrożność i powściągliwość wobec osób, których intencje mogą budzić podejrzenia. Usztywnienie to związane było przynajmniej częściowo z upowszechnieniem się w judaizmie konceptu męczeńskiej śmierci uświęcającej imię Boże oraz idei, że godna żydowska egzystencja zależy od serii prób. Według autora *Sefer chasidim* konwertyta, którego odszczepieństwo spowodowane być mogło tylko słabością wobec pokus materialnych, egzaminu tego nie zdaje.

Ustawodawstwo Kościoła powszechnego odnoszące się do żydowskich konwertytów obowiązywało rzecz jasna również w Polsce, ale miejscowe statuty synodalne kwestią tą się nie zajmowały.

Kiedy mówimy o postawach Kościoła polskiego wobec Żydów, traktujemy je na ogół – i słusznie – jako odbicie decyzji czy strategii zapadłych w odległym Rzymie. Dla sytuacji miejscowej istotniejsze wydaje się środowisko Uniwersytetu Krakowskiego, a przede wszystkim specyficzne dla Polski, niemal nienaruszone do końca wieków średnich zwierzchnictwo monarchy nad Żydami. Pomijając siłę oddziaływania kaznodziejstwa, a skupiając się na postawach hierarchii kościelnej, jej udział w formowaniu postaw wobec ludności izraelskiej nie wydaje się znaczny, a możliwości faktycznego działania dość skromne.

Polskie kolonie izraelskie były częścią diaspory aszkenazyjskiej. W średniowieczu stanowiły jej peryferia, pozbawione własnych ośrodków myśli talmudycznej. W epoce następnej natomiast – punkt ciężkości. Jest to fakt o wielkim znaczeniu i konsekwencjach. Badania nad historią Żydów wymagają, co dziś jest już oczywiste i powszechnie dostrzegane, spojrzenia na społeczność izraelską jako na część ludności kraju, w którym się osiedliła. Nie powinno to usuwać z perspektywy badawczej ich więzi z braćmi żyjącymi w bardziej rozwiniętych centrach, położonych na ziemiach, skąd przybywali i z którymi łączyły ich stale podtrzymywane kontakty.

W Polsce średniowiecznej nie powstał przed końcem epoki żaden liczący się ośrodek żydowskich studiów religijnych. Z wyjątkiem,



Il. 24. Synagoga Staronowa w Pradze.

być może, działającej w połowie XV wieku tzw. akademii poznańskiej<sup>39</sup>, o której niemal niczego nie wiemy i której działanie wiązać zapewne należy z czasowym pobytom w mieście uczonego talmudysty niemieckiego, Mojżesza Minca. Studia izraelskiego badacza Izraela Ta-Shmy wskazały na kontakty wczesnych polskich kolonii w gronem uczonych związanych ze znanym nam już Jehudą Pobożnym<sup>40</sup>. Szczątkowe informacje odzwierciedlają zainteresowanie lokalnych środowisk żydowskich zagranicznymi studiami talmudycznymi. Są to jednak bardzo nieliczne wzmianki.

<sup>39</sup> Por. II.3.

<sup>40</sup> Por. przyp. 25.

Brak własnych ośrodków nauki religijnej i związane z tym zapotrzebowanie na duchowe przywództwo było w zachodniej diasporze dostrzegane. Przez całą epokę. Cytowana tu wielokrotnie korespondencja między Jehudą Pobożnym i Eleazarem z Pragi jest dobrym wprowadzeniem do problematyki<sup>41</sup>.

Dla żydowskich kolonii w Polsce najistotniejsze były kontakty z Pragą, która przez całe średniowiecze stanowiła dla środkowoeuropejskiego żydostwa główne centrum życia duchowego. Praska kolonia, z którą związany był Eleazar, przyciągała uczonych z zachodniej części diaspory<sup>42</sup>. Niektórzy wiązali się z praską gminą na dłużej. Pierwsze pokolenie uczonych działało w Czechach już w wieku XII, jeśli nie wcześniej.

Wiek XIV był dla rabinatu aszkenazyjskiego czasem kryzysu. Straty, jakie poniosła diaspora, zwłaszcza niemiecka, w okresie prześladowań w czasie i po Czarnej Śmierci znacznie osłabiły izraelskie gminy, doprowadziły też do fali migracji w kierunku wschodnim i spowodowały napływ uczonych do tych nadal peryferyjnych obszarów diaspory. Ci, którzy osiedli w Pradze, zajmowali się halachą, pisali komentarze do Talmudu, utrzymywali kontakty z ośrodkami niemieckimi i francuskimi. W późnym średniowieczu znaczenie czeskiej stolicy jako czołowego ośrodka życia duchowego środkowoeuropejskich Żydów nie zmalało. Schyłek XIV wieku i zwłaszcza następne stulecie były, z powodu prześladowań, trudnym okresem dla miejscowej kolonii, jej życie intelektualne jednak nie ustało. Praga pozostała wylęgarnią znanych szeroko uczonych. Coraz częściej owi luminarze zmuszeni byli jednak opuszczać miasto, nie dla nauki, ale w ucieczce przed prześladowaniami. Wracali jednak przy pierwszej okazji. Awigdor syn Izaaka Karo – rabin, kabalista i twórca poezji liturgicznej – wyjechał z Pragi do Ratzybony po pogromie w 1389 roku. Świadkiem dramatu kolonii praskiej był też Lipmann Jom-Tow z Mülhausen, twórca komponowanych w stylu alegorycznym responsów, egzegeta i komentator Tory. Do Pragi przybył, by kontynuować pod okiem Awigdora Kary studia, rozpoczęte w Lindau i Erfurcie. W czasie tumultu w 1389 roku trafił do więzienia. Po publicznej dyspacie z wychrzta Piotrem, który oskarżył miejscowych Izraelitów o obrazę chrześcijaństwa, zmuszony został do opuszczenia miasta i osiadł w Krakowie, gdzie w latach

<sup>41</sup> V. Sadek, *Medieval Jewish Scholars in Prague...*, s. 13. Por. I.3.

<sup>42</sup> Tenze, *Yom Tov Lipman Mülhausen and his Rationalistic Way of Thinking*, „Judaica Bohemiae” 4, 1988, s. 98–113.

1399–1410 opracował swój apologetyczny komentarz do Pisma Świętego. Pod koniec życia wrócił do Pragi. Z pobytom w Polsce nieznanego nam z imienia uczonego przybyłego z Czech należy wiązać, jak się zdaje, skopiowanie w 1466 roku na zamówienie żydowskiej gminy sandomierskiej traktatu, w którym podjęta została dyskusja z chrześcijańską koncepcją transsubstancjacji<sup>43</sup>. Kres świetności czeskiej szkoły talmudycznej późniejsze piśmiennictwo żydowskie wiązało z odejściem z miejscowej jesziwy Jakuba Polaka<sup>44</sup>, który osiedlił się w Krakowie w latach osiemdziesiątych XV wieku, poślubiając Esterę Fiszel wżenił się w najpotężniejszą rodzinę miejscowej gminy, w latach 1494–1495 był starszym miejscowego kahału. W 1505 roku król Aleksander mianował go „doktorem prawa żydowskiego”<sup>45</sup>. Wcześniej na dłużej związał się z Polską także Mojżesz Minc, który przez jakiś czas zamieszkiwał w Poznaniu i w czasie tego pobytu utrzymywał kontakty ze swymi uczonymi kolegami z Niemiec, a także z Izraelem Isserleinem, rezydującym w Wiener Neustadt<sup>46</sup>.

Mieszkańcy polskich kolonii żydowskich o pomoc w rozwiązywaniu różnych wątpliwości – zarówno dotyczących kwestii religijnych, jak w sprawach związanych z prawem rodzinnym i administrowaniem kolonią – zwracali się do czołowych autorytetów diaspory aszkenazyjskiej. Służyła temu praktyka responsów<sup>47</sup>. Respons służył jako wskazówka, jak mają się zachowywać członkowie kolonii w życiu rodzinnym i zbiorowym, jak układać stosunki z nie-Żydami. Zakres tematyczny responsów był w średniowieczu bardzo szeroki i wychodził poza kwestie religijne.

Treść responsów, ewolucja, jakiej ulegały ich późniejsze, przeznaczone dla coraz to nowych pokoleń wersje, a nadto sposób redakcji responsów wskazują, że pouczenia te miały też szerszy cel. Ich autorzy pragnęli,

---

<sup>43</sup> Edycja hebrajska w: „Kirjat-Sefer” 56, 1981, s. 369–372.

<sup>44</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 68–70 i *passim*; tenże, *Jakob Polak, der Baal Chillukim im Krakau und Seine Zeit*, „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 57, 1913, z. 1–3, s. 59–73, 197–210; E. Reiner, „*Aszer kol gdolej ha-arec hazot hem talmidaw*” Rabbi Jaakow Polak: *riszon we-rosz le-chachmej Krakow*, w: *Kraka – Kazimir – Krakow: Mechkarim be-toldot Jehudej Krakow*, Tel Awiw 2001, s. 43 n.

<sup>45</sup> M. Horn, *Jewish Jurisdiction's...*, s. 5–17; por. II.4.

<sup>46</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów...*, z. 1b, s. 40–41.

<sup>47</sup> A. Grabois, *Les sources hébraïques médiévales*, Tournhout 1987–1993, s. 60–95; por. I.3.

by Żydzi całej diaspory przestrzegali takich samych norm i tak samo rozumieli Prawo. Szło o zachowanie jedności judaizmu. Służyły temu także prowadzone przed wydaniem opinii konsultacje między rabinami.

Nie zawsze dochodziło do zgody. Niekiedy ostre polemiki, jak choćby dyskusja o rozwodzie udzielonym Jakubowi Swarze, rabinowi zamieszkałemu w Krakowie w XIII wieku<sup>48</sup>, czy też o rozwiązaniu przez Jakuba Polaka małżeństwa swej szwagierki<sup>49</sup>, dzieliły środowiska aszkenazyjskich uczonych, którzy obkładali się klątwami i wdawali w wojny na słowa. Dążenie do zachowania jednolitej formy judaizmu uwrażliwiało uczonych na powstające w różnych zakątkach diaspory odmienne zwyczaje. Rezydujący przez jakiś czas w połowie XV wieku w Poznaniu rabin Mojżesz Minc zwracał uwagę na specyfikę miejscowego rytu zawierania małżeństw, a jego bawiący w Wiener Neustadt przyjaciel Izrael Isserlein wiedział o „polskim” sposobie redagowania listów rozwodowych.

Spośród czołowych uczonych piętnastowiecznej diaspory aszkenazyjskiej kontakty z koloniami żydowskim w Polsce mieli: Izrael Isserlein, Izrael Bruna oraz Mojżesz Minc<sup>50</sup>. Najpopularniejszy z nich był Isserlein. Urodził się w Ratyźbonie, wychowywał się i rozpoczął edukację w Wiener Neustadt. Po pogromie w Wiedniu w 1421 roku, w czasie którego zginęli jego matka i wuj, przeniósł się na jakiś czas do Włoch, po czym wrócił do Wiener Neustadt, gdzie został rabinem i starszym sądu. Jego czołowym dziełem jest zbiór uporządkowanych tematycznie responsów. Słano do niego zapytania z samej Austrii, z Niemiec, Czech (Brno, Praga, Wrocław, Cheb, Budziejowice, Świdnica, Bratysława) i Węgier (Sopron, Buda). Udzielał też porad gminie poznańskiej, zapewne w czasie, gdy przebywał tam Minc, wiedział o koloniach izraelskich w Kaliszu i Pyzdrach, a także o Żydach zamieszkujących w Grodnie.

Jedyną instytucją o zasięgu ponadpaństwowym, z której niekiedy korzystały gminy izraelskie Europy Środkowej, były synody Żydów

---

<sup>48</sup> Por. I.3.

<sup>49</sup> Por. II.4.

<sup>50</sup> Sh. Eidelberg, *Jewish Life in Austria in the XV<sup>th</sup> Century. As Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and his Contemporaries*, Philadelphia 1962; por. responsa Izraela Isserleina (*Sefer trumat ha-deshen...*, t. 2): nr 8, 54, 73, 144, 184, 185, 223, 224; Izraela Bruna (*Szeelot u-tszuwot*, Jerusalem 1960): nr 264–265 i Mojżesza Minca (*Szeelot u-tszuwot*, Lwów 1851): nr 109, 114, s. 40–41; *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów...*, z. 1b, nr 109, 114.

niemieckich<sup>51</sup>. Zwoływać je zaczęto w związku z zagrożeniami, które społeczności izraelskiej przyniósł ruch krucjatowy. Zgromadzenia te – pierwsze odbyło się w 1196 roku – uchwały obowiązujące w całym kraju ordonanse dotyczące różnych kwestii, np. zasad udzielania pożyczek na procent przez Żyda Żydowi albo częstotliwości rytualnych kąpiei. Na rzadkich synodach czternastowiecznych i częściej zwoływanych w stuleciu następnym nadal podejmowano różne kwestie natury religijnej, przede wszystkim jednak uzgadniano wspólną politykę wobec władz chrześcijańskich, strategię wobec problemu stale rosących podatków państwowych. Ważne też było ustalenie, w jaki sposób zapewnić bezpieczeństwo Żydom zamieszkującym diaspore aszkenazyjską. Stan zagrożenia, w jakim żyli mieszkańcy kolonii, był jednym z ważnych elementów skłaniających ich do utrzymywania kontaktów z Żydami zamieszkującymi inne kraje. W ciężkim dla Izraelitów okresie pobytu w Austrii i Czechach papieskiego legata, franciszkanina Jana Kapistrana, o poradę do żydowskiego synodu obradującego w Bingen zwrócił się kahał krakowski<sup>52</sup>.

Kontakty między różnymi ośrodkami diaspory były stałe, trwałe i niezbędne. Więź tę umacniały migracje, rozpowszechniona praktyka małżeństw między partnerami z różnych krajów i kontakty gospodarcze. Więź między gminami diaspory pozwalała śledzić nastroje antyżydowskie w różnych krajach, wybierać kierunki migracji. Wzmacniała jednak nieufność chrześcijan do Żydów.

Pierwszy artykuł dekretu wydanego przez księcia Konrada w 1469 roku<sup>53</sup> dla Żydów warszawskich postanawiał, że nie wolno im, pod karą 10 grzywien, pozywać swych współwyznawców przed rabinów zagranicznych (*doctores extranei*). Ani w pierwszej instancji, ani z apelacją. Postanowienie to wskazuje na znaczne, w porównaniu z Koroną, ograniczenie autonomii ludności izraelskiej zamieszkującej Mazowsze. Oddzielny punkt dekretu postanawiał, że w kwestiach dotyczących prawa żydowskiego (*lex ipsorum*) winni Żydzi zwracać się do urzędników księcia. Dopiero gdyby ci okazali się niekompetentni i nie potrafili podjąć decyzji w materii, która ma być rozstrzygana wedle prawa żydowskiego, wolno im zwracać się do własnego przełożonego, zwanego scholastykiem i urzędującego w Warszawie. Można sądzić, że

<sup>51</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government...*; E. Zimmer, *Jewish Synods in Germany...*

<sup>52</sup> E. Zimmer, *Jewish Synods in Germany...*, s. 41.

<sup>53</sup> E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, s. 119.



chodzi o rabina, który wyrokował na mocy mandatu książęcego. Od orzeczenia scholastyka nie wolno było Izraelitom odwoływać się do doktorów żydowskich pod karą 20 florenów. Kolejny punkt dekretu głosił, że Żydzi warszawscy nie powinni uznawać pozwów ani klątw rzuconych przez obcych Żydów lub zagranicznych doktorów. Dekret ten, ciekawy sam w sobie, wart jest zapamiętania, stanowi bowiem doskonały ślad zarówno praktyki konsultacji (zapewne z rabinami gmin położonych w Koronie), jak i traktowania tej praktyki jako naruszenia suwerennej władzy książęcej nad Żydami.

\* \* \*

Postawy katolickiego duchowieństwa i rabinatu wobec wyznawców innej niż ich własna religii oddziaływały na klimat wzajemnych stosunków między chrześcijanami i Żydami w stopniu zależnym od dyscypliny obu społeczności, skuteczności środków egzekwowania postulowanych nakazów, ale i lokalnej rzeczywistości. Opisane dokładniej w drugiej części książki wydarzenia, związane z obecnością oddziałów krzyżowców w Małopolsce i na Rusi, zakończyły się krwawymi rozruchami antyżydowskimi w Krakowie, podczas gdy we Lwowie krzyżowcy przekupieni odstąpili od bram miasta<sup>54</sup>.

Izraelickie ulice stawały się w średniowieczu i czasach nowożytnych terenem antyżydowskich wystąpień. Wrogość znacznie łatwiej uchwycić w źródłach niż przyjaźnię czy przychylność. Zdać się musimy na przypadkowe przekazy, jak z upodobaniem cytowana przez badaczy i autorów antologii materiałów do historii Żydów wzmianka odnotowana w czerskich księgach ziemskich pod rokiem 1414: „Notujemy, że Żyd Lazarus i Piotr winiarz z Czerska, pospołu odwołali się do pana Ciołka w sprawie pół kopy groszy obiegowej monety. Pan Ciołek winien zeznać, że wspomniany Piotr zapłacił Żydowi wymienione pół kopy groszy w swoim domu, kiedy ów Żyd grał w kostki ze wspomnianym panem Ciołkiem. A jeżeli sam pan Ciołek nie będzie zeznawał, wtedy pomieniony winiarz winien wspomnianemu Żydowi zapłacić pół kopy”<sup>55</sup>.

Polem wzajemnych kontaktów obu społeczności była przede wszystkim aktywność gospodarcza. Materiał źródłowy – kontrakty

---

<sup>54</sup> Por. II.6.

<sup>55</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów...*, z. 1b, s. 42–43.

kredytowe i transakcje handlowe – nie mówią nic o towarzyszącej ich zawieraniu atmosferze. Nie ma powodu sądzić, że była przyjazna. Mało przejrzyste są też przekazy dotyczące sytuacji, w których Żydzi występują jako gwaranci transakcji zawieranych między chrześcijanami lub jako świadkowie zeznający na korzyść strony chrześcijańskiej. Stać bowiem za nimi mogło, i z pewnością tak na ogół było, ukryte pośrednictwo w umowach zawieranych między chrześcijanami.

Mur dzielący obie społeczności z pewnością nie był szczelny. Bariery słabły, gdy pojawiała się choroba, nie stanowiły też dostatecznej przeszkody dla pragnących ułożyć sobie wspólne życie kochanków.

Świadectwem bliskości wzajemnych kontaktów są przypadki dobrowolnego odstąpienia od judaizmu na rzecz chrześcijaństwa. W grę wchodzi zwłaszcza te, które motywowane były chęcią zawarcia małżeństwa z katolickim partnerem lub partnerką, nawet jeśli powzięcie zamiaru chrztu wynikało z pragnienia polepszenia statusu.

Małżeństwa zawierane przez reprezentantów grup o odmiennym położeniu prawnym, społecznym, majątkowym, różnym pochodzeniu etnicznym, wreszcie odmiennej wiary, są istotną przesłanką dla ocen procesów integracyjnych dokonujących się w łonie każdej, bardziej zróżnicowanej zbiorowości; mówią nam też o sile tendencji separatystycznych, lęków przed utratą tożsamości, skłonnościach ksenofobicznych. Zakazy tego typu związków oraz stosunków seksualnych między partnerami odmiennego wyznania<sup>56</sup> formułują w średniowieczu władze świeckie, katolickie duchowieństwo (a także muzułmański kler w diasporze sefardyjskiej) i rabinat. W praktyce bywało, że uczucia brały górę nad respektem wobec prawa, a chęć utrwalenia związków między osobami różnego wyznania poprzez zawarcie małżeństwa prowadziła do konwersji. Na ogół religię zmieniała kobieta. Mieszane małżeństwa nie należały do wyjątków zwłaszcza w krajach, gdzie relacje między Żydami i nie-Żydami były bliskie, jak w Hiszpanii, Prowansji czy renesansowych Włoszech<sup>57</sup>. Spotykamy też przypadki porzucania chrześcijaństwa dla judaizmu. Na ogół czyniły to kobiety (konwersje mężczyzn na judaizm wynikały najczęściej z pobudek

---

<sup>56</sup> Wypowiadał się w tej kwestii m.in. Izrael Isserlein (*Sefer trumat ha-deszen...*, t. 2, nr 267) i Jakub Weil (por. B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition...*, s. 34).

<sup>57</sup> S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 11, New York 1952, s. 76–87; N. Roth, *Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*, New York–London 2003, s. 427–428 (*Intermarriage*).

religijnych czy teologicznych). W Polsce średniowiecznej nie notujemy żadnego przykładu poświadczającego skorzystanie z takiej możliwości. Spotykamy natomiast przypadki związków, które zaowocowały konwersją jednego z partnerów na chrześcijaństwo. Oto przykład. Chrześcijanka Jadwiga, mieszkanka Poznania, związała się z Żydem<sup>58</sup>. Jeśli wierzyć jej późniejszym, złożonym przed sądem konsystorskim zeznaniom, obiecywał jej – przywołując Boga na świadka, a więc składając przysięgę – konwersję i wierność. Co uznała, zgodnie z ówczesnym obyczajem, dopuszczającym śluby poza kościołem (na drodze ustnego zobowiązania *per verba de presenti*<sup>59</sup>), za akt zawarcia małżeństwa. Jadwiga i jej przyjaciel zostali kochankami. Pierwszego przyrzeczenia Żyd dopełnił, na chrzcie przybrał imię Jan. Jadwiga chciała jednak umocnić swe małżeństwo, pragnęła ślubu kościelnego. Jan odmówił. Przed sądem twierdził, i z prawnego punktu trudno nie przyznać mu racji, że nawet jeśli istniały między nimi jakieś kontakty, to jako *Iudeus perfidus* – wyznawca judaizmu – nie był uprawniony do zaciągania małżeńskich zobowiązań. W kolejnym stadium procedury sądowej Jadwiga uzupełniła swe zeznanie, oświadczając, że już jako konwertyta, a więc po chrzcie, Jan odnowił akt zawarcia małżeństwa. Sąd zażądał świadków. Ostatecznie wyrok podjęty został na korzyść mężczyzny, a żądania Jadwigi uznano za nieuzasadnione. W historii tej istotna jest dla nas przede wszystkim miłosna przygoda Żyda z chrześcijanką i plan kontynuacji wspólnego pożycia poprzez dokonanie koniecznej w tej sytuacji konwersji Izraelity.

Ciężko chory Żyd nie wahał się w potrzebie zwrócić o pomoc do chrześcijańskiego medyka, a cierpiący chrześcijanin szukał ratunku u żydowskiego lekarza. Czynili tak władcy (Izaak z Hiszpanii, zm. w Krakowie 1509/1510, był lekarzem nadwornym Kazimierza Jagiellończyka, Jana Olbrachta i Aleksandra), ale i mniej dostojni pacjenci. Tak było nie tylko w średniowieczu.

Sława, żona znanego warszawskiego finansisty Aleksandra, podjęła się leczenia pewnej chrześcijanki, za co miała otrzymać wynagrodzenie jedynie w przypadku skuteczności kuracji<sup>60</sup>. U Żyda Feliksa

<sup>58</sup> T. Jurek, *Matrimonium sub fide Judaica contracta. Were Mixed Christian-Jewish Marriages Possible in Late Medieval Poland*, w: *Central and Eastern Europe in the Middle Ages. A Cultural History*, wyd. P. Górecki, N. van Deusen, London–New York 2009, s. 82–249.

<sup>59</sup> Por. II.5.

<sup>60</sup> E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, s. 103.

z Sochaczewa kurował się wikary warszawskiej kolegiaty św. Jana. W związku z tym doszło między nimi do konfliktu. Duchowny zapłacił bowiem straszącemu go skutkami choroby Żydowi za lekarstwo, którego – „odwoławszy się do Bożej pomocy” – nie zażył i z tego powodu domagał się od medyka pieniędzy<sup>61</sup>.

Bywało, że to Żydzi leczyli się u chrześcijańskich medyków. Kazimierski Żyd Salomon zobowiązał się Andrzejowi chirurgowi zapłacić za leczenie 7 florenów, pieniądze zdeponował u wójta, od którego medyk miał je sobie odebrać po szczęśliwie zakończonej kuracji<sup>62</sup>. Krakowski Żyd Jakub, który zapłacił Janowi lekarzowi 2 grzywny za poprawienie wzroku swojej żony, obiecał też dodać – po otrzymaniu lekarstwa – skórkę wiewiórczą. Gdyby jednak kuracja nie powiodła się, zarówno koszty leczenia, jak i wspomniana skórka miały wrócić do Jakuba<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 1159 (1500).

<sup>63</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1860 (1422).



CZĘŚĆ II

GMINA ŻYDOWSKA W KRAKOWIE





## II.1. Dlaczego Kraków?

Kiedy przed blisko już stu laty Majer Bałaban pisał na zamówienie zajmującego się wspieraniem chorej młodzieży żydowskiej Towarzystwa „Nadzieja” swą niezwykłą – nie tylko jak na czasy, w których tworzył – historię Żydów w Krakowie i na Kazimierzu<sup>1</sup>, materiał źródłowy, jakim dysponował, nie sięgał wstecz dalej niż początek XIV wieku, dotyczył okresu już po lokacji miasta. Dzieło swe rozpoczął jednak od krótkiego omówienia epoki wcześniejszej. Ta część jego książki nie spełnia dziś naszych oczekiwań. Potrafimy powiedzieć więcej. Przede wszystkim dzięki temu, że znajomość dziejów wczesnośredniowiecznej Europy Środkowej jest rozleglejsza i pozwala lepiej zrozumieć przekazy, które – choć nieco liczniejsze – nadal pozostają bardzo skromne, trudne do interpretacji i przypadkowe.

Odwoływanie się do szerszego kontekstu historycznego przy niewielkiej liczbie wiadomości bezpośrednich wiąże się z pewnym ryzykiem. Mówimy: tak musiało być, nie mogło być inaczej. Rzadkie i rozproszone na przestrzeni trzech stuleci między XI a XIII informacje potwierdzają obecność Żydów w Krakowie, nie dają jednak pewności, że osadnictwo było ciągłe, nie można bowiem wykluczyć, że proces powstawania miejscowej kolonii (podobnie jak i innych żydowskich osiedli we wczesnośredniowiecznej Polsce) był rozciągnięty w czasie, że izraelska osada zniknęła i po latach odrodziła się w tym samym miejscu. Należy taką możliwość brać pod uwagę, nie zmienia to jednak hipotez dotyczących genezy żydowskiej obecności pod Wawelem.

Najwcześniejszy przekaz o istnieniu kolonii żydowskiej w Krakowie pochodzi z połowy XI wieku. Wspomina o niej respons zawarty w dziele

---

<sup>1</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1, Kraków 1931.

Jehudy ha-Kohena – wielokrotnie już wspomnianego uczonego, działającego w pierwszej połowie XI wieku w Moguncji, ucznia sławnego talmudysty i reformatora gmin nadreńskich Gerszoma<sup>2</sup>. Respons, w którym wspomniana została krakowska osada izraelicka, jest – jak się uważa – opinią udzieloną przez samego Jehudę na prośbę jednego z żydowskich kupców, którzy w czasie podróży w interesach zatrzymali się w Krakowie i zwrócili się do przywódców miejscowej kolonii izraelickiej o rozstrzygnięcie zaistniałego między nimi konfliktu<sup>3</sup>. Byli handlarzami niewolników<sup>4</sup>. Zrelacjonowana w response historia sporu – nie do końca jasna, choć sama w sobie ciekawa – potwierdza istnienie w Krakowie w pierwszej połowie XI wieku gminy izraelickiej, cieszącej się pewną autonomią, o czym świadczy działanie własnego sądu, uprawnionego do rozstrzygania konfliktów między żydowskimi kupcami czasowo tylko bawiącymi w kolonii i pobierania od nich grzywien<sup>5</sup>. Przekaz ten sytuuje miejscową kolonię w jasno określo-

<sup>2</sup> 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, Leiden 1965, s. 93–97, nr 21. Identyfikacja nazw geograficznych występujących w średniowiecznych tekstach hebrajskich nastęrcza trudności i często budzi spory. Utożsamienie przez Agusa wymienionej w response miejscowości z Krakowem uznali za prawidłowe, czy raczej za historycznie prawdopodobne, A. Gieysztor, A. Nazmi, a także znawca aszkenazyjskiego piśmiennictwa średniowiecznego I.M. Ta-Shma. Por. A. Gieysztor, *Les Juifs et leur activités économiques en Europe Orientale*, w: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, t. 26: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, Spoleto 1980; A. Nazmi, *Commercial Relations between Arabs and Slavs (9<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Centuries)*, Warszawa 1998; I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland*, „Polin” 10, 1997, s. 287–288.

<sup>3</sup> Do dziś przetrwały jedynie te fragmenty owego zbioru responsów, które weszły do późniejszych, w tym trzynastowiecznych kolekcji responsów.

<sup>4</sup> Jeden z uczestniczących w sporze kupców porwał niewolnika i uprowadził go na Ruś, gdzie też podążył drugi z handlarzy i przedstawiwszy stosowne upoważnienie, wystawione przez poszkodowanego właściciela niewolnika, wymusił na porywaczu rekompensującą stratę pieniądze. W drodze powrotnej obaj znaleźli się w Krakowie, gdzie przebywał właściciel będącego przedmiotem konfliktu niewolnika. Doszło do sporu. Złożone przed miejscowym sądem żydowskim zeznania ujawniły dodatkowe komplikacje: poszkodowany miał na sumieniu uprowadzenie i wywiezienie na Morawy niewolnej kobiety, która była, jak się zdaje, konkubiną handlarza, a ten z zemsty uprowadził mu na Ruś niewolnika.

<sup>5</sup> H. Zaremska, *Organizacja wczesnośredniowiecznych gmin żydowskich w Europie Środkowej: Ostrzyhom i Kraków*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 303–312.

nym obszarze ówczesnej żydowskiej aktywności kupieckiej. To handel niewolnikami przywiódł bohaterów responsu Jehudy ha-Kohena nad Wisłę. Przybyli z Nadrenii, by zaopatrzyć się w nieszczęsny towar na miejscu bądź na Rusi, wrócić do domu. Zapewne przez Pragę.

Krakowska osada żydowska powstała – podobnie jak wcześniej odnotowane w źródłach kolonie izraelskie w Pradze i Ostrzyhomiu<sup>6</sup> – w celu obsługi kwitnącego handlu. Miejsca wczesnej osady należałoby poszukiwać – idąc za praskim przykładem – w okolicach Wawelu, najprawdopodobniej siedziby kolejno: plemiennej, wielkomorawskiej, czeskiej i polskiej władzy. Rzemieślnicza i targowa strefa wczesnego Krakowa rozwinęła się, zgodnie z warunkami, jakie oferowała morfologia terenu, na północ od grodu na Wawelu. Najstarszą częścią tej strefy było podgrodzie Okół, którego zabudowę w początku XI wieku ograniczono od północy fosą. Położony w północnej części Okołu, już poza fosą, kościół Świętej Trójcy pełnił (od 1222) dla dawnego podgrodzia rolę świątyni parafialnej. W obrębie Okołu koncentrował się do połowy XIII wieku handel, tu zawierano transakcje dotyczące obrotu towarami ruskimi i środkowoeuropejskimi. Miejscowy plac targowy lokalizowany jest w okolicach kościołów św. Andrzeja i św. Marii Magdaleny. W efekcie rozwoju Okołu w kierunku północnym powstała w miejscu późniejszego miasta lokacyjnego nowa strefa zabudowy o charakterze otwartym. Inaczej niż w przypadku Pragi, jest mało prawdopodobne, by dzielnica żydowska późniejszego miasta lokacyjnego była kontynuacją wcześniejszej osady. Usytuowano ją bowiem w miejscu odległym od punktów handlowych, nadto stromym, jeszcze w czasach polokacyjnych opadającym pięcio- lub sześciometrowym stokiem ku wzniesionym na przełomie XIII i XIV wieku murom. Najbardziej prawdopodobne wydaje się więc, że pierwsza krakowska kolonia żydowska leżała w okolicach Wawelu.

Pojawienie się żydowskich kupców, zapewne nie później niż w połowie X wieku, na obszarze południowej Polski było skutkiem objęcia jej szlakami handlu niewolnikami i – pośrednio – powstania na wspomnianym terenie warunków umożliwiających organizację zakupu i zabezpieczenie względnie pewnego transportu. Zapewnienie bezpieczeństwa transakcji handlowych i podróży kupców było, obok troski o stabilność prawa własności, główną funkcją gospodarczą ówczesnych organizmów politycznych.

---

<sup>6</sup> Por. I.3.

Europę łączyło z krajami muzułmańskiego Wschodu wiele dróg. Dla naszej części kontynentu istotna była ta, która wiodła z muzułmańskiej Hiszpanii i portów kraju Franków w górę Rodanu do Lyonu, przez targowisko niewolników w Verdun do Moguncji i Ratzbony, gdzie towar przeladowywano na statki i transportowano Dunajem ku Pasawie. W położonym na pograniczu słowiańsko-frankijskim Raffelstätten szlak ten dzielił się na dwie odnogi. Jedna prowadziła Dunajem, Donem oraz Wołgą i dochodziła do chazarskiego Itil. Drugą podróżowano z Raffelstätten do Pragi, Libic i dalej na wschód – prawdopodobnie przez Kłodzko, Wrocław i Opole – do Krakowa, skąd przez Przemysł szlak wiodł do Kijowa.

Z relacji Ibrahima ibn Jakuba (966) wynika, że czeska stolica utrzymywała kontakty z Węgarami i Bizancjum oraz – dzięki szlakom wiodącym przez południową Polskę – z krajami ruskimi<sup>7</sup>. Teksty responsów nadreńskich rabinów ukazują Pragę jako centrum, w którym krzyżowały się drogi łączące targ w Krakowie oraz jarmarki i saliny węgierskie z centrami ruskimi i gminami niemieckimi, skąd pochodziła przynajmniej część izraelickich kupców.

Wymiana ta nie mogła dokonywać się bez zgody miejscowych władz politycznych. To one – jeśli nie sam książę – dostarczały niewolników, będących zapewne w dużej mierze jeńcami wojennymi. Nie mamy pochodzących z epoki tekstów opisujących, w jakich okolicznościach zakładano nowe izraelickie kolonie w Europie Środkowej. Najwcześniejszy znany mi tego typu przekaz dotyczy Pragi i powstał w pierwszej połowie XVI wieku. Václav Hájek z Libočan zamieścił w swej kronice zgodną zapewne ze współczesnym mu wyobrażeniem wersję datowanych przez niego na rok 1067 wydarzeń towarzyszących założeniu tamtejszej kolonii. Brzmi ona następująco: „Przyszło do Pragi wielu Żydów i przynieśli ze sobą wielkie dary, część z nich dali księciu Wratysławowi, a także biskupowi Jaromirowi, prosząc przy tym o zezwolenie na [osiedlenie się] w Starszym, inaczej mówiąc w Mniejszym praskim mieście, ślubowali, że będą się uczcwie, lojalnie i praworządnie zachowywać, nie czyniąc nigdy żadnego bluźnierstwa, i nadto będą dawać do komory książęcej każdego roku dwieście

---

<sup>7</sup> *Relacja Ibrahima Ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekriego*, wyd. T. Kowalski, w: *Monumenta Poloniae historica* (dalej cyt. MPH), s.n., t. 1, Kraków 1946, s. 46, 146 (łac.), 86–88. Zawarte w tej relacji zdanie dotyczące kupców: „Przyjechali z miasta Krakowa Rusini i Słowianie ze zbożem” dotyczy – należy sądzić – handlarzy, którzy przybyli do Pragi drogą wiodącą przez Kraków.

grzywien. [...] Książę i biskup rozważyli taką to ich słuszną prośbę i pozwolili im kupić na Ujeździe dwanaście domów”<sup>8</sup>.

Źródłem dochodów wczesnośredniowiecznego monarchy były łupy wojenne, stabilne i przewidywalne wpływy z powinności, jakimi obciążał swych poddanych oraz zyski pochodzące z handlu i mennictwa<sup>9</sup>. Posiadanie i gromadzenie towarów luksusowych wyznaczało status społeczny, zaś gotówka była niezbędna do zaspokojenia potrzeb związanych z manifestacją władzy i funkcjonowaniem na szerszej arenie międzynarodowej<sup>10</sup>. Nie dziwi przeto, że biskup Pragi, późniejszy misjonarz św. Wojciech, członek rodziny konkurującej z Przemysłidami o władzę w Czechach, za skuteczne narzędzie walki z panującym monarchą uznał wystąpienie przeciwko sprzedawaniu przez niego Żydom chrześcijan<sup>11</sup>.

Sądzić należy, że Żydzi zamieszkujący Kraków w XI wieku przybyli z Niemiec. Przemawiają za tym kontakty z centrami nadreńskimi oraz dające się wyczytać ze wspomnianego responsu Jehudy ha-Kohena szczegóły dotyczące organizacji miejscowej gminy izraelskiej<sup>12</sup>.

Przybysze wyglądali inaczej, wyznawali inną religię, znali świat, języki, byli obcy z pieniądzem. Wszystko składało się na ich odmienność. Średniowiecze to epoka, w której nie można było obyć się bez protektora. Żydzi tym bardziej potrzebowali ochrony.

Opisane przez czeskiego dziejopisa Kosmasa<sup>13</sup> wydarzenia związane z pogromem dokonany przez krzyżowców w 1096 roku w żydow-

<sup>8</sup> *Zur Geschichte den Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien, von 906 bis 1620*, wyd. G. Bondy, F. Dworský, t. 1: 906–1576, Prag 1906, s. 4, nr 8.

<sup>9</sup> Ostatnio: S. Gawlas, *Komercjalizacja jako mechanizm europeizacji peryferii na przykładzie Polski*, w: R. Czaja, M. Dygo, S. Gawlas, G. Myśliwski, K. Ożóg, *Ziemie polskie wobec Zachodu. Studia nad rozwojem średniowiecznej Europy*, red. S. Gawlas, Warszawa 2006, s. 66–72, 74–83.

<sup>10</sup> D. Třeštk sędzi, że pieniędzmi opłacana była też drużyna książęca, por. tenże, *„Veliké město Slovanů jménem Praha”. Státy a otroci ve střední Evropě v 10. století, w: Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. († 7. února 999)*, red. L. Polanský, J. Sláma, D. Třeštk, Praha 2000, s. 63.

<sup>11</sup> *Sancti Adalberti, Pragensis episcopi et martyris, vita prior*, wyd. J. Karwasińska, w: MPH, s.n., t. 4, z. 1, Warszawa 1962, c. 12, s. 76; pol. tłum. J. Pleziowa, *O świętym Wojciechu biskupie*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, oprac. i wstęp M. Plezia, Warszawa 1987, s. 53. Por. P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000, s. 206–212.

<sup>12</sup> Por. przyp. 5.

<sup>13</sup> *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. wstęp i komentarze M. Wojciechowska, Warszawa 1968, ks. III, IV, s. 317.



skiej kolonii w Pradze (przekaz ten został szczegółowo zanalizowany w rozdz. I.3) wskazują, że zniszczenie osady było po części wynikiem nieobecności w kraju księcia. To on był gwarantem bezpieczeństwa Izraelitów, on też rościł sobie po powrocie prawa do majątku tych mieszkańców, którzy przed krzyżowcami zbiegli, jak pisze kronikarz, na Węgry i do Polski. Należy sądzić, że podobnie musiało być w Krakowie, grodzie mającym świeżą tradycję przynależności do Czech. Nie można wykluczyć, że wśród pierwszych mieszkańców podwawelskiej osady żydowskiej znaleźli się także wspomniani przez Kosmasa uciekinierzy z Pragi.

Kraków, będący już w IX wieku jednym z ważniejszych, o ile nie naczelnym grodem plemienia Wiślan, znalazł się następnie w wyniku podboju w państwie czeskim. Przejęty przez Mieszka I u schyłku jego panowania, ustępując znaczeniem Gnieznu, był krakowski gród zapewne najważniejszym zespołem osadniczym południowej Polski. Znajdowało się tu wiele budowli sakralnych i siedzib członków wczesnofeudalnej elity władzy. W 1018 roku, po zwycięskiej wyprawie na Ruś, udało się Bolesławowi Chrobremu przyłączyć do Polski ziemię Łędzian, czyli Grody Czerwieńskie i Grody Przemyskie. W ręce Piastów dostał się wówczas niezmiernie ważny fragment opisanego wyżej wielkiego szlaku handlowego, biegnącego z Kijowa przez Kraków do Pragi i dalej do Ratyzbony.

W Krakowie rezydowali, przed objęciem tronu, synowie panujących w Gnieźnie władców piastowskich: Bolesław Chrobry i Mieszko II. Młodość spędził tu także Kazimierz Odnowiciel, który po powrocie z wygnania osiedlił się w mieście na stałe<sup>14</sup>. Za Bolesława Krzywoustego był Kraków główną siedzibą monarszą. Mieścił się tu skarb, przyjmowano poselstwa i wydawano dyspozycje wojskowo-administracyjne. Testament tego władcy uczynił z Krakowa stolicę dzielnicy, która miała należeć każdorazowego do seniora dynastii. Na Wawel przeniósł się ze swej śląskiej dzielnicy najstarszy syn Bolesława – Władysław. Mieszko Stary po objęciu dzielnicy senioralnej bywał w Krakowie często i osadził tu własnych urzędników. Znaczenie Krakowa osłabło jedynie w czasie panowania Władysława Hermana, kiedy punkt ciężkości życia politycznego Polski przeniósł się na północ, do Płocka. Warto odnotować ten fakt, z kroniki Galla wiemy bowiem, że w tym

---

<sup>14</sup> G. Labuda, *Jak i kiedy Kraków został stolicą Polski piastowskiej*, „Rocznik Krakowski” 52, 1986, s. 5–18.

czasie handlujący niewolnikami kupcy żydowscy, jakby podążając za księciem, pojawili się właśnie w Płocku<sup>15</sup>.

Niczego nie wiemy o dziejach kolonii izraelskiej w okresie między pochodzącym z połowy XI wieku responsem Jehudy ha-Kohena a drugą częścią stulecia następnego. Nie byłoby też powodu, żeby zajmować się tym okresem, gdyby nie fakt, że u jego końca rola krakowskich Izraelitów była na tyle znacząca, iż stali się oni elementem gry politycznej w walce o władzę w ziemi krakowskiej między Mieszkiem Starym a Kazimierzem Sprawiedliwym.

Przekazy z ostatnich lat XII wieku – numizmaty z hebrajskimi napisami (dziś wiemy, że bito je nie tylko w Wielkopolsce, ale także w Krakowie), kronika Wincentego Kadłubka oraz przedstawiająca izraelskich handlarzy niewolników kwatera drzwi katedry gnieźnieńskiej – oświetlają nieco status prawny ludności żydowskiej, jej pozycję w gospodarce kraju, aktywność gospodarczą i przede wszystkim związki między monarchą a Izraelitami. To nagromadzenie odnoszących się do Żydów wiadomości po stu z okładem latami milczenia jest zastanawiające. Przyjrzawszy się im z bliska, dostrzegamy, że są ze sobą powiązane.

Zagadnienie brakteatów z hebrajskimi inskrypcjami omówione zostało w rozdziale I.3 książki. Przypomnijmy jednak, że ich emitowanie zapoczątkował w Polsce Mieszko Stary (na obecnym etapie badań nie można rozstrzygnąć, czy już w okresie jego rządów senioralnych – 1173–1177 – czy dopiero po roku 1181, gdy panował w Wielkopolsce jako jeden z książąt dzielnicowych), a interpretacja tych numizmatów jest dyskusyjna. Trudno powiedzieć, czy są śladem obecności żydowskich rytowników wśród personelu mennic, czy Żydzi sprawowali jedynie zarząd techniczny warsztatu, podczas gdy mincerzami byli chrześcijanie, czy też powierzanie Izraelitom mennic było formą spłaty zaciągniętego u nich długu.

Numizmaty nie są jedynym źródłem oświetlającym politykę menniczą książąt polskich na przełomie XII i XIII wieku. Dysponujemy także przekazem Kadłubka, dotyczącym poczynań Mieszka Starego w czasie jego panowania w Krakowie<sup>16</sup> oraz późniejszą, ale oddającą

<sup>15</sup> Gall *Anonymi Chronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, w: MPH, s.n., t. 2, Cracoviae 1952, s. 63; Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, tłum. R. Grodecki, wyd. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1982, s. 66.

<sup>16</sup> *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska. Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, wyd. M. Plezia, w: MPH, s.n., t. 11, Kraków 1994,

zapewne stan wcześniejszy, bullą Innocentego III z 1207 roku<sup>17</sup>. Polityka książąt nacechowana była fiskalizmem. Wszystkie wymienione przez trzymającego stronę Kazimierza Sprawiedliwego Kadłubka zarzuty wobec krakowskich urzędników Mieszka mają podłoże finansowe. W czterech przypadkach chodzi o niewspółmiernie wysokie kary pieniężne za niewielkie lub tylko domniemane przewinienia, w piątym – przedstawionym bardziej szczegółowo – opisano związane z wymianą monety matactwa urzędników skarbu i mincerzy. Mistrz Wincenty, kronikarz przyjazny – jak pamiętamy – politycznemu konkurentowi Mieszka, nie wiąże bezpośrednio nadużyć tych z – potwierdzonym przez brakteaty – udziałem Żydów w mennictwie. Odnotowuje natomiast, że w konflikcie między Mieszkiem a Kazimierzem Sprawiedliwym pojawiła się kwestia nadmiernej ochrony udzielanej przez Mieszka Izraelitom. Pisze bowiem Mistrz Wincenty o zbyt surowym ukaraniu krakowskich scholarów, którzy zranili Żyda. Warto zauważyć, że Mieszko Stary nie był jedynym władcą piastowskim korzystającym z usług żydowskich w mennictwie. Brakteaty hebrajskie bili także m.in. Władysław Wysoki i, co ważniejsze, Mieszka przeciwnik polityczny – Kazimierz Sprawiedliwy. Co wykluczało, można sądzić, możliwość występowania z takim zarzutem przeciw Mieszkowi.

Znaczenie powiązań między panującym monarchą a Izraelitami dla genezy wrogiej Żydom postawy oponentów władzy, czy też generalnie poddanych, jest zjawiskiem znanym i nie dotyczy jedynie czasów średniowiecznych. W szerszej perspektywie historycznej ta forma antysemityzmu, czy jak się zwykło mówić antyjudaizmu, zrodzona w Cesarstwie Rzymskim po konwersji na chrześcijaństwo, nabrała mocy w okresie po roku 1000, kiedy powstały w Europie nowe, silne organizmy państwowe, w których społecznościom żydowskim przypaść miała funkcja „niewolników” króla, mającego dbać o nich jak o swój „skarb”. Izraelici znaleźli się w sytuacji całkowitego uzależnienia od monarchy i – przynajmniej w teorii – nie mogli mieć żadnego innego zwierzchnika (w Polsce widoczne jest to przede wszystkim w ograniczeniu prawa osadnictwa żydowskiego do dóbr monarszych<sup>18</sup>).

s. 133–136; Mistrza Wincentego *Kronika Polska*, tłum. K. Abgarowicz, B. Kürbis, wstęp i komentarze B. Kürbis, Warszawa 1974, s. 180–181.

<sup>17</sup> S. Trawkowski, *Obieg a renowacja monety w Polsce na przełomie XII i XIII wieku*, w: *Nummus et historia. Pieniądz Europy średniowiecznej*, Warszawa 1985, s. 111–118.

<sup>18</sup> H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Europie Środkowej: w Czechach, Polsce i na Węgrzech*, Poznań 2005, s. 46–56.

W świecie feudalnym, w którym zwyczaj i przywileje stanowe ograniczyły władzę królewską, żydowskie wspólnoty, zdane na siebie i pozbawione w relacjach z monarchą sojuszników, stanowiły wyjątek. Królowie umieli z tego statutu Izraelitów czerpać korzyści. Przede wszystkim dla pomnożenia swych dochodów. Zezwalali na przynoszącą im samym korzyści żydowską działalność kredytową. Możliwości podnoszenia podatków bezpośrednich były ograniczone, tą drogą więc rozszerzali swe możliwości drenażu finansowego poddanych. Znaczenie Żydów w książeńcych finansach czyniło z nich negatywny symbol silnej władzy monarszej. W przypadku kolonii żydowskiej w Krakowie w dobie panowania Mieszka Starego w ziemi krakowskiej ten element wydaje się być obecny w programie przypisywanym przez Kadłubka przeciwnikom księcia. Warto zauważyć, że przemawiają oni w kronice ustami biskupa Gedki, a więc dostojnika kościelnego. W stuleciu następnym to właśnie kler, czy też jego przywódca, miał występować z atakami przeciwko przywilejowi, który nadał Żydom wielkopolskim Bolesław Pobożny<sup>19</sup>. W latach siedemdziesiątych XII wieku – w okresie sporu o panowanie w stolicy wielkksiążęcej – kolonia żydowska w Krakowie stała się elementem rozgrywki politycznej między konkurentami do tronu. Zdaje się to świadczyć o randze miejscowej gminy. Wniosek ten należy jednak traktować ostrożnie. Posługiwanie się w sporach politycznych oskarżeniami o sprzyjanie Żydom nie zawsze wynika z rzeczywistych obaw. Oskarżyciele byli świadomi propagandowej skuteczności takich oskarżeń.

W końcu XII wieku aktywność mieszkańców krakowskiej kolonii izraelskiej była związana – zapewne tylko częściowo – z funkcjonowaniem skarbu państwowego. Sądząc po tym, że bicie brakteatów nie ustało, stwierdzenie to można odnieść także do pierwszych dzieścioleci XIII wieku. Dawne zaangażowanie w handel niewolnikami, który w XII wieku stopniowo zamierał, zastąpili Izraelici udziałem w lokalnej gospodarce pieniężnej.

Paradoksalnie to z końca tego stulecia pochodzi ważny przekaz, który dotyczy właśnie tego upadającego już w tym czasie handlu. Wśród umieszczonych na drzwiach katedry gnieźnieńskiej wizerunków ukazujących sceny z życia św. Wojciecha – patrona Polski – znalazła się kwatery przedstawiająca praskiego biskupa ganiącego czeskiego

---

<sup>19</sup> Por. I.4.

władcę za sprzedawanie chrześcijan w żydowską niewolę<sup>20</sup>. Zabytek wykonany został w Polsce przez grupę cudzoziemskich artystów. Fundatorem monumentalnego i kosztownego dzieła mógł być tylko książę lub wysoki dostojnik kościelny. Historiografia od lat wiąże Drzwi Gnieźnieńskie z osobą Mieszka Starego. Ostatnio pojawiła się nowa koncepcja, która ich powstanie przypisuje Kazimierzowi Sprawiedliwemu<sup>21</sup>. Autor programu ikonograficznego tego zabytku korzystał z przekazów żywotów św. Wojciecha, dokonując jednak własnego, podporządkowanego, jak można sądzić, intencjom fundatora wyboru scen, które miano umieścić na drzwiach katedry. Upomnienie władcy zostało rozbudowane do rozmiarów odrębnego rozdziału w obrębie cyklu. Wszystkie żywoty stwierdzają zgodnie, że przyczyną opuszczenia Pragi przez Wojciecha były grzechy wiernych, jednak spośród wymienionych w hagiografii nagannych praktyk autor programu ikonograficznego uwzględnił jedynie sprzedaż niewolników. Co więcej, żaden z hagiografów nie wspomina, by biskup miał interweniować w tej sprawie u księcia. Polityczny charakter zabytku nie budzi wątpliwości. Za umieszczeniem omawianej sceny na Drzwiach Gnieźnieńskich przemawiały więc, można sądzić, racje polityczne. Kompromitowała ona współdziałanie władcy z Żydami i promowała prawo biskupa do udzielania nagany królowi. Takie rozumienie omawianej kwatery osłabia argumenty wiążące zabytek z Mieszkiem Starym, władcą oskarżanym o sprzyjanie Żydom i znajdującym się w konflikcie z krakowskim biskupem Gedką.

Wczesne dzieje osadnictwa żydowskiego w Krakowie są przykładem migracji grupy dobrze przygotowanej do działalności gospodarczej w poszukiwaniu korzystnego obszaru jej poszerzenia. Spojrzenie na osadnictwo to z punktu widzenia potrzeb władców ówczesnego państwa piastowskiego wskazuje, że dostrzegli oni, iż za pośrednictwem kupców żydowskich będą mogli włączyć się w handel między muzułmańskim Wschodem a Europą. Stwarzało to możliwość zbudowania solidniejszych podstaw rządzenia.

---

<sup>20</sup> Nowsze zestawienie literatury: M. Starnawska, *Drzwi Gnieźnieńskie a konflikty polityczne w ostatniej ćwierci XII wieku*, w: *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2002 (Acta Universitatis Wratislavenensis, 2478, Historia 161), s. 263–291.

<sup>21</sup> Tamże.

Przetrwanie izraelickich kolonii (bez względu na to, czy z przerwami, czy też bez) po utracie przez Żydów monopolu w wymianie dalekosiężnej i ustaniu handlu niewolnikami było wynikiem przeformowania czy też zmiany akcentów w dotychczasowym układzie między Izraelitami i władcą. Sam układ pozostał jednak nienaruszony, nadal dotyczył jedynie dwóch partnerów. Zmienić go miała dopiero rozpoczynająca się w Polsce na dobre w XIII wieku urbanizacja kraju.

Dominikanin Wincenty z Kielc, autor powstałego w połowie XIII wieku *Żywotu św. Stanisława*, pragnąc podkreślić siłę i powszechność kultu, jakim otaczano tragicznie zmarłego biskupa krakowskiego, pisał, że dzięki cudownej mocy jego pierścienia do zdrowia wracają „nie tylko wierni chrześcijanie, ale i niewierni Żydzi”<sup>22</sup>. Mimo retorycznego charakteru tej wypowiedzi trudno oprzeć się wrażeniu, że jest ona śladem dostrzeżenia miejsca Izraelitów w krakowskim społeczeństwie.

---

<sup>22</sup> *Żywot większy św. Stanisława*, pol. tłum. J. Pleziowa, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski...*, s. 280.



## II.2. Ulica Żydowska

Początki getta, wydzielonego obszaru – dzielnicy, w której zamykać się miało osadnictwo żydowskie, proces jego pojawienia się i uformowania w różnych połaciach Europy, mimo całej serii szczegółowych badań, pozostają niejasne<sup>1</sup>. Instytucja getta, tak jak i samo pojęcie, nie stanowi rysu życia średniowiecznej diaspory. Wprowadzanie, powolne i niekonsekwentne, ustanowionego przez kanon IV soboru laterańskiego (1215) obowiązku noszenia znaku żydowskiego nie szło wcale w parze z obowiązkiem segregacji przestrzennej, znanej z czasów nowożytnych.

Od najwcześniejszego okresu Żydzi żyjący w diasporze dobrowolnie osiedlali się w bliskości swych współwyznawców. Społeczne organizowanie przestrzeni, odzwierciedlające więzi rodzinne, sąsiedzkie, zawodowe oraz wspólny statut społeczny i materialny są naturalnymi tendencjami osadnictwa. Na charakter związku między historią społeczną i strukturami przestrzennymi obszarów zasiedlanych oddziaływały nadto układy własnościowe i idąca z nimi często w parze podległość podatkowa.

W miastach średniowiecznych zamieszkiwali razem przybysze z jednej prowincji lub kraju, także ludzie jednego zawodu. Wzmacniało to związki korporacyjne, brackie i parafialne. W przypadku cudzoziemców dochodził wspólny język. Odmienność religijna (żydzi, muzułmanie, w czasach późniejszych także protestanci) miała znaczenie kapitałowe, ponieważ następowało naturalne zgrupowanie wokół ośrodka kultu i działała obronna potrzeba bezpieczeństwa mniejszościowej grupy wyznaniowej.

---

<sup>1</sup> Temat posiada ogromną literaturę. Dobrym po niej przewodnikiem jest: A. Bein, *Die Judenfrage. Bibliographie eines Weltproblems*, t. 2, Stuttgart 1980, zwł. cz. 3: *Die Ausgestaltung der Judenfrage im christlich-europäischen Mittelalter*, s. 35–59.

Powstawanie ulic i dzielnic żydowskich w miastach europejskich było procesem naturalnym, zgodnym z interesami ludności żydowskiej, a jednocześnie jednym z wielu analogicznych. Bywało także rezultatem polityki protekcyjnej wobec Żydów. Kiedy w 1084 roku biskup Spiry Rudiger podjął starania o przyciągnięcie do swojego miasta kupców żydowskich, ofiarował im oddzielną część miasta do zamieszkania i obiecał otoczenie jej oddzielnym murem<sup>2</sup>.

O obwarowanej dzielnicy żydowskiej mówią przekazy dotyczące Wormacji w XI wieku. O zamkniętych furtami obszarach osadnictwa żydowskiego świadczą źródła czternasto- i piętnastowieczne z terenów niemieckich, francuskich i hiszpańskich<sup>3</sup>. Ten typ wewnętrznego zamknięcia był pierwotnie przywilejem, a nie dyskryminacją. Własne zamknięcia miały także znaczenie symboliczne, były bowiem znakiem autonomii gminy żydowskiej. Praktyczne ich znaczenie sprawdzało się w okresie narastających konfliktów i tumultów antyżydowskich, kiedy zabezpieczały przed atakiem. Decyzję o wzniesieniu wokół dzielnicy żydowskiej murów władze miejskie Kolonii podjęły po tumulcie w 1330 roku. W dzień po pogromie z roku 1461 gmina prowansalskiego Carpentras sama zwróciła się o zamianę kolonii w getto. W rezultacie przydzielono jej dwie ulice, które na noc zamykano. W czasie rozruchów w Krakowie w 1407 roku interweniujący w obronie zaatakowanych królewscy wysłannicy zamknęli dostęp do ulic żydowskich i wystawili strzegące ich granic strażę<sup>4</sup>.

Usytuowanie dzielnic i ulic żydowskich w miastach było różne i zależało w pierwszym rzędzie od czasu, jaki upływał między przybyciem Żydów a rozwojem przestrzennym miasta. Rola, jaką odgrywali w handlu, tłumaczy tendencję do osiedlania się w pobliżu miejsc targowych, szlaków handlowych i rynków, zaś fakt, że znajdowali się pod opieką monarchy powodował, że ich siedziby pojawiły się najwcześniej

---

<sup>2</sup> J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutsche Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin 1902 (repr. Hildesheim 1970), nr 168; por. E. Carlebach, *Die rechtlichen und sozialen Verhältnisse der jüdischen Gemeinden; Speyer, Worms und Mainz von ihren Anfängen bis zur mitte des 14. Jahrhunderts*, Leipzig 1901, s. 47 n.; J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, London 1938, s. 160.

<sup>3</sup> E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1973, t. 1, rozdz. 8; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews...*, t. 11, s. 89; H. Dubled, *Les Juifs à Carpentras à partir du XIII<sup>e</sup> siècle*, „Provence Historique” 19, 1969; M. Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Paris 1979, s. 20–28.

<sup>4</sup> Por. II.6.

w ośrodkach władzy i w bezpośrednim sąsiedztwie rezydencji panującego. W środkowoeuropejskich miastach prawa niemieckiego dzielnice żydowskie tworzyły enklawę prawnie wyodrębnioną, wyjętą spod jurysdykcji miejskiej. Nadto należące do Żydów nieruchomości w zasadzie zwolnione były, tak jak szlacheckie i kościelne, od ciężarów na rzecz miasta. Wywoływało to zrozumiałe napięcia, chodziło bowiem o wysokie sumy. Z czasem ustalili się pewien *modus vivendi* w tej materii i Żydzi zostali zobowiązani do wnoszenia niektórych opłat spośród tych, które płacili chrześcijanie.

Jest też rzeczą znamieną, że w większych ośrodkach notuje się więcej niż jedną kolonię czy skupisko, co wiązało się z rozwojem demograficznym społeczności żydowskiej, napływem nowych przybyszów bądź rozwojem miasta<sup>5</sup>.

Naturalny, niewymuszony charakter skupisk żydowskich na terenie miasta sprawiał, że rozproszone siedziby żydowskie spotyka się ustawicznie poza granicami ulic czy dzielnic, a w przypadku drobnych skupisk żydowskich, czy też osadnictwa żydowskiego po wsiach, w ogóle nie może być mowy o wyodrębnionych dzielnicach czy ulicach.

Określenie *Judengasse* spotykamy po raz pierwszy w najstarszej księdze Krakowa, zaraz na jej początku, w zapisie pod datą 1304 roku<sup>6</sup>. Kolonia żydowska była już wtedy na tyle ważnym elementem miasta, że nazewnictwo topograficzne odzwierciedliło jej istnienie. Dająca się uchwycić w źródłach historia krakowskiej dzielnicy żydowskiej zaczyna się właśnie tu, na *platea Iudaeorum*, w pół wieku po lokacji miasta. Wydany w 1257 roku dokument nadania mu prawa niemieckiego nic o Izraelitach nie mówi. W ośrodkach, w których osady żydowskie istniejące przed lokacją znajdowały się na terenie objętym nowym rozplanowaniem, włączano je do powstającego układu urbanistycznego<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> R. Ancerl, *The Early History of the Jewish Quarters in Paris*, „Jewish Social Studies” 2, 1940, s. 45–60; D. Jacoby, *Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine*, „Byzantion” 37, 1967, s. 205–214; tenże, *Les Juifs vénitiens de Constantinople et leur communauté du XIII<sup>e</sup> au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, „Revue des Etudes Juives” 131, 1972, s. 398; M. Młynarska-Kaletynowa, *Wrocław w XII–XIII wieku. Przemiany społeczne i osadnicze*, Wrocław 1986, s. 52–56.

<sup>6</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa od r. 1300 do 1400*, wyd. F. Piekosiński, J. Szujski, Kraków 1878, cz. 1, nr 28 (1304): „Herr Filip der Polen in der Judengasse gab uf Hancen magdassen sine Eydem eenen halben Hof in der Juden gasse”.

<sup>7</sup> M. i K. Piechotkowie, *Skupiska żydowskie w strukturze przestrzennej miast dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, Toruń 1996, s. 175–179.

Lokalizacja ulicy Żydowskiej i ukształtowanie powierzchni w tej części Krakowa wyklucza jednak istnienie w tym miejscu wcześniejszej kolonii.

Obwarowania wzniesione na przełomie XIII i XIV wieku<sup>8</sup> odcięły od lokowanego ośrodka przyległe skupiska osadnicze, które później otrzymały nazwy Garbary i Kleparz, a także niewielkie osiedla przy kościele św. Mikołaja. W tym czasie do miasta prowadziły już bramy: Floriańska, Szewska i Sławkowska. Nota z 1317 roku mówi o murze naprzeciw kolonii żydowskiej (*murum retro Iudaeos*)<sup>9</sup>. Oddzielał dwa związane z jej mieszkańcami punkty aglomeracji Krakowa, położoną wewnątrz obwarowań *platea Iudaeorum* i ulokowane poza nimi, przy młynach nad Rudawą, *cimiterium Iudaeorum*<sup>10</sup>.

Ulicę Żydowską identyfikować należy z późniejszą św. Anny. Potwierdza to kilka aktów z 1394 roku, dotyczących położonej przy niej posesji<sup>11</sup>. Akty te sytuują ją w jednej wersji *in platea Iudaeorum* lub *in vico plateae Iudaeorum*, a w innej *in contrata Sanctae Annae* lub *in contrata seu platea Sanctae Annae*<sup>12</sup>. Pojawienie się tej drugiej nazwy, funkcjonującej zamiennie z poprzednią, wiąże się z historią kościoła św. Anny. Dalej używam raz jednej nazwy, raz drugiej, zależnie od tego, która występuje w źródłach dotyczących konkretnych zagadnień.

Drewniana świątynia, wzmiankowana po raz pierwszy w roku 1366<sup>13</sup>, spłonęła trzydzieści lat później<sup>14</sup> i ponownie w czasie tumulu antyżydowskiego w 1407 roku<sup>15</sup>. Po tym drugim pożarze wzniesiono na jej miejscu kościół murowany. Nie jest jasne, kiedy

---

<sup>8</sup> M. Tobiasz, *Fortyfikacje dawnego Krakowa*, Kraków 1973; M. Borowiejska-Birkenmajerowa, *Kształt średniowiecznego Krakowa*, Kraków 1975, s. 123–136; J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa*, t. 1: *Kraków do schyłku wieków średnich*, Kraków 1992, s. 275–278.

<sup>9</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, cz. 1, nr 47 (1307), 218 (1310), 282 (1311), 145 (1317).

<sup>10</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy źródłowe z ksiąg miejskich krakowskich*, oprac. B. Wyrozumska, Kraków 1995, nr 3, 4 (1311).

<sup>11</sup> J. Wyrozumski, *Żydzi w średniowiecznym Krakowie*, „Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” 15, 1988, s. 9.

<sup>12</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis*, t. 1, Kraków 1870, nr 7–14.

<sup>13</sup> *Księgi ławnicze krakowskie 1365–1376, 1390–1397*, wyd. S. Krzyżanowski, Kraków 1904, nr 83 (1366).

<sup>14</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, cz. 2, s. 313 (1396).

<sup>15</sup> Por. II.6.

związano z nim parafię. Nie wymienia jej dokument z 1327 roku<sup>16</sup>, w którym biskup Jan Grot określił zasięg czterech krakowskich okręgów parafialnych (Najświętszej Marii Panny, Wszystkich Świętych, św. Szczepana, Świętego Krzyża), nie figuruje również w wykazie płatników świętopietrza z 1338 roku. Pierwsze opłaty tego podatku przez parafię św. Anny odnotowane zostały w spisie z roku 1374<sup>17</sup>, parafia musiała więc tu powstać w okresie między tymi dwiema datami.

W XV wieku nazwa *platea Iudaeorum* – bądź *Judengasse* – jest nadal w użyciu. Posługiwano się nią, jak wspomniałam, zamiennie z określeniem *platea Sanctae Annae*. Po roku 1469, wraz z przeniesieniem centrum kolonii w okolice kościoła św. Szczepana, przylgnęła do pobliskiej mu ulicy, zwanej wcześniej Szpiǳarską (*Spiglergasse*)<sup>18</sup>. Od XIX wieku po dziś dzień uliczka wraz ze swym przedłużeniem ku kościołowi św. Tomasza nosi nazwę patrona tej świątyni<sup>19</sup>.

Granice pierwszego kwartału żydowskiego dają się odtworzyć tylko częściowo.

Krakowska gmina żydowska nie ma swych średniowiecznych archiwów. Nie miała ich już w XIX i na początku XX wieku, gdy powstawały pierwsze dotyczące jej dziejów prace. Nie możemy więc poznać zmian w stosunkach własnościowych, które były wynikiem umów między samymi Żydami. Zapiski z ksiąg miejskich i akt sądów ziemskich i grodzkich dotyczą tylko transakcji zawieranych z Żydami przez chrześcijan<sup>20</sup>. Drugą serię źródłową stanowią dyplomy związane z historią budynków Uniwersytetu Krakowskiego, cenne zwłaszcza dla ustaleń odnoszących się do przełomu XIV i XV oraz pierwszej połowy XV wieku<sup>21</sup>. Obraz uzupełniają przekazy kroniki Długosza.

---

<sup>16</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257–1506*, wyd. F. Piekosiński, t. 2, Kraków 1882, nr 374 (1327).

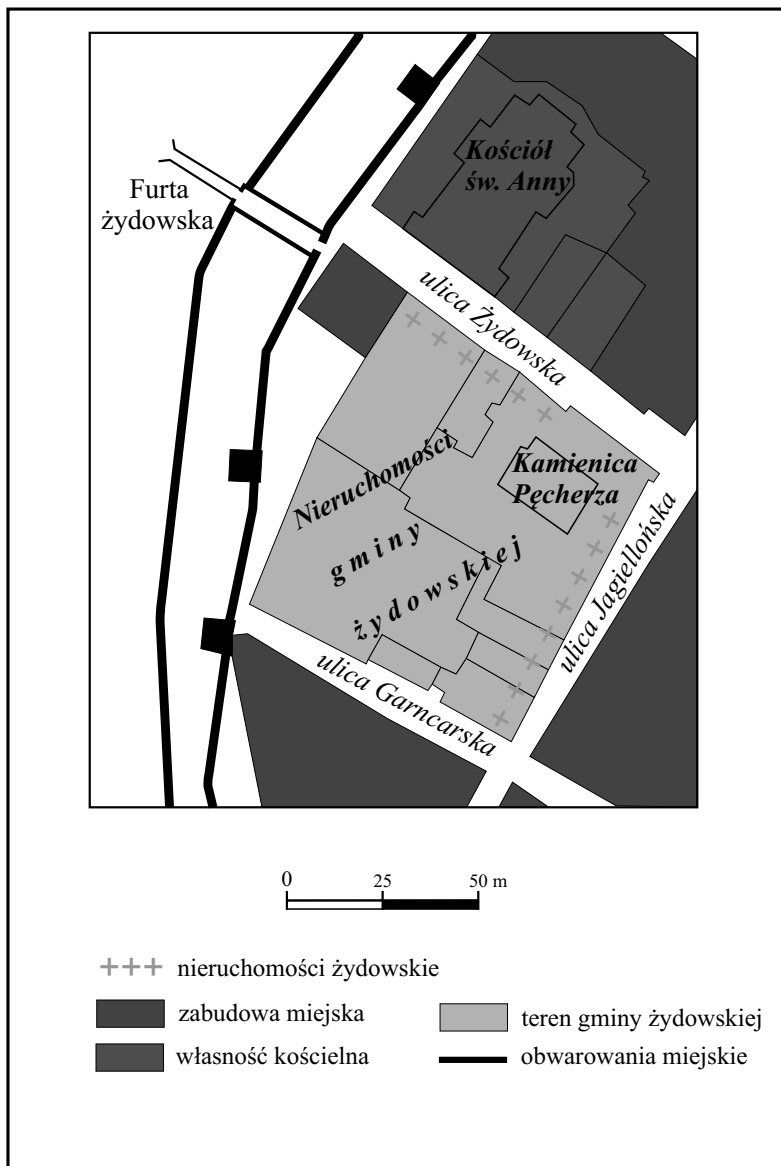
<sup>17</sup> T. Gromnicki, *Świętopietrze w Polsce*, Kraków 1908, s. 310–311.

<sup>18</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 1093 (1498).

<sup>19</sup> S. Tomkowicz, *Ulice i place Krakowa w ciągu dziejowym*, Kraków 1926 (repr. 1985), s. 100.

<sup>20</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...* Transakcje dotyczące nieruchomości położonych w tej części miasta odnotowywano też w księgach sądów ziemskich i grodzkich; por. *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej*, wyd. A.Z. Helzel, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 2, Kraków 1870, *passim*.

<sup>21</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, *passim*.



Plan 3. Plan pierwszej dzielnicy żydowskiej w Krakowie; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk, na podstawie: *Atlas historyczny miast polskich: Kraków*, Kraków 2007, plan nr 4.6 (fragment).



*Platea Iudaeorum* biegła od Rynku do murów, gdzie zamykała ją furta zwana *Porta* lub *Portula Iudaeorum*, wymieniona w źródłach po raz pierwszy w 1366 roku<sup>22</sup>. Do końca lat sześćdziesiątych XV wieku Żydzi zamieszkiwali w położonej bliżej murów lewej, idąc od Rynku, części ulicy oraz na przyległym obszarze zamkniętym ulicami Garncarską (Gołębią), bezimienną w średniowieczu dzisiejszą Jagiellońską (na jej odcinku między św. Anny a Garncarską)<sup>23</sup> i murem. Wszędzie sąsiedowali z chrześcijanami. Do roku 1400, to jest do ulokowania stojącego na rogu ulic św. Anny i Jagiellońskiej kolegium uniwersyteckiego, jedyną chrześcijańską instytucją był na ulicy Żydowskiej wspomniany kościół parafialny. Występujące w źródłach określenia tej części miasta – *in Judea, inter Judeos*<sup>24</sup> – wskazują, że nawet jeśli proporcje między wyznawcami obu religii nie prezentowały się tu korzystnie dla Żydów, to w świadomości krakowian zakątek ten uchodził za ośrodek ich życia.

Wzmiankowana po raz pierwszy dopiero w roku 1356 bóżnica stała przy końcu ulicy, na terenie obecnego Collegium Nowodworskiego, na działce położonej naprzeciwko kościoła św. Anny. W pobliżu synagogi (*in opposito synagoge, retro sculam Iudeorum*) jeszcze w czasie dwóch następnych dekad XIV wieku znajdowały się place należące do chrześcijan<sup>25</sup>. Jeden z nich zakupił w 1370 roku Lewko<sup>26</sup>, żydowski potentat finansowy, bankier i protegowany Kazimierz Wielkiego. Dwa lata później nabył Lewko od Mikołaja Wierzyńka drugi plac, położony tuż obok, też przy templum, zaraz przy murze, pomiędzy furtką Żydowską a wieżą miejską.

Królewski bankier, którego imię po dziś dzień nosi jedna z krakowskich ulic, został w 1369 roku właścicielem dwu domów z gruntami. Jeden z nich przytykał do stojącej na rogu ulic Żydowskiej i dzisiejszej Jagiellońskiej kamienicy Szczepana z Rzeszotar, zamykał więc należący w całości do Izraelitów, ciągnący się od murów odcinek ulicy Żydowskiej. W tym samym roku wszedł Lewko w posiadanie domu na rogu

---

<sup>22</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, cz. 2, s. 296 (1366); *Księgi lawnicze krakowskie...*, nr 31 (1391).

<sup>23</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 7 (1392): „parva platea ex opposito fontis in platea Iudeorum, eundo ad plateam Sutorum, circa passum curiae Petri Girhardsdorff”.

<sup>24</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 46 (1368), *passim*.

<sup>25</sup> Tamże, nr 31 (1356), 55 (1370).

<sup>26</sup> Por. II.4.

ulicy Wiślniej, naprzeciw dworu biskupiego, a więc w pobliżu kościoła i klasztoru Franciszkanów, z dala od izraelskiej części miasta<sup>27</sup>. Być może już za jego czasów do rodziny należał również dom stojący naprzeciw kościoła św. Anny („trzeci od Kolegium”), zastawiony w 1412 przez Kanaana Lewkowicza chrześcijaninowi Theschnerowi<sup>28</sup>.

Dla przyszłości stosunków między chrześcijańskimi i izraelskimi mieszkańcami *platea Iudaeorum* kluczową miała się okazać wspomniana kamienica, stojąca na styku ulic św. Anny i Jagiellońskiej<sup>29</sup>. Przylegały do niej domy należące do Izraelitów i przejęcie jej przez nich nadałoby żydowskiemu kwartałowi jednolity charakter. W latach sześćdziesiątych XIV wieku realność ta należała do Szczepana Pęcherza, właściciela dwuwioskowego majątku Rzeszotary. Składały się na nią dwa domy, tylny i frontowy, nazywany „większym”. Ten ostatni od roku 1400 służyć miał jako siedziba pierwszego uniwersyteckiego kolegium. Wzniesiony tu następnie gmach uczelni wchłonął część wcześniej stojących w tym miejscu zabudowań. Jego narożnik jest pozostałością po kamiennej wieży mieszkalnej z przełomu XIII i XIV wieku.

Spadkobiercy Szczepana Pęcherza – żona Małgorzata i syn Franciszek – zamieszkali w części frontowej i od 1392 roku stopniowo zaczęli wyzbywać się pozostałych budynków. Pierwszym ich kontrahentem był Żyd Ossman. W tym czasie był to najruchliwszy – po Lewku – krakowski lichwiarz żydowski, który interesy prowadził jednak przede wszystkim ze szlachtą. W samym mieście nie był zbyt aktywny i mieszczanom tutejszym kredytu nie udzielał.

Umowa między nim a Pęcherzami zasługuje na uwagę ze względu na procedurę zatwierdzania tego kontraktu oraz warunki sprzedaży<sup>30</sup>. Przedmiotem sprzedaży były znajdujące się w budowie oficyny. Ciągnęły się owe „attencje”, jak czytamy w nie do końca dla nas dziś jasnym kontrakcie, wzdłuż ulicy, ku zachodowi, aż do sąsiadującej

---

<sup>27</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 51 (1369), 53 (1369), 64 (1372).

<sup>28</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 101: „domus in contrata Iudaeorum ex opposito ecclesiae sanctae Annae terciam a Collegio Artistarum”.

<sup>29</sup> D. Niemiec, *Krakowski kwartał uniwersytecki w krajobrazie urbanistycznym krakowskiego miasta lokacyjnego*, w: *Kraków europejskie miasto prawa magdeburskiego. Katalog wystawy*, Kraków 2007, s. 74–75.

<sup>30</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 105 (1392); *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 8.

z działką Pęcherzów realności Ossmana (dom frontowy i dom tylny), a od tyłów, ku południowi, sięgały do realności zwanej Dwór i domków zwanych Gmachi. Sądzić można, że dom Ossmana połączony był z domem Małgorzaty murem z gankiem. W umowie zastrzeżono, że z obu części pierwszej „attencji” korzystać mogą jedynie Ossman i jego dzieci. Jeśliby Małgorzata sprzedała „duży dom” i nowy jego właściciel nie ugodził się z Ossmanem, to ganki i droga łączące oba budynki będzie mu wolno usunąć. Warunek drugi ustalał, że mają zostać zamurowane i zamknięte wszystkie otwory i przegrody między domami Małgorzaty i Ossmana, któremu wolno będzie wybić tylko jedno, wychodzące na ulicę okno<sup>31</sup>. Warunek trzeci mówił, że gdyby Ossman lub jego potomstwo chcieli w przyszłości sprzedać nabytą od Małgorzaty oficynę, a także należący do nich dom, w którym zamieszkują, to wolno im będzie odstąpić je jedynie chrześcijanom. Zgodnie z czwartą klauzulą transakcji Ossman z obu domów, wcześniej posiadanego i dopiero co zakupionego, miał opłacać strażę, podatki, w ogóle wszystkie ciężary miejskie, tak jak się należy, gdy właścicielem jest chrześcijanin. Wpisany do księgi ławniczej akt sprzedaży uzyskał rok później aprobatę wojewody krakowskiego, Spytka z Melsztyna. Wkrótce potem zgodę na transakcję wyraził sam monarcha.

W maju 1394 roku Małgorzata wyzbyła się następnej części odziedziczonej po mężu majątności. Odstąpiła Piotrowi Gerhardsdorfowi prawo własności do domu „większego” „na ulicy Żydowskiej na rogu obok domu Jossmana Żyda [...] z wyjątkiem dwóch okien wychodzących na [posiadłość] Jossmana oraz połowy [...] muru”<sup>32</sup>. Zaraz potem Ossman odsprzedał nowemu sąsiadowi swoją część muru pod warunkiem, że nie wolno mu będzie wybijać w nim ani drzwi, ani okien. Podobnie jak wcześniejsza umowa z Ossmanem, ta również potwierdzona została oddzielnym dokumentem wydanym przez Spytka z Melsztyna, wojewodę i starostę krakowskiego<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Sprawy murów granicznych regulował uzupełniony szczegółowymi postanowieniami wilkierz z 1367 roku; por. *Obyczaj albo sposób budowania ściany s kamienia albo z cegły palonej w mieście Krakowie z wilkierza krakowskiego zachowany*, w: *Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa (1507–1795)*, t. 1, zebrał i wyd. F. Piekosiński, S. Krzyżanowski, Kraków 1885, s. 126–128, nr 104.

<sup>32</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 113 (1394); *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 8 (1393).

<sup>33</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 9 (1393).

Gerhardsdorf był w dzielnicy postacią znaną. Miał tu już dworzyszczę (*curia*), leżące zapewne na tyłach realności Pęcherzów, a także zakupione od Żydówki Lelki budynki, które akt transakcji sytuuje naprzeciw studni, przy uliczce wiodącej w stronę Szewskiej, obok przejścia do jego dworu<sup>34</sup>. W 1395 roku Piotr przejął także od Żyda Smerła uzyskaną przez niego na drodze zastawu z dzierżeniem („ratione vadiarum et literarum”) jakąś część oficyn kamienicy Pęcherzów<sup>35</sup>.

Przy ulicy Żydowskiej Smerl miał browar i dwa domy, które po jego śmierci odziedziczyła żona Sara i w 1411 roku odsprzedała swym ochrzczonym dzieciom – Stanisławowi i Katarzynie<sup>36</sup>. Sprzedaż tę król w sierpniu 1412 roku zaaprobował oddzielnym dokumentem, który wymienia „duas domos [...] in civitate nostra Cracoviensi et platea Iudeorum penes Collegium Artistarum sitas”<sup>37</sup>. W akcie zastrzeżono, że w jednym z nich Sara może pozostać, póki będzie zamieszkiwać w Krakowie, a jeśli pozostanie w mieście, to do śmierci, po czym przejdzie on na własność jej dzieci. Występujący w ich imieniu kuśnierz Langniclos miał nadto wypłacać Sarze dożywotnio pensję „pro vitae suae necessitatibus”.

W głębi, za Kolegium, stał również dom zakupiony przez Ossmana od bogatego finansisty Drobneho<sup>38</sup>.

Jeżeli ustalenia te zestawimy z listą Żydów krakowskich wspomnianych w źródłach z drugiej połowy XIV wieku, to okazuje się, że umiemy zlokalizować nieruchomości jedynie czołówki najaktywniejszych lichwiarzy i bankierów: Lewka, Ossmana, Drobneho i Smerła. Wszyscy oni mieszkali po lewej stronie *platea Iudaeorum*, która – z wyjątkiem domu narożnego, kupionego przez Piotra Gerhardsdorfa od Pęcherzów – na odcinku od dzisiejszej ulicy Jagiellońskiej po mur i furtę Żydowską należała w całości do Izraelitów. Na jej przecięciu z dzisiejszą Jagiellońską stała studnia<sup>39</sup>. W obrębie murów miejskich

<sup>34</sup> Tamże, nr 7 (1392).

<sup>35</sup> Tamże, nr 14 (1395).

<sup>36</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 230 (1411).

<sup>37</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 52 (1412).

<sup>38</sup> Tamże, nr 62. Dokument z 1417 roku mówi o tym domu: „domus retro domum Collegium Artistarum, quae olim Iudeus Drobny inhabitat”; por. też *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1387 (1415).

<sup>39</sup> U. Sowina, *Woda i ludzie w mieście późnośredniowiecznym i wczesnośredniowiecznym: ziemie polskie z Europą w tle*, Warszawa 2009, s. 217.

poza granicami tego kwartału Żydzi nie posiadali w XV wieku już żadnych nieruchomości (do 1367 roku jakiś grunt naprzeciw kościoła św. Marka miał Lewko, a wcześniej Żyd Mikołaj – *Nicolaus Iudeus* – dzierżył dom z gruntem na ulicy Sławkowskiej<sup>40</sup>).

Przytoczone umowy odzwierciedlają problemy związane z charakterystycznym dla średniowiecznego miasta dynamicznym obrotem nieruchomości<sup>41</sup>, pozwalają też wyobrazić sobie w ogólnych zarysach stosunki własnościowe w interesującej nas części miasta, nadto potwierdzają występowanie w Krakowie w końcu XIV wieku znanych z innych ośrodków prawidłowości, dotyczących zobowiązań ludności żydowskiej wobec miasta.

Niektóre ośrodki śląskie, wśród nich Świdnica, wydawały wilkie-rze zabraniające Izraelitom nabywania domów i placów w mieście. Praktyka omijała jednak te przepisy i nieruchomości drogą kupna, a niekiedy przez umorzenie długu (zastaw na upad), przechodziły w ręce żydowskie, często jednak z zastrzeżeniem, jakie spotykamy także w Krakowie, że Żyd nabywca, gdyby je chciał sprzedać, może to zrobić jedynie na rzecz chrześcijanina<sup>42</sup>.

Ostatnią sprawą, do której wypadnie nam jeszcze powrócić, jest kwestia zasad, na jakich Żydzi dzierżyli nieruchomości od króla. Wydaje się, że część ich domów stała na działkach należących do monarchy od czasów lokacji lub nabytych już po niej. Izraelici wchodzili w ich użytkowanie prawem swego rodzaju „dzierżawy wieczystej” do drugiego pokolenia. Z dzierżawy tego typu korzystali także chrześcijanie. Potwierdza to przeprowadzona w 1367 roku w imieniu króla przez Stefana (Szczepana) z Rzeszotar transakcja<sup>43</sup> sprzedaży Stefanowi Tarchle dzierżonej wcześniej przez Żyda Taczkę działki, sąsiadującej z narożną kamienicą Pęcherzów. Warunkiem umowy był powrót nieruchomości w posiadanie monarchy, gdyby Taczko zmarł bezpotomnie. Tak też się stało. Dwa lata później posesję tę nabył Lewko.

W 1400 roku na mocy decyzji królewskiej dawna kamienica Pęcherzów stała się pierwszą siedzibą odnowionego uniwersytetu. W histo-

<sup>40</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 45 (1367), 16 (1328).

<sup>41</sup> H. Samsonowicz, w: M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczanstwa w Polsce przedrobiorowej*, Wrocław 1989, s. 138–139.

<sup>42</sup> M. Goliński, *Ze studiów nad Żydami świdnickimi w średniowieczu*, w: *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, red. K. Matwijowski, Wrocław 1994, s. 15.

<sup>43</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 43 (1367).

riografii podnoszono kwestię roli Piotra Gerhardsdorfa w realizacji planu wznowienia działalności Akademii Krakowskiej<sup>44</sup>. Był czy nie był podstawionym agentem monarszym, nie sposób odpowiedzieć. Nie jest też jasne, czy Żydzi, jak chciał Stanisław Tomkowicz, byli w przedsięwzięcie finansowo zaangażowani. Jeśli tak, to uznać trzeba, że było to działanie z ich punktu widzenia nieprzemyślane. Wspomniany, zasłużony badacz dziejów krakowskiego uniwersytetu pisał o działaniach fundatorów uczelni: „widocznym tu jest plan i system”. Trudno nie przyznać mu racji.

26 lipca 1400 roku Władysław Jagiełło zainaugurował w byłej kamienicy Pęcherza wykłady. Wydany przez monarchę dokument odnowienia założonej w 1364 roku Akademii głosił: „Postanowiliśmy wyznaczyć na mieszkania mistrzów i na codzienne zebrania studentów dom nasz, w ulicy św. Anny, który zwano od właściciela domem Stefana Pęcherza, a który potem posiadał Gerhardsdorf, obywatel krakowski, tak jak dom wymierzono i odgraniczono w całej długości, szerokości i rozciągłości”<sup>45</sup>. Za jaką sumę król nabył od Gerhardsdorfa ów dom, nie wiadomo. Mamy jedynie poświadczenie, że plenipotenci Piotra odebrali część należności, wynoszącą 600 grzywien<sup>46</sup>.

Gerhardsdorf, mimo wstawienictwa Jana z Tęczyna, został wkrótce potem wygnany z miasta za krzywoprzysięstwo. Utracił też swoje majątkości. Oszczędzono mu jedynie publicznego wyświecenia<sup>47</sup>.

Ufundowanie *Collegium Artistarum* zmieniło całkowicie układ sił w dzielnicy. W rok po inauguracji na św. Anny pojawili się pierwsi studenci Wydziału Sztuk Wyzwolonych. Do października 1401 roku na uczelnię wstąpiło 203 scholarów, w następnych latach przeciętnie przybywało ich po 85 rocznie, w roku 1405/1406 – 130, w kolejnym 127<sup>48</sup>.

Ulokowanie siedziby uczelni na skraju kwartału żydowskiego nie było wówczas w Europie niczym wyjątkowym. *Inter Iudaeos*, w ofia-

---

<sup>44</sup> S. Tomkowicz, *Gmachy Biblioteki Jagiellońskiej*, „Rocznik Krakowski” 4, 1900, s. 115–117; Z. Kozłowska-Budkowa, *Odnowienie jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego (1390—1414)*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, red. K. Lepszy, Kraków 1964, s. 42–43.

<sup>45</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 16 (1400).

<sup>46</sup> Tamże, nr 17.

<sup>47</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, cz. 2, s. 219–220 (1400).

<sup>48</sup> *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, t. 1, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, przy współpracy R. Grzesika, Kraków 2004.



rowanym przez Karola IV domu Żyda Łazarza, powstało pierwsze kolegium Uniwersytetu Praskiego. Również w Heidelbergu kolegium Wydziału Sztuk uzyskało od Ruprechta II Wittelsbacha siedzibę w budynku skonfiskowanym Żydom. Podobnie stało się w Tybindze i Wiedniu<sup>49</sup>.

Trudno wątpić, że będący fundatorem krakowskiej uczelni Władysław Jagiełło w wyborze odpowiedniego dla niej miejsca kierował się względami ideologicznymi. Nie dziwi też, że na jej siedzibę wybrał ulicę, przy której znajdowały się grunty, do których miał prawo własności.

Świadomość ryzyka miano od początku. Stanisław ze Skarbimierza w mowie rektorskiej<sup>50</sup>, wygłoszonej zapewne w grudniu 1404 roku i mającej służyć pouczeniu nowych studentów, jak mają się zachowywać podczas studiów, a starszym członkom wszechnicy przypomnieć o ich obowiązkach, potępił tych, którzy – wbrew kanonom – zachowują się wobec Żydów poufale. Dozwolone jest – mówił – „obcowanie” z Izraelitami, ale tylko po to, by nakłaniać ich do konwersji. Wspomniał też o tych, co Żydów nieprawnie, bez wyroku sądowego, prześladują, czego nie wolno czynić, łatwiej by się bowiem nawrócili, gdyby nie mieli chrześcijanom nic do zarzucenia. Słowa te uznać trzeba za świadectwo, że uczelnia dostrzegła stojące przed nią zadanie nawracania niewiernych sąsiadów, ale też, że obawiała się bliskości izraelskiej kolonii.

O konflikcie między wyznawcami judaizmu a krakowskim środowiskiem uczniowskim wspomina analizowany już w tej części książki fragment kroniki Mistrza Wincentego<sup>51</sup>. Następnym ogniwem w pełnych napięć dziejach stosunków między chrześcijańską młodzieżą a Żydami krakowskimi jest, być może, odnotowana w stołecznej księdze proskrypcji i banicji decyzja wyjęcia spod prawa grupy Żydów

<sup>49</sup> G. Kisch, *Die Prager Universität und die Juden 1348–1848. Mit Beiträgen zur Geschichte des Medizinstudiums, Mährisch–Ostrau 1935*, s. 1–3; W.W. Tomek, *Dějepis města Prahy*, t. 2, Praha 1871, s. 216; J.F. Hautz, *Geschichte der Universität Heidelberg*, t. 1, Mannheim 1862, s. 188.

<sup>50</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Stanisława ze Skarbimierza mowa o złych studentach*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 15, 1964, nr 1–2, s. 11–21. Autorka sądzi, że mowę tę wygłosił pierwszy rektor Akademii na początek letniego semestru 1401 roku. Tekst mowy zachował się w dwóch kodeksach Biblioteki Jagiellońskiej; wcześniejszy powstał ok. 1415 roku, późniejszy w latach czterdziestych XV wieku. Por. M. Kowalczyk, *Mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, Kraków 1970, s. 43–45, 154.

<sup>51</sup> Por. II.1.

i chrześcijan, wśród których znalazł się *magister scholarum* kazimierskiego kościoła św. Stanisława na Skałce<sup>52</sup>.

Kłopoty wynikłe z sąsiedztwa rychło dały o sobie znać. Już w 1407 roku stały się, można sądzić, bezpośrednią przyczyną krwawego tumultu w mieście<sup>53</sup>. Program konwersji, mimo pewnych sukcesów, nie powiódł się<sup>54</sup>. Zwyciężyła chęć pozbycia się Żydów z ulicy i powiększenia siedzib uczelni o należące dotąd do nich domy. Etapy rozbudowy Kolegium Artystów są nam znane<sup>55</sup>. Wymagała ona przejęcia przez uczelnię opisanych wyżej nieruchomości, pozostających w żydowskich rękach. W 1417 roku Władysław Jagiełło zezwolił na sprzedanie „doktorom i magistrum, czyli Uniwersytetowi dwóch domów, które po śmierci Żyda Szmula miały wrócić w monarsze władanie [...]. Domy te, sąsiadujące z Kolegium – czytamy w dokumencie – za czasów świętej pamięci Stefana, to jest Szczepanka, dziedzica Rzeszotar, tworzyły razem z Kolegium jedno domostwo, dziedziczone przez wspomnianego Stefana. Jeden z tych domów, w którym kiedyś mieszkał Żyd Osman, leży obok Kolegium, w ulicy Św. Anny, od strony muru miejskiego i furty zwanej pospolicie żydowską, a łączy się z gruntem ciągnącym się w stronę ulicy Garncarskiej, leżącym w tyle, czyli za tym domem. Drugi zaś, w którym mieszkał niegdyś Żyd Drobny leży za domem Kolegium Artystów”<sup>56</sup>.

Akt ten scalił na powrót dawną posiadłość Szczepana i powiększył jej obszar o sąsiednie posesje, należące do Szmula, syna Ossmana (prawa do domu Drobnego miał on już w 1415<sup>57</sup>). Zawarta w królewskim dyplomie informacja, że po śmierci Szmula oba domy miały tak czy owak wrócić w posiadanie monarchy, dowodzi, że mamy do czynienia z omówioną wyżej formą dzierżawy wieczystej do drugiego żywota. Przy takiej formie „posiadania” fakt, czy drugi z kolei „dzierżawca” z tej samej rodziny umiera bezpotomnie, czy też – jak rzecz się miała ze Szmulem – pozostawia spadkobierców, nie miał, jak widać, znaczenia.

---

<sup>52</sup> *Księga proskrypcji i skarg miasta Krakowa 1360–1422. Liber proscriptioinum et querelarum civitatis Cracoviensis 1360–1422*, wyd. B. Wyrozumka, Kraków 2001, nr 227 (1369).

<sup>53</sup> Por. II.6.

<sup>54</sup> Por. II.5.

<sup>55</sup> K. Estreicher, *Collegium Maius – dzieje gmachu*, Kraków 1968, s. 50–58.

<sup>56</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 62 (1417), tłum za: K. Estreicher, *Collegium Maius...*, s. 55–56.

<sup>57</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1387 (1415).

Już po śmierci Szmula, w 1424 roku jego brat Symcha zastawił w imieniu sierot (zastaw z dzierżeniem) za 30 grzywien Piotrowi, dziedzicowi Chełma, inny, stojący „ex opposito lateris Collegii Artistarum” drewniany dom. Zapewne chodziło o posiadłość przy ulicy Jagiellońskiej. Gdyby król lub królowa podważyli legalność tej transakcji, to pobrane za nią pieniądze miał Symcha Piotrowi oddać<sup>58</sup>. Zgodę władcy na przekazanie domów swym ochrzczonym dzieciom musiała uzyskać także Sara, wdowa po Smerlu<sup>59</sup>.

Do budynku Kolegium, powiększonego o nieruchomości znajdujące się w rękach Szmula, przytykały teraz domy ochrzczonych dzieci Smerla, do nich zaś stojący naprzeciw kościoła św. Anny, *tercia a Collegio*, dom Kanaana Lewkowicza. W 1412 roku przekazał go on Mikołajowi Theschnarowi w wolne użytkowanie do czasu, aż nie odda mu długu w wysokości 70 grzywien<sup>60</sup>.

W 1420 roku Jordan, wnuk Lewka, syn Izraela, sprzedał Jakubowi z Łucka szóstą część stojącego przy furcie domu dziadka. Rok później Jakub nabył także trzecią część tej posesji. W transakcji zaznaczono, że nie dotyczy ona wieży i muru miejskiego („dempta turri et muro civitatis”)<sup>61</sup>. W lutym 1434 roku ów murowany dom kupił – od Izaaka, syna Jakuba, za 91 grzywien – wojewoda Piotr Szafraniec i przeznaczył (zgodnie z życzeniem swego brata, biskupa włocławskiego) na mieszkania dla altarystów uniwersyteckich<sup>62</sup>.

W 1439 roku dwaj profesorowie teologii – Benedykt Hesse i Mikołaj z Brzegu – nabyli dla Kolegium od Jana Sweidniczera spichlerz czy skład oraz plac w żydowskim zaułku w pobliżu bursy na tyłach Kolegium („horreum cum arrea illi annexa, sita in vico Iudeorum circa seu prope domum Bursam retro Collegium”)<sup>63</sup>. O jakiej bursie w zapisce tej jest mowa, nie jest jasne. Stanisław Tomkowicz sądził,

<sup>58</sup> Tamże, nr 1982 (1424).

<sup>59</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 231 (1411); *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 52 (1412).

<sup>60</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 53 (1412).

<sup>61</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 248 (1420), 253 (1421).

<sup>62</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 92, 94 (1434); *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 309 (1435); *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 2590 (1434).

<sup>63</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 112 (1439); por. S. Tomkowicz, *Gmach Biblioteki Jagiellońskiej...*, s. 118.

że rzecz dotyczy Bursy Czeskiej, w której początkowo zamieszkiwali sprowadzeni z Pragi teologowie<sup>64</sup>.

Rozbudowa uniwersyteckich budynków postępowała również wzdłuż ulicy Jagiellońskiej. Przypomnijmy, że Gerhardsdorf, główny kontrahent egzekutorów testamentu królowej Jadwigi, już w 1392 roku kupił stojący tu naprzeciwko studni dom Lelki. Na przeciwnym krańcu uliczki, na rogu dzisiejszej ulicy Gołębiej, ulokowano w 1449 roku *Collegium Minus*<sup>65</sup>. Połączenia budynków *Collegium Maius* w jeden zwarty blok dokonano około roku 1460<sup>66</sup>.

Po drugiej stronie ulicy św. Anny, lewej idąc w stronę Rynku, nie było, jak się zdaje, większych żydowskich posiadłości. Na początku lat dwudziestych tę jej część zamykał narożny dom Morsztynów, obok w zaułku między ulicami Szewską a Żydowską („in vico seu transvelsali platea inter Sutorum et Judeorum platea”), na należącym do nich gruncie stały jakieś zabudowania („edificia cum muro”) należące do Żyda Kawiana. W 1422 roku odstąpił je właścicielom narożnej posesji<sup>67</sup>.

Między rokiem 1421 a 1469, tj. datą opuszczenia tej części miasta przez Izraelitów, wyraźna jest ich obecność na równoległej do św. Anny ulicy Garncarskiej (*Lutifigulorum*), późniejszej Gołębiej. Wypychani przez rozbudowujący się uniwersytet, rozgościli się po drugiej stronie „starej” synagogi, wzmiankowanej po raz pierwszy w 1356 roku. Wkrótce wzniesiono na jej tyłach nową bóżnicę<sup>68</sup>. Za pozostałości po niej można uznać relikty gotyckiego obiektu z XV wieku, rozpoznane w czasie wykopalisk prowadzonych w południowo-zachodniej partii obecnej siedziby Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego. Za taką ich identyfikacją przemawia zorientowanie części odkrytego budynku na wschód, a więc zgodnie z żydowskim obyczajem, który

<sup>64</sup> S. Tomkowicz, *Gmach Biblioteki Jagiellońskiej...*, s. 118; Z. Kozłowska-Budkova, *Odnowienie jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego...*, s. 41–42.

<sup>65</sup> J. Szujski, *Założenie i uposażenie Coll. Minus*, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce” 1, 1878, s. 95–96; K. Estreicher, *Dawne budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Gospodarka i budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego od XV do XVIII wieku*, red. J. Gierowski, Kraków 1973, s. 22–26.

<sup>66</sup> K. Estreicher, *Collegium Maius...*, s. 63.

<sup>67</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 257 (1422).

<sup>68</sup> Obie synagogi, wcześniejjsza i nowa, stały zapewne tuż koło siebie, stąd trudno je w źródłach odróżnić. Por. *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 31 (1356), 55 (1370), 64 (1372), 205 (1409), 224 (1410), 226 (1411), 327 (1437), 486 (1461), 537 (1475); D. Niemiec, *Krakowski kwartał uniwersytecki...*, s. 72–73.

nakazywał takie właśnie sytuowanie ściany z umieszczoną na niej szafą ołtarzową (*aron ha-kodesz*).

Obydwie bóżnice znajdowały się na działce położonej w pobliżu domu Tęczyńskich. Zajmowany przez nie grunt oddzielony był od obwarowań uliczką i działką należącą do tej możnowładczej rodziny<sup>69</sup>. W czasie tumultu 1464 roku mieli tu szukać schronienia mieszkańcy żydowskiego kwartału. Stąd też wojewoda Jan z Tęczyna wyprowadził ich pod eskortą na Wawel<sup>70</sup>.

Na początku lat dwudziestych stało na ulicy Garncarskiej przynajmniej pięć żydowskich domów: Moszego, Szmula, Neftalego, Lejby i Abrahama<sup>71</sup>. Wcześniej miał tu także jakąś posiadłość Smerl<sup>72</sup>. W 1427 roku Żydzi Salomon i Abraham kupili dwa następne domy: jeden od wdowy po notariuszu Piotrze, drugi od nożownika Michała Helffanta<sup>73</sup>.

Następne lata, aż do przełomowego roku 1469 – o którym za chwilę – to okres rosnącej obecności chrześcijan na ulicy Garncarskiej. W 1428 roku na własność wdowy po słudze miejskim Piotrze przechodzi dom Żydówki Hadasy, matki konwertyty Jana<sup>74</sup>. W 1436 roku dwie transakcje, dotyczące należących do Izraelitów domów naprzeciw miejsca zwanego *Jeruzalem*, wprowadziły na ulicę dwóch chrześcijańskich rzemieślników: nożownika Seczenbawna i pasamonnika Piotra Cluge<sup>75</sup>. W 1437 roku pojawiają się na Garncarskiej następni producenci noży: Michał Theschner, który nabywa dom położony niedaleko bóżnicy (*prope synagogam*) od Jochny *Abrahamynne* oraz Andrzej

<sup>69</sup> Dom ten znajdował się w bliskości murów, w samym centrum kolonii żydowskiej. Wpis w księdze ławniczej z 1457 roku lokalizuje jeden z domów jako stojący „sub muro civitatis Cracoviensis, retro domum magnifici domini Johannis de Thanczin palatini Cracoviensis, ex opposito sole Judeorum” (*Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 459). Zapiska z 1531 roku mówi o wieży muru miejskiego „retro curiam magn. Andrae de Tenczyn, palat. crac. et ex opposito plat. Figulorum”, por. S. Tomkowicz, *Ulice i place Krakowa...*, s. 83.

<sup>70</sup> Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego*, Warszawa 1962 (dalej cyt. Długosz, *Roczniki*), ks. 12, s. 87–88 / *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, Varsaviae* 1964 n. (dalej cyt. Długosz, *Annales*), lib. 12, s. 80–81; por. II.6.

<sup>71</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 249 (1420), 254 (1421), 256 (1421), 262 (1423).

<sup>72</sup> Tamże, nr 264 (1424).

<sup>73</sup> Tamże, nr 276, 278 (1427).

<sup>74</sup> Tamże, nr 280 (1428); por. II.5.

<sup>75</sup> Tamże, nr 322, 323 (1436).

Sebinwirt, któremu Kanaan szkolnik sprzedaje narożny, stojący przy murze dom, odziedziczony po ojcu<sup>76</sup>. Nie tylko rzemieślnicy interesowali się nieruchomościami na ulicy Garncarskiej. W następnym roku kaletnik Stefan odstąpił swój stojący przy niej dom Zygmunтови, wójtowi sądu najwyższego prawa niemieckiego<sup>77</sup>.

W ciągu następnych trzech dekad grono chrześcijańskich właścicieli nieruchomości nadal się powiększało<sup>78</sup>. W 1452 roku zmienili się posiadacze domów sąsiadujących z realnościami Abrahama Czarnego. Tego samego dnia, 9 kwietnia, dom „ex opposito domus Ierusalem” kupił Jan Lubhart, a w posiadanie szóstej części *domus Jerusalem* wszedł Piotr Pelczer<sup>79</sup>. Transakcja dotyczyła kamienicy stojącej na miejscu dzisiejszego *Collegium Novum*, odkupionej w 1454 roku przez biskupa Oleśnickiego, który przeznaczył ją na siedzibę ufundowanej przez siebie Bursy Węgierskiej<sup>80</sup>. Fundacja była prawdopodobnie aktem ekspiacyjnym za niewypełnione ślubowanie odbycia pielgrzymki do Ziemi Świętej, powstała jednak w miejscu, które najwyraźniej już wcześniej nazywało się *Jeruzalem*<sup>81</sup>.

W latach sześćdziesiątych swe prawa do nieruchomości na ulicy Garncarskiej odstąpili chrześcijanom kolejni Izraelici: Salomon Stanisławowi Morsztynowi, dzieci Abrahama – Izaak, Chana, Rywka (Ryfka), Jakub i Mojżesz – krawcowi Jaroschowi, a Michil Baroch – Jordze Seuberlichowi<sup>82</sup>. Spisana we wrześniu 1467 roku umowa dotycząca tej ostatniej transakcji zdaje się wskazywać, że w odpowiedzi na zachodzące w ich dzielnicy zmiany Żydzi podjęli szerszą akcję. W lipcu Jakub zięć Żyda Barocha kupił od Mikołaja Kozila dom na ulicy Szpiglarskiej między posesjami Stanisława Morsztyna i Jorgi

<sup>76</sup> Tamże, nr 327, 328 (1437).

<sup>77</sup> Tamże, nr 332 (1438).

<sup>78</sup> Tamże, nr 356 (1442), 382 (1445), 406 (1447). W 1442 roku Żyd Marchay (Mortke) opuścił swój dom, sprzedany Mikołajowi Mentlerowi. Dom stał koło synagogi, między dwoma domami chrześcijańskimi. Wyzbył się też jednego ze swych domów Żyd Głowisch.

<sup>79</sup> Tamże, nr 426, 427 (1452).

<sup>80</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 2, nr 175 (1454).

<sup>81</sup> K. Estreicher, *Dawne budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego...*, s. 36–37; J. Wyrozumski, *Kolegia i bursy Uniwersytetu Krakowskiego*, w: tenże, *Z najstarszych dziejów Uniwersytetu Krakowskiego. Szkice*, Kraków 1996, s. 65.

<sup>82</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 490 (1461), 509, 510 (1467), 511 (1468).



Seuberlicha<sup>83</sup>. Ten ostatni dwa miesiące później sprzedał swój dom Michilowi Barochowi, a w zamian kupił od niego inny, na ulicy Garncarskiej, też w sąsiedztwie nieruchomości Morsztyna<sup>84</sup>. W kwietniu 1468 roku, osiem miesięcy przed transakcją z braćmi Długoszami, Michil Baroch nabył w imieniu całej gminy żydowskiej – „der ganczen gemeynne der Juden” – dom przy Szpiglarskiej oraz zobowiązał się, że bez zgody gminy ani on, ani jego potomstwo nie odsprzedadzą tego domu miastu<sup>85</sup>. Trudno oprzeć się wrażeniu, że działania te są zapowiedzią przyszłych zdarzeń, mianowicie przeniesienia się – po umowie z 1469 roku – już wszystkich Żydów w pobliże kościoła św. Szczepana, na Szpiglarską.

Ograniczenie swobody sprzedaży domu, który Michil Baroch nabył w imieniu gminy, wskazuje, że starszyzna kahalna stosowała taktykę obrony swego stanu posiadania analogiczną do tej, jaką praktykowało miasto. Nie jest wykluczone, że obydwie strony miały dość trudnego sąsiedztwa. Wskazuje też, że z przenosinami na ulicę Szpiglarską Żydzi liczyli się wcześniej. Nawet jeśli do podpisania ugody z 1469 roku doszło w wyniku „szantażu” i ustępstwo gminy wynikało z obawy, że w przeciwnym razie pogorszą się warunki żydowskiego handlu w mieście, co sugerował Bałaban, to fakt, że na nowym miejscu mieli oni w 1469 roku synagogę (mówi o niej dokument transakcji z Długoszem) i własne domy<sup>86</sup> stawia okoliczności zawartego „kompromisu” w nieco innym świetle.

Dokument z 1469 roku poszerza naszą wiedzę o zaułku żydowskim przy ulicy św. Anny. Wewnątrz kwartału zamkniętego lewą pierzeją ulicy św. Anny, dzisiejszą Jagiellońską, Garncarską i murem, stał – oprócz dwóch synagog z przyległymi do nich cmentarzami – przytułek. Akt z 1469 roku opisuje przejęte od Żydów nieruchomości (grunty i stojące na nich zabudowania) i precyzuje zasady, na jakich są one w ich posiadaniu. Utracili obie synagogi wraz z przyległościami, cmentarze i „budynki szpitalne”<sup>87</sup>. Po roku 1469 w księgach miejskich nie

<sup>83</sup> Tamże, nr 506, 507 (1467).

<sup>84</sup> Tamże, nr 509, 510 (1467). Na uwagę zasługuje żywy udział Morsztynów (dwa domy na Garncarskiej i jeden na Szpiglarskiej) w obrotach nieruchomościami na obu ulicach; por. tamże, nr 418 (1451), 470 (1458), 490 (1461).

<sup>85</sup> Tamże, nr 512 (1468).

<sup>86</sup> Tamże, nr 497 (1462).

<sup>87</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 2, nr 223: „[...] omnes areas et loca, in quibus [sunt] eorum synagoga: antiqua et nova, cum

ma już zawieranych przez Izraelitów transakcji nieruchomościami na ulicach Żydowskiej i Garncarskiej. Nazwa *Judengasse* zaczyna łączyć się już z inną ulicą. Żydzi kupują, rzadziej sprzedają, domy na Szpi-glarskiej<sup>88</sup>.

Pozostali w obrębie tego samego miasta i zasady, na jakich je zamieszkiwali, nie uległy zmianie. Była to niewątpliwie degradacja, zgodna z generalną tendencją do lokowania dzielnic żydowskich możliwie daleko od centrum miasta. Proces rozrastania się zaułka w okolicy kościoła św. Szczepana jest trudny do uchwycenia. Izraelici zamieszkiwali w rejonie ulicy Sławkowskiej, w bliskości bramy o tej samej nazwie, na Szpi-glarskiej (część ulicy św. Tomasza od Sławkowskiej ku Szpitalnej) i na ulicy św. Marka, gdzie stała synagoga<sup>89</sup>. To stąd w końcu XV wieku przenieśli się na Kazimierz<sup>90</sup>. Była to zmiana bardziej brzemienna w konsekwencje, Kazimierz bowiem, choć stanowił część aglomeracji krakowskiej, był jednak autonomicznym ośrodkiem miejskim z własnymi władzami samorządowymi. W wyniku przenosin na Kazimierz przybyli z Krakowa Żydzi znaleźli się w zupełnie nowej sytuacji<sup>91</sup>.

Poza miastem, przy drodze wiodącej od zamykającej pierwszą ulicę Żydowską *portula Iudaeorum*, już w początku XIV wieku usytuowany był kirkut. Nota z 1311 roku mówi o nim: „der Iuden kyrchow an der Rudaua by der mulen”<sup>92</sup>. Ze względu na zmiany biegu Rudawy dokładne określenie położenia tego cmentarza nie jest możliwe.

---

suis pertinentiis, item omnes domos, quae hospitalia Judeorum vocabantur, circumcirca synagogam consistentes, item cimiteria utriusque synagogae, post collegium artistarum et prope domum magnifici domini Johannis de Thanczin, castellani Cracoviensis [...] quae et quas ipsi Iudei in omni libertate et pacifica possessione habebant, tenebant et possidebant, venerabili domino Johanni Dlugosh, seniori, canonico cracoviensi, pro domo et area, sive loco in platea Spiglarska post ecclesiam Santi Stephani, ubi nunc synagoga iudaica est sita et locata, Quam domum, aream et locum ipsius synagogae praefatus dominus Johannes Dlugosh pro ducentis sexagenas latorum grossos in quamlibet sexagenam computando, taxant, aestimant et ponderant [...] commutant, cambiant, resignant”.

<sup>88</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, m.in. nr 520 (1470), 521 (1470), 527 (1471), 540 (1476).

<sup>89</sup> Tamże, nr 518 (1470), 521 (1470), 527 (1471), 528 (1471), 538 (1475), 540 (1476), 660 (1483), 890 (1494).

<sup>90</sup> O Żydach zamieszkujących w średniowieczu Kazimierz por. II.8.

<sup>91</sup> Por. II.8.

<sup>92</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 3, 4 (1311).

Dokument z 1400 roku nazywa go „Kawiorzy” („Kawyori sepulturae Judeorum”) i lokalizuje w okolicy Łobzowa, Bronowic, Chełmu i Zwierzynca, a więc za Czarną Wsią, na terenie późniejszej osady Kawiorzy<sup>93</sup>. W dawniejszej historiografii nazwę tę traktowano jako wskazówkę chazarskiego pochodzenia części ludności żydowskiej zamieszkującej Polskę w średniowieczu<sup>94</sup>. Mosze Altbauer<sup>95</sup> wskazał, że występująca nie tylko w Krakowie nazwa miejscowa Kozary to nie Chazary i że określenie *Kawiorzy* pochodzi od hebrajskiego *kwarot* (*bejt-kwarot*) – cmentarz<sup>96</sup>. Stąd zrównanie Kawiorzy – „id est cimiterium Judeorum”<sup>97</sup>.

Źródła czternastowieczne wspominają znajdujące się przy tym cmentarzu domy i ogrody oraz sytuują go za Bramą Szewską: „ante valvam Sutorum” lub „ante valvam Judeorum”, „ante portam Judeorum”<sup>98</sup>. Za miejskimi murami, w pobliżu kirkutu, posiadali w XIV wieku nieruchomości zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie<sup>99</sup>. W 1335 roku cztery domy kupił tu Żyd Kosło. Jeden z nich sprzedał w 1341 roku Janowi Romanczowi (który w tym samym mniej więcej czasie dokonał kilku transakcji domami położonymi przy ulicy Żydowskiej), drugiego pozbył się w 1344<sup>100</sup>.

W 1364 roku stołeczni rajcy nabyli wsie Czarna Wieś, Czarna Ulica i Pobrzenie<sup>101</sup>. Do schyłku XIV wieku kompleks ten podlegał bezpośrednio władzom miejskim Krakowa, w 1397 roku uzyskał osobnego wójta, z czasem stał się jurysdykcyjnie odrębnym, ale gospodarczo silnie związanym z Krakowem przedmieściem.

<sup>93</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 1, nr 92 (1400).

<sup>94</sup> Por. I.2.

<sup>95</sup> M. Altbauer, *Jeszcze o rzekomych „chazarskich” nazwach miejscowych na ziemiach polskich*, „*Onomastica*” 13, 1968, z. 1–2, s. 120–128.

<sup>96</sup> *Ioannis Dlugossii Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, t. 1, Cracoviae 1863, s. 387.

<sup>97</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 1, nr 92 (1400).

<sup>98</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 10 (1314), 12 (1319), 35 (1366), 42 (1367), 44 (1367), 71 (1374), 75 (1374), 114 (1394), 120 (1395), 127 (1396).

<sup>99</sup> Dla lat 1311–1396 dysponujemy 14 transakcjami zawartymi między chrześcijanami i dotyczącymi położonych tu ogrodów, stawu, domów; tamże, nr 3 (1311), 4 (1311), 6 (1312), 10 (1314), 12 (1319), 13 (1324), 23 (1340), 35 (1366), 42 (1367), 72 (1374), 75 (1374), 114 (1394), 120 (1395), 127 (1396).

<sup>100</sup> Tamże, nr 18 (1335), 24 (1341), 28 (1344).

<sup>101</sup> K. Pieradzka, *Garbary przedmieście Krakowa (1363–1587)*, Kraków 1931, s. 21–22.

Obecność Żydów na Garbarach w drugiej połowie XV wieku jest bardzo dobrze poświadczona wpisami miejscowej księgi wójtowskiej<sup>102</sup>. Garbarze uczestniczyli aktywnie w tumulcie antyżydowskim w 1407 roku<sup>103</sup>. Trudno to uznać za przypadek.

Jest prawdopodobne, choć wcale nie pewne, że cmentarz w okolicach późniejszych Kawior służył jako nekropolia pierwszej, przedlokacyjnej, niedającej się usytuować kolonii żydowskiej w Krakowie. Znajdował się na obszarze słabo zaludnionym, położonym niżej od gęściej zamieszkałych terenów i oddzielonym od nich Rudawką. Marcin Wodziński powołując się na przykład kirkutów w Pradze (przy ulicy Vladislavovej na Nowym Mieście), Legnicy, Kłodzku, Świdnicy i Opawie oraz w miastach zachodnioniemieckich – Moguncji, Trewirze i Kolonii – zwrócił uwagę, że izraelskie cmentarze na ogół położone były poza dzielnicą żydowską, często zaś w ogóle poza miastem<sup>104</sup>.

O zasadach, na jakich Żydzi krakowscy korzystali z cmentarnego gruntu, nic nie wiemy. Jedyna informacja pochodzi z 1427 roku. Zapisana w księdze ławniczej Garbar nota brzmi: „W sprawie Grzegorza Panaka orzeka się, że Żyd Merkil winien przedstawić dowody, iż posiada prawo dysponowania żydowskim cmentarzem tak długo jak będzie istniała gmina (zgromadzenie) wszystkich Żydów”<sup>105</sup>. Wygląda na to, że Merkil, będący być może członkiem krakowskiego kahału, miał udowodnić, że gmina może „dzierżyć” cmentarz wiecześnie. Wynika z tego, że kirkut ten był nadal używany i że kolonia krakowska, tak jak i kaliska, nie miała do gruntu cmentarnego pełnego prawa własności.

W XV wieku pozamurna nekropolia nie była jedynym miejscem grzebania krakowskich Żydów. Dokument transakcji zawartej przez Długosza z gminą wspomina o cmentarzach przy obu położonych w dzielnicy synagogach. Zdaniem Jerzego Wyrozumskiego służyły one tylko najbogatszym członkom gminy<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 423 (1451), 440 (1456), 441 (1456), 443 (1456), 473 (1458), 474 (1458).

<sup>103</sup> Por. II.6.

<sup>104</sup> M. Wodziński, *Średniowieczny cmentarz żydowski we Wrocławiu*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 49, 1994, nr 3–4, s. 341–344. Por. I. Abrahams, *Życie codzienne Żydów w średniowieczu*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 1996, s. 60–62.

<sup>105</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 277 (1427): „Gregor Panak ist geteilt, das Merkil Jude beweisunge brengin sal, das her mechtig sy des Judin Kirchoffs dy weile ding werit von allyn Judin”.

<sup>106</sup> J. Wyrozumski, *Żydzi w średniowiecznym Krakowie...*, s. 9.



Il. 25. Średniowieczny cmentarz żydowski w Pradze.

Historia pierwszej polokacyjnej dzielnicy żydowskiej w Krakowie toczyła się własnym rytmem, splecionym z życiem miasta i kraju. Była uwikłana w spór monarchy z władzami miasta o kontrolę nad jej mieszkańcami, o zgodę na posiadanie przez nich własnych rzeźni, w wojnę o zatwierdzenie przez Kazimierza Jagiellończyka żydowskich przywilejów<sup>107</sup>.

Napięcia między władcą, miastem i kahałem wynikały m.in. z faktu, że zarówno król, jak i wyznawcy obu religii chcieli utrzymać lub powiększyć stan posiadanych nieruchomości. Śladem troski o zachowanie *status quo* w tej dziedzinie jest monarsza praktyka wieczystej dzierżawy do drugiego żywota oraz – z pewnością wymuszone przez władze miejskie – klauzule towarzyszące umowom, w których sprze-

---

<sup>107</sup> Por. I.5.





Il. 26. Macewa kantora Dawida z cmentarza żydowskiego we Wrocławiu (XIII wiek).

dający był chrześcijaninem, a kupujący Żydem. Transakcja zawarta w 1468 roku przez Michiła Barocha<sup>108</sup> dowodzi, że starszyna gminy żydowskiej rozumiała zasady tej rozgrywki. Szło o zachowanie własnej dzielnicy w mieście.

Dzielnica nie była bezpieczna. Antyżydowskie tumulty średniowieczne z reguły zaczynały się lub kończyły pożarami. Pod rokiem 1395 w księdze rachunków Krakowa figurują wydatki związane z gaszeniem pożaru, w którym spłonęła szkoła przy kościele św. Anny. Zdają się one potwierdzać związek tego wydarzenia z Żydami. W czasie tumultu antyżydowskiego w 1407 roku strawić miał, według Długosza, całą żydowską dzielnicę. Spłonął wtedy także kościół św. Anny. Uratowało się, według słów kronikarza, tylko *Collegium Maius*. W 1455 roku

<sup>108</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 512 (1468).



od ognia zajął się stojący na ulicy Grodzkiej dom Tomasza, gdzie Żydzi trzymali składy<sup>109</sup>. W 1462 roku pożar rozniecony w klasztorze dominikańskim przez zakonników zajmujących się alchemią, ogarnął północną część miasta. Spłonęły przy tej okazji dachy budynków uniwersyteckich<sup>110</sup>. Nowa, powstała w końcu lat sześćdziesiątych dzielnica żydowska paliła się w XV wieku co najmniej dwa razy – w czasie tumultów w latach 1477<sup>111</sup> i 1494<sup>112</sup>.

Oba aspekty lokalizacji uczelni *inter Iudaeos* dobrze wydobyl autor *Żywotu Długosza*, który wśród zasług będącego troskliwym opiekunem krakowskiego uniwersytetu kronikarza wymienił usunięcie z jej sąsiedztwa Żydów, co położyło kres częstym konfliktom między studentami i Izraelitami<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 264 / Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 184.

<sup>110</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 30 / Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 33.

<sup>111</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 572 (1477), 582 (1478).

<sup>112</sup> B. Wyrozumska, *Czy Jan Olbracht wygnał Żydów z Krakowa?*, „Rocznik Krakowski” 59, 1993, s. 5–11.

<sup>113</sup> *Vita Ioannis Dlugosch senioris canonici Cracoviensis*, wyd. M. Brożek, Varsoviae 1961 (Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi, 6), s. 57–58: „Studii ac universitati cracoviensis [...] amantissimus curator, ut omnium illius officinarum loca aut illustrarit per se aut illustranda effecerit. Nam et ex ucervicibus maioris collegii et artistarum Iudeorum quam vicinam synagogam collegio habebant demolivit et diversoria, cum studentibus permixtam habentia colluivem, ex qua frequentes seditiones consurgebant, depulit ipsosque et et eorum sedes usque ad exteremam sancti Marcii platea habituros dimovit et assisua litigia studentium et Judeorum quietavit”.

## II.3. Gmina

Od zarania swego bytowania w diasporze Żydzi rządzą się sami<sup>1</sup>. Stabilności zarządu służyły autonomia kahałów i kształtujące się powoli instrumenty, które pozwalały na utrzymanie dyscypliny prawnej i religijnej w koloniach. One też tłumaczą, przynajmniej częściowo, tajemnicę przetrwania kultury żydowskiej i wierności rozproszonego ludu wobec judaizmu. Odrębne obyczaje, rytualne nakazy kultu, czystości pożywienia i życia rodzinno-domowego szły w parze z naturalną tendencją mniejszości rzuconej w obce otoczenie do odwoływania się do wiary przodków i tradycji, również samorządowej, aby zachować tożsamość. Poza granicami kahałów rozpościerał się obcy świat. Rzecz jasna Żydzi musieli utrzymywać z nim kontakty, od niego bowiem zależał ich los i byt.

Partnerem w kontaktach z chrześcijańskim otoczeniem mogły być tylko zwarte wspólnoty. Zarazem tylko takie społeczności były w stanie minimalizować wewnętrzne sprzeczności interesów i konflikty między samymi Żydami. W sprawnym działaniu zarządu gmin zainteresowani byli jednak nie tylko ich mieszkańcy. Od jego niezakłóconego funkcjonowania zależał napływ osadników, a też regularne wpłaty żydowskich podatków na rzecz skarbu królewskiego oraz miast.

Średniowieczne legislacje monarsze dotyczące Żydów uznawały ich prawo do samorządu oraz fakt, że podstawą regulowania życia wewnętrznego wspólnot będzie prawo halachiczne. W najstarszym znanym nam średniowiecznym przywileju dla Żydów, wydanym w 1084 roku przez biskupa Rudigera, czytamy, że zdecydował on uczynić ze Spiry miasto i uznał, że przychylność wobec Żydów pomoże mu w tym

---

<sup>1</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924, rozdz. 1; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews...*, t. 11, s. 57–65.

przedsięwzięciu. Wydzielił im osobną dzielnicę, którą dla bezpieczeństwa otoczył murem, i przyznał przywileje szersze niż te, którymi cieszyli się w innych niemieckich miastach. Mianowicie: „Tak jak wójt miasta sprawuje pieczęć nad jego mieszkańcami, tak ich [Żydów] przywódca (archisynagogus) ma rozsądzać każdy spór, jaki pojawi się między nimi lub przeciwko nim. Jeśli zaś nie będzie w stanie wydać wyroku, wtedy sprawa ma zostać osądzona przez biskupa lub jego kanclerza”<sup>2</sup>.

Żydowski samorząd formował się w Polsce stopniowo, w miarę jak krzepły i mnożyły się kolonie. Nie wszędzie proces ten wyglądał tak samo. Inaczej w Koronie niż na Mazowszu<sup>3</sup>. Nie odbywał się też w próżni. Na jego przebieg oddziaływały rozwiązania prawno-ustrojowe, z jakimi ludność żydowska stykała się w Polsce, a także – jeśli nie przede wszystkim – wzorce przyniesione przez kolonistów z obszarów niemieckich.

Żydowskie prawo halachiczne również podlegało zmianom. Dokonywały się one w drodze reinterpretacji nienaruszalnych według litery Prawa, bo objawionych, norm. Ewolucja ta wynikała z konieczności. Lokalna rzeczywistość i życie w diasporze stawiały Żydów w obliczu problemów, których twórcy Prawa nie znali ani nie musieli rozwiązywać. Działający w połowie XV wieku w Wiener Neustadt rabin Izrael Isserlein, zapytany przez członków poznańskiego kahału o zasady płacenia podatków, odpisał tak: „W tym, co dotyczy podatków, nie można kierować się słowami Tory [...], musimy decydować sami”<sup>4</sup>.

Podstawą dla rekonstrukcji żydowskiej organizacji gminnej w średniowieczu są dla historyka przede wszystkim źródła chrześcijańskie. Rekonstrukcja ta polega na badaniu, co znaczą terminy łacińskie, którymi autorzy starali się opisać izraelskie instytucje. Używali znanych sobie słów, zaczerpniętych z nazewnictwa odnoszącego się do organizacji ich własnych wspólnot miejskich czy też struktur kościelnych. Tak powstająca terminologia nie była stosowana konsekwentnie, podlegała zmianom i występowała w wariantach lokalnych<sup>5</sup>. Co więcej,

<sup>2</sup> *Monumenta Germaniae historia, Diplomata*, t. 10, s. 285; J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutsche Reiche...*, nr 168.

<sup>3</sup> E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie. Od czasów najdawniejszych do ich wygnania w r. 1526*, Warszawa 1932, s. 47–51, 140 n.

<sup>4</sup> I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen*, t. 2: *Psakim u-chtuwim*, wyd. S. Awitan, Jerusaleń 1990, nr 144.

<sup>5</sup> M. Altbauer, *O języku dokumentów związanych z samorządem żydowskim w Polsce*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991,

źródła chrześcijańskie informują przede wszystkim o tych instytucjach samorządowych, które kontaktowały się z władzami i urzędnikami monarchii i miast. O innych, związanych z synagogą, szkolnictwem, systemem podatków na rzecz gminy, działalnością charytatywną i wewnętrznym sądownictwem, niewiele się z nich można dowiedzieć.

Terminologia chrześcijańska używana na określenie instytucji żydowskich jest siłą rzeczy niekonsekwentna i prowadzi do nieporozumień. Opinie, że instytucje żydowskie były podobne do chrześcijańskich, opierają się przynajmniej częściowo na złudnym przekonaniu, że pojawiające się w źródłach łacińskich terminy dotyczące organizacji kahalnej oznaczają mniej więcej to samo co podobnie nazywane organy municypalne. I tak jest – właśnie „mniej więcej” to samo, ale nie to samo. Różnice tkwią w specyfice prawa halachicznego, w zasięgu penetracji rabinatu w różne sfery życia wspólnot żydowskich, w znacznie silniejszym, wręcz nierozdzielonym, spleceniu autorytetu religijnego z autorytetem władz kahalnych. Ryzykowne i kontrowersyjne są też twierdzenia dotyczące filiacji rozwiązań organizacyjnych i genezy niektórych praktyk. Trudność wynika przede wszystkim z faktu, że bardzo rzadko posiadamy informacje pozwalające badać faktyczne działanie żydowskich instytucji.

Ostrożnie traktować należy również źródła hebrajskie, здаwałoby się znacznie pewniejsze, mianowicie odpowiedzi rabinów niemieckich na pytania wysyłane przez kahały kolonii działających w Polsce. Uczeni ci wyrażają przekonanie, że system organizacji gmin żydowskich w Europie Środkowej był taki sam jak w Niemczech. Owszem, responsy posługują się terminologią z pewnością zrozumiałą dla adresatów i dostarczają informacji o problemach, jakie rodziła praktyka sprawowania władzy. Pamiętać jednak należy, że intencją proponowanych przez uczonych w Prawie rozwiązań było jak najdalej idące ujednoczenie struktur gmin w całej diasporze aszkenazyjskiej<sup>6</sup>. Materiał porównawczy, przede wszystkim dotyczący obszarów diaspory niemieckiej, niewątpliwie pomaga zrozumieć skromne dane, które posiadamy, ułatwia też rozeznanie w katalogu problemów. Ale i z tymi przekazami są kłopoty. Wynikają one przede wszystkim z odmiennego statusu ludności żydowskiej w miastach polskich, gdzie nie podlegała

---

s. 13–22; A. Leszczyński, *Nazewnictwo organów samorządu żydowskiego w dawnej Rzeczypospolitej do 1764 r.*, tamże, s. 23–33.

<sup>6</sup> Por. I.10.

ona do końca epoki prawu miejskiemu, podczas gdy Żydzi w miastach Cesarstwa mu podlegali. Nadto historiografia dotycząca gmin żydowskich zachodniej części diaspory aszkenazyjskiej – a i ona korzysta przede wszystkim z informacji zawartych w responsach – daje obraz bardzo zróżnicowanych struktur autonomicznych<sup>7</sup>.

Mediewista, który bierze do ręki wydany w 1595 roku statut gminy krakowskiej, z miejsca uświadamia sobie, jak ograniczona jest jego wiedza o organizacji krakowskiej gminy w okresie wcześniejszym<sup>8</sup>. Nie ma wątpliwości, że większość opisanych przez ten statut rozwiązań i praktyk, jak np. wybór władz, organizacja różnego typu organów poszanowania prawa i dyscypliny religijnej działała tak samo lub podobnie już sto lat wcześniej. Nie ma wątpliwości, ale nie ma też pewności. Wolno, jak sądzę, korzystać z tego materiału tylko po to, by zrozumieć ducha systemu, jego logikę, ale nie dla opisanego jego szczegółowych elementów. Trzymać się zatem będziemy jak najściślej materiałów średniowiecznych.

W najwcześniejszym okresie obecności Żydów w średniowiecznej Europie polityczne przywództwo, kontrola przestrzegania Prawa i funkcje sędziowskie spoczywały w rękach gminnych notabli, określanych w źródłach jako „dobrzy ludzie miasta”.

Także w najwcześniejszych koloniach żydowskich w Polsce spory między członkami gminy od początku rozstrzygali wyłonieni spośród mieszkańców przywódcy<sup>9</sup>. Bez takiego przedstawicielstwa trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie wspólnoty. Co więcej, przynajmniej we wczesnym okresie, sądownictwu gminnego przywództwa podlegały również konflikty między Żydami bawiącymi w kolonii jedynie przejazdem. Tak samo było w gminach nadreńskich. Funkcje sędziowskie wymagały znajomości Prawa.

Powstające w Europie Zachodniej pierwsze średniowieczne kolonie żydowskie musiały zapewnić sobie przywództwo religijne. Przez długi czas usiłowano respektować duchowy autorytet uczonych babilońskich i palestyńskich akademii<sup>10</sup>. Zwracano się do nich listownie

---

<sup>7</sup> E. Zimmer, *Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in the 15<sup>th</sup> Century Central Europe*, New York 1970.

<sup>8</sup> *Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595 i jego uzupełnienia, tłumaczenie zrobione na podstawie odpisu Majera Bałabana*, wstęp, tłum. i oprac. A. Jakimyszyn, Kraków 2005.

<sup>9</sup> Por. I.3.

<sup>10</sup> L. Finkelstein, *Jewish Self-Government...*, rozdz. 1.

z zapytaniami w kontrowersyjnych kwestiach halachicznych. Wysłańcy ze Wschodu odwiedzali nowo powstałe wspólnoty i zbierali wśród ich mieszkańców potrzebne na utrzymanie swych szkół fundusze. Nieliczni akademicy uczeni osiedlali się w gminach diaspory, dzieląc się z ich mieszkańcami swą wiedzą talmudyczną. Te kruche i niepewne kontakty, znane zresztą dość słabo, nie mogły zaspokoić potrzeb gmin funkcjonujących w warunkach tak dalece odmiennych.

Pierwsze szkoły żydowskie zaczęły działać w X wieku nad Renem i Ebro. Następne pokolenie było już w stanie wykształcić własnych nauczycieli. W XI wieku w większych koloniach Szampanii i Nadrenii pojawiła się nowa postać: uczony w prawie rabin<sup>11</sup>. Przywództwo gmin uległo podziałowi. Dotychczasowy monopol starszych został zagrożony. Od tej pory decyzje o zgodności z Prawem podejmować mieli również rabini – nieopłacani „sędziowie”, wydający ekspertyzy dotyczące zwyczajów i tradycji pisanej. Starsi, których autorytet wynikał z wieku, zasobności, powiązań rodzinnych, kontaktów z chrześcijańskimi władzami, osobistych kwalifikacji i niekiedy znajomości Tory, zachowali kontrolę nad sprawami publicznymi. Narodziny rabinatu groziły konfliktem o władzę w gminach. Przyszła jego profesjonalizacja, przekształcenie rabinów w płatnych urzędników kahałów, miała temu zapobiec<sup>12</sup>.

Póki co, zmiana dotyczyła diaspory środkowoeuropejskiej jedynie pośrednio. Objęta ona została, za sprawą praktyki responsów, wpływami nadreńskich i szampańskich uczonych w Prawie, własnych rabinów jednak nie miała. Z wyjątkiem Pragi. Z omówionej już, mającej miejsce u schyłku XII wieku, korespondencji między Eleazarem z Pragi i Jehudą Pobożnym wynika, że w Polsce, tak jak na Węgrzech i Rusi, brakło „rozumiejących się na rzeczy uczonych w Torze (*lomdej Tora*), którzy uczyliby religii i byli nauczycielami dzieci”, co prowadziło do powierzenia duchowego przywództwa gminy osobom przypadkowym i nieprzygotowanym do tej roli<sup>13</sup>. Można sądzić, że w naszej części

---

<sup>11</sup> S. Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford 1991. Ogólne spojrzenie na historię rabinatu, od średniowiecza do dnia dzisiejszego, por. numer specjalny „Jewish History” 13, 1999, nr 1.

<sup>12</sup> B. Rosensweig, *The Emergence of the Professional Rabbi in Ashkenazic Jewry*, „Tradition” 11, 1970, s. 22–30.

<sup>13</sup> *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów Środkowej i Wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII*, wyd. F. Kupfer, T. Lewicki, Wrocław–Warszawa 1956, s. 159.



diaspory pełen monopol starszych utrzymał się dłużej niż w części zachodniej.

Gminą izraelską zarządzała rada złożona ze starszych (łac. *seniores*, hebr. *roszim*, *parnasim*) i przynajmniej od XV wieku *towim* (łac. *boni viri*) oraz kahalników<sup>14</sup>. Przywilej Bolesława Pobożnego z 1264 roku niczego o zarządzie nie mówi, ale termin *seniores* na określenie przywódców żydowskich kolonii pojawia się już w XIII wieku<sup>15</sup>.

O starszych dowiedzieć się możemy co nieco z przywileju wydanego przez Kazimierza Jagiellończyka w 1453 roku i odwołanego następnie w statutach nieszawskich<sup>16</sup>. Dokument ten, będący zatwierdzeniem nieznanego w oryginale dyplomu Kazimierza Wielkiego, część badaczy uważa za piętnastowieczny falsyfikat. Nie pozbawia go to, z naszego punktu widzenia, wartości. Wiele argumentów rzeczywiście przemawia za tym, iż nie jest on dziełem kancelarii Kazimierza Wielkiego, ale też nie budzi wątpliwości fakt, że dyplom ten zawiera także normy, których intencją było sprecyzowanie, a nie zmiana istniejących przepisów. Te, które dotyczą organizacji kahału zaliczyć należy, przynajmniej po części, do tej właśnie kategorii.

O *seniores* (*antiquiores*) mówią trzy artykuły przywileju. W punkcie szóstym postanawia on, że spory między Żydami mają być rozstrzygane jedynie przez ich seniorów, chyba że okażą się w dochodzeniu prawdy bezsilni; wtedy rzecz ma być przekazana do sądu wojewodzińskiego<sup>17</sup>. Warto zwrócić uwagę, że tekst statutu sygnalizuje (podobnie jak dyplom mazowieckiego księcia Konrada dla Żydów warszawskich<sup>18</sup>) trudności, na jakie natrafić może ów obsadzany przez chrześcijan sąd, kiedy przyjdzie mu poruszać się na obszarze objętym prawem

<sup>14</sup> Hebrajski termin *kahal* może oznaczać gminę (*kehilla*) lub zarząd gminy, tj. seniorów i kahalników (członków gminy zasiadających w jej zarządzie). W końcu XVI wieku czterech seniorów, pięciu *towim* i 14 mężów kahalnych tworzyło 23-osobowy zarząd gminy krakowskiej.

<sup>15</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1877, nr 574 (1287).

<sup>16</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego z XV wieku*, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 5, Kraków 1897, s. 99–112. Por. II.5.

<sup>17</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego...*, s. 99–112: „Et etiam statuimus quod quaecunque causa propter discordiam, aut contentionem inter Judeos oriretur, hoc nullus, nisi ipsorum antiquiores iudicare debent, dempno quod si ipsi veritatem inter eos comperire nequiverent extunc ad Dominum palatinum id deferre debebunt”.

<sup>18</sup> E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, s. 108–111.

żydowskim. Inny artykuł (7.) określa karę, jaką mają płacić Żydzi za nieposłuszeństwo wobec przełożonych (*superiores*). Wynosiła ona 6 grzywnien, z czego 3 przypadają wojewodzie, a 3 starszyźnie<sup>19</sup>. Trzeci z interesujących nas punktów statutu z 1453 roku (17.) postanawia, że chrześcijanin, któremu skradziono przedmiot i, jak sądzi, oddano w zastaw Żydowi, zwrócić się ma o pomoc w odzyskaniu swej własności do starszego szkoły żydowskiej (*senior scholae*), tj. do rabina, ten zaś ma w synagodze, za zgodą starszego, przepytac Żydów w sprawie tegoż zastawu. Jeśli Żyd przed szamesem (może szkolnikiem)<sup>20</sup> i starszym oświadczy, że niczego nie wie o pochodzącym z kradzieży zastawie, a potem zostanie on u niego znaleziony, wtedy straci pieniądze, jakie dał za fant, nadto będzie musiał zapłacić wojewodzie karę 3 grzywnien.

Zacytowane przepisy statutu z 1453 roku wymieniają dwa elementy zarządu gminy – starszyznę i rabina, a także jej urzędnika – szkolnika bądź szamesa.

Starsi mieli rozstrzygać spory między członkami gminy. Gwarantem egzekwowania ich postanowień był wojewoda, który za nieposłuszeństwo wobec seniorów pobierał karę. Spod jurysdykcji kahalnej wyłączone były sprawy o zabójstwo, gwałt, podpalenie oraz rabunek<sup>21</sup>. Można sądzić, że wojewoda aprobował w imieniu monarchy skład starszyzny. Praktyka zatwierdzania władz wspólnot żydowskich przez panujących czy ich przedstawicieli była w średniowieczu powszechna i nie budziła poważniejszych protestów ze strony Izraelitów. Uważano, że wynika z ówczesnego obyczaju politycznego i monarszego autorytetu, a nie z woli ingerowania w wewnętrzne życie gmin<sup>22</sup>.

Myśląc o organizacji gminy żydowskiej w średniowiecznym Krakowie, pamiętać należy, że mówimy o wspólnocie liczącej u schyłku

---

<sup>19</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego...*, s. 99–112: „Item si aliquis Judaeorum, suis superioribus non esset obedientes, extunc talis Domino Palatino luet poenam trium marcarum et superioribus suis similiter poenam trium marcarum”.

<sup>20</sup> Szames był urzędnikiem gminy, pierwotnie zajmował się wyłącznie synagogą, a następnie powierzano mu wykonywanie różnych poleceń kahału. W przepisie statutu może chodzić o szkolnika. Statut z 1595 roku rozróżnia funkcje szamesa i szkolnika, ogranicza zakres kompetencji tego drugiego do spraw związanych z jurysdykcją gminną (m.in. roznoszenie pozwów czy obowiązek informowania mieszkańców o popełnionych przestępstwach).

<sup>21</sup> Por. I.7.

<sup>22</sup> S. Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate...*, s. 38.

okresu nie więcej niż 500–600 mieszkańców. Wśród nich były kobiety i dzieci, nieuczestniczące w sprawowaniu władzy. Mowa o ludziach zamieszkających w sąsiadujących ze sobą domach, w tym samym zaułku miasta, znających się dobrze, modlących się w tych samych synagogach, spotykających się na co dzień, często spokrewnionych ze sobą i wspólnie prowadzących interesy.

Źródła krakowskie o starszym żydowskim wspominają po raz pierwszy w 1433 roku, kiedy z tym tytułem pojawia się w księdze miejskiej Abraham Czarny („Abrahe Niger senior Judeus de Cracovia”<sup>23</sup>). Jako *der eldiste der Juden* występuje w 1456 roku zapewne już inny Abraham<sup>24</sup>.

Dysponujemy sześcioma piętnastowiecznymi listami starszych gminy krakowskiej i kilkoma odosobnionymi wzmiankami potwierdzającymi piastowanie tej funkcji przez wymienioną z imienia osobę. W październiku w 1465 roku Kazimierz Jagiellończyk – w związku z raportem przedłożonym mu przez piastującego urząd pisarza królewskiego Jerzego Litwina – ustalił wadium w wysokości 4 tys. grzywien między (*ex una*) Żydami Izraelem, Miriam i ich krewnymi a (*ex alia*) starszymi: Mojżeszem lekarzem, Jakubem, Jordanem, Natanem oraz wszystkimi innymi Żydami (*et omnes alios Judeos*). Imiona seniorów otwierają także długą listę osób zobowiązanych do zapłacenia wadium, gdyby z ich winy doszło do odnowienia konfliktu<sup>25</sup>. W 1468 roku jako *fideiussores* za stawienie się na sejm w Piotrkowie wypuszczonego z więzy Żyda Abrahama z Bochni wystąpiło 25 osób, wśród nich: starsi – Mojżesz z Przemyśla, Jakub i Natan, Michil Baroch, a także dwie kobiety, żony Bieniarza i Abrahama, szkolnik Man oraz „totaque

---

<sup>23</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 302 (1433). Abraham Czarny bierze w zastaw od chrześcijanina dom na Stradomiu. Dwa lata później (tamże, nr 322) odsprzedaje swój dom Hannusowi Seczenbawmowi nożownikowi, w 1452 roku występuje jako właściciel domu na ulicy Garncarskiej (tamże, nr 426, 427, 428). Z dokumentu wydanego w 1459 roku przez Kazimierza Jagiellończyka, w którym król oddaje warendę Grzegorzowi i Magdalenie Morsztynom żupy w Wieliczce i Bochni, wynika, że żupy te w przeszłości dzierżawił Abraham Niger; por. M. Bersohn, *Dyplomatarysz dotyczący Żydów w dawnej Polsce, na źródłach archiwalnych osnuty (1388–1782)*, Warszawa 1911, nr 390 (1459). O kontaktach Abrahama z wiceżupnikiem wielickim Mikołajem Byrwanem świadczy zadłużenie tego ostatniego u Abrahama na sumę 100 grzywien; *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1861 (1422).

<sup>24</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 438, 439 (1456).

<sup>25</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 3805 (1465).

communitas Judeorum de Cracovia”<sup>26</sup>. Następny spis kahalnych urzędników pochodzi z 1469 roku<sup>27</sup>. Zawartą między gminą a braćmi Długoszami ugodę, w wyniku której Żydzi w zamian za teren położony w okolicy kościoła św. Szczepana odstąpili swe grunty przy ulicy Żydowskiej, podpisało pięciu seniorów: Mojżesz, Jakub, Nachman, Abraham z Sącza i Jakub Nol. Te trzy listy przynajmniej częściowo się pokrywają.

Pod dokumentem z 7 czerwca 1485 roku, ograniczającym prawo Żydów do handlu detalicznego i uprawiania rzemiosła, figurują podpisy: Mojżesza syna Efraima Fiszla, Jakuba syna Aleksandra, Józefa syna Efraima, Mordechaja syna Jakuba<sup>28</sup>. Trzej spośród nich – Mojżesz Fiszel, Marek z Sącza (Mordechaj), Jakub Koppilman i Hossel (Józef) – spłacili 25 czerwca 1485 roku dług zaciągnięty u notariusza miejskiego Jana Heidekkego<sup>29</sup>.

Sześciu „dy eldsiten der Juden [Moyses Fischel, Symon, Marek vom Czanse, Kappelman, Joseph Vlich, Samuel]”, którzy wystąpili „in yrem und yrer ganznen gemeyne namen”, wymienia ugoda zawarta w 1494 roku między rzeźnikami krakowskimi i ich żydowskimi kolegami<sup>30</sup>. Rok później krakowską gminą zarządzali ci sami – co w poprzednim roku – starsi. Wszystkich ich aresztowano na żądanie trybunału inkwizycyjnego<sup>31</sup>.

Przy ustalaniu rozejmu między Miriam i Izraelem oraz gminą, udzieleniu poręki Abrahamowi z Bochni i zawarciu umowy z rzeźnikami obecna była – obok starszych – „tota communitas Iudaeorum”. Co ten termin oznacza? Czy chodzi o wszystkich członków gminy czy też o jej rozszerzony zarząd, złożony ze starszych, *towim* i kahalników? Bardziej prawdopodobne wydaje się, że sformułowanie odnosi się do całej wspólnoty. Wskazuje na to tekst transakcji z Długoszami, w której czytamy, że umowę zaakceptowali „omnes Judei mediocres, seniores et infimi et universi ex communitate Judeorum in Cracova habitantium”.

---

<sup>26</sup> Tamże, nr 3934 (1469).

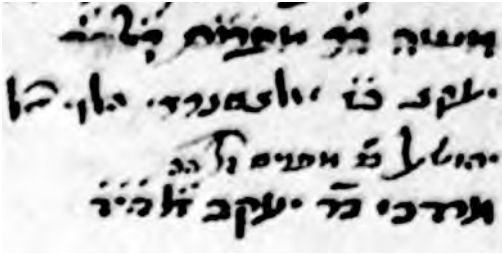
<sup>27</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 2, nr 223 (1469).

<sup>28</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 1, nr 193 (1485).

<sup>29</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 708 (1485).

<sup>30</sup> Tamże, nr 871 (1494); por. wersja niem. tego tekstu: *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 2, nr 349 (1494).

<sup>31</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 807 (1495); por. II.7.



Il. 27. Podpisy starszych gminy żydowskiej w Krakowie, fragment dokumentu ugody między kahałem krakowskim a radą miejską w sprawie handlu żydowskiego (1485) (por. il. 3).

Owa *communitas* występowała jako zbiorowość nie tylko na papierze. Barwny przykład jej działania opisuje nota lwowskiego sądu grodzkiego. Chodziło o spór między chrześcijaninem Franciszkiem z Dziewiątnik i Żydem Aronem. Przedmiotem konfliktu był zastaw. Do sądu wraz z pełnomocnikiem przebywającego w więzieniu Arona przybyli, jak czytamy, „omnes Judei” i to oni „krzyczeli” (*clamantes dixerunt*) do sędziego, by nie sądził ich na mocy innego niż ich własne prawo<sup>32</sup>.

Mamy zatem trzy grupy uznane przez stronę chrześcijańską za wiarygodne, a przez żydowską za reprezentatywne. Pierwszą stanowią starsi. Drugą płatnicy najwyższych podatków (co tłumaczy obecność kobiet) i/lub urzędnicy gminni (stąd obecność szkolników). Trzecia wreszcie to zgromadzenie wszystkich członków gminy.

Jedyny dokument, który pozwala ustalić, czym były hebrajskie odpowiedniki łańciskich terminów *seniores* i *tota communitas*, to zachowana w obu wersjach językowych umowa z 1485 roku. Jak już wspomniałam, Żydzi zrzekają się w niej praw do handlu detalicznego w mieście i uprawiania rzemiosła. W wersji łańciskiej tekst zaczyna się od słów: „My starsi Żydów w Krakowie, niżej wymienieni, oświadczamy i poświadczamy pieczęcią, własnoręcznie, wyrażamy zgodę jednomyślnym głosem całej naszej wspólnoty i bierzemy na siebie z dobrą wolą i nie pod przymusem”, zaś tekst wersji hebrajskiej (również w tłumaczeniu) zaczyna się następująco: „My podpisani poniżej starsi świętej gminy Krakowa ogłaszamy i stwierdzamy podpisami naszych rąk, że za zgodą wszystkich ludzi kahału...”<sup>33</sup>. Uznać zatem należy,

<sup>32</sup> Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie (dalej cyt. AGZ), t. 14, Lwów 1889, nr 3559 (1459), por. też nr 3598 (1459).

<sup>33</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1; fotografia, tekst hebrajski: F.H. Wettstein, *Miponkasej ha-kahal be-Kraka*, w: *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, wyd. M. Brann, F. Rosenthal, Breslau 1900, s. 69–70.

że w zawarciu umowy udział wzięli wszyscy członkowie gminy. Brak w wersji hebrajskiej wzmianki o umocnieniu dokumentu pieczęcią wynika z faktu, że pieczęć została dołączona do aktu.

Dla zrozumienia sposobu funkcjonowania gminy kluczową kwestią jest relacja między władzami gminy, tj. radą starszych, a owym powszechnym zgromadzeniem. Dla relacji tej z kolei najważniejsze są zasady wyboru *roszim*, czyli kwestia biernych i czynnych praw wyborczych mieszkańców kolonii. Tu zdani jesteśmy na materiał porównawczy. Niektórzy badacze sądzą, że we wczesnych gminach przywódcy byli albo wybierani przez wszystkich członków w czasie plenarnego zgromadzenia, albo akceptowani w drodze aklamacji. Piętnastowieczni rabini, zajmujący się tym problemem, powołują się na wypowiedź Meira z Rotenburga (XIII wiek), który uważał, że władze gminy powoływać powinni ci jej mieszkańcy, którzy wnoszą podatki do skarbu kahału. To oznaczałoby, że pełne członkostwo przysługiwało jedynie podatnikom<sup>34</sup>. Niekiedy wybory nie miały charakteru bezpośredniego, lecz dokonywane były przez uprzednio wyłonionych elektorów (tak było w Krakowie w XVI wieku).

Starszyzna żydowska, samodzielnie lub za aprobatą wszystkich członków, decydowała zarówno o sprawach wewnętrznych, jak i o kontaktach z chrześcijanami. To jej przypisać należy opisane w poprzednim rozdziale zabiegi o stworzenie w mieście żydowskiej dzielnicy poprzez wykupywanie posesji przy ulicy Żydowskiej i zakaz odsprzedawania ich chrześcijanom.

Obowiązkiem władz gminy było dbanie o budynki komunalne i kirkut. Tak ważna gmina jak krakowska musiała mieć odpowiednią do swej rangi synagogę, rytualną łaźnię, koszerne rzeźnie, własny cmentarz, a także dom kahalny i szpital.

Najkosztowniejszą inwestycją była budowa synagogi, co wymagało zatrudnienia chrześcijańskich architektów i rzemieślników<sup>35</sup>. Przy

---

<sup>34</sup> E. Zimmer, *Harmony and Discord...*, s. 19; Meir z Rotenburga, *Szeelot u-tszuwot*, Lwów 1860, Berlin 1891, nr 320, 423.

<sup>35</sup> W budynkach kościołów w Strzegomiu i Oleśnicy zachowały się fragmenty średniowiecznych synagog. Pierwsza z nich wybudowana została w wieku XIV, a druga na początku XV wieku. Po wygnaniu Żydów ze Strzegomia w 1454 i ponownie w 1459 roku oraz usunięciu ich z Oleśnicy w 1535, a następnie w 1575 roku, obydwa budynki zmieniły przeznaczenie i zostały przebudowane. Bóżnica w Strzegomiu to niewielka prostokątna kamienna budowla (o wymiarach rzutu poziomego 6,45 x 8,80 m), z jednonawową salą przykrytą dwuprzęsłowym, krzyżowym sklepieniem żebrowym. W związku z adaptacją budynku na kościół



krakowskiej ulicy Żydowskiej (św. Anny) stały dwie synagogi. Kiedy zaczęto się liczyć z przenosinami w okolice placu Szczepańskiego, wzniesiono trzecią bóżnicę – na ulicy św. Marka<sup>36</sup>.

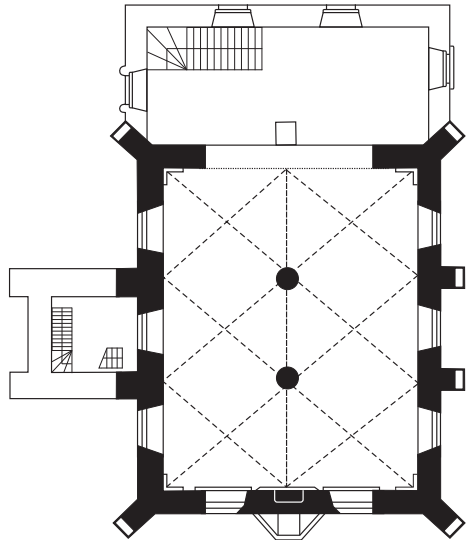
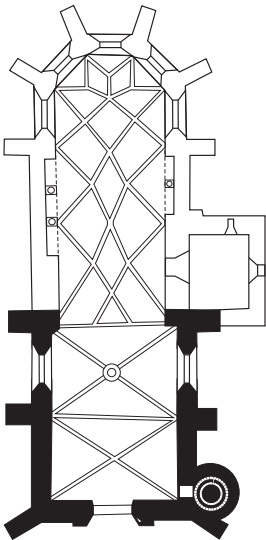
Starszyzna żydowska miała także dbać o inne budynki komunalne. Niezwykłym świadectwem dopełnienia tego obowiązku jest umowa dotycząca budowy mykwy, zawarta w 1464 między kahałem poznańskim a chrześcijańskim murarzem Jakubem<sup>37</sup>. Przedstawiciele poznańskiej gminy żydowskiej, jak czytamy, oświadczyli przed poznańską radą miejską, że Jakub murarz („*providus Jacobus murasz*”) zawarł z nimi umowę na budowę *fontis*. Miała to być okrągła, zbudowana z kamieni i cegieł konstrukcja o wysokości 8 łokci. Część naziemna, wraz z wejściem, „zgodnie ze zwyczajem”, powinna mierzyć 2 łokcie, a mur miał mieć grubość 2,5 cegły. We wnętrzu wokół muru polecono Jakubowi wykonać półkoliste schodki z poręczami o szerokości półtorej cegły. Znajdować się one miały w basenie o głębokości 4 łokci, wypełnionym wodą z podziemnych żył (*de riwalis*). Znajdująca się pod wodą część muru miała być wykonana z kamienia i pokryta tynkiem („*reparare seu dealbare cum cretha alias tyncowacz*”). Kontrakt opiewał na sumę 40 grzywien płatnych w denarach (*communis pecuniae*). Klienci zastrzegli sobie, że Jakub dostarczy „wszystko, co potrzebne”, w tym cegły i wapno, natomiast oni sami drewno i gwoździe<sup>38</sup>.

pod wezwaniem św. Barbary obiekt powiększono o wielokątnie zakończone prezbiterium. Ceglana synagoga z Oleśnicy pierwotnie składała się z większej sali modlitw i niewielkiego przedsionka w części północnej. Sala modlitw (rzut poziomy 9,5 x 11,8 m) była dwunawową halą o dwóch filarach przytrzymujących sześć pól sklepiennych. Bryła bóżnicy została znacznie przekształcona w XVI, a następnie w końcu XVII wieku, gdy budynek przeznaczono na kościół św. Salwatora. Pozostałościami pierwotnego układu budowli są dziś mury obwodowe z przyporami, ślady po gotyckich sklepieniach oraz relikty szafy ołtarzowej na ścianie wschodniej. Por. E. Bergman, J. Jagielski, *Zachowane synagogi i domy modlitwy w Polsce. Katalog*, Warszawa 1996.

<sup>36</sup> Por. II.2.

<sup>37</sup> *Akta radzieckie poznańskie*, t. 1: 1434–1470, wyd. K. Kaczmarczyk, Poznań 1948 (Wydawnictwa Źródłowe Komisji Historycznej PTPN, 9), s. 368–369. Za zwrócenie mi uwagi na ten przekaz dziękuję serdecznie dr hab. Urszuli Sowinie.

<sup>38</sup> Obiecane pieniądze zdeponowano u Pawła złotnika z Rynku, który miał je wypłacać Jakubowi z czterech ratach po 10 grzywien, w terminach wskazanych przez Żydów, przy czym pierwsze 10 grzywien Jakub miał otrzymać po rozpoczęciu pracy. Ponieważ Paweł złotnik poręczył za Jakuba, w przypadku gdyby ten nie skończył pracy w ciągu dwóch tygodni (nie mógł jednak pracować w święta żydowskie), Paweł miał ze swoich pieniędzy pokryć koszty dokończenia budowy. Por. U. Sowina, *Woda i ludzie w mieście...*, s. 222–224.



Il. 28. Kościoły w Strzegomiu i Oleśnicy. Po usunięciu Żydów ze Strzegomia w 1459 roku i z Oleśnicy w 1535 roku znajdujące się w tych miastach synagogi po przebudowie zamieniono na kościoły. Na planach zaznaczono zachowane fragmenty synagog.

Ten wyjątkowy przekaz świadczy o dobrej znajomości przepisów religijnych dotyczących budowy mykw. Nie można wykluczyć, że przy formułowaniu warunków kontraktu poznańscy Żydzi zasięgnęli porady bawiącego w tym czasie w mieście Mojżesza Minca, jednego z największych rabinów ówczesnej diaspory aszkenazyjskiej.

Krakowska kolonia żydowska miała także własny „szpital”, określony w dokumencie z 1469 roku jako *hospitalia*.

Od czasów starożytnych Żydzi uznawali utrzymywanie cmentarzy za jeden ze swych najważniejszych obowiązków<sup>39</sup>. W diasporze podejmowali starania o prawo własności gruntu cmentarnego. Z różnym powodzeniem. Niekiedy prawo do własnego kirkutu należało do pierwszych koncesji, jakie uzyskiwali nowi osadnicy. Tak było w Spirze (1084) i Rostocku (1279). Bywało jednak, że Żydzi z jednych kolonii korzystali z cmentarzy innych. Przez krótki czas nawet szacowna gmina w Wormacji (której cmentarz potwierdzony jest dopiero w 1220 roku) używała kirkutu mogunckiego. Rabi Meir z Rotenburga uważał, że korzystanie z cmentarza przez „cudzoziemców” pociąga za sobą ich prawną podległość sądowi gminy posiadającej okopisko. Isserlein uznawał zasadę tę za powszechną<sup>40</sup>. Przywilej Bolesława Pobożnego zwalniał od cła Żydów, którzy „zgodnie ze swoim zwyczajem kogoś ze swoich zmarłych przewiozą z miasta do miasta lub z prowincji albo z jednego kraju do drugiego”.

Przywileje władców gwarantowały Żydom ochronę i nienaruszalność cmentarzy. Dokument Fryderyka II austriackiego groził za pogwałcenie tej normy karą śmierci i konfiskatą majątku. Normy te powtórzył statut wydany dla czeskich Izraelitów przez Przemysła Ottokara w 1254 roku. Przywilej węgierskiego władcy Beli IV z 1251 roku pominął ją. Artykuł 14. statutu Bolesława Pobożnego postanawiał: „jeśliby chrześcijanin w jakikolwiek sposób spustoszył lub najechał ich [Żydów] cmentarz, zarządzamy, aby surowo został ukarany według zwyczaju i praw naszej ziemi, a całe jego mienie, jakkolwiek nazywałoby się, przeszło do naszego skarbcza”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition*, Waterloo, Ontario 1975, s. 43.

<sup>40</sup> I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen...*, t. 2, nr 6. Transport ciała zmarłego wiązał się z poważnymi kosztami. Z responsu Mojżesza Minca wynika, że za przewiezienie zwłok z Landau do Wormacji trzeba było zapłacić 6 florenów (tamże, t. 1, nr 60).

<sup>41</sup> Cyt. za: G. Labuda, B. Miśkiewicz, *Wybór źródeł do historii Polski średniowiecznej: do połowy XV wieku*, t. 2, Poznań 1967, s. 105–108.

Najstarsza wzmianka o żydowskim cmentarzu w Polsce pochodzi z 1287 roku i dotyczy kirkutu w Kaliszu. Zachowała się zawarta przez starszych umowa dzierżawy gruntu na jego założenie<sup>42</sup>. O zasadach, na jakich Żydzi krakowscy korzystali z cmentarza „na Kawiorach” wiemy niewiele<sup>43</sup>. Mówi o nich zapiska w księdze ławniczej Garbar (1427): „W sprawie Grzegorza Panaka orzeka się, że Żyd Merkil winien przedstawić dowody, iż posiada prawo do dysponowania żydowskim cmentarzem tak długo jak będzie istniała gmina (zgromadzenie) wszystkich Żydów”<sup>44</sup>.

Władze gmin dbać miały również o kształcenie mieszkańców. Jedynym dotyczącym ziem polskich śladem ich aktywności w tej dziedzinie jest zamówienie przez starszych sandomierskiej kolonii żydowskiej u nieznanego z imienia, cudzoziemskiego (zapewne czeskiego) rabina traktatu poświęconego chrześcijańskiej debacie w sprawie eucharystii<sup>45</sup>.

Obowiązkiem starszych było regularne zaopatrywanie gminy w kosztowną żywność. Gmina żydowska nie mogła istnieć bez regularnych dostaw zdatnego do jedzenia mięsa. Konieczne było zatem zezwolenie na rytualny ubój i zgoda miejscowych rzeźników na sprzedawanie trefnych resztek chrześcijanom.

Kłopoty ze współpracą w tej materii oddaje doskonale literatura rabiniczna powstała w okresie między X a XIII wiekiem w kręgu kultury aszkenazyjskiej, z którym polskie kolonie Żydów utrzymywały od najdawniejszych czasów dość ściśle kontakty<sup>46</sup>. Wiele mówi list czołowego talmudysty diaspory aszkenazyjskiej Rasziego (1040–1105) do Izaaka ha-Levi, pod którego kierunkiem studiował w Moguncji i Wormacji: „Zechciej nasz nauczycielu powstrzymać się do mnożenia kategorii zakazanego jedzenia, bowiem albo nie będziemy mogli tego zaakceptować, albo nigdy nie będziemy jedli mięsa. Miejscowi [a więc pracujący w Troyes, gdzie działał Raszi – H.Z.] [nieżydowscy] rzeźnicy

<sup>42</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 1, nr 574 (1287).

<sup>43</sup> Por. rozdz. poprzedni i umowa z 1533 roku, która dot. gruntów kaziemierskiego cmentarza Remu: *Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa...*, t. 1, s. 212, 215.

<sup>44</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 277 (1427).

<sup>45</sup> Oxford Bodleian Opp. 585, fol. 81r.–82r.; por. edycja: „Kirjat-Sefer” 56, 1981, s. 369–372. Por. M. Rubin, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Cambridge 1999, s. 98.

<sup>46</sup> Por. I.3.

zazwyczaj wbijają nóż w serce zwierzęcia, aby upuścić z niego krew. Nie jesteśmy w stanie zapobiec tej praktyce – ani wnosząc dodatkowe opłaty ani przekupstwem – o ile nie chcemy płacić za krowę, bez względu na to, czy uznana będzie za zdatną czy też nie. A to dlatego, że jak mówią nam, [jeśli tak się nie czyni], krew jest wchłaniana przez mięso. I, stwierdzają, nabiera [ono] czerwonej barwy i można poznać, że pochodzi ze zwierzęcia ubitego przez Żyda. Rzeźnicy nie mogą takiego mięsa sprzedawać nie-Żydowi”<sup>47</sup>. Oto jeszcze jeden warty zacytowania tekst responsu mogunckiego rabina Meszulama (około 1010–1080). Pytanie dotyczyło zgodności z Prawem uboju dokonanego w tak opisanych warunkach: „U nas rzezakowi towarzyszą przy pracy rzeźnicy, którzy nie są Żydami i gdy tylko przystępuje on do uboju, jeden z nich przykłada do szyi krowy nóż”<sup>48</sup>. Według Irvinga Agusa, który analizował tekst tego responsu, dotyczy on sytuacji, w której chrześcijański rzeźnik i zarazem właściciel ubijanej krowy w obawie, że nie będzie mógł sprzedać swym współwyznawcom odrzuconych przez Żydów części mięsa, pozorował udział w uboju, ale postępował zgodnie z obyczajem żydowskim.

W świetle powyższych uwag nie dziwi, że najwcześniejsze znane nam przywileje mające zachęcić Żydów do osiedlania się – przykładem choćby cytowana regulacja wydana przez biskupa Spiry Rudigera w 1084 roku – zawierały klauzulę zezwalającą na sprzedawanie trefnego mięsa chrześcijanom. Wydany przez Bolesława Pobożnego w 1264 roku statut regulujący status prawny Żydów wielkopolskich nie zajmuje w tej kwestii jasnego stanowiska. Zezwala Żydom tylko na prowadzenie wolnego handlu żywnością. Sądzić jednak należy, że za sformułowaniem tym kryje się także sprzedaż oraz wytwórstwo piekarskie i rzeźnicze. Do końca XIII wieku statut przyjęli władcy śląscy. Zatwierdzili go Henryk IV Prawy, Henryk V Gruby, Bolko I świdnicki oraz dwukrotnie Henryk III głogowski<sup>49</sup>. Znany nam z transumptu z 1328 roku, wydany w 1295 roku przywilej Bolka świdnickiego dokonał istotnego rozszerzenia treści statutu kaliskiego Bolesława Pobożnego, uzupełnił go mianowicie o zapewnienie prawnej ochrony sprzedaży chleba, a więc żydowskiego piekarstwa, przez ekscesami

<sup>47</sup> I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*, t. 1, s. 759, nr 275.

<sup>48</sup> Tamże, s. 750, nr 258.

<sup>49</sup> M. Ptak, *Źródła prawa określające status ludności żydowskiej na Śląsku do 1742 r.*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 46, 1991, nr 2, s. 139–140.



Il. 29. Dokument Kazimierza Wielkiego z 1331 roku dla gminy krakowskiej, dotyczący uboju rytualnego.



chrześcijańskimi<sup>50</sup>. Postanowienie to jest zapewne śladem konfliktu między żydowskimi i chrześcijańskimi piekarzami.

Z niemal tego samego czasu pochodzi potwierdzenie napięć między żydowskimi a śląskimi rzeźnikami. Słowa skargi na szkodzących chrześcijańskim rzemieślnikom Żydów trafiły do pierwszego paragrafu praw wrocławskiego cechu rzeźników, który brzmi: „Rzeźnicy skarżą się, że Żydzi ich rujnują” („Carnifices conqueruntur, quod Iudei destruunt eos”)<sup>51</sup>. Artykuł ten datowany jest na lata między 1289 a 1307. Musiał jednak powstać przed 31 lipca 1301 roku, kiedy istniała już regulacja warunków, na jakich Żydom wolno sprzedawać mięso we Wrocławiu. Jej treść przytoczona została przez Hermana, sędziego dworu wrocławskiego, w liście do jego szwagra, również Hermana, sędziego dworu świdnickiego<sup>52</sup>. Nieco podejrzanej wiarygodności – choć, jak zobaczymy, zgodne w przytoczonych szczegółach z realiami – pismo sędziego Hermana szczegółowo opisuje, na jakich warunkach Żydom wrocławskim zezwolono dokonywać uboju i handlować mięsem.

Pierwszy punkt ugody postanawia, że wołowina, która się dla Żydów nie nadaje do jedzenia („die oxhsen, die nicht tögen den juden zu Essen”) ma być sprzedawana chrześcijanom w ćwiartkach lub częściach powstałych z dzielenia owych ćwiartek na trzy porcje, zaś barany i jagnięta tylko w ćwiartkach. Żydowski rzeźnik, który nie przestrzegałby przepisu, zapłaci karę, której połowa należy się sędziemu miejskiemu, druga zaś „biskupowi żydowskiemu”<sup>53</sup>, tj. zapewne prezesowi gminy. Kolejny punkt regulacji postanawia, że mięsa koszerne – „das fleisch, das do taug den juden zu essen” – nie wolno Żydowi sprzedawać chrześcijanom. Z dalszej części ugody dowiadujemy się, że we Wrocławiu ma być nie więcej niż 12 Żydów, którym wolno ubijać żywca na potrzeby współwyznawców. Uboju w domu wolno dokonywać tylko osobnikom, którzy nie zajmują się

<sup>50</sup> H. Sternberg, *Geschichte der Juden in Polen*, Leipzig 1878, Beilage B, s. 161.

<sup>51</sup> *Breslauer Urkundenbuch*, wyd. G. Korn, Breslau 1870, nr 68, 3, art. 1.

<sup>52</sup> T. Goerlitz, *Eine bisher unbekannte Urkunde von 1301 über die Breslauer Juden*, „Beiträge zur Geschichte der Stadt Breslau” 3, 1860, s. 107–114; por. też M. Goliński, *Miejsce Żydów w gospodarce trzynastowiecznego Wrocławia*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 46, 1991, nr 2, s. 134–136; I. Rębacka-Brykczyńska, *Jatki rzeźnicze w Polsce w XIII–XIV wieku*, w: *Z problematyki badań nad produkcją i konsumpcją żywności w Polsce*, „Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej” 57, 1984, s. 97–98.

<sup>53</sup> O znaczeniu określenia „biskup żydowski” por. dalej.

sprzedają mięsa i czynić to mają bez uszczerbku chrześcijańskich rzeźników. Ten ostatni zapis oznacza zapewne zakaz sprzedaży bezużytecznych dla Żydów części mięsa koszernego<sup>54</sup>. Kto się do tego nie zastosuje, będzie ukarany tak jak ci, którzy sprzedają mięso koszerne chrześcijanom. Zabijając zwierzęta wolno było Żydom we wszystkie dni z wyjątkiem czwartku przed nieszporem.

Porozumienie wrocławskie przytoczone zostało w zachowanym w osiemnastowiecznym odpisie dokumencie<sup>55</sup>, wystawionym przez czterech rajców świdnickich, którzy akt ów wydali w związku z zaistniałym w mieście sporem między rzeźnikami obu wyznań. Uwzględniwszy liczebność miejscowej kolonii żydowskiej, ustalono, że zaopatrywać ją będzie w mięso sześciu rzeźników, którzy mają się wprawiać w uboju. Chrześcijańscy rzeźnicy, biorąc pod uwagę potrzeby ludności żydowskiej, zgodzili się na dokonywanie uboju rytualnego w czwartki po godzinie 9, a więc po nieszporem. Zapewne chodziło o to, by Żydzi mogli kupić mięso przed szabatem. Dokument rajców świdnickich ponownie zezwala na sprzedaż trefnego mięsa i zakazuje handlowania koszerem. W sprawie mięsa uznanego za nieczyste wprowadza dodatkowy przepis: należy mianowicie baczyć, by organy wewnętrzne, a zwłaszcza płuca (które ze względu na patologiczno-anatomiczne zmiany często uznawano za niezdatne do jedzenia<sup>56</sup>), nie były w pojedynczych sztukach odsprzedawane chrześcijanom. Wyliminowana miała też być sprzedaż mięsa chrześcijanom niebędącym rzeźnikami.

Obie regulacje – wrocławska i świdnicka – mają charakter kompromisowy, godzą konieczność zaopatrzenia żydowskich mieszkańców miasta w koszerne mięso z interesami pretendujących do monopolu rzeźników chrześcijańskich. Wymagania tych ostatnich uwzględniał zakaz sprzedaży koszeru chrześcijanom oraz nakaz dzielenia mięsa uznanego za trefne i odsprzedawanego legalnie chrześcijanom według zasad, jakie zapewne obowiązywały w rzeźniach miejskich, z których – i jest to punkt najistotniejszy – należało korzystać przy uboju rytualnym.

Handel mięsem odrzuconym przez Żydów jako trefne i podzielonym zgodnie z określonym w ugodzie systemem odbywał się, jak

---

<sup>54</sup> Koszer – pokarmy, które zgodnie z ustaleniami żydowskich reguł odżywiania wolno Izraelicie jeść.

<sup>55</sup> T. Goerlitz, *Eine bisher unbekannte Urkunde von 1301...*, s. 111–112.

<sup>56</sup> W sprawie jedzenia przez Żydów mięsa z płatów płucnych por. I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*, s. 303; I.A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe...*, t. 1, s. 759, nr 275.

można sądzić, w jatkach. O prawie do sprzedawania go na targu, o którym nadmienienia wspomniany pierwszy statut rzeźniczy, porozumienie niczego nie mówi. Należy wątpić, by było ono dozwolone.

Fakt, że regulacje powstały w niedługi czas po objęciu księstw wrocławskiego i świdnickiego postanowieniami statutu kaliskiego oraz że poprzedziły je konflikty między rzeźnikami obu wyznań, wreszcie widoczny udział Żydów w formułowaniu przepisów (świadczy o tym spory zasób wprowadzonych do ugód informacji dotyczących uboju żydowskiego) wskazuje na rangę problemu i chęć znalezienia polubownego rozwiązania.

Układ wrocławski wszedł w życie, czego śladem jest pismo władającego miejscową diecezją w latach 1302–1319 Henryka z Wierzbna, który wzywał proboszczów do potępienia i przeciwdziałania „nadużyciom, jakie mają w mieście miejsce”, a polegają na tym, że „biskup żydowski” za zgodą chrześcijańskich rzeźników zabija w ich rzeźniach należące do Żydów bydło według obowiązującego ich rytu, ze zwierząt zabitych według własnego upodobania wybiera najlepsze sztuki, a uznane za nieczyste odrzuca, zostawiając je chrześcijanom<sup>57</sup>.

Kompromis osiągnięty w ugodach zawartych we Wrocławiu i Świdnicy nie przetrwał długo. Wydane między 29 września a 6 października 1315 roku pouczenie rajców wrocławskich dla Głogowa zabrania Żydom handlu mięsem i sprzedawania go chrześcijanom<sup>58</sup>.

W ciągu następnych dwu dziesięcioleci miasta śląskie miały przejść pod rządy czeskie. Historia zamieszkujących je Żydów toczyć się będzie w warunkach pod wieloma względami innych niż na ziemiach polskich.

Podobne do omówionych ugód śląskich porozumienie zawarto w Krakowie 11 listopada 1333 roku<sup>59</sup>. Tym razem wystawcą dokumentu był sam monarcha – Kazimierz Wielki. Być może należy to wiązać z faktem, że data spisania aktu wyprzedza o jedenaście miesięcy

---

<sup>57</sup> *Das Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan*, wyd. W. Wattenbach, w: *Codex diplomaticus Silesiae*, t. 5, Breslau 1862, nr 75. Por. J. Drabina, *Kościół wobec Żydów na średniowiecznym Śląsku*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 20–21.

<sup>58</sup> *Breslauer Urkundenbuch...*, nr 100: „quod Judei non debent carnes vendere Christianis et adhuc nostri concives cum Judeis invicem questionibus multimodis contendunt, quod vulgariter dicitur «crigen», sed si terminatum fuerit, vobis scire dabimus consequenter”.

<sup>59</sup> B. Wyrozumska, *Nieznaný dokument Kazimierza Wielkiego*, „Krakowski Rocznik Archiwalny” 10, 2004, s. 191–195.

przyznanie 9 października 1334 roku Żydom praw, które zawierał wielkopolski przywilej Bolesława Pobożnego. Czyni to z dokumentu o zasadach uboju żydowskiego w Krakowie pierwszą regulacją prawną dotyczącą wyznawców judaizmu na ziemiach znajdujących się we władaniu Kazimierza. Akt wydany został w obecności baronów, przełożonych krakowskich rzeźników oraz miejscowych Żydów („cum Judeis Cracoviensibus”), a przyczyną podjętych decyzji, jak czytamy, były szkody ponoszone przez chrześcijańskich rzemieślników z tego powodu, że Żydzi przyzwyczaili się sprzedawać mięso. Mamy zapewne do czynienia z konfliktem analogicznym do tego, o jakim wspomina najwcześniejszy statut rzeźników wrocławskich. Remedium jest również podobne: dokument określa, ilu Żydom wolno będzie od tej pory zajmować się rzeźnictwem. Miało być ich sześciu, tylu ile w Świdnicy, a o połowę mniej niż we Wrocławiu (ograniczenie to łatwiej zrozumieć w świetle późniejszej o ponad półtora wieku ugody krakowskiej z 1494, gdzie zmniejszając liczbę licencjonowanych rzeźników żydowskich, zaznaczono, że nie wolno im bić zwierząt w ilości przekraczającej zapotrzebowanie ich wyznawców<sup>60</sup>). Dalej regulacja z 1333 roku postanawia, że mają owi rzeźnicy małe zwierzęta rozcinać na cztery ćwiartki, zaś duże na nie więcej niż osiem. Temu, kto nie przestrzegалby tych przepisów, groziła konfiskata majątku.

Gdy regulacja wchodziła w życie, w Krakowie istniała już dość liczna gmina żydowska. Dla mniej więcej tego okresu sporo też da się powiedzieć o krakowskich rzeźnikach chrześcijańskich<sup>61</sup>. Z regulacji wynika, że stanowili grupę o znacznej sile i wpływach.

Co się tyczy kwestii dzielenia mięsa na ćwiartki, domniemywać można, że przepis ten, tak jak śląskie, wziął się ze zwyczaju chrześcijańskich rzeźników, te zaś wynikały z regulacji cen mięsa. Nie zachowały się żadne krakowskie cenniki mięsa z XIV czy XV stulecia, natomiast regulacja sanocka z 1448 roku ustala cenę kupna krowy i odpowiednio do niej cenę sprzedaży za ćwiartkę mięsa<sup>62</sup>. Oznacza to, że cena mięsa ustanowiona była za ćwiartkę i skorelowana z ceną jednej sztuki bydła. Uznać można, że łączna cena czterech ćwiartek (i skóry) była wyższa od ceny żywca i – by rzeźnik nie poniósł straty

---

<sup>60</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 2, nr 249 (1494); por. A. Chmiel, *Rzeźnicy krakowscy*, Kraków 1930, s. 310–311.

<sup>61</sup> A. Chmiel, *Rzeźnicy krakowscy...*, s. 310–311.

<sup>62</sup> AGZ, t. 11, nr 2637 (1448); por. A. Chmiel, *Rzeźnicy krakowscy...*, s. 58.

– niższa niż suma płacona przez klientów. Dzielenie sztuki bydła na ćwiartki i wycenianie ćwiartki w stosunku do ceny żywca określają krakowskie taksy z XVI wieku jako „dawny zwyczaj”<sup>63</sup>.

Porozumienie krakowskie z 1333 roku nie zajmowało się najbardziej na Śląsku kontrowersyjną kwestią sprzedawania chrześcijanom przez żydowskich rzeźników resztek uznanych za nieczyste. Jasno o prawie sprzedawania trefnego mięsa chrześcijanom mówi dopiero przywilej wydany Żydom przez Kazimierza Jagiellończyka w 1453 roku. W artykule 12. tego dyplomu król zezwalał Żydom zamieszkującym w dowolnym miejscu kraju na ubój na swoje potrzeby i sprzedawanie tych części ubitego mięsa, których nie wolno im według ich obyczaju jeść<sup>64</sup>. Ogólnikowy charakter tego artykułu nie dziwi, gdyż szczególne zasady uboju i handlu żydowskiego, przynajmniej w większych ośrodkach, regulowane były zapewne specjalnymi porozumieniami z cechami chrześcijańskich rzeźników.

Krakowska regulacja z 1494 roku oświetla kwestię zaopatrzenia gminy krakowskiej w mięso z uboju rytualnego znacznie lepiej niż jej poprzedniczka z 1333 roku. Określa mianowicie funkcje „licencjonowanych” już nie sześciu, lecz czterech rzeźników; tylko im wolno było kupować mięso. Mogli to robić w mieście i wszędzie w Królestwie. Przepis ten, zbieżny ze sformułowaniem dokumentu Kazimierza Jagiellończyka, wymaga wyjaśnienia. W mięso zaopatrywać mogli ludność miasta tylko rzeźnicy zorganizowani w związek cechowy. Odstępstwo od tej zasady wymagało zgody władcy na tzw. wolnicę. Towar na takim targu był tańszy, sprzedawcy nie wnosili bowiem żadnych podatków z tytułu uboju, płacili tylko targowe. Kraków miał swoją wolnicę prawie do końca panowania Kazimierza Wielkiego. Przeciwno wolnemu przywozowi mięsa do miasta wystąpili krakowscy rzeźnicy najwyraźniej skutecznie, w piśmie złożonym królowi w styczniu 1369 roku rajcy miejscy skarżyli się bowiem na zniesienie dawnego zwyczaju dostarczania mięsa w ćwiartkach (*latera carnium*) i w znacznych ilościach (*in magna copia*), przez co biedniejsza ludność

<sup>63</sup> A. Chmiel, *Rzeźnicy krakowscy...*, s. 59.

<sup>64</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego...*, s. 99–112: „ubicunque Iudaei mansionem habuerint in aliqua civitate, vel oppido Regni Nostri possunt mactare pecora, et pecudes, pro carnibus ad suam utilitaem, et si aliquae carnes eisdem secundum morem, et voluntatem, et placitum non fuerint, tunc eas vendere possunt, quomodo melius poterint, vel eis vendere possunt, quomodo melius poterint, vel videbitur”. O przywileju tym por. I.5.

doznaje uszczerbku<sup>65</sup>. Wolnica istniała natomiast nadal na Kazimierzu. Pierwsza wzmianka o niej pochodzi z 1402 roku. Ustanowienie targu sobotniego potwierdził Władysław Jagiełło w 1406 roku w dokumencie ponawiającym nadanie prawa magdeburgskiego Kazimierzowi, a także Władysław Warneńczyk w dyplomie z 1441 roku („eodem foro gaudere, scilicet, quod est sabbativis diebus institutum”)<sup>66</sup>. Ten ostatni akt głosi, że wolnica ma się odbywać tylko na Kazimierzu i poleca kasztelanowi, staroście krakowskiemu oraz wielkorządcy krakowskiemu, by baczyli na to, żeby ludzie niosący mięso podczas wolnicy – niby to na Kazimierz – nie sprzedawali go pokątnie w Krakowie lub na Kleparzu i żeby mieszczanie krakowscy i kazimierzscy nie nabywali w dzień sobotniego targu mięsa od takich handlarzy.

Przepis z 1494 roku, zezwalający żydowskim rzeźnikom na zakupywanie bydła tam, gdzie im się podoba, nie znaczył jednak, że wolno im było nabywać je na wolnicy. Tam Żydzi – indywidualnie – mogli zaopatrywać się tylko w jagnięta. Co zaś się tyczy handlu mięsem trefnym, to wolno było żydowskim rzeźnikom, jak czytamy w ugodzie z 1494 roku, sprzedawać je chrześcijanom w dwóch tylko miejscach lub domach („in duobus locis vel domibus vendere”). Nadto zabroniono im sprzedawać mięso w bramach miasta. Rzeźnicy krakowscy i ich czeladź, głosiło porozumienie, nie mają żydowskim rzeźnikom przeszkadzać ani ich dręczyć, lecz zostawić ich w spokoju. Za przekroczenie któregośkolwiek punktu umowy miała *tota communitas* Żydów płacić karę 6 grzywien, 3 dla wojewody i 3 dla rajców. Tym zaś, którzy sprzedawaliby mięso chrześcijanom gdzie indziej niż w dwóch wyznaczonych miejscach, groziła konfiskata towaru i kara 6 grzywien.

Uгода spisana 27 lutego 1494 roku dotyczyła niewątpliwie gminy krakowskiej, podczas gdy jej zatwierdzenie z 1502 roku odnosiło się już do Kazimierza. Porozumienie z 1494 roku nastąpiło dziewięć lat po podpisaniu między kahałem żydowskim i radą krakowską układu, w którym Żydzi zrzekli się prawa do handlu w mieście<sup>67</sup>. Wolno im było sprzedawać w domach, na placach i ulicach jedynie we wtorki

---

<sup>65</sup> Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa..., cz. 2, s. 23–24; por. J. Wyzumski, *Hodowla w średniowiecznym Krakowie*, w: *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1991, s. 433.

<sup>66</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 1, nr 107 (1402), 139 (1406), 246 (1441).

<sup>67</sup> Tamże, nr 193 (1485).



i piątki. W dni targowe mogli sprzedawać tylko rzeczy przepadłe u nich w zastawie. W tej perspektywie układ z 1494 roku, tak jak wcześniej omówione śląskie, uznać należy za kompromisowy. Z pewnością niekorzystną zmianą (trudno zresztą powiedzieć, czy była to nowość, czy powtórzenie za nieznanym nam wcześniejszym porozumieniem) jest zmniejszenie liczby rzeźników z sześciu, o których mówi dokument Kazimierza Wielkiego, do czterech.

Przedstawiona dokumentacja odślania niemal wyłącznie ekonomiczny aspekt przestrzegania koszeru w śląskich i krakowskiej gminach żydowskich. Religijne korzenie tej zasady znajdują w przekazach tych jedynie wątle oświetlenie. Śląskie regulacje, których pierwowzór, jeśli istniał, nie jest mi znany, wskazują na staranne przygotowanie żydowskiej strony do negocjacji, uwzględniają bowiem tak istotne kwestie jak jadłospis na stół szabasowy oraz szczegóły badania rytualnie ubitych zwierząt.

Wszystkie omówione ugody były wynikiem konfliktów. Wszystkie proponowały rozwiązania polubowne. Spory je poprzedzające wynikały z faktu, że rzeźnictwo żydowskie, funkcjonujące poza systemem cechowym, siłą rzeczy łamało monopol chrześcijańskich rzemieślników w mieście. Spór wygrany przez Żydów krakowskich i przegrany, jak się zdaje, na początku XIV przez śląskich (jednak nie ostatecznie, przynajmniej bowiem w Świdnicy prawo do sprzedawania chrześcijanom niekoszernego mięsa zostało im przywrócone za panowania księżnej Agnieszki<sup>68</sup>) z pewnością miał dla wyznawców judaizmu charakter nie tylko ekonomiczny, ale i religijny. Walczyli o to, by móc spełniać wynikające z ich wiary obowiązki, nie tylko o zasobność swych rzeźników.

Do starszyny należała również kontrola nad finansami gminy<sup>69</sup>. Trzeba było zadbać o wywiązanie się z podatków państwowych i miejskich, a także zdobyć pieniądze na utrzymanie synagogi, dzierżawę cmentarza, zakup nieruchomości, pożyczki udzielane przez starszyny miastu, łapówki, prezenty. Pieniądze pochodziły przynajmniej częściowo z inwestycji, ale także ze stałych opłat wnoszonych przez członków gminy. Powodzenie w interesach, w średniowieczu, tak

---

<sup>68</sup> L. Oelsner, *Schlesische Urkunden zur Geschichte der Juden im Mittelalter*, „Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen” 31, (Wien) 1864, nr 32; por. M. Goliński, *Ze studiów nad Żydami świdnickimi...*, s. 31.

<sup>69</sup> Por. I.8.

jak i dziś, nieuchronnie pociągało za sobą obowiązki podatkowe. W żydowskich gminach niemieckich otaksowanie i wybieranie podatków od członków gminy spoczywało w rękach specjalnych poborców, kontrolowanych przez starszych i wybieranych spośród najzamożniejszych mieszkańców kolonii. Podstawą opodatkowania były dochody mieszkańców<sup>70</sup>. Brano pod uwagę należące do nich domy (jednak tylko w przypadku, gdy wynajmowali je lokatorom), zyski z posiadanych kapitałów, a więc z oprocentowanych pożyczek oraz z handlu. Zawierane transakcje należało rejestrować w specjalnej księdze.

Kontrowersje w gminach i spory między uczonymi budziły nieprzynoszące jeszcze zysków inwestycje. Na przykład w Poznaniu Żyd Abraham odmówił zapłacenia podatku z powodu poniesionych strat finansowych w poprzednim roku (negocjowanie wysokości płatności było w żydowskich gminach powszechnym zwyczajem). Oświadczył mianowicie, że nie może zapłacić, nie dysponuje gotówką, ponieważ wszystkie pieniądze zainwestował w pewną spółkę, a w domu posiada tylko „kilka książek, dom i sprzęty domowe”<sup>71</sup>. Władze gminy zwróciły się do rabinów, a ci zasięgnęli porady Isserleina. Ten zabronił Abrahamowi wycofania pieniędzy zainwestowanych w spółkę z innymi partnerami, naraziłoby to ich bowiem na kolejne straty; nadto orzekł, że Abraham ma złożyć pod przysięgą oświadczenie, że „nie ma pieniędzy, ani złota, ani drogich kamieni, ani niczego z czego należy płacić podatki, wyliczyć ma wszystko, co posiada i przyrzec, że gdy tylko się wzbogaci, od każdych pięćdziesięciu dukatów odda do kasy gminy jednego”<sup>72</sup>. Przedmiotem sporu były płatności z tytułu inwestycji Abrahama (zapewne pożyczka pod zastaw i na procent). Póki co, zysk nie był pewny, a jego wysokość nie do przewidzenia. Zdaniem Isserleina Abrahama nie należało zwolnić z obowiązku zapłaty podatku, a jedynie odroczyć termin jego uiszczenia. Radził nadto, żeby dla zabezpieczenia sobie przyszłego dochodu z inwestycji Abrahama gmina wyznaczyła wiernika<sup>73</sup> (*neeman*), który czuwać będzie nad jej interesami i któremu w razie potrzeby wolno będzie sprzedać pozostałe

---

<sup>70</sup> B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition...*, s. 64–65.

<sup>71</sup> Meble i książki zasadniczo nie były brane pod uwagę przy obliczaniu podatków; I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen...*, t. 1, nr 342.

<sup>72</sup> Tamże, nr 144.

<sup>73</sup> Wiernik – mąż zaufania lub kasjer gminy.

w rękach Abrahama, niewykupione przez dłużników fanty. Isserlein nie widział powodu do zwolnienia Abrahama z podatków, które wnoszone być winny – pisał – zgodnie z zasadami, jakie obowiązują *be-kol Israel*.

Starsi odpowiadali też wobec państwa za dostarczanie w terminie czynszu żydowskiego (*census Iudaeorum*). W Krakowie wpłacany on był do rąk wojewody w czterech ratach na suchedni po 20 florenów<sup>74</sup>. Za niewywiązanie się z tego obowiązku groziły starszym represje<sup>75</sup>.

Przedmiotem konfliktów między władzami chrześcijańskimi a gminami żydowskimi były zwolnienia podatkowe udzielane przez władzę pozostającym na jego służbie Izraelitom. Gmina uważała, że w takim wypadku należy odpowiednio zmniejszyć jej obciążenia na rzecz monarchy. Zwolnieniom takim często towarzyszyło także wyjęcie spod kompetencji sądu rabinackiego, co było jawnym pogwałceniem autonomii żydowskiej jurysdykcji. O praktyce tej w Polsce słyszymy po raz pierwszy dopiero w początku XVI wieku.

Starszyźnie wolno było odmówić prawa do pobytu w kolonii za pomocą *cherem ha-jiszuw*, czyli kłątwy. Prerogatywa ta wynikała z zasady, że założyciele nowej osady byli jedynymi dysponentami uzyskanych od władcy praw do zysków z działalności gospodarczej. Osiedlenie się w gminie, która stosowała *cherem ha-jiszuw*, wymagało zezwolenia wspólnoty, jej władz i członków.

*Cherem ha-jiszuw* spotykał się z silnym potępieniem rabinów opowiadających się za ograniczeniem go do osobników, których moralność pozostawała w sprzeczności z przyjętymi normami<sup>76</sup>. Prawo starszyny do odmowy zgody na zamieszkanie lub do usunięcia z gminy było ważnym instrumentem obrony spistości wspólnoty i narzędziem walki z zagrażającą jej członkom konkurencją przybyszów<sup>77</sup>. Wskazują

<sup>74</sup> *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 2, nr 486 (1504).

<sup>75</sup> Starszyna lwowskiego kahału została w 1499 roku uwięziona przez starostę, ponieważ nie ściągnęła 24 florenów od Żydówki Jakubowej; AGZ, t. 15, nr 2937 (1499).

<sup>76</sup> Rabin Jakub ben Meir Tam (XII wiek) przypominał, że dawni uczeni akceptowali *cherem ha-jiszuw* jako sankcję jedynie wobec gwałtowników, donosicieli, tych, którzy nie przestrzegają statutów gminy i nie płacą podatków na jej rzecz (por. L. Finkelstein, *Jewish Self-Government...*, s. 14).

<sup>77</sup> E. Zimmer, *Harmony and Discord...*, s. 22–26; B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition...*, s. 47–48. Jakub Weil w jednym ze swych responsów rozważa sytuację w Ulm, gdzie podówczas zamieszkiwało tylko pięć rodzin żydowskich. Ich przedstawiciele zawarli porozumienie, które miało zapobiec zamieszkaniu w mieście nowych osadników. Celem umowy miała być obrona przed zmniejszeniem własnych źródeł dochodów (por. tamże, s. 47).

na to dzieje konfliktu krakowskiego kahału z rodziną Fiszlów, która mniej więcej od daty procesu z gminą po połowę XVI wieku dzierżyć miała ster rządów w gminie krakowskiej, a także walka, jaka rozgorzała w Krakowie na początku XVI wieku między miejscowymi Żydami a przybyszami z Czech<sup>78</sup>.

A oto sprawa Fiszlów. Około roku 1477 Mojżesz i Jakub, synowie przybyłego do Krakowa z Cesarstwa Efraima Fiszla, znaleźli się w ostrym konflikcie z miejscową gminą. W wyniku waśni, czytamy, zostali usunięci z miasta<sup>79</sup>. Należy sądzić, że władze gminy zwróciły się do sądu wojewodzińskiego o wydalenie braci z Krakowa, co też się stało. Nie pogodzili się oni z decyzją i zwrócili na piśmie do podwójciego o ponowne rozpatrzenie sprawy. Mikołaj Chamiec, pełniący wówczas urząd „sędziego żydowskiego”, oczyścił Mojżesza (Jakub zmarł wcześniej) z postawionych mu zarzutów, stwierdzając, że nie był winny temu, za co został wygnany. Spór nie ustał. Obie strony obwiniały się nadal. Wreszcie jednak doszło do porozumienia. By ugodę umocnić, przedstawiciele gminy i Mojżesz stawili się przed wojewodą. Ten nakazał, by zakończyli „wojnę” i przestali obrzucać się kalumniami, formułowanymi również na piśmie. Zgodę gwarantować miało wadium wysokości 400 grzywien. Z inicjatywą przeniesienia konfliktu przed sąd wójtowski wystąpiła starszyzna gminna, najwioczniej bezradna wobec potężnej już w tym czasie rodziny.

Choć autonomiczne, sądownictwo gminne nie było w pełni samowystarczalne. Gdy brakło sposobu stłumienia oporu, sięgano po środki silniejsze niż własne. Korzystanie ze wsparcia nieżydowskiej władzy przy egzekucji *cherem ha-jiszuw* lub celem uniknięcia kary nie było w diasporze aszkenazyjskiej rzadkością. Z podobnym przypadkiem spotykamy się ponad pół wieku wcześniej w Świdnicy. W wydany w 1389 roku dokumencie księżnej Anny czytamy: „My Ag[nieszka] zobowiązujemy się Izaakowi Grose [?] z Nysy, Szabatadowi Benuschen, Jakubowi synowi Dawida, Meierowi, Izaakowi synowi Abrahama, Muschen, Izaakowi z Hirsberga i innym Żydom, którzy do nas należą że:

---

<sup>78</sup> Por. II.4.

<sup>79</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 4192 (1477): „ad instanciam [...] Seniorum Judeorum et eorum Communitatis, eius alias ad importunitatem ipsorum diversas causas allegancium, dicti fratres Moyes et Jacobus fuerant de civitate extrusi seu relegati”.

Nie wolno nam i że nigdy nie będziemy uważać Jakuba Żyda syna Daneleyenne ze Świdnicy za naszego Żyda i mieszkańca, dopóki żyjemy, i w żadnym razie nie powinien być uznany za naszego [poddanego]. A także nie wolno nam udzielić mu miru (*frede*), jak tylko wtedy, gdy wyżej wymienieni Żydzi zalecą, powiedzą, i będą tego chcieli”<sup>80</sup>.

Podobną do *cherem ha-jiszuw* prerogatywę miały chrześcijańskie władze miast średniowiecznych, które udzielały praw obywatelskich osobom pragnącym się w nich osiedlić i prowadzić działalność gospodarczą, korzystając z przywilejów miejskich<sup>81</sup>. Obie praktyki, chrześcijańska i żydowska, zapobiegać miały napływowi niepożądanych przybyszów i ewentualnej ich konkurencji ekonomicznej ze stałymi mieszkańcami. Szło o wyeliminowanie osób nieobciążonych płatnościami wynikającymi ze stałej rezydencji w mieście. Zbieżność ta nie musi mieć charakteru filiacji. Ekskluzja prawna występuje w wielu kulturach. Obie strony – żydowska i chrześcijańska – udzielały sobie nawzajem wsparcia, gdy należało pozbyć się intruzów.

W 1457 roku stawił się przed poznańską radą Jonasz z Czambora i z własnej woli przyznał się do publicznego zniesławienia i obrażenia pewnych chrześcijan i Żydów, wśród nich Słomy (Szlomo, Salomon), jego synów i córki, wobec których dopuścił się też innych zbrodniczych czynów, zasługujących na karę<sup>82</sup>. Ponieważ zdarzyło się to po raz pierwszy, a nadto sam przyznał się do występków i stawiły się za nim pewne osoby, za zgodą samych Żydów kazano mu na zawsze opuścić miasto. Gdyby mimo to przekroczył granice miasta, grozić mu miała śmierć. Niepomny na to Jonasz wrócił następnego roku do Poznania i został uwięziony przez Żydów. Ugięli się jednak pod jego przyrzeczeniami i zgodzili się na uwolnienie go z aresztu. Miał trzymać się w odległości 40 mil od miasta, a ponownie złapany mógł zostać bezkarnie zabity. W przypadku proskrypcji według prawa niemieckiego problemem był jej zasięg terytorialny<sup>83</sup>. Z zacytowanej noty wynika, że obejmowała obszar 40 mil od miasta. Poza tym obszarem

---

<sup>80</sup> Tekst ten otrzymałam od prof. Tomasza Jurka, któremu jeszcze raz serdecznie dziękuję.

<sup>81</sup> S. Gierszowski, *Obywatele miast Polski przedrozbiorowej. Studium źródłoznawcze*, Warszawa 1973.

<sup>82</sup> *Akta radzieckie poznańskie...*, t. 1, nr 719 (1457), 778 (1458).

<sup>83</sup> O proskrypcji w prawie miejskim por. H. Zaremska, *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993, s. 96–134.

skutki wyroku traciły moc. Wydaje się, że podobnie było w przypadku wygnania z gmin żydowskich.

Do obowiązków starszych należało też czuwanie nad bezpieczeństwem kolonii. To oni negocjowali warunki odzyskania dóbr zabranych z żydowskich domów w czasie rozruchów, domagali się od władz ukarania winnych, starali się o przywrócenie po pogromach porządku w mieście<sup>84</sup>. Po rozruchach antyżydowskich w czasie pobytu krzyżowców w Krakowie w 1500 roku wytoczono rajcom kazimierskim proces. Przeciw oskarżonym zeznawał Mojżesz Fiszel, pełniący wówczas funkcję parnasa miejscowego kahału<sup>85</sup>.

Poczucie odpowiedzialności za niepewny los zamieszkałej w mieście ludności żydowskiej oraz minimalizacja zagrożeń wynikających z lichwy i szeroko rozpowszechnionej wśród Żydów paserstwa leżą u podłoża omówionej już przez nas wcześniej praktyki odszukiwania skradzionych i zastawionych lub sprzedanych Żydom przedmiotów, która poza Polską wydaje się nieznaną<sup>86</sup>.

Prawo „starszego szkoły” do obkładania klątwą było ograniczone, musiał bowiem uzyskać zgodę starszych. Potwierdzają to przekazy z początku XVI wieku. Podpisana 27 lutego 1514 roku przez Zygmunta I nominacja Michała (Michaela) Ezołowicza na seniora Żydów litewskich mówi, że do rzucania klątwy dobrać ma sobie „doktora”<sup>87</sup>. Fakt, że wydane przez władców regulacje ograniczają tę religijną w gruncie rzeczy procedurę dowodzi, że starsi przywiązywali do cheremu wielkie znaczenie. Nietrudno to zrozumieć, jeśli zdamy sobie sprawę z roli, jaką odgrywał w życiu gminy.

Cherem był podstawowym instrumentem kontroli praworządności i wewnętrznego ładu w żydowskich gminach<sup>88</sup>. W skrajnej formie wykluczał Żyda ze wspólnoty, która tym samym odmawiała mu

---

<sup>84</sup> Por. II.6.

<sup>85</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza*, Lwów 1911, s. 334, Materiały, II, 2.

<sup>86</sup> Por. I.7.

<sup>87</sup> *Dokumenty i rejestry k istorii litowskich Jewriew. Iz aktowych knig Mietriki Litowskoj*, wyd. S.A. Bierszadskij, Sankt Petersburg 1883, nr 60; por. S.A. Bierszadskij, *Litowskije Jewrieti. Istorija ich juridiczeskogo i obszczestwiennogo położenija (1388–1569)*, Sankt Petersburg 1883, s. 358–368; W. Pocięcha, *Abraham i Michał Ezołowicze, działacze gospodarczy XVI wieku*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 6, Kraków 1948.

<sup>88</sup> I. Lewin, *Klątwa żydowska na Litwie w XVII i XVIII wieku*, Lwów 1932.



ochrony, w tym też przed prześladowaniami ze strony chrześcijan. Wyrzutek nie mógł rzecz jasna również korzystać z udogodnień i przywilejów przysługujących wszystkim członkom gminy. Żyd obłożony klątwą był wyłączony z udziału w zbiorowych modlitwach, nie wolno mu było – z wyjątkiem w Jom Kipur<sup>89</sup> i to za zgodą mieszkańców kolonii – przekraczać progu synagogi.

Praktyka rodziła pokusę wykorzystywania jej dla wewnętrznych rozgrywek w kahałach i rozprawiania się z rebeliantami. Stąd liczne ostrzeżenia ze strony rabinów przeciw zbyt częstemu i pochopnemu wyklinaniu, a przede wszystkim uzależnieniu tej sankcji od zgody starszyny. Nadużywanie cheremu niosło wielkie zagrożenia, przede wszystkim ryzyko, że ekskomunikowani w desperacji szukać będą pomocy z zewnątrz, to znaczy kierować prośby o interwencję do chrześcijańskiego sądu.

Znaczenia wywodzącej się z antycznego banu synagogałnego śre-dniowiecznej klątwy dla wewnętrznego życia galutowych gmin żydowskich nie sposób przecenić. Była filarem ich organizacji. Siła kahałów, autorytet ich organów duchowych, wszystko opierało się na klątwie. Była głównym środkiem karnym w stosunku do opornych, jedyną prawdziwie skuteczną bronią w ręku czynników, które wywierały wpływ na kształtowanie się warunków życia wśród Żydów, sposobem umacniania umów, równorzędnym z przysięgą dowodem w przewodzie sądowym, wreszcie instrumentem, który pozwalał egzekwować decyzje władz. Cherem przetrwał w polszczyźnie do dziś w postaci gwarowego „pod hajrem” albo „chajrem” („przysięgac pod chajrem”).

Odtworzona w drodze analizy responsów Isserleina lista przekroczeń zagrożonych cheremem pokazuje zasięg tego rodzaju karalności<sup>90</sup>. Ekskomunikę stosowano wobec osobników, którzy notorycznie lekceważyli normy Prawa i kahałnych statutów, za korzystanie z nieżydowskich sądów w konfliktach z współwyznawcami, zniesławienie rabina lub uczonego.

Pewien uczony – czytamy w response Isserleina – obłożył klątwą osobnika, który pozwał swego towarzysza przed nieżydowski sąd, a to z tego powodu, że nie chciał procesować się

<sup>89</sup> Jom Kipur – post przypadający 10 dnia miesiąca tsziri, zwany też Dniem Pojednania albo Sądym Dniem.

<sup>90</sup> Sh. Eidelberg, *Jewish Life in Austria in the XV<sup>th</sup> Century. As Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and his Contemporaries*, Philadelphia 1962, s. 86–87.

z nim według zasad prawa żydowskiego. Człowiek ten uczynił tak, gdyż ufał w swój osobisty wpływ na [chrześcijańskich] sędziów i był pewny, że jeżeli sprawa stanie przed nimi, to ją wygra. Teraz, ponieważ uczony – z powodu wspomnianego uczynku – obłożył go ekskomuniką [człowiek ten] przekonał władze [nieżydowskie], aby wydały gwarantowane ciężkimi karami rozporządzenie, według którego ten, kto będzie przestrzegał owej kłątwy (tzn. nie będzie chciał z nim rozmawiać czy prowadzić interesów) zostanie surowo ukarany. Zapytanie brzmi: czy gmina ma obowiązek ryzykować karę ze strony władzy i utrzymać kłątwe, czy też nie jest zobowiązana narażać się na związane z utrzymaniem banu ryzyko.

[Odpowiedź:] Wygląda na to, że w tych warunkach nie jesteśmy zobowiązani do ryzykowania kary nałożonej przez władze. W młodości spotkałem się z takim przypadkiem, kiedy uczniowie nauczyciela, który nałożył ekskomunikę (*niduj we-cherem*), nie zastosowali się do kłątwy rzuconej przez ich własnego – przebywającego natenczas w innym królestwie – nauczyciela. Władca królestwa, w którym mieszkali studenci, rozkazał i zarządził zastosowanie kary cielesnej i pieniężnej wobec wszystkich, którzy przestrzegać będą cheremu. W tym czasie [tj. za młodych lat Isserleina], jeden z wielkich uczonych wywiódł uzasadnienie [że ban nie musi być przestrzegany] z orzeczenia Aszera ben Jahiela<sup>91</sup> [według którego wprawdzie] z człowiekiem, na którym ciąży ekskomunikacja nie wolno nam jeść ani pić ani siadać obok niego przy stole w odległości bliższej niż cztery łokcie, [to jednak zakazy te] nie dotyczą synów ani członków jego domostwa ani też żony, którym dozwolone jest żyć z nim w normalny sposób. Oto więc mamy przed oczyma zasadę, że członkom domostwa wolno zignorować ekskomunikę, bowiem potrzebują go [ekskomunikowanego] i nie mogą otrzymać środków do życia od nikogo innego. Tak więc, nie jesteśmy zobowiązani szkodzić naszym środkom do życia z powodu wspomnianej kłątwy i w rzeczywistości sąd żydowski, gdy postanawiał cherem, brał pod uwagę [miał „w sercu”, tj. myślach] ten warunek. Co więcej – kontynuuje Isserlein – mamy tu do czynienia z dekretem władcy, w którym mowa jest o grzywnach i karach,

---

<sup>91</sup> Talmudysta, ur. w 1250 roku w Niemczech, uczeń Meira z Rotenburga, po którego śmierci przejął przywództwo w diasporze aszkenazyjskiej, w 1303 roku przeniósł się do Hiszpanii.

jesteśmy niczym antylopa złapana w sidła (Iz 51,20), możemy obawiać się że on [uczony, który rzucił kłutwę] będzie obłożony taką grzywną i że przez resztę życia będzie w potrzebie.

Jednak jest jasne [że możemy zapomnieć o kłutwie] tylko pod następującymi warunkami: jeśli człowiek został nią obłożony z powodu sporu na tle finansowym, lub z powodu spraw, co do których władza [chrześcijańska] uważa, że jest uprawniona do sądzenia ich i wydawania decyzji wedle własnego uznania, także wtedy, gdy sprawa, w której [ekskomunikowany] postąpił tak wrednie ze swym sąsiadem nie prowadzi do pogwałcenia naszej religii i Tory. Natomiast jeżeli znalazł się pod kłutwą ponieważ dokonał przekroczenia lub popełnił grzech publicznie, w materii będącej między nim i Bogiem, który niech będzie pochwalony, w tych okolicznościach jesteśmy zobowiązani zaryzykować możliwość kary, by wzmocnić naszą religię i Torę, a także, by uświęcić imię Boga. Oto znaleźliśmy w Talmudzie, że Raw Ada, syn Ahawy, ujrzał człowieka ubranego w zakazaną przez prawo szatę [utkaną z mieszanych nitek]. Myśląc, że jest Żydem, zdarł z niego tę szatę na ulicy. Co uznane jest [przez Talmud za czyn prowadzący] do narażenia życia dla uświęcenia Imienia, bowiem z pewnością miał powód, by bać się człowieka, który nosił ten strój. Ale nie przejął się tym i zaryzykował [życie]. Należy zatem brać pod uwagę naturę sprawy, o którą chodzi. Napisałem, co wydaje się moim skromnym myśłem<sup>92</sup>.

Respons Isserleina oświetla kluczowe problemy stosowania *cheremu* w warunkach diaspory, omawia jego skutki i podstawową funkcję, jaką jest obrona nakazów religijnych, wreszcie kategoryzuje zachowania zagrożone ekskomuniką. Istotny w cytowanym wywodzie wydaje się fakt, że skorzystanie z sądu chrześcijańskiego uznane zostaje za przewinę zasługującą na kłutwę, niezastosowanie jej zaś wymaga dodatkowych argumentów.

Na określenie ekskomuniki używa Isserlein hebrajskich terminów *cherem* i *niduj*. Różnica między małą i dużą kłutwą (*niduj* i *cherem*) nie była w żydowskim prawie wyrazista<sup>93</sup>. Zdaniem szesnastowiecznego znawcy *halachy*, Józefa Karo, Żyd obłożony lżejszą formą kłutwy mógł nauczać i pobierać nauki, zlecać wykonanie pracy i najmować

<sup>92</sup> I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen...*, nr 276.

<sup>93</sup> I. Lewin, *Kłutwa żydowska...*, s. 34–35.

się do pracy. Kto pozostawał pod cheremem, nie mógł ani jednego, ani drugiego: nikt nie miał prawa mu „przysparzać korzyści” większej niż niezbędna dla przeżycia, a dla zaspokojenia potrzeb miał prawo urządzić sobie tylko „skromny sklepik na utrzymanie”<sup>94</sup>.

Krakowski statut z 1595 roku głosił, że Żyda, który donosi do sądu chrześcijańskiego, rabini, seniorowie, *towim* oraz kahalnicy mają zapisać w pinkasie, co spowoduje zakaz obrzezania i poślubiania jego dzieci oraz wypełniania innych obrzędów. W innym przepisie tego statutu, dotyczącym obłożenia klątwą za nieprzestrzeganie ustaw sejmowych o dzierżawie ceł, mennic czy żup solnych, czytamy, że winowajca „zostanie wyklęty i wykluczony z obu światów<sup>95</sup> oraz odsunięty od wszystkich świętości Izraela, jego chleb będzie jak chleb pogan, jego wino sprofanowane, mięso, które będzie jadł jak padlina<sup>96</sup>, jego małżeństwo jak cudzołóstwo, a jego pochówek będzie oślim pogrzebem (Jr 22,19)”<sup>97</sup>. Bractwo pogrzebowe nie przygotowywało ciała zmarłego do pogrzebu, w drodze na kirkut nie towarzyszył mu kondukt, pochowany miał być przy płocie cmentarnym, przy jego grobie nie odmawiano kadyszu, nie wystawiano mu też nagrobka, a po jego zgonie nie obchodzono żałoby.

Obkładanie klątwą było w XV wieku prerogatywą rabina. Wyklęty przez nauczyciela jest wyklętym przez ucznia, brzmiała zasada prawna, która z natury rzeczy użyczała mocy ekskomunice rzuconej przez rabina będącego nauczycielem swej gminy<sup>98</sup>. Choć w pewnych wypadkach nawet „najmniejszy w Izraelu” mógł, wedle teoretycznego przepisu prawnego, rzucić klątwę powszechnie wiążącą, w praktyce rzecz wyglądała inaczej: klątwą dysponował rabin, względnie sąd rabiniczny. Wedle średniowiecznych norm nie musiał być to rabin bądź sąd gminy, w której zamieszkiwał wyklęty. Zdarzało się, że klątwy rzucali uczeni z odległych nieraz miejscowości, a nawet z obcych państw, czego przykładem rzucenie cheremu na Jakuba Polaka przez uczonych z Niemiec i Włoch<sup>99</sup>. Dokument księcia mazowieckiego z 1469 roku

<sup>94</sup> Szulchan Aruch, Jore Dea, art. 334., par. 2.

<sup>95</sup> Tzn. doczesnego i przyszelego.

<sup>96</sup> Padlina, mięso gadów oraz robactwo (z wyjątkiem pewnego rodzaju szarańchy) uchodzą za trefne.

<sup>97</sup> Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595..., s. 24.

<sup>98</sup> Szulchan Aruch, Jore Dea, art. 334., par. 15. i 17.

<sup>99</sup> Prawo żydowskie zakazywało publicznego wyklinania rabinów oraz uczonych, z wyjątkiem sytuacji, gdy dopuścili się wyraźnego odszczepieństwa. Por. I.10, II.4.

wskazuje na próbę odgórnego ukrócenia tej praktyki<sup>100</sup>. W Polsce zapobiegły jej dopiero szesnastowieczne uchwały gmin i sejmów żydowskich oraz wzmacniające je dekrety królewskie. Wzorem tych pierwszych było prawdopodobnie zarządzenie żydowskiego synodu w Wormacji z 1542 roku, które unieważniało z góry wszelkie klątwy rzucone przez jakikolwiek rabinat pozamiejscowy. Za utrzymaniem wyłącznie ekskomunik postanowionych przez lokalnych rabinów wypowiedział się na sesji w Tyszowcach Sejm Czterech Ziem. Na zgromadzeniu tym powołano się na przepisy statutu kahału krakowskiego z roku 1595 i postanowiono: „Jeśli rabin z innego miasta, albo kilku rabinów łącznie lub pojedynczo napisze [tj. rzuci] jaką klątwę, zarówno w sprawie jednostki, jak i w sprawie zbiorowej członków naszej gminy, obowiązani są rabini tutejsi, seniorowie, *boni viri* i kahał oświadczyć *adraba* – tj. przeciwnie i mają oni rzucić klątwę na tego pojedynczego (rabina) lub kilku [rabinów]”<sup>101</sup>. Równoległe z powyższym zarządzeniem także władza państwowa (dekret Zygmunta Augusta) nakazywała przestrzegać uprawnień miejscowych w rzucaniu klątwy. Decyzje te odnoszą się jednak do okresu późniejszego.

Responsy Isserleina potwierdzają także, że z cheremu korzystano dla umocnienia umów między Żydami. Poznańska gmina zwróciła się do sławnego uczonego o poradę w sprawie przybyłego z Pyzdr Mojżesza. Ten to Mojżesz starał się o anulowanie umowy, której złamanie groziło cheremem<sup>102</sup>. Mojżesz wyjaśniał, że nie powinien zostać obłożony klątwą, akt spisany został bowiem w sposób niejasny, przez osobę nie dość wykształconą, a nadto jeden z uczestników porozumienia w międzyczasie zmarł. Mojżesz twierdził także, że w Poznaniu osiadł z konieczności, a nie dobrowolnie, co oznaczać miało, że wspomnianą ugodę podpisał „z musu”. Isserlein argumenty te odrzucił.

Z początkiem XVI wieku zaczęto używać klątwy żydowskiej na żądanie monarchy, ponieważ ułatwiała pobór podatków. W dokumencie wydanym 29 września 1512 roku Zygmunt I informował Żydów wielkopolskich i mazowieckich o tym, że zlecił Abrahamowi z Czech

<sup>100</sup> E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie...*, s. 141: „Similiter nullus ex ipsis Judeis citationes aut excommunicationes Judaycas a Judeis extraneis aut ipsorum doctoribus super Ipsos Judeos Warsch. affere audeant neque si aliquis Judeus Warsch. per extraneum citatur Judeum Testimonium seu aliquas probationes ipse Judeus Warsch. extunc seu alibi prohibere debet sub pena XX florenorum”.

<sup>101</sup> Por. I. Lewin, *Klątwa żydowska...*, s. 55–56.

<sup>102</sup> I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen...*, t. 2, nr 73.

ściągnięcie od nich podatków, które uiszczać mieli pod groźbą kar świeckich i klątwy rzuconej *per doctorem*. Tego samego dnia monarcha wydał postanowienie, w którym zobowiązywał rabinów, by klątwą przymuszali opornych – *omnes inobedientes* – do wypełnienia powinności (według przywileju wydanego przez króla w 1518 roku rabin, który bez jego wiedzy i pozwolenia rzuciłby na Abrahama klątwę, narażał się na karę wysokości 200 grzywien<sup>103</sup>).

Obraz funkcjonowania rabinatu w gminach żydowskich w Polsce dają dopiero źródła piętnastowieczne.

Wśród osób objętych giejtem wydanym w 1370 roku przez krakowską radę na polecenie Kazimierza Wielkiego żydowskiemu bankierowi Lewkowi obok członków jego rodziny znalazł się Kasym, określony w dokumencie jako biskup (*episcopus*)<sup>104</sup>. Uzyskane przez synów Lewka w 1407 roku potwierdzenie tego aktu dotyczyło również osobnika określonego jako „biskup”, w tekście dokumentu nie wymieniono jednak jego imienia<sup>105</sup>. Niedługo po wydaniu pierwszego giejtu w krakowskich księgach, przy okazji transakcji kredytowych, dwukrotnie jako „biskup żydowski” pojawia się Smoyl, identyfikowany przez Majera Bałabana z Samuelem ojcem Smerlina, znanego i zamożnego lichwiarza<sup>106</sup>. Jest to ostatni przypadek użycia tego tytułu w źródłach krakowskich. W Poznaniu występuje on na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIV wieku<sup>107</sup>, w Kaliszu zaś w latach 1427–1428 jako „żydowski biskup” pojawia się lichwiarz Michał<sup>108</sup>. Osobnicy określani w źródłach

---

<sup>103</sup> M. Horn, *Jewish Jurisdiction's Dependence on Royal Power in Poland and Lithuania up to 1548*, „Acta Poloniae Historica” 76, 1997, s. 8–9.

<sup>104</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 54 (1370); por. II.4.

<sup>105</sup> Tamże, nr 177 (1407). Jeżeli Smerl objął stanowisko po Smoylu, to nieobecność w drugim giejcie imienia „biskupa żydowskiego” mogłaby być uzasadniona tym, że padł on ofiarą pogromu, do którego doszło w Krakowie cztery miesiące wcześniej. Por. II.6.

<sup>106</sup> Tamże, nr 66, 67 (1373).

<sup>107</sup> *Die ältesten grosspolnischen Grodbücher*, wyd. J. von Lekszycki, t. 1: *Posen 1386–1399*, Leipzig 1887, np. nr 701 (1389), 709 (1389), 732b (1390), 783 (1390), 1030 (1391), 1100 (1391), 1130 (1391), 1167 (1392), 1341a (1393); por. T. Nożyński, *Żydzi poznańscy w XV wieku*, „Kronika Miasta Poznania” 10, 1932, s. 94. Historyk ten sądzi, że termin ów oznacza naczelnika gminy żydowskiej, nie wyklucza, że seniora generalnego Wielkopolski.

<sup>108</sup> T. Jurek, *Żydzi w późnośredniowiecznym Kaliszu*, „Rocznik Kaliski” 24, 1992/1993 [1994], s. 30.



chrześcijańskich jako „żydowscy biskupi” pojawiają się na Śląsku, ziemiach niemieckich, ale i w bardziej oddalonych obszarach diaspory we Francji i Anglii.

Termin nie jest jednoznaczny. Na obszarach niemieckich pojawia się on najczęściej, choć nie wyłącznie, w dokumentacji posiadających kolonie żydowskie miast biskupich<sup>109</sup>. O „biskupie żydowskim” z roczną, ale w praktyce trwającą dłużej, kadencją piastowania funkcji mówi wydany w 1252 roku przywilej arcybiskupa Konrada dla Żydów kolońskich. W Spirze, gdzie w XIV wieku istniał *Judenrat* składający się z 12 dożywotnio sprawujących urząd członków, tytuł biskupa żydowskiego przysługiwał jednemu z nich. Także w Wormacji starszyzna składała się z 12 osób, z których jednej, zgodnie z wydanym w 1312 roku postanowieniem biskupa Emmericha, przysługiwał tytuł *Judenbischof* (występujący także w Moguncji).

Majer Bałaban skłonny był widzieć w Smoylu (Samuelu) – wymienionym w nocy krakowskiej księgi radzieckiej pod rokiem 1373 roku – prezesa gminy, pierwszego wśród jej seniorów. Historyk ten nie wyklucza jednak, że Samuel był rabinem<sup>110</sup>. Omówiony już wcześniej, skierowany do wrocławskich proboszczów list biskupa Henryka z Wierzbna wspomina poczynania miejscowego „biskupa żydowskiego” dokonującego uboju rytualnego; w tym przypadku nie można wykluczyć, że termin odnosi się do rabina<sup>111</sup>. W myśl dyplomu wydanego przez księżniczkę Agnieszkę w 1370 roku Żydom świdnickim tytuł biskupa przysługiwać miał rabinowi<sup>112</sup>. Za tym, że rabinem, a nie pierwszym starszym był kaliski *episcopus Iudaeorum*, wspomniany wyżej Michał, przemawia fakt, że nie został on wymieniony wśród starszych miejscowej gminy w zapisie pochodzącej z roku 1428, w której określony został jako „żydowski biskup”.

W dokumentacji praktyki sądowej, aktach grodzkich i ziemskich krakowskich, lwowskich i warszawskich, a także w księgach miejskich natrafiamy na termin *doctor Iudaeorum*. Termin ten odnosić należy do rabina oraz assessorów kahalnego sądu żydowskiego, tzw. *dajanim*, bez których rabinowi – według prawa żydowskiego – nie wolno było

---

<sup>109</sup> G. Caro, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit*, t. 2, Lipsk 1920, s. 172 n.

<sup>110</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 23.

<sup>111</sup> Por. wyżej.

<sup>112</sup> L. Oelsner, *Schlesische Urkunden zur Geschichte der Juden...*, nr 32 (1370).



Il. 30. Kościany jad – ozdobna wskazówka używana podczas nabożeństw w synagodze do wskazywania odczytywanego tekstu Tory (XIV wiek) – znaleziony w czasie wykopalisk prowadzonych na Rynku we Wrocławiu.

sądzić ani orzekać. W Krakowie z tym tytułem występuje w 1431 roku niejaki Juda, a w 1489 – Meyer<sup>113</sup>.

Jedynym polskim miastem, o którym wiemy, że już w XV wieku działało w nim kilku rabinów był Poznań. Miejscowi uczeni korespondowali z Isserleinem, rezydował tu przez jakiś czas sam Mojżesz Minc. Inny luminarz ówczesnej diaspory aszkenazyjskiej, Izrael Bruna<sup>114</sup>, który w jednym ze swych responsów wspomina, iż wahał się udzielić gminie krakowskiej odpowiedzi na zapytanie w sprawie listu rozwodowego, bo z braku dostatecznej wiedzy i tak nikt nie zrozumiałby jego porady<sup>115</sup>, w jednym ze swoich listów cytuje tekst Isserleina do niejakiego Mojżesza Mariela, uczonego z Poznania. Cytowany Isserlein pisał: „muszę się podzielić z tobą, panie Mojżeszu, swoim rozgoryczeniem, że tyle czasu wydawałeś dużo pieniędzy na szerzenie nauki i piastowałeś koronę Tory bezpłatnie, a nawet z uszczerbkiem

<sup>113</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 2353 (1431); *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 298 (1431), 767 (1489).

<sup>114</sup> O Izraelu Brunie por. I.10.

<sup>115</sup> Israel MiBruna, *Szeelot u-tszuwot*, Jerusalem 1960, nr 55.



Il. 31. Obrzezanie żydowskiego dziecka; Jan Wielki, *Obrzezanie Chrystusa*, skrzydło *Poliptyku olkuskiego*, bazylika św. Andrzeja Apostoła w Olkuszu (XV wiek).

na majątku, a teraz dochodzi do tego, że dopominasz się swoich praw i sprawiedliwości i dowodzisz, iż naruszono twoje prawa i twoją wiedzę w mieście i w okręgu, co naszym zdaniem nie jest ani słuszne ani sprawiedliwe, jak to pokrótce wyjaśnię [...]. Tyle jego słowa. A na końcu swych wywodów pisze w te słowa [...]: «a teraz, z tych wszystkich względów zdaje się, że nie miałaś mocy [prawnej], panie Mojżeszu, usuwać i powstrzymywać pana Dawida i pana Kasarię od wykonywania władzy i [funkcji] rabina w twoim mieście i okręgu»<sup>116</sup>. Tekst ten potwierdza znaną skądinąd zasadę, że rabinowi nie wolno było pobierać za swe usługi wynagrodzenia, a także powtarzaną w historiografii opinię, że w połowie XV wieku działała w Poznaniu większa liczba uczynionych skupionych wokół tzw. akademii<sup>117</sup>.

Doktorem nazywano w chrześcijańskich źródłach przybyłego w końcu XV wieku do Krakowa z Bawarii, uważanego za ojca polskich jezuiw Jakuba Polaka<sup>118</sup>. Jego żonę Esterę Fiszel nazywano doktorową<sup>119</sup>. Król Aleksander mianował Jakuba rabinem krakowskim lub – jak chcą niektórzy badacze – całej Małopolski<sup>120</sup>. Wydany w 1527 roku dokument nominacji Samuela Marguliesa na rabina Wielkopolski i Mazowsza jest bardziej szczegółowy. Dekret ten przyznawał Samuelowi prawo do sądenia, karania i obkładania klątwą, zgodnie z żydowskim rytym i obyczajem oraz do wykonywania innych posług duchowych<sup>121</sup>.

Spośród kompetencji rabinackich wymienionych w dokumentach szesnastowiecznych, czyli w okresie, kiedy podjęte zostały próby ustanowienia zależnych od króla „doktorów żydowskich”, niezłe oświetlone w źródłach wcześniejszych są: omówione już prawo stosowania ekskomuniki oraz obowiązki udzielania ślubów i rozwodów.

---

<sup>116</sup> Tamże, nr 253.

<sup>117</sup> L. Muszyński, B. Bergman, *Sylwetki poznańskich rabinów*, „Kronika Miasta Poznania” 3, 2006, s. 14–37.

<sup>118</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 939 (1495); por. *Acta Rectoralia Almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab Anno MCCCCCLXIX*, t. 1, wyd. W. Wisłocki, Cracoviae 1893–1897, nr 1469 (1491).

<sup>119</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 939 (1495).

<sup>120</sup> We wpisany do Metryki Koronnej dekrete nominacyjnym król „Judeum Jakob Polak doctorem legis Judeorum creat” i udziela mu „omnimodam facultatem, ut inter omnes Judaeos dissentionem subortas per determinationis opportuna suffragium decedit, altraticos dirimat, excessus corrigat, moresque reformat ac alia ad beneplacitum voluntatis nostrae, que doctorem eiusdem concernunt”; cyt. za: M. Horn, *Jewish Jurisdiction's...*, s. 7–8.

<sup>121</sup> Cyt. za: I. Lewin, *Klątwa żydowska...*, s. 13.

Ta druga prerogatywa uchodziła w oczach władz chrześcijańskich za ważną funkcję rabinacką. Kiedy po długotrwałym sporze między zamieszkującymi krakowski Kazimierz Żydami czeskimi i polskimi Zygmunt I w 1519 roku uznał istnienie w mieście dwóch oddzielnych gmin żydowskich i zatwierdził dla każdej z nich oddzielnego rabina, w wydanym z tej okazji dokumencie zaznaczył, że ich obowiązkiem ma być m.in. udzielanie ślubów i rozwodów<sup>122</sup>.

Roli „doktorów żydowskich” w zawieraniu małżeństw nie należy interpretować w kategoriach chrześcijańskich, co – można odnieść wrażenie – czynią cytowane wyżej dyplomy monarsze. Żydowski ślub jest aktem cywilno-prawnym, nie sakramentem. Prawo żydowskie w zasadzie nie wymaga obecności rabina przy zawieraniu małżeństw, jednak od wczesnego średniowiecza jego obecność przy ceremonii zaślubin uchodziła za niezbędną. Był – wraz z dziesięcioma dorosłymi mężczyznami asystującymi przy uroczystości – gwarantem jej publicznego charakteru. Uczestniczyli też w spisywaniu umowy przedślubnej, źródła dotyczące polskich Żydów potwierdzają to. O tym, że rytuał izraelskich zaślubin był w gminach polskich odmienny niż w Cesarstwie pisał Mojżesz Minc:

[...] powyższy porządek ketuby<sup>123</sup> zaślubin ustaliłem, będąc w Niemczech w świętej gminie Bamberg, a po przybyciu do kraju polskiego, do świętej gminy Poznań, zauważyłem różnice i sprzeczne poglądy w sprawie ketub [...]. Odbiera się kinjan<sup>124</sup> zanim się [pana młodego] poprowadzi pod baldachim<sup>125</sup> i przed przybyciem świadków, a świadkowie nie podpisują ketuby zaraz po odebraniu kinjanu, zanim się go [pana młodego] nie poprowadzi pod baldachim; tak samo nie ma zwyczaju prowadzenia oblu-

<sup>122</sup> „Non tamen unus doctor alterius doctoris partem per se vel per submissas personas sub paena infrascripta ad se trahere et in administratione impedere debet, quibus quidem doctoribus et cuilibet eorum in lege in causis matrimonii ad copulam et divortium duntaxat pertinentibus, debet esse obedientes iuxta eorum ritum et observationem”; M. Horn, *Jewish Jurisdiction's...*, s. 9.

<sup>123</sup> Ketuba – dokument wręczany kobiecie podczas wesela, wymieniający powinności i obowiązki męża wobec żony. Ketuba zawierała również gwarancję wypłacenia jej określonej sumy z majątku męża w przypadku jego śmierci lub rozwodu.

<sup>124</sup> Kinjan suder – akt „przejęcia w posiadanie”, stosowany przy różnych transakcjach prawnych, któremu towarzyszy symboliczny gest – wzięcie do ręki chusty należącej do kontrahenta.

<sup>125</sup> Baldachim ślubny, który rozpościera się ponad głowami młodej pary.



bieńców na dziedziniec synagogi celem [odtańczenia] „mein”<sup>126</sup>. Panuje tam zwyczaj, że pan młody idzie do łaźni w piątek razem z gośćmi [weselnymi]; błogosławieństwo [ślubne] odmawiają wieczorem przed powitaniem szabatu, a zaraz po błogosławieństwie udają się do synagogi; prowadząc młodą parę pod baldachimem, śpiewają przed nimi [...] następnie odmawiający błogosławieństwo czyta ketubę, a dwu świadków podpisanych [pod ketubą] czyta ją po cichu z nim [panem młodym] [...] po błogosławieństwie zaślubin wręcza się panu młodemu kielich błogosławieństwa zaślubin, a on rzuca go przed siebie, staje na nim nogą i tłucze, ale zanim wręcza się kielich narzeczonemu, wylewa się zeń wino; panuje tam też zwyczaj rzucania koguta i kury ponad głowami młodej pary poza baldachim<sup>127</sup>.

Kwestia rozwodów i warunków, na jakich ich udzielano, budziła wiele kontrowersji. Rozwiązywano je w drodze rabinicznych konsultacji i drobiazgowych analiz talmudycznych. Gminy aszkenazyjskie dążyły do kontroli rozwodów. W 1220 roku zakazano praktyki, która za wystarczające uznawała, by mąż rzucił do stóp żony pismo postanawiające o rozpadzie małżeństwa. Od tej pory konieczna być miała zgoda kobiety. Rabin jako znawca Prawa stał się w procedurze rozwodu niezbędnym.

Teksty umów rozwodowych oraz warunki, na jakich wolno było je zawierać, stanowią częsty temat zapytań, z jakimi zwracano się do sławnych uczonych. Na temat ten wypowiadali się również Mojżesz Minc i Izrael Isserlein. Pierwszy z nich pisał w swym response: „Zdarzyło mi się, kiedyś mieszkał w Poznaniu w roku 234 małej rachuby, że uczony pan Margulis zamieszkały w Łukowie sporządził akt rozwodowy w swoim mieście, w którym [też] zamieszkiwał małżonek, i wysłał posłańca, który miał doręczyć akt rozwodowy żonie, a żona mieszkała tu w Poznaniu. Kiedy posłaniec przyniósł akt rozwodowy wraz z pełnomocnictwem, znaleźliśmy i zauważyliśmy po dokładnym jego zbadaniu, że brak było w pełnomocnictwie [słów]: «a twoje usta jak moje usta», a było [tylko napisane]: «niechaj będzie Twoja ręka jak moja ręka, a Twoje spełnienie jak moje spełnienie»”<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Taniec przedślubny, rozpowszechniony wśród Żydów niemieckich.

<sup>127</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów w Polsce i we wschodniej Europie*, oprac. E. Ringelblum, R. Mahler, z. 1b, Warszawa [1930], s. 41–42; tekst hebr.: M. Minc, *Szeelot u-tszuwot*, Lwów 1851, nr 109.

<sup>128</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów...*, z. 1b, s. 40; tekst hebr.: M. Minc, *Szeelot u-tszuwot...*, nr 114.



Uzyskanie rozwodu przez *agunę* – kobietę porzuconą przez męża lub osamotnioną z powodu jego długiej nieobecności – możliwe było tylko pod warunkiem, że udowodniłaby ona, iż małżonek nie żyje. Respons udzielony przez Isserleina w takiej właśnie sprawie oświeśla, jak trudno było takiej kobiecie uzyskać akt rozwodowy. Bez niego zaś, choć żyła samotnie, nadal uchodziła za kobietę zamężną i nie mogła liczyć na należne wdowie wsparcie gminy ani ponownie wyjść za mąż.

Cipora, której dotyczy respons Isserleina<sup>129</sup>, przez dwanaście lat była „*aguną*, bowiem nie wiedziała co stało się z jej mężem, który oddalił się od niej”. Z pomocą w kłopotcie przyszedł Towia, syn Abrahama, który zaświadczył w sądzie, że gdy był w kraju litewskim, w gminie Grodno, w zajeździe, w którym się zatrzymał, dowiedział się, że przed trzema laty mieszkał w nim także „pewien Aszkenazyjczyk imieniem Mojżesz, człowiek średniego wzrostu, ani wysoki ani niski, o włosach czarnych i kręconych, trochę spłaszczonym nosie”. Po roku zmarł. Powód jego śmierci był miejscowej gminie znany. Towia oświadczył także, że znał wcześniej owego Mojżesza, ale nie wiedział, że był żonaty. Problemem było, czy mężczyzna, o którym Towia słyszał w Grodnie, był na pewno Mojżeszem, mężem Cipory. Bez tej pewności sprawa stanęła w martwym punkcie. W odpowiedzi Isserlein przywołuje opinię Majmonidesa, który w związku ze sprawą uznania pewnego Izraelity za zmarłego rozważał, czy konieczne dla rozpoznania go znaki szczególne są wystarczające. „Nie wystarczy powiedzieć – pisał RaMBaM – że ktoś miał czerwoną twarz i czarne oczy, bowiem łatwo jest znaleźć wielu ludzi średniego wzrostu, z czerwoną twarzą i czarnymi oczami, nadto z guzłokatym i spłaszczonym jak motyka nosem. A nadto wszyscy tak wyglądamy”.

W oświadczeniu Towii dostrzegł Isserlein słabe punkty. Kontakty Aszkenazyjczyków z krajem litewskim – stwierdzał – są rzadkie, a podane znaki szczególne nie do końca przekonujące. Ostatecznie jednak udzielona przez niego porada była dla kobiety przychylna. „Nie trzeba być zbyt surowym, [bo wtedy Cipora] zostanie *aguną* do końca życia”.

Do rabina należały także decyzje w sprawach prawa rytualnego. To on decydował w kwestii zgodnego z *halachą* zaopatrzenia w mięso koszerne, udzielał też zezwoleń na ubój rytualny.

Siła autonomii wewnętrznej żydowskiej gminy zależała rzecz jasna od tego, na ile ta ostatnia rzeczywiście była w stanie działać

---

<sup>129</sup> I. Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen...*, t. 2, nr 224.

bez ingerencji z zewnątrz. Zależało to w dużej mierze od samych jej członków, to znaczy od tego, czy w imię prywatnych interesów gotowi byli w razie potrzeby odwoływać się do sądu chrześcijańskiego, korzystać z wpływów swych możnych dłużników, uciekać się do wsparcia monarchy dla rozgrywania wewnętrznych konfliktów w gminie. Król z pewnością osłabiał działanie kahalnych instytucji, kiedy tworzył grupy swoich podopiecznych, którzy z racji wyjątkowych przywilejów mogli, jeśli chcieli, nie liczyć się z obowiązującymi pozostałymi mieszkańcami kolonii normami. Nie należy jednak w monarsze widzieć wroga sprawnie działającej autonomii gminnej. Wręcz przeciwnie. Był on bardziej niż ktokolwiek inny zainteresowany w utrzymaniu kontroli nad podatnikami, a więc w sprawnym funkcjonowaniu gmin. Stawał w obronie Żydów w czasie rozruchów w mieście. Czuwał, by z pożytkiem dla niego mogli w nim działać. Jego ingerencje wyrażały się w pierwszym rzędzie we wspieraniu organów czuwających nad sprawną administracją kolonii.

## II.4. Postacie: Lewko i Rachela Fiszel

Żydzi zamieszkujący Kraków w późnym średniowieczu nie wydali ani uczonych, ani sławnych rabinów, których cytowano by po dziś dzień<sup>1</sup>. Nasza wiedza o nich, choć niemała, dotyczy więc głównie instytucji kahałnych, życia religijnego, dzielnicy, stosunków ze światem chrześcijańskim. Rzadko pozwala na poznanie indywidualnych biografii. Długosz z imienia wspomina tylko fałszerza monety Fetera<sup>2</sup>, Janko z Czarnkowa nie wymienia w swej kronice żadnego Izraelity. Coś niecoś powiedzieć możemy tylko o losach tych krakowskich Żydów, którzy z racji swej działalności handlowej trafili na karty ksiąg sądowych, zwłaszcza o tych, którzy związani byli z monarszym dworem. O ludziach interesu, lichwiarzach, udzielających kredytu królom i dostojnikom państwowym. Informacje te rzadko dają się ułożyć w pełną opowieść o ich życiu.

Wizerunki dwóch postaci rysują się jednak dość wyraziście, warto zatem opisać ich – z pewnością mało typowe – losy. Chrześcijańskie źródła, którymi dysponujemy, niewiele mówią o życiu, jakie te nietuzinkowe postacie wiodły wśród mieszkańców krakowskiej dzielnicy żydowskiej. Jaśniej natomiast oświetla ich stosunki z królem, elitą państwa i władzami miasta. Oto więc Lewko, bankier władców rządzących Polską w drugiej połowie XIV wieku, i Rachela Fiszlowa<sup>3</sup> – wierzycielka Kazimierza Jagiellończyka, Jana Olbrachta i Aleksandra,

---

<sup>1</sup> Serdeczne podziękowania za przejrzenie tego rozdziału przez prof. Stanisława Szczura składam na ręce Krystyny Szczur.

<sup>2</sup> Por. I.7, I.9.

<sup>3</sup> Rachela pojawia się we współczesnych i późniejszych przekazach żydowskich jedynie jako teściowa rabina Jakuba Polaka; por. E. Reiner, „*Aszer kol gdolej ha-arec hazot hem talmidaw*” *Rabbi Jaakow Polak: riszon we-rosz le-chachmej Krakow*, w: *Kraka – Kazimir – Krakow: Mechkarim be-toldot Jehudej Krakow*, Tel Awiw 2001.



Il. 32. Żyd i Żydówka, fragment *Biczowania Jezusa* (około 1495), pierwotnie w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty w Toruniu.

członkini rodziny, która przez niemal stulecie miała decydujący głos w stołecznym kahale. Datę śmierci Lewka od roku pojawienia się Racheli w Krakowie dzieli blisko osiemdziesiąt lat. Życie sławnego finansisty przypadło na pomyślny okres w dziejach miejscowej gminy izraelskiej. Działalność Racheli na ciężkie dla stołecznych Żydów lata: po raz pierwszy wymuszono na nich zmianę lokalizacji ich dzielnic i pogorszone warunki handlu w mieście. Racheli była świadkiem przeprowadzki Żydów na Kazimierz, początków przekształcania się kazimierskiej gminy w centrum żydowskiego życia religijnego oraz prób reorganizacji królewskiego zwierzchnictwa nad izraelskimi mieszkańcami kraju.

### Lewko

W roku 1363, kiedy spotykamy go w źródłach po raz pierwszy, był już lichwiarzem związanym interesami z królewskim dworem<sup>4</sup>. Z pewnością nie zaczynał od zera. Sławą bogacza cieszył się już jego ojciec – Jordan, który służył pieniędzmi krakowskim rajcom, a niewykluczone, że i monarsze<sup>5</sup>. Nie zapomniano o tym. Kolejne przywileje, jakie Lewko uzyskiwał od władców i stołecznej rady, podkreślały, że już jego ojciec oddał miastu usługi<sup>6</sup>. Imię Jordan nosił najstarszy syn Lewka, a także jego wnuk, syn Izraela Lewkowicza<sup>7</sup>.

Lewko urodził się i mieszkał z rodzicami przy ulicy Żydowskiej. Tu też miała siedzibę rodzina siostry jego matki – Swonki, żony Heliasza. Na *platea Iudaeorum*, tuż przy murze, w bliskości synagogi, wznosił nasz bankier z czasem – na scalonych w jedną dużą parcelę gruntach – dom, o którym jeszcze wiele lat po jego śmierci mówiono *domus Levconis*.

Matka Lewka – Kaschycza/Kaschischa – w małżeńskim kontrakcie wniosła Jordanowi połowę dworzyszczka położonego przy ulicy Żydowskiej między działkami chrześcijanina Grzegorza i Żyda Merklina<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 3, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1887, s. 167.

<sup>5</sup> Możliwe, że to jego dotyczy wzmianka z 1324 roku, mówiąca o Żydzie Jordanie, który sprzedaje połowę dworzyszczka na ulicy Żydowskiej krawcowi Peckoldowi; tamże, nr 14 (1324).

<sup>6</sup> Tamże, nr 54 (1370).

<sup>7</sup> Tamże, nr 96 (1388), 121 (1395), 1407–1429: nr. 177, 223, 248, 270, 272, 273, 292.

<sup>8</sup> Posesję tę wspólnie z mężem i siostrą sprzedała w 1342 roku; por. tamże, nr 25, 26 (1342).

Oba imiona – Kaschycza (Katarzyna) i Swonka (od polskiego przymiotnika *zwinna*) – były dość popularne w żydowskiej diasporze środkowoeuropejskiej. Spotykamy je jednak wyłącznie w źródłach łacińskich lub niemieckich<sup>9</sup>. W hebrajskiej dokumentacji nie występują. Można zatem przypuszczać, że używano ich tylko w kontaktach z chrześcijanami albo że nadawali je Żydówkom ich chrześcijańscy sąsiedzi. W pierwszym wypadku byłby to ślad spełnienia ważnego wymogu żydowskiej wiary, oddzielania *sacrum* od *profanum* (hebr. *le-hawdil*). Z zasady tej wynikał obyczaj nadawania dwóch imion: jednego na potrzeby współwyznawców i drugiego „obcego” na potrzeby kontaktów z innowiercami<sup>10</sup>.

Zonę Lewka też wołano Swonka. Musiała być znacznie młodsza od męża, występuje bowiem w źródłach wiele lat po jego śmierci, na początku lat dwudziestych XV wieku, gdy ostatnia wzmianka o Lewku pochodzi z 1395 roku<sup>11</sup>. Miał z nią Lewko czterech synów: Jordana, Abrahama, Kanaana i Izraela oraz córkę Gołdę. Do późnej starości prowadził swe rozliczne interesy samodzielnie. Scedował firmę na swych synów dopiero u kresu życia<sup>12</sup>.

Pierworodny Jordan musiał być krewkim młodzieńcem. Przysporzył ojcu niemało zmartwień. Stając w jego obronie, pobił Lewko niewinnego – zdaniem stołecznych rajców – przechodnia, którego następnie doprowadził do więzienia w grodzie, gdzie go przez długi czas trzymano<sup>13</sup>. Na tym kłopoty rodziny z najstarszym potomkiem nie ustały. Jordan, oskarżony przez sługę Staszka Bochnera o zranienie, objęty został proskrypcją wraz ze swymi dwoma pacholkami Bartkami (sądząc po ich imionach, byli chrześcijanami)<sup>14</sup>.

Zanim przystąpię do bardziej szczegółowej opowieści o sławnym bankierze, warto poczynić pewną ogólniejszą uwagę. Przekazy oświetlające jego interesy są wprawdzie dość liczne, ale też – trzeba to otwarcie powiedzieć – dość przypadkowe. Większość pochodzi z ksiąg ziemskich i miejskich, i stanowi na ogół, choć nie wyłącznie,

---

<sup>9</sup> O imionach żydowskich por. A. Beider, *Dictionary of Ashkenazic Given Names. Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations*, Bergenfield, NJ 2001.

<sup>10</sup> E. Geller, *Dobra Gitl, słodka Zisl, nadobna Szejndl – o pochodzeniu imion Żydówek polskich* [w druku].

<sup>11</sup> Swonka, wdowa po Lewku: *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 255 (1421), 258 (1422).

<sup>12</sup> Tamże, nr 121 (1396).

<sup>13</sup> Tamże, nr 48 (1369).

<sup>14</sup> *Księga proskrypcji i skarg miasta Krakowa...*, s. 86, nr 819, 820 (1388).



poświadczenia dokonanych przez Lewka transakcji kredytowych. Z pewnością nie wszystkich. Dlaczego jedne trafiały do miejskiego czy ziemskiego rejestru, a inne nie? Dlaczego mamy poświadczenie sprzedaży domu, a nie mamy dokumentu mówiącego o jego kupnie? Trudno powiedzieć. Brak w dokumentacji aktów zaciągnięcia przez królów Ludwika, Jadwigę czy Jagiełłę pożyczek, istnieją tylko dowody ich spłaty na rzecz spadkobierców. Stanowiące dowód zobowiązania dłużnika i jego poręczycieli umowy o pożyczkę z reguły przechowywane były u wierzyciela. Po uregulowaniu należności niszczone je lub zwracano dłużnikowi, by spadkobiercy pożyczkodawcy nie mogli wystąpić z roszczeniami. Zrekonstruować na podstawie takiej dokumentacji chronologię powstawania i rozwoju Lewkowej fortuny byłoby bardzo ryzykownym przedsięwzięciem, a jego wyniki niepewne. Skupić się zatem wypada na zarysowaniu pól aktywności jej właściciela.

Najwcześniejsza informacja o Lewku zawarta jest, jak wspomniano, w zapisce z 1363 roku. We wrześniu tego roku Kazimierz Wielki wydał wyrok w sporze między żydowskim bankierem a Rafałem z Tarnowa, podkomorzym sandomierskim<sup>15</sup>. Historia tego sporu była zawiła. Lewko udzielił pożyczki wójtowi tarnowskiemu Jakubowi, synowi Stepki, który nie mogąc zwrócić zadłużenia, przekazał, jak się zdaje, wójtostwo wraz z ciężącym na nim długiem właścicielowi miasta. Wybieg ten nie anulował zobowiązań wobec Żyda, który dochodził swych pieniędzy przed sądem króla. Ten uznał, że Lewko ma prawo żądać zwrotu długu od podkomorzego, a ten z kolei od niesolidnego wójta<sup>16</sup>. W grudniu tego samego roku Kazimierz Wielki w osobnym pokwitowaniu potwierdził, że otrzymał od Rafała z Tarnowa 230 grzywien. Były to w istocie pieniądze pożyczone przez Lewka byłemu wójtowi tarnowskiemu, który to dług miał spłacić właściciel miasta. Monarcha stanął po stronie Lewka, wymusił zamiast niego pieniądze od Rafała z Tarnowa i przejął je, zostając dłużnikiem Lewka<sup>17</sup>.

Ta najwcześniejsza zachowana informacja o żydowskim finansistcie daje więc wgląd w wycinek działalności już całkiem solidnej firmy. Król udzielił Lewkowi wsparcia z pewnością nie za piękne oczy. I on musiał potrzebować pieniędzy zamożnego Żyda, który trzy lata później

---

<sup>15</sup> Rafał Tarnowski – podkomorzy sandomierski w latach 1356–1368 i kasztelan wiślicki 1369–1372, zm. 1372/1373.

<sup>16</sup> *Kodeks dyplomatyczny Małopolski...*, t. 3, nr 763 (1363).

<sup>17</sup> Tamże, nr 767 (1363).

tytułowany jest w dokumentach miejskich mianem *vir discretus*<sup>18</sup>. Jak doszedł do majątku, nietrudno dociec. W części zapewne był to spadek po ojcu, a w części rezultat własnej pracy.

Średniowieczni władcy stale borykali się z brakiem gotówki. Kazimierz Wielki, który prowadził długotrwałe i kosztowne kampanie na Rusi przeciwko Litwie, pragnął nadto upamiętnić swe panowanie wielkimi budowlami, wznosił zamki i kościoły, obwarowywał murami miasta, przebudował swą rezydencję na Wawelu, potrzebował pieniędzy w dwójnasób. Zwyczajne dochody jego skarbu nie mogły pokryć tak wielkich wydatków. Od początku swego panowania pożyczał pieniądze. Wśród jego wierzycieli byli papieże, którzy musieli dochodzić zwrotu pożyczek u monarszej siostry Elżbiety Łokietkówny<sup>19</sup>. Król Węgier Ludwik kredytował ruskie wyprawy polskiego władcy<sup>20</sup>. Papiescy kolektorzy używali mu gotówki na bieżące potrzeby<sup>21</sup>. Nie wahał się nawet przed użyciem skarbcza katedry gnieźnieńskiej jako zabezpieczającego pożyczkę zastawu<sup>22</sup>.

Najważniejszymi wierzycielami Lewka byli zasiadający na polskim tronie kolejni władcy. Zasięg prowadzonych z nimi operacji kredytowych oświetlają przekazy sporządzone już po śmierci bankiera, w toku podejmowanych przez jego synów i spadkobierców starań o odzyskanie pożyczonych władcom ojcowskich pieniędzy. O spłatę długów zwracali się Izrael, Kanaan i Abraham na ogół nie do samego monarchy, lecz do wymienionych w aktach pożyczek gwarantów. Praktyka powoływania takich *fideiussores* była wówczas powszechna. Ich liczba sięgała niekiedy wielu nazwisk. Zależała zapewne od wysokości pożyczki. Trudno uznać, że szło o zabezpieczenie się przed niewypłacalnością dostojnego dłużnika. Raczej chodziło o to, by żydowski bankier nie musiał upominać się o swe pieniądze u króla. „Byłoby to obrazą i Żyd nie śmiałyby tego robić, więc król zastępował się dostojnikami, na których wierzyciel dochodził swych pretensji z większą śmiałością”<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 34 (1366).

<sup>19</sup> *Vetera monumenta historica Hungarum sacram illustrata*, wyd. A. Theiner, t. 2: 1352–1526, Romae 1860, nr 263 (1378).

<sup>20</sup> *Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, wyd. M. Dogiel, t. 1, Wilno 1758, s. 38 (1335).

<sup>21</sup> *Acta camerae Apostolicae*, t. 2: 1344–1374, wyd. J. Ptaśnik, Cracoviae 1913, s. 478.

<sup>22</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 3, nr 1310 (1352).

<sup>23</sup> R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce do końca XIV w.*, w: tenże, *Polska piastowska*, oprac. J. Wyrozumski, Warszawa 1969, s. 697.

Kazimierz Wielki zmarł, będąc dłużnikiem bogatego Żyda. Obejmujący tron władcy przejmowali majątności swych poprzedników wraz z ich długami. Sprzyjało to trwałej pozycji Lewka i innych żydowskich finansistów, świadczących usługi kolejnym polskim monarchom. Starania Lewkowiczów o odzyskanie należnych im z tytułu spadku pieniędzy dotyczyły długów, jakie u ich ojca zaciągnęli Ludwik Węgierski, królowa Jadwiga i Władysław Jagiełło. Nie można wykluczyć, że niektóre z tych wierzytelności wzięły się z pożyczek, jakie zaciągnął u niego jeszcze Kazimierz Wielki.

U Jagiełły dopominali się spadkobiercy Lewka o 33 tys. florenów (zapewne wraz z narosłą lichwą), które pożyczył Ludwik Węgierski<sup>24</sup>. Była to suma bajońska, za takie pieniądze zastawiano całe księstwa. Ponieważ zobowiązanie z tytułu rękojmi przechodziło, tak jak długi, z ojca na dzieci, pozew o zwrot 30 tys. florenów skierowali bracia do Piotra Szafrança, syna zmarłego w 1398 roku gwaranta, podkomorzego o tym samym imieniu. O pozostałą, wynoszącą 3 tys. florenów część długu Andegawena Izrael, Kanaan i Abraham Lewkowicze również nie omieszkali się upomnieć. Odzyskali ją w 1405 roku<sup>25</sup>.

Trzy lata później syn Lewka Kanaan i wnuk, również Kanaan (syn Izraela), otrzymali od gwarantów wierzytelności królowej Jadwigi – kanclerza Zakliki i kasztelana sądeckiego Krystyna z Kozichłków – zapewnienie, że 500 grzywien zostanie uiszczone<sup>26</sup>. W tym samym roku wojewoda Ligęza zwrócił Lewkowiczom 1500 grzywien, nadto 1100 i 100. Suma ta pokryła także dług Tomasza Wierzyńka, za którego Ligęza poręczył na polecenie Jadwigi<sup>27</sup>.

Z Lewkowej fortuny korzystali także inni, mniej dostojni władcy. U krakowskiego lichwiarza i innych stołecznych Żydów („*Judaei nostrae civitatis Cracoviensis*”) zadłużył się w 1385 roku na jakąś nieznaną nam, lecz z pewnością niebagatelną sumę książę mazowiecki Ziemowit. Z tej okazji Jagiełło i Jadwiga – *Regina Poloniae heres Hungariae* – wystawili oddzielne, identyczne w treści dokumenty, oba opatrzone pieczęcią koronną z czerwonego wosku<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1106 (1405); *Najdawniejsze księgi sądowe ziemi krakowskiej*, cz. 1–2, wyd. B. Ulanowski, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 8, Kraków 1886, nr 5987 (1397), 6379 (1398).

<sup>25</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1106 (1405).

<sup>26</sup> Tamże, nr 1164, 1165 (1406), 1200 (1406).

<sup>27</sup> Tamże, nr 1175 (1408).

<sup>28</sup> *Kodeks dyplomatyczny Polski*, t. 2, wyd. L. Ryszczewski, A. Muczkowski, Warszawa 1852, nr 802 (1385). Ziemowit IV mazowiecki – Siemaszko – starał się

Lewko udzielił pożyczki Ziemowitowi wspólnie z innymi żydowskimi bankierami. Wygląda na to, że wystąpili oni w imieniu gminy i że to krakowski kahał wraz ze swym najbogatszym przedstawicielem był wierzycielem księcia. Dług wraz z narosłymi procentami przejęła królowa Jadwiga w związku z układem dotyczącym zastawu Kujaw. Sprawa ciągnęła się latami. W roku 1398 synowie Lewka wraz z zainteresowanymi sprawą „wszystkimi i każdym z osobna krakowskimi Żydami”, m.in. Andrzejem, Smerlinem i Ossmanem, w obecności samego monarchy Władysława Jagiełły uznali swoje pretensje do księcia Ziemowita za zaspokojone i wszystkie bez wyjątku jego długi wraz z procentami za wyrównane.

Od swych zobowiązań wobec Lewka uwolnił się dzięki Władysławowi Jagielle także inny przedstawiciel Piastów – Władysław Opolczyk<sup>29</sup>. Za zwrot wynoszącej 500 grzywien wierzytelności poręczyli Krystyn z Ostrowa – ochmistrz dworu i starosta kaźmierski, orędownik zabiegów Jagiełły o rękę Andegawenki, kasztelan czchowski Klemens

---

o rękę Jadwigi. Panowie małopolscy zapobiegli jednak jego elekcji. Po tym niepowodzeniu opanował Kujawy, które służyć mu miały za bazę wypadową do ataków na Wielkopolskę. Zachęcony sukcesami zwołał nawet zjazd szlachty do Sieradza, gdzie jego zwolennicy okrzyknęli go królem. Musiał podjąć rozmowy z Małopolanami, przystał na zawieszenie broni, odstąpił od oblężenia Kalisza. Panowie krakowscy rozprawili się z nim ostatecznie przy pomocy wojsk węgierskich prowadzonych przez Zygmunta Luksemburskiego, występującego w roli rzczenika Jadwigi. W rozmowach pośredniczył Władysław książę na Opolu i części Kujaw, przeciwnik Ziemowita. Jadwiga, w okresie, gdy brane jeszcze było pod uwagę jej małżeństwo z Wilhelmem austriackim, dla umniejszenia liczby nieprzyjaciół pojednała się ze swym dawnym, pragnącym pozbawić ją tronu rywalem, który nadal dzierżył Kujawy i niektóre zamki królewskie. W myśl zawartego porozumienia miał on zwrócić Jadwidze te zdobycze, a królowa zobowiązała się wypłacić mu za to 40 tys. kop groszy polskich. Z braku w skarbie odpowiedniej sumy, książę zatrzymał Kujawy w zakładzie, póki nie zostanie mu ona wypłacona. Resztę opanowanych zamków, mocą porozumienia, winien był oddać. Jednym z punktów układu między Ziemowitem a Jadwigą było też uiszczenie przez królową jego długów, zaciągniętych u Żydów krakowskich.

<sup>29</sup> Opolczyk – drobny książę śląski, zrobił karierę na dworze Andegawenów, był zaufanym Elżbiety Łokietkówny, króla Ludwika i jego matki, Elżbiety Bośniaczki. Palatyn Węgier od 1372 roku, w latach 1372–1378 z upoważnienia Ludwika rządził na Rusi Halickiej, przez pewien czas był wielkorządcą Polski. Usunięty z tego stanowiska, uzyskał od Ludwika ziemię kujawską i dobrzyńską jako lenno. W czasie bezkrólewia wspierał najpierw kandydaturę Marii Andegawenki, następnie Jadwigi, ostatecznie przeszedł na stronę Jagiełły. Nie wiemy, kiedy się zadłużył ani w jakich okolicznościach król przejął tę wierzytelność.

i Mikołaj Wanczobork<sup>30</sup>. W wydanym z tej okazji akcie zobowiązali się do spłaty długu w terminie, gdyby zaś tego nie uczynili, obiecali Lewkowi (i jego synom) lichwę w wysokości pół grosza tygodniowo od każdej grzywny.

Jagiello przejął też znacznie skromniejszy dług, zaciągnięty u Lewka (którego monarcha w swym dokumencie nazywa *noster Iudaeus Cracoviensis*) przez chorążego krakowskiego Żegotę<sup>31</sup>. Król przyrzekł Żydowi, że jeśli wierzytelności tej nie skwituje na czas, będzie ona rosła zgodnie z regułą, tj. o pół grosza od grzywny na tydzień. Oznaczało to, że po roku opóźnienia dług wzrosnie o 40 dodatkowych grzywien.

Przejmowanie przez władców długów zaciągniętych u Lewka przez ważne postacie ówczesnej sceny politycznej traktować należy jako rodzaj królewskiej rekompensaty za wsparcie, odstąpienie od własnych planów albo usługi.

Udzielał też Lewko pożyczek pod zastaw czynszów z domów i działek położonych poza *vicus Iudaeorum* – na ulicach: Dominikańskiej, Szewskiej, św. Jana i naprzeciw kościoła św. Marka<sup>32</sup>. Ponadto był właścicielem browaru<sup>33</sup>. Pożyczał pieniądze na procent krakowskim mieszczanom, wójtom Ratwiczowi i Gerhardowi, członkom rodziny Wierzyńków – Tomaszowi, synowi Mikołaja stolnika sandomierskiego i Janowi (ten ostatni zalegał mu ze spłatą przez dwadzieścia lat)<sup>34</sup>. Jego dłużnikami lub ręcycielami zaciągniętych przez króla pożyczek byli dostojnicy państwowi z różnych ziem kraju, m.in. wojewodowie: kaliski Sędziwój, krakowski Jan z Tarnowa, poznański Bartosz z Wisemburga, łęczycki Jan Ligęza, kanclerz Królestwa Zaklika; kasztelanowie: biecki, sądecki, nakielski, wiślicki, czchowski; podstoli krakowski Piotr ze Szczekocina, z rodu Odrowążów, chorąży krakowski Żegota<sup>35</sup>. Szukała u niego pomocy także mniej utytułowana szlachta<sup>36</sup>. Klemens z Kurowa, ojciec późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego

<sup>30</sup> *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski...*, t. 3, nr 1904 (1390).

<sup>31</sup> *Kodeks dyplomatyczny Małopolski...*, t. 4, nr 513 (1392).

<sup>32</sup> Tamże, nr 33 (1365), 45 (1370), 115 (1367), 115 (1394).

<sup>33</sup> Tamże, nr 87 (1380).

<sup>34</sup> Tamże, nr 32 (1365), 34 (1366), 36 (1366), 40 (1367), 69 (1373), 70 (1374); *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 10 (1394); *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1175 (1408); *Najdawniejsze księgi sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 6211 (1397).

<sup>35</sup> R. Grodecki, *Dzieje Żydów w Polsce...*, s. 698–700.

<sup>36</sup> *Najdawniejsze księgi sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 6189 (1397), 6444 (1397), 9263 (1399), 9303 (1399); *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1507 (1417) 1787 (1421).

Mikołaja, skierował do papieża prośbę o obronę przez żydowskim lichwiarzem. Bonifacy IX nakazał krakowskiemu oficjałowi zbadać sprawę i zabronić wiernym stosunków z Lewkiem pod karą cezur kościelnych<sup>37</sup>. Klemens niewiele wskórał, jego długi wyrównał Abrahamowi Lewkowiczowi w 1410 roku jego syn, arcybiskup Mikołaj<sup>38</sup>.

Lewka interesowały również domy przy ulicy Żydowskiej. W 1369 roku nabył tu od monarszego budowniczego Szczepanka dwa domy z gruntami, rok później plac położony w pobliżu murów naprzeciwko synagogi, po dwóch latach odkupił od Mikołaja Wierzyńka sąsiednią parcelę przy bóżnicy, pomiędzy furta Żydowską a wieżą miejską<sup>39</sup>. Tu rezydować miała przez lata jego rodzina. Przez jakiś czas posiadał też dom na rogu ulicy Wiślniej i innej na Mikołajskiej, z dała od żydowskiego zaułka<sup>40</sup>.

Lewko, krakowski potentat, był jeśli nie uczestnikiem, to przynajmniej obserwatorem ówczesnego życia politycznego, sporów wokół sukcesji tronu czy starań o utracone spod kontroli ziemie królestwa. Nie był jedynym żydowskim lichwiarzem w mieście, ale zajmował przy dworze, zwłaszcza za Kazimierza Wielkiego, wyjątkową pozycję. Zaszedł najwyżej. Zasobność, gotowość do świadczenia finansowej pomocy, ale też z pewnością umiejętności Lewka zostały przez króla dostrzeżone. W 1368 roku znalazł się w gronie *zuparii moderni* kopalń w Wieliczce i Bochni. Było to największe przedsiębiorstwo dawnej Polski. Małopolskie złoża soli, które przynosiły skarbowi kraju jedną czwartą jego dochodów, miały podstawowe znaczenie dla finansów królestwa<sup>41</sup>.

Rozkwit żup krakowskich przypada na panowanie ostatniego Piasta. U schyłku swoich rządów w wydanej w 1368 roku ordynacji<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> *Bullarium Poloniae*, t. 3, wyd. S. Kuraś, I. Sułkowska-Kurasiowa, Romae 1988, nr 312 (1392).

<sup>38</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 1247 (1410).

<sup>39</sup> Tamże, nr 53 (1369), 55 (1370), 64 (1372). Por. II.2.

<sup>40</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 51 (1369).

<sup>41</sup> J. Wyrozumski, *Państwowa gospodarka solna w Polsce do schyłku XIV wieku*, Kraków 1968, s. 92–113; S. Gawęda, *Polityka Kazimierza Wielkiego wobec miast górniczych*, „Studia i Materiały do dziejów Żup Solnych w Polsce” 3, 1974, s. 13–20; J. Piotrowicz, *Okresy rozwojowe i przemiany gospodarki solnej w Polsce od połowy XIII do początków XVIII wieku*, tamże, 9, 1980, s. 39–49; tenże, *Żupy krakowskie w pierwszych wiekach rozwoju od połowy XIII do początków XVI wieku*, w: *Dzieje żup krakowskich*, Wieliczka 1988, s. 105–139; J. Kurtyka, *Odrodzone Królestwo. Monarchia Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego w świetle nowszych badań*, Kraków 2001.

<sup>42</sup> Statut żupny z 1368 roku w: *Jus Polonicum codicibus veteribus manuscriptis et*



Kazimierz Wielki uporządkował stosunki między skarbem a administracją żup, między administracją a producentami soli, wreszcie między producentami a rynkiem. Regulacja ta była efektem pracy ustawodawczej rady królewskiej. Jako rzeczoznawców zwyczaju górniczego powołano dawnych i nowych żupników, podżupników bezpośrednio zarządzających każdą z żup, buchmistrzów – zwierzchników poszczególnych szybów, wreszcie sztygarów i nadzorców produkcji. Przyjęto zasadę, że żupy są przedsiębiorstwem monarszym wydierżawianym, ale niepozbawalnym ani w całości, ani w części. Król monopolizował w ten sposób produkcję solną w kraju. Prawa żupników ograniczały się do sprzedaży soli na miejscu. Na żupach ciążyły liczne zapisy i uposażenia, których tytuły prawne po weryfikacji w większości utrzymano. Towarzysząca kodyfikacji praw żupnych kasata narosłych od lat długów służyła m.in. przygotowaniu żup do oddania ich w dzierżawę. W myśl ustaleń ordynacji mogły one przejść w ręce dzierżawców lub zostać oddane w administrację „do wiernych rąk”. Ordynacja nie określała czasu dzierżawy, nadmieniała tylko, że roczny z niej czynsz ma wynosić 18 tys. grzywien, do takiej bowiem sumy doszli uczestnicy przeprowadzonej przez króla osobiście licytacji. Jej wynik był trafny, wspomniany czynsz dzierżawczy utrzymał się bowiem przez wiele lat. Pierwsi mieli go uiścić podejmujący się żupnictwa wymienieni w statucie członkowie pięcioosobowej spółki<sup>43</sup>. Owymi *moderni zuparii*, jak czytamy w ordynacji, byli: „Trucla, Lefko Judaeus, Hensel Burg, Bartko monetarius, Arnold Welker”.

Dwaj, Arnold Welker i Bartko, zasiadali rok wcześniej w krakowskiej radzie<sup>44</sup>. O drugim z nich sporo wiadomo<sup>45</sup>. Był pracownikiem

---

*editionibus quibusque collatis*, wyd. J.W. Bandtkie, Varsaviae 1831, s. 174–183; *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 1, wyd. A.Z. Helzel, Warszawa 1856, s. 217–224. Por. J. Krzyżanowski, *Statut Kazimierza Wielkiego dla krakowskich żup solnych*, „Rocznik Krakowski” 25, 1934, s. 96–128; S. Gawęda, *Ordynacja Kazimierza Wielkiego dla krakowskich żup solnych z 1368 roku*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce” 3, 1974, s. 7–12.

<sup>43</sup> Od schyłku XIV wieku dzierżawę mieli w swych rękach obcokrajowcy, przede wszystkim Włosi reprezentujący obcy kapitał. Nie mogli jednak inwestować go w żupy, bowiem król, jak wspomniano, strzegł swego do nich monopolu. Inwestowanie, organizowanie i zarządzanie spoczywało wyłącznie na żupach.

<sup>44</sup> Por. M. Starzyński, *Rada miejska Krakowa w średniowieczu*, Kraków 2009, niepublikowana praca doktorska, mps w zbiorach autorki (za zgodę na wykorzystanie pracy przed jej opublikowaniem autorowi serdecznie dziękuję), Aneks.

<sup>45</sup> Bartko był rajcą w latach 1362, 1363, 1366, 1367 i 1370. Jako mincerz działał

mennicy krakowskiej, dzierżawionej w 1368 roku, co wiemy z ordynacji, przez Lewka i Jana Yelitkonis<sup>46</sup>.

Polityka monetarna odgrywała ważną rolę w podjętym przez Kazimierza Wielkiego dziele przebudowy gospodarki kraju. Wiązała się z ryzykiem społecznego niezadowolenia, toteż na tych, którzy zamierzenia władcy wcielać mieli w życie, patrzono nieufnie. Nie zawsze bez racji.

U schyłku swego panowania Kazimierz Wielki zdecydował się na przeprowadzenie reformy, której celem było ustabilizowanie stosunków monetarnych w kraju i stworzenie zrębów nowej, nieznannej dotąd instytucji skarbu pieniężnego<sup>47</sup>. Służyć temu miała także podjęta w latach 1366–1370 akcja emitowania nowej monety, tzw. kwartników. Miały one wyeliminować z obiegu obcą monetę. Przedsięwzięcie to nie powiodło się. Rynek zależny był od masy groszy czeskich, którym krakowska mennica nie była w stanie przeciwstawić dostatecznej ilości własnej „grubej” monety. Zasadzający się na niej system wymagał większych niż dostępne krajowe zasoby srebra. Psucie monety – próby zawyżania wagi lub zawartości w niej srebra – powodowało częste, pokątne wycofywanie z obiegu w celu przetapiania jej na kruszec. Utrzymanie rzeczywistej wartości kwartników na poziomie ich wartości nominalnej okazało się za trudne.

Aktywna emisja pieniądza była obliczona na zysk skarbu królewskiego. By go powiększyć, bito – ze szkodą dla ludności – coraz gorszy pieniądz. Specjalna ustawa, zapewne z końca panowania Kazimierza, zmierzała do nadania rodzimej monecie większej wartości i powagi.

---

w latach 1366–1369; por. M. Gumowski, *Dzieje mennicy krakowskiej*, Poznań 1927, s. 31–32.

<sup>46</sup> Wśród rzeczoznawców powołanych przez radę królewską do spisania ordynacji wymieniony jest Johan es Yelitkonis, „qui tenuit protunc monetam ad fideles manus cum Lewfkone Judaeo”.

<sup>47</sup> R. Grodecki, *Polityka mennicza książąt polskich w okresie piastowskim*, Kraków 1921, s. 15–27; tenże, *Pojawienie się groszy czeskich w Polsce*, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne” 18, 1936, s. 76–87; Z. Kaczmarczyk, *Monarchia Kazimierza Wielkiego*, t. 1: *Organizacja państwa*, Poznań 1939–1946, s. 184–193; R. Terlecki, *Reforma monetarna Kazimierza Wielkiego*, „Wiadomości Numizmatyczne” 6, 1962, z. 3–4, s. 251–272; R. Kiersnowski, *Data i kształt reform monetarnych Kazimierza Wielkiego*, tamże, 12, 1968, z. 3–4, s. 153–189; tenże, *Grosze Kazimierza Wielkiego*, tamże, 17, 1973, z. 4, s. 194–221; por. też J. Kurtyka, *Odrodzone Królestwo...*, s. 200–204; B. Paszkiewicz, *De moneta in Regno currente. Mennictwo polskie Kazimierza Wielkiego*, „Roczniki Historyczne” 74, 2008, s. 31–54.

Sięgnięto do środków administracyjnych. Wydano nakaz przyjmowania świadczeń w monecie krajowej. Plan nie był realizowany konsekwentnie.

W zredagowanym w styczniu 1369 roku memoriale rajcy tłumaczyli się przed królem z zarzucanych im braków w uzbrojeniu miasta i fortyfikacjach. Bierze się to z tego, wyjaśniali, że rzemieślnicy muszą władcy płacić czynsze w groszach czeskich, tj. w wysokowartościowej monecie, i by się z tego należycie wywiązać, zastawiają u Żydów ruchomości, a zwłaszcza broń cechową. Skarga była uzasadniona. Król, mimo że zabronił używania w obiegu wewnętrznym obcego pieniądza, czynszów na rzecz swego skarbu domagał się w groszach czeskich, za które ludność musiała przepłacać lichszą monetą krajową.

Pojawiła się też szkodliwa praktyka dopłat do zawieranych w kwartnikach transakcji. Starano się i jej zapobiec. W maju 1369 roku król kazał wielkorządcy krakowskiemu ogłosić, że ktokolwiek ważyłby się na targu sprzedawać swe towary drożej za kwartnika niż za grosze lub dopłacać do kwartnika adžio, podlegać będzie karze śmierci lub konfiskaty.

Manipulacjom monetą poświęcili krakowscy rajcy oddzielny fragment wspomnianego memoriału. Skarżyli się w nim na różne ciężary, w tym na szczególnie groźne praktyki znanego nam już mincerza Bartka, który wybijał kwartniki w dowolnej ilości, prosili też władcę, by mu tego zabronił i nakazał bić kwartniki wyłącznie na swe własne królewskie potrzeby, wtedy i miasto, i całe królestwo poprawi swą sytuację gospodarczą i lepiej się będzie miało.

Rok po powstaniu petycji, 4 grudnia 1369 roku, w tzw. *gravamina* krakowskiej księgi proskrypcji odnotowano, że mincerz Bartko i rajca Mikołaj Treutil w obecności króla posprzeczały się, zarzucając sobie nawzajem *crimina maxima*<sup>48</sup> (wydaje się możliwe, że ów Mikołaj Treutil to osobnik wymieniony w statucie solnym, wśród *moderni zuparii*, jako Trucla). Z kolejnej, noszącej datę 11 czerwca 1370 roku noty wspomnianego rejestru wynika, że oskarżony przez monarchę Bartko opuścił miasto<sup>49</sup>. Wrócił jednak po kilku latach<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Księga proskrypcji i skarg miasta Krakowa...*, cz. 2, nr 25 (1369): „Item eodem anno LXIX feria III a ante Nicolai [4 XII] Bartko monetarius et Nicolaus Treutil coram domino rege iurgati sunt simul, unus alteri crimina magna impendo”.

<sup>49</sup> Tamże, nr 29: „Feria IIIa post Trinitatis festum [11 VI] dictus Bartko nimium aggravatus per dominum regem recessit de civitate”.

<sup>50</sup> W 1375 roku Bartek był rajcą tytułującym się *monetarius*; *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa...*, t. 1, nr 36; *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, nr 1702.

Lewko i Bartek znali się z pewnością. Obaj, przypomnijmy, znaleźli się w 1368 roku w składzie pięcioosobowej grupy dzierżawców krakowskich salin. Po powrocie Bartka do Krakowa Lewko pożyczył mu w 1373 roku pieniądze pod zastaw domu przy rynku<sup>51</sup>.

Żydowski bankier wysługiwał się także innej nienawidzonej przez stołecznych rajców postaci, wielkorządcy Bodzęcie, który sprawował pieczę nad małopolskimi dobrami króla<sup>52</sup>. Trwający przez dziesięć lat spór między władzami Krakowa a dążącym do podporządkowania sobie administracji i sądownictwa miasta wielkorządcą wybuchł w 1362 roku. Stołeczni notable nie siedzieli z założonymi rękami. Skarżyli Bodzętę o to, że obwiniał przed królem kapeluszników o nieprzestrzeganie obowiązujących ich regulacji, wskutek czego zostały im odebrane pewne swobody. Nadto, że podniósł czynsz tkaczom, wprowadził na Kleparz królewskie wozy z piwem, zarekwirował miastu świnie i wypuszczał za podarki więźniów z aresztu. W 1369 roku do tych skarg dołączono jeszcze zarzut o ukrywanie niegodziwości popełnionych przez różnych rzemieślników<sup>53</sup>.

Lewko wraz z Janem Borkiem ścigał od miasta w imieniu Bodzęty kontrowersyjne w oczach rajców płatności<sup>54</sup>. Jan Bork – stolnik sandomierski i zarazem rajca krakowski – był w miejskich władzach człowiekiem wielkorządcy. Nie cieszył się z pewnością uznaniem miejskich notabli, którzy oskarżyli go o zabranie kluczy od skrzyni, w której przechowywano pieczęcie miasta, wskutek czego stał się jedynym szafarzem miejskich pieniędzy i dokumentów<sup>55</sup>.

Lewko, jak widać, nie unikał „niebezpiecznych związków”. Toteż potrzebował dowodu monarszej opieki i gwarancji bezpieczeństwa ze strony władz miasta. W 1370 roku, na polecenie monarchy, uzyskał wraz z żoną, potomstwem oraz „żydowskim biskupem” glejt ochronny. Dokument przyznawał im wszystkim równe z innymi obywatelami

---

<sup>51</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 70 (1374).

<sup>52</sup> W. Kierst, *Wielkorządy krakowskie w XIV–XVI stuleciu*, „Przegląd Historyczny” 10, 1910, s. 25–33.

<sup>53</sup> *Księga proskrypcji i skarg miasta Krakowa...*, cz. 1, nr 688, cz. 2, nr. 1–4, 15, 19, 21–22, 24, 31, 33, 42, 45.

<sup>54</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 57 (1370). Jan Bork stolnik sandomierski odbiera od Lewka 14 grzywien za wydatki w Świdnicy i kolejne 7 grzywien „ultra velle dominorum consulum suorum”.

<sup>55</sup> B. Wyrozumka, *Kancelaria miasta Krakowa w średniowieczu*, Kraków 1995, s. 77–78.

Krakowa traktowanie, obronę oraz udzielone w imieniu całego spóspółstwa krakowskiego zapewnienie protekcji<sup>56</sup>. Uzyskany w marcu 1370 roku, gdy toczyło się już postępowanie przeciw Bartkowi, glejt mógł być dla Lewka użyteczny nie tylko z powodu wspomnianych uwikłań „towarzyskich”, m.in. z Bartkiem (przypomnijmy: wspominający o nieuczciwości mincerza memoriał spisano w styczniu 1369 roku, do wytoczenia mu przez króla sprawy doszło w grudniu 1369, Kraków opuścił na mocy sądowej decyzji podjętej w czerwcu 1370, a w 1373 Lewko pożyczył mu pieniądze).

W marcu 1369 roku, a więc już po sprawie memoriału, miały w Krakowie miejsce zajścia zakończone proskrypcją Żyda Mussy, zamieszkałego w domu przy łaźni żydowskiej na ulicy Żydowskiej. Wraz z wieloma innymi Żydami dokonał on zabójstwa na krawcu królowej, bracie cytarzysty Ulryka, za co na mocy miejskiego wyroku wygnano ich z Krakowa. Proskrypcja objęła też trzech chrześcijan<sup>57</sup>. Nie ma powodu sądzić, że Lewkowi grunt zaczął palić się pod nogami. Ale Pan Bóg strzeże strzeżonego, bez względu na wyznanie.

Wydany z inicjatywy monarchy w 1370 roku glejt jest pierwszym znanym nam spisanim „przywilejem” uzyskanym przez Lewka. Ale nie ostatnim. Następne, wydane już po śmierci króla Kazimierza, pozwalały mu na uprawianie lichwy. Nie uzyskał ich bez powodu. Nie tylko król brał od niego pieniądze. Rada krakowska również zaciągała u Lewka kredyty: na potrzeby miasta, a niekiedy, by zadośćuczynić finansowym wymaganiom władcy. Dokument z 26 marca 1378 roku dotyczy jednej z jej wierzytelności<sup>58</sup>. Akt ten jest rodzajem uroczystego podziękowania, złożonego Lewkowi za to, że anulował „z dobrej woli” przeważną część długu: „dez wuchers dez meiste teyl dirlise”. Było to wielkie ustępstwo, Lewko musiał mieć ku niemu poważne powody. Zważywszy bowiem na fakt, że zaległości płatnicze ciągnęły się z reguły kilkadziesiąt lat, lichwa wielokrotnie zwiększała dług początkowy. Wprawdzie nawet po anulowaniu jednej trzeciej wierzytelności przynosiła dobry zarobek, ale strata procentów od jednej trzeciej pożyczonego kapitału była niebagatelna. W sierpniu 1381 roku musiało dojść w stołecznym ratuszu do

---

<sup>56</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 54 (1370).

<sup>57</sup> Por. I.7.

<sup>58</sup> *Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa*, wyd. S. Estreicher, Kraków 1936, cz. 2, nr 13 (1378).

spotkania rajców z Lewkiem. Jego efektem były dwa dokumenty<sup>59</sup>. Pierwszy spisany został w imieniu żydowskiego bankiera. Czytamy w nim: „Ja, Lewko Żyd krakowski oświadczam [...], że sławetni mężowie [...] rajcy miasta Krakowa, w imieniu własnym i całej wspólnoty wspomnianego miasta, dali mi pełną swobodę udzielania pożyczek na dowolne sumy, tak małe jak i duże, w dowolnym czasie, godzinie czy chwili, na dowolnych warunkach, na procent czy też bez procentu, tak jak czynili to ich poprzednicy, do dnia dzisiejszego”. Pismo z następnego dnia jest z kolei oświadczeniem rajców, którzy obiecują, że w niczym, co się tyczy operacji pieniężnych, nie będą Lewkowi przeszkadzać.

Lichwiarz, który pożycza wszystkim, siłą rzeczy uzależnia od siebie wszystkich, wszystkim jest potrzebny i w rezultacie naraża się na niechęć wszystkich. Rada skarży się na bogatego Żyda i udziela mu specjalnych swobód, król broniąc Lewka i dopuszczając go do zyskowych dzierżaw, odwzajemnia się lichwiarzowi za gotowość do usług finansowych i jednocześnie wikła go w obowiązki budzące gniew krakowskiego mieszczaństwa; wymuszając na dłużnikach spłatę „swego Żyda”, monarcha osiąga prologatę terminów uiszczenia własnych długów. Gra jest niebezpieczna i może być zwycięska tylko dzięki karcie, jaką żydowski bankier ma w ręku, mianowicie pieniądзом. Lewkowi nic złego się nie stało. Ofiarami pogromu paść mieli dopiero jego synowie<sup>60</sup>. Rachunek jednak wystawiono. Lewko – symbol monarchicznej polityki wobec Żydów, lichwiarz uchodzący w oczach miasta za poplecznika szkodliwej polityki monarchy, stał się bohaterem kampanii propagandowej skierowanej przeciwko Jankowi z Czarnkowa, podkancelarzowi krakowskiemu i archidiakonowi gnieźnieńskiemu, autorowi kroniki ochrzczonej w historiografii jego imieniem<sup>61</sup>.

Kariera Janka runęła po nagłej chorobie i śmierci Kazimierza Wielkiego. Wraz z jego zgonem upadł bowiem plan, który forsował w ostatnich latach rządów: na tronie polskim po Ludwiku Węgierskim jako bezpośrednim jego następcą (gdyby nie udało się tej sukcesji uniknąć) miał zasiąść Każko, adoptowany i uposażony w Polsce wnuk Kazimierza, książę słupski. Naraziwszy się swym przeciwnikom,

<sup>59</sup> Tamże, nr 11 (1381); tamże, cz. 1, nr 23 (1382).

<sup>60</sup> Por. II.6.

<sup>61</sup> J. Sieradzki, *Sprawa Janka z Czarnkowa i jego utwór*, „Studia Źródłoznawcze” 4, 1959, s. 33–53.



głównie Zawiszy z Kurozwięk i Mikołajowi z Kórnik<sup>62</sup>, został Janko – gdy stronnictwo ziemaków po przybyciu i koronacji Andegawena znalazło się w impasie – odsunięty z podkanclerstwa, a niebawem pozbawiony urzędu. Osądzono go w przewodzie kanonicznym przed arcybiskupem i skazano zaocznie na infamię i konfiskatę dóbr rodzinnych i duchownych. Wcześniej stał się celem oszczerczej kampanii. W swej *Kronice* pisał lakonicznie o pomówieniach i donosach, wspominał także oskarżenie o „potajemne zabranie ze skarbu króla Kazimierza, po śmierci tegoż, wielkiej ilości pieniędzy i klejnotów”<sup>63</sup>. Były prawdopodobnie i inne zarzuty. Wskazuje na to przekaz z pochodzącego z XV wieku kodeksu, który zawiera formularze skarg, inkwizycji, wyroków i aktów urzędowych, przeznaczone do użytku adwokatów i zaczerpnięte z praktyki kościelnych sądów diecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Interesujący nas tekst to pozew skierowany przeciwko Janowi Czarnkowskiemu, któremu zarzucono sprzeniewierzenie ze skarbu królewskiego 16 tys. kop groszy uzyskanych od krakowskich Żydów („dixit eum [Czarnkowski] stulisse de pecunia regali domini Kazimiri recollende memorie olim Regis Poloniae apud Judeos Cracovienses 16000 marc. gr., quasi hucusque camera regie tenetur”), stosunki z praktykującą czary i prostytutką Rusinką („quandam vetulam Ruthinam meretricem et maleficam”) i noszenie co dzień przy sobie zaczarowanego pierścienia Żyda Lewka („annulum Leuconis Judei maleficatum”)<sup>64</sup>.

Czy w zarzutach tych było choć ziarno prawdy, nie wiemy. Istotne jest, że stosunki podkanclerza z Żydem uznano za argument warty użycia w ostatecznie zwycięskiej rozgrywce, a także to, że Janko do życia politycznego już nie wrócił, a Lewko utrzymał do końca życia swą pozycję przy kolejnych zasiadających na polskim tronie władcach.

Działalność Lewka przypadła na czasy zmian gospodarczych i społecznych związanych z procesami modernizacji kraju. Monarcha był w potrzebie finansowej, a obrotny Żyd był skłonny ryzykować

<sup>62</sup> Zawisza, syn Dobiesława z Kurozwięk h. Poraj, archidiakon krakowski, podkanclerzy po Janku z Czarnkowa (1371–1373) i kanclerz królestwa (1374–1380), biskup krakowski (od 1380). Mikołaj z Kórnik h. Łódzia, doktor dekretów, kanclerz wielkopolski (1366–1372), posiadacz wielu beneficjów, m.in. proboszcz kościoła NMP w Krakowie (od 1368), biskup poznański (od 1375).

<sup>63</sup> *Kronika Jana z Czarnkowa*, tłum. J. Żerbiłło, oprac. i przyp. M.D. Kowalski, Kraków 1996, s. 93.

<sup>64</sup> *Starodawne prawa polskiego pomniki...*, t. 1, s. XIII, przyp. 5.

swoje kapitały. Udzielał kredytu, inwestował w dające nadzieję na zyski przedsiębiorstwa: mennicę krakowską, żupy solne, był obecny na rynku obrotu nieruchomościami. W polskich realiach spełniał rolę, jaką w bardziej rozwiniętych ekonomicznie krajach Europy odgrywały włoskie spółki bankierskie. Żyjąca sto lat później Rachela Fiszel działała w odmiennych warunkach, musiała zmagać się z silniejszą od niej konkurencją chrześcijańskich finansistów.

### Rachela Fiszel

O Racheli, wdowie po Mojżeszu Fiszlu, mówiło się w Krakowie i Pradze, wiedzieli o niej uczeni z Niemiec i Włoch. Pożyczała pieniądze królom i biskupom, oskarżano ją o złamanie kariery zięcia, praskiego rabina Jakuba Polaka, przypisywano jej także zapewnienie mu królewskiej protekcji, gdy opuściwszy czeską stolicę, osiedlił się w Krakowie.

Rachela pochodziła z Pragi<sup>65</sup>. Poślubiwszy zamieszkałego w Krakowie Mojżesza Fiszla, przeniosła się w połowie lat siedemdziesiątych XV wieku do Polski. Przeprowadzka panny młodej do domu męża była podówczas w żydowskich rodzinach regułą. Związki między partnerami pochodzącymi z różnych gmin były w diasporze na porządku dziennym. Przyczyniał się do tego niewielki rozmiar żydowskich kolonii i żywe między nimi kontakty. Czescy Żydzi migrowali do Polski, uciekając przed prześladowaniami, a także zmuszeni zakazami osadnictwa izraelskiego w stale rosnącej liczbie miast czeskich, morawskich, również na Śląsku. Na początku XVI wieku na krakowskim Kazimierzu było czeskich Żydów już tak wielu, że po konfliktach z zasiedzającymi współwyznawcami doszło do powstania oddzielnej ich gminy<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> O rodzinie Fiszlów I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 209–211, 216, 241, 245, 272–276; M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 68–70, *passim*; tenże, *Jakob Polak, der Baal Chillukim im Krakau und Seine Zeit*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 57, 1913, z. 1–3, s. 59–73, 197–210; E. Reiner, „*Aszer kol gdolej ha-arec hazot hem talmidaw*”..., s. 43 n.

<sup>66</sup> S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 16, New York 1976, s. 4 n.; B.D. Weinryb, *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland, 1100–1800*, Philadelphia 1973, s. 29–32.

Także Reszka – jak nazywano Rachelę w Krakowie – opuściła Pragę w trudnym dla miejscowej kolonii izraelskiej okresie. W 1473 roku w mieście wybuchła zaraza, która zdziesiątkowała także żydowską społeczność. Zmarło pięć z jej siedmiu seniorów. Spośród izraelskich skupisk przetrwał jedynie zaułek położony wokół Starej Synagogi na Nowym Mieście. Do położonych poza nim izraelskich domów Żydzi zaczęli wracać w latach osiemdziesiątych, gdy Rachela mieszkała już w Krakowie. Nie była też świadkiem praskiego pogromu w 1483 roku<sup>67</sup>.

Mojżesz – mąż Reszki – był w Krakowie człowiekiem nowym. Jego ojciec, Efraim Fiszel, pojawił się w mieście wraz z trzema synami – Jakubem, Mojżeszem i Józefem (Jozue) – jakieś dziesięć lat przed Reszką. Nie wiemy, skąd przybyli: z Czech, Bawarii albo Frankfurtu. Nie zostali przyjęci z otwartymi ramionami. Między Fiszlami a starszyzną miejscowej gminy doszło do otwartego konfliktu. Spór toczył się ze zmiennym szczęściem. Zrazu młodzi Fiszlowie musieli opuścić miasto. Wrócili po interwencji wojewody. Ich ugoda z miejscową gminą umocniona została ustalonym przez niego wadium w wysokości 400 grzywien<sup>68</sup>.

Po śmierci Efraima na czele rodziny stanął Mojżesz. Oparcie znalazł w bracie Józefie. Podpisy obu synów Efraima widnieją na akcie zawartej w 1485 roku umowy ograniczającej prawo Żydów do handlu w mieście. Mojżesz wkrótce umarł. W 1489 roku Rachela pojawia się w źródłach jako wdowa<sup>69</sup>.

O jej życiu w okresie poprzedzającym wdowieństwo wiemy niewiele. Przybyć musiała do Krakowa z pokaźnym posagiem, przemawia za tym jej samodzielna działalność gospodarcza jeszcze za życia Mojżesza. Warunkiem uprawiania przez zamężną Izraelitkę samodzielnej działalności kredytowej, a także nabywania nieruchomości, jest prawo do dysponowania kapitałem. Żydowskie prawo własnościowe dawało taką możliwość. Żona mogła do pewnych granic dysponować wniesionym do związku posagiem i bez prawnych ograniczeń korzystać z majątku zgromadzonego przez oboje małżonków<sup>70</sup>. Rachela z tych możliwości

<sup>67</sup> J. Heřman, *La communauté juive de Prague et sa structure au commencement des temps modernes (la première moitié du 16-e siècle)*, „Judaica Bohemiae” 5, 1969, nr 1, s. 31–67.

<sup>68</sup> Por. II.3.

<sup>69</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 4351 (1489).

<sup>70</sup> M. Keil, „Maistrin” und Geschäftsfrau. *Jüdische Oberschichtfrauen im spätmittelalterlichen Österreich*, w: *Die jüdische Familie im Geschichte und Gegenwart*, wyd. S. Hödl, M. Keil, Berlin–Bodenheim/Mainz 1999, s. 28–30.

korzystała. W krakowskich księgach miejskich natrafiamy na ślady zawieranych przez nią jeszcze za życia Mojżesza transakcji<sup>71</sup>.

W 1483 roku kupiła od braci stryjecznych Marcina wikarego skar-bimirskiego i Szymona z Uniejowa kamienicę przy ulicy Szpiglarskiej. Sprawa nabycia przez Rachelę położonego w centrum stołecznej dzielnicy żydowskiej domu ciągnęła się ponad rok<sup>72</sup>. W tym czasie kolejne osoby podważały legalność transakcji. Z dwóch powodów: ciążącego na domu zadłużenia i – przede wszystkim – wątpliwości co do praw Marcina i Szymona do tej nieruchomości. W rezultacie sąd zdecydował, że Rachela, odzyskawszy uzyskane pieniądze, ma zrezygnować z transakcji. Długo nie chciała się pogodzić z tym wyrokiem. Ignorowała kolejne terminy ewakuacji, przeniosła sprawę z sądu miejskiego do żydowskiego, nie stawiała się na kolejne rozprawy. Wreszcie jednak dom opuściła. Nie zakończyło to sporu, wyprowadzając się bowiem, wbrew sądowemu postanowieniu, że „odchodząc nie ma niczego ruszać ani niszczyć i pozostawić w stanie nienaruszonym wszystko, co należy do zabudowań”<sup>73</sup>, zrujnowała kamienicę ze szczerem. Zabrała żerdzie, którymi wyłożone było podwórko w oficynie, trzy okiennice z komory, w oficynie zniszczyła dwa drągi i drzwi oraz ławkę i deskę z ogrodzenia, połamała drzwi i ścianę wychodka, zabrała trzy duże i dwie małe membrany okienne. Zniszczyła też część podmurówki łoża, w izbie połamała nową ławkę i drzwi, inne drzwi od sąsiedniej izby i jeszcze inne od schowka w kuchni, i jeszcze inne w samej kuchni, i dodatkowo jakieś inne trzy pary żelaznych odrzwi. Złożone przez właścicieli sprawozdanie ze szkód przez nią dokonanych, pomijając jego walory dla poznania wyglądu krakowskiego domu w XV wieku, kreśli wymowny wizerunek naszej bohaterki.

Przyszli małżonkowie przez zaślubinami podpisywali kontrakt małżeński. Umowa taka miała charakter formularzowy, zapisywana w niej wysokość określanego w pieniądzu majątku, jaki wnieść mieli małżonkowie, była w poszczególnych częściach diaspory różna, nadto zależała od stanu cywilnego panny młodej. W Austrii było to 400 denarów wiedeńskich w przypadku panny, zaś 200, gdy za mąż

---

<sup>71</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 654 (1483). Wywiązanie się ze zobowiązań, które zaciągnęły wobec siebie małżeństwo Zelczirów i Rachela w związku z zastawem poprzęgu i sznura pereł.

<sup>72</sup> Tamże, nr 646, 660, 662, 669, 671, 674, 675, 677, 678, 680–682, 684, 686–690, 695 (1483–1484).

<sup>73</sup> Tamże, nr 695 (1484).

wychodziła wdowa lub rozwódka; w Szwabii, Bawarii i Frankonii było to odpowiednio 100 i 30 grzywien srebra, w Dolnej Nadrenii zaś 60 i 30 guldenów. Określona w kontrakcie wartość posagu nie była równa wartości rzeczywiście wnoszonego przez pannę młodą majątku, była natomiast zbieżna z sumą, jaką kobieta uzyskiwała w przypadku rozwodu lub wdowieństwa. Praktyka ta – traktowana przez rabinów jako środek zapobiegania zbyt częstym, ich zdaniem, rozwodom – tłumaczy niezłą pozycję majątkową żydowskich wdów<sup>74</sup>.

Żydówka zgodnie z prawem nie mogła dziedziczyć po mężu, ale po jego śmierci otrzymywała ekwiwalent tego, co odnotowane zostało w kontrakcie przedmałżeńskim. To należało się jej bezdyskusyjnie i nie było przekazywane spadkobiercom zmarłego w przypadku jej śmierci czy też ponownego małżeństwa. Do tej części majątku miała pierwszeństwo, niekiedy nawet przed wierzycielami męża. Ten optymistyczny obraz wdowieństwa nie zawsze stawał się rzeczywistością. Zdarzało się, że wierzyciele czy spadkobiercy zgłaszali pretensje. Niekiedy także mężowie jeszcze za życia lub na łożu śmierci czynili na rzecz dzieci czy innych krewnych darowizny, które uszczuplały majątności należne przyszłej wdowie.

Wspomniany zapis ksiąg ziemskich z 1489 roku, w którym Rachela po raz pierwszy pojawia się jako wdowa, związany był, jak się zdaje, z postępowaniem spadkowym po Mojżeszu. Rzecz dotyczyła długu, jaki według egzekutorów testamentu biskupa krakowskiego Jana Rzeszowskiego miał on zaciągnąć i który po jego zgonie pragnęli wykonawcy ostatniej woli kościelnego dostojnika odzyskać od wdowy. Podważająca zasadność tych pretensji Reszka została zobowiązana do złożenia przysięgi i przedstawienia trzech świadków żydowskich i trzech chrześcijańskich<sup>75</sup>.

Pozycja prawna kobiet – tak żydowskich, jak i chrześcijańskich – w związku z ich aktywnością w kredycie i uczestnictwem w obrocie nieruchomościami uległa w późnym średniowieczu wyraźnemu wzmocnieniu. Konflikty z chrześcijańskimi dłużnikami stały się jedną z przyczyn uznania Żydówek za osoby prawne w sądzie. W dotyczących ich odnotowanych w krakowskich księgach miejskich i ziemskich sprawach stosowano różne typy rozwiązań proceduralnych: niekiedy

<sup>74</sup> Ch. Tallan, *Opportunities for Medieval Northern European Jewish Widows in the Public and Domestic Spheres*, w: *Upon my Husband's Death. Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, wyd. L. Mirrer, Ann Arbor 1992, s. 115–125.

<sup>75</sup> Por. I.7.

stawały przed sądem same, niekiedy wyznaczały swego plenipotentą, bywało, że pojawiały się z krewnym bądź powinowatym, którzy służyli im jako doradcy.

Obraz aktywności gospodarczej Racheli w okresie jej wdowieństwa nie rysuje się jasno. Nie ma jednak wątpliwości, że działała z rozmachem. Udzielała kredytu pod zastaw nieruchomości. W potrzebie uciekała się do zastawiania zdeponowanych u niej i niewykupionych fantów (przypomnijmy, że w 1485 roku Żydzi krakowscy utracili prawo do handlu w mieście i wolno im było sprzedawać jedynie niewykupione w porę zastawy). W latach 1493–1495 w krakowskich księgach miejskich odnotowano szereg wpisów związanych z niewykupieniem zastawionych przez Rachelę u chrześcijan ruchomości za bajońską sumę blisko 2500 florenów<sup>76</sup>. Brała też w tym czasie pożyczki pod zastaw nieruchomości (np. domu na ulicy Szpiglarskiej<sup>77</sup>). Nie wiemy, co spowodowało tę nagłą potrzebę gotówki. Były to trudne dla krakowskiej gminy lata<sup>78</sup>. W czerwcu 1494 roku pożar strawił dużą część miasta. Zniszczeniu uległy też zabudowania przy ulicy Żydowskiej. Po pożodze król nadał Żydom jakieś domy na Kazimierzu. Konieczność przeniesienia się na wyspę stawała się bardzo prawdopodobna. Jest też możliwe, że Izraelitom zakazano nabywania nieruchomości w Krakowie. Następnym roku nie przyniósł uspokojenia. Zaczęło się skierowane przeciw Żydom dochodzenie inkwizycyjne. Wśród oskarżonych i osadzonych w grodzie znaleźli się zięć i szwagier Racheli. Trzydziestka więźniów aresztowanych na polecenie prowadzących dochodzenie sędziów została po interwencji Jana Olbrachta wypuszczona. Doprowadzeni przez królewskiego posła przed oblicze krakowskiej rady, wzajemnie za siebie poręczyli, że nie opuszczą miasta i stawią się na każde żądanie króla pod karą 10 tys. florenów. W dodatkowej klauzuli zaznaczono, że poręczenie dotyczyło jeszcze jednej osoby, mianowicie wdowy po Mojżeszcu Fiszu.

Rachela pożyczala pieniądze kolejnym polskim władcom. W listopadzie 1504 roku, już po przeniesieniu się Żydów na Kazimierz<sup>79</sup>, król Aleksander na prośbę swej matki, królowej wdowy Elżbiety – z wdzięczności za służbę jemu samemu, jego ojcu i matce oraz bratu Janowi

<sup>76</sup> Por. II.8.

<sup>77</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 885, 889 (1494).

<sup>78</sup> Por. II.7 (też II.8).

<sup>79</sup> Por. II.8.



Olbrachtowi, a także ich dworzanom – zezwolił Fiszlowej i jej potomstwu na zakup domu w Krakowie i zamieszkanie w nim<sup>80</sup>. Dziesięć miesięcy wcześniej król, by wywiązać się z długu w wysokości tysiąca florenów, jaki jego poprzednicy na tronie polskim – Kazimierz Jagiellończyk i Jan Olbracht – zaciągnęli u Racheli, polecił podskarbiemu, by udzielił jej zgody na wybicie z królewskiego kruszcu takiej ilości monet, by różnica między ich nominalną a faktyczną wartością pokryła dług<sup>81</sup>.

Wizerunek Racheli wymaga komentarza. Wychodząc za męża, weszła do najpotężniejszej żydowskiej rodziny Krakowa. Po śmierci męża pozostała członkinią klanu Fiszłów. W swych przedsięwzięciach finansowych nie była sama. Współpracowała z zięciem Jakubem Polakiem, szwagrem Józefem, synami Mojżeszem i Franczkiem, którzy figurują w wykazach wierzycieli monarszych, są dzierżawcami ceł i poborcami podatkowymi.

Nie należy w rodzinie Fiszłów widzieć ani jedynych, ani głównych bankierów rodziny królewskiej. Pozycja żydowskich bankierów przy dworze – pokazały to badania Maurycyego Horna<sup>82</sup> – mocna jeszcze za Kazimierza Jagiellończyka, za panowania Jana Olbrachta i Aleksandra wyraźnie osłabła. Ustępowali już wtedy chrześcijanom, przede wszystkim finansistom rekrutującym się z grona krakowskich mieszczan.

Rachela i Mojżesz Fiszlowie mieli szóstkę dzieci. Trzy córki: Esterę, Hendel i Sarę oraz trzech synów: Franczka, czyli po dziadku Efraima, konwertytę Stefana (przed chrztem nazywał się Mojżesz) i Izaaka. Po śmierci ojca na czele rodziny stanął Izaak. W czasie wspomnianych wyżej i opisanych w odrębnym rozdziale książki (zob. II.7) wydarzeń, które rozegrały się latem 1495 roku, wśród starszych gminy pojawiają się także przedstawiciele młodszego pokolenia: syn Racheli Mojżesz i jej zięć Jakub Polak, mąż Estery Fiszłówny. Mojżesz był w 1501 roku, na dwa lata przed konwersją, jednym z oskarżycieli w procesie, który po pogromie w 1500 roku wytoczony został rajcom kazimierskim z powodu współdziałania z krzyżowcami<sup>83</sup>.

Trudno ocenić znaczenie pomocy, jakiej Rachela udzielała synom. Mojżesz jeszcze przed konwersją został wierzycielem Jana Olbrachta.

<sup>80</sup> M. Horn, *Jewish Jurisdiction's...*, s. 10.

<sup>81</sup> *Liber quitantiarum Alexandri Regis ab a. 1502 ad 1506 (Księga skarbową króla Aleksandra Jag.)*, Warszawa 1897 (Teki Adolfa Pawińskiego, 1), s. 174.

<sup>82</sup> M. Horn, *Żydzi i mieszczenie na służbie królów polskich i wielkich książąt litewskich w latach 1386–1506*, cz. 1: *Uwagi wstępne. Bankierzy i celnicy*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1985, nr 3–4 (135–136), s. 8–9.

<sup>83</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 334.

W 1499 roku Żydzi gnieźnieńscy oskarżyli go o wyzysk podatkowy, był zatem dzierżawcą podatków opłacanych przez Żydów<sup>84</sup>. Wielokrotnie wymieniany jest w księdze kwitów wydanych w kancelarii królewskiej<sup>85</sup>. Franczko był faktorem siostry Zygmunta I – Elżbiety, a od 1512 roku generalnym poborcą podatków płaconych przez Żydów małopolskich<sup>86</sup>.

Więcej można powiedzieć o wpływie Racheli na losy córek. Sara już po śmierci ojca wydana została za Dawida Zehnera, rabina z Budy. Estera poślubiła Jakuba Polaka<sup>87</sup>, podówczas rabina w Pradze. Hendel została żoną krakowskiego kabalisty i rabina Aszera Lemla<sup>88</sup>. Najwyraźniej Fiszlowie uważali małżeństwa swych kobiet z rabinami za najlepszą drogę do wzmocnienia wpływów rodziny.

Jakub Polak i Aszer Leml są przedstawicielami pierwszej generacji sławnych rabinów działających w Krakowie. Zdania w sprawie miejsca urodzin Jakuba są podzielone. Najczęściej wymienia się Norymbergę i Kraków. Wyształcenie zdobył w Norymberdze, gdzie studiował pod kierunkiem Jakuba Margolisa, następnie przeniósł się do Pragi, tam uzyskał nominację rabinacką, zasiadał też w sądzie miejscowej gminy. W 1492 roku już jako mąż Estery Fiszel i – jak zgodnie chce tradycja – pod wpływem teściowej podjął kontrowersyjną decyzję w sprawie rozvodu swej szwagierki Sary, najmłodszej córki Mojżesza i Racheli, która przed osiągnięciem wieku sprawnego wydana została za mąż za wspomnianego już Dawida Zehnera z Budy. Jeszcze jako niepełnoletnia dziewczynka, korzystając z prawa do zerwania tak zawartego związku, uzyskała Sara od szwagra zgodę na ponowne małżeństwo. Podjęta przez Jakuba decyzja, zgodna z prawem talmudycznym, ale sprzeczna z wydanym przed pięćdziesięciu laty ordonansiem Menachema z Merseburga, wzburzyła środowiska rabinackie Europy. Wyklęli praskiego rabina m.in. jego nauczyciel Jakub Margolis z Ratyzbony i Juda Minz z Padwy. Po jego stronie stanął jedynie Meir Pfefferkorn. Postawę swą tłumaczyć miał Meir uległością wobec Racheli Fiszel, której zawdzięczał uwolnienie swej żony i dzieci z więzienia. Po pewnym czasie i on jednak wycofał swe poparcie dla praskiego uczonego, który zmuszony do opuszczenia Pragi, schronienie znalazł w Krakowie. We wspomnia-

---

<sup>84</sup> A. Warschauer, *Die Städtischen Archive in der Provinz Posen*, Leipzig 1901, s. 64.

<sup>85</sup> *Liber quitantiarum...*, s. 53, 55, 61, 103, 105, 174.

<sup>86</sup> M. Horn, *Jewish Jurisdiction's...*, s. 8

<sup>87</sup> Por. I.10.

<sup>88</sup> M. Bałaban, *Jakob Polak...*, s. 203–206.

nych, ciężkich dla miejscowych Żydów latach 1494–1495 zasiadał Jakub wśród starszych kahału, latem 1495 roku znalazł się też, jak pamiętamy, wraz z nimi na liście aresztowanych Izraelitów. W 1503 roku uwolnił go król Aleksander na dwa lata od wszelkich podatków i opłat, a dwa lata później mianował „doktorem prawa żydowskiego”, rabinem naczelnym Krakowa albo Małopolski, czy nawet kraju<sup>89</sup>. Stanowisko to piastował do 1509 roku, kiedy zmuszono go do rezygnacji w związku, jak się zdaje, z powtórным małżeństwem Sary i nową debatą wokół ważności jej rozwodu. I tym razem pomocy udzielił mu monarcha. W sierpniu 1509 roku Zygmunt I wystawił Jakubowi „list żelazny” – *salvus conductus* – na rok, w czasie którego miał podlegać tylko sądownictwu monarchy, co wyjmowało go spod jurysdykcji kahalnej<sup>90</sup>. W piśmie swym uznał król za stosowne wspomnieć, że Jakub był nie tylko doktorem żydowskim, ale i zięciem Racheli.

Po jego odejściu o stanowisko po nim rywalizowało dwóch kandydatów. Pereca popierali emigranci z Czech, zaś miejscowi, „polscy” Żydzi opowiedzieli się za Aszerem Lemlem, zięciem Racheli, mężem jej córki Hendel. Ostatecznie obaj uzyskali nominację.

Historia rodziny Fiszlów to zarazem szmat dziejów krakowskiej gminy żydowskiej. Na korzyść klanu działała demografia, nie brakowało rodzinie męskich potomków, a dobrze wydane córki przyczyniały się do wzmocnienia jej pozycji. Umieli Fiszlowie zachować i wykorzystywać przychylność trzech kolejnych monarchów, potrafili przy tym utrzymać się we władzach gminy i lojalnie stać za jej mieszkańcami, gdy dochodziło do konfrontacji z chrześcijańskimi mieszkańcami Krakowa. Dostrzegli nowe możliwości, jakie otworzyła przed nimi reforma systemu podatków żydowskich. Z imionami mężów córek Mojżesza i Racheli związane są początki sławy krakowskiej jesziwy. Po śmierci Pereca i Aszera Lemla rabinem Krakowa został wnuk Racheli – syn Franczka, lekarz Mojżesz Fiszel<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> M. Horn, *Jewish Jurisdiction's...*, s. 7–8.

<sup>90</sup> *Russko-jewriejskij archiw. Dokumenty i materjały dla istorii Jewrzejew w Rasii*, wyd. S.A. Bierszadzskij, t. 3: *Dokumenty k istorii polskich i litewskich Jewrzejew (1364–1569)*, Petersburg 1903, nr 9.

<sup>91</sup> M. Horn, *Medycy nadworni władców polsko-litewskich w latach 1506–1572 (ze szczególnym uwzględnieniem lekarzy i chirurgów żydowskich)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1989, nr 1 (149), s. 3–24.

## II.5. Żydowscy konwertycy

Na przestrzeni stu lat, od schyłku wieku XIV do końca następnego, w krakowskich źródłach pojawiają się informacje o 22 żydowskich konwertytach<sup>1</sup>. Lista neofitów, uporządkowana według dat, pod którymi pojawiają się w przekazach, nie wskazuje, by zjawisko konwersji Izraelitów na chrześcijaństwo miało jakąkolwiek dynamikę. W każdym dziesięcioleciu wspomnianego okresu w mieście żył przynajmniej jeden wychrzta. Przypuszczenia dotyczące przymusowych konwersji, oparte wyłącznie na kronice Długosza, ściśle – na jej fragmencie odnoszącym się do antyżydowskich rozruchów w roku 1407, mają charakter hipotetyczny, wydają się jednak bardzo prawdopodobne<sup>2</sup>. Jest zatem pewne, że mamy do czynienia ze zjawiskiem z punktu widzenia społecznego marginalnym. Jego geneza jest różna, chodzi bowiem przede wszystkim o dobrowolne decyzje pojedynczych osób. Inaczej ma się sprawa, gdy zjawisko konwersji oceniamy pod kątem szeroko rozumianych relacji żydowsko-chrześcijańskich, stosunków między Kościołem i Synagogą. W tym przypadku dotykamy

---

<sup>1</sup> Według indeksów: *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*; *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z najdawniejszych oficjalistów krakowskich lata 1410–1412 oraz 1421–1424*, wyd. i oprac. B. Przybyszewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985; *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, wyd. i oprac. B. Przybyszewski, Kraków 1993; *Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie, 1451–1460*, wybrał i oprac. B. Przybyszewski, Kraków 2001; *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*; *Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV wieku*, wyd. A. Gąsiorowski, przy współpracy T. Jurka, I. Skierskiej, W. Swobody, Kraków 2000; *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego...*, t. 1–2

<sup>2</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 10, s. 20–22 / Długosz, *Annales*, lib. 10, s. 15–17.

bowiem jednego z podstawowych problemów teologicznej debaty między duchowymi przywódcami obu religii<sup>3</sup>.

Los ludności izraelskiej, zamieszkującej w średniowiecznej Polsce niemal wyłącznie miasta królewskie, zależał od układu sił między władzą monarszą, władzami miast i duchowieństwem, aspirującym do głosu w „kwestii żydowskiej”. Król jako zwierzchnik i protektor Izraelitów, kler oraz rajcy Krakowa, którego Żydzi byli mieszkańcami, musieli zająć stanowisko wobec konwertytów. W nich też neofici mogli upatrywać ewentualnych sojuszników na nowej drodze życia.

Kraków był siedzibą monarchy, który osobiście i *ad hoc* regulował sprawy związane z funkcjonowaniem miejscowej gminy izraelskiej<sup>4</sup>. Był też ośrodkiem życia religijnego, miastem uniwersyteckim, ważnym centrum gospodarczym<sup>5</sup>. Choć żyła tu stosunkowo nieliczna grupa neofitów, musiała uformować się praktyka regulująca zasady ich współżycia ze społecznością chrześcijańską, ale też żydowską. Decyzje o konwersji podejmowane były w atmosferze stale obecnych w relacjach żydowsko-chrześcijańskich napięć, ale też częstych kontaktów, które – skoro prowadziły do apostazji – miały najwyraźniej głębszy charakter niż stosunki czysto handlowe.

Żydowskich konwertytów łatwo odszukać w krakowskich źródłach średniowiecznych. W księgach miejskich, metryce uniwersyteckiej, aktach konsystorskich pojawiają się na ogół z określeniami: *Iudaeus baptisatus*, *neophitus*, *conversus*, *fonte baptismatis regeneratus*. Niekiedy mimo konwersji nazywano ich jednak nadal Żydami. Izraelskie pochodzenie odnotowywano także przy imionach dzieci, których rodzice, bądź jedno z nich, byli neofitami<sup>6</sup>.

Izraelici, podobnie jak chrześcijanie, otrzymywali na chrzcie nowe imię – znak ponownych narodzin<sup>7</sup>. W piśmiennictwie hebrajskim zachodniej diaspory aszkenazyjskiej określano neofitów ich starym imieniem, którego brzmienie znieszczałano, np. przez dodanie dodatkowej litery. W Niemczech i innych krajach Europy Zachodniej przy

<sup>3</sup> Por. I.10.

<sup>4</sup> Por. II.3.

<sup>5</sup> J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa...*, t. 1; A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984.

<sup>6</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 1032 (1497): „Stanislaus filius olim Johannis Judei baptisati” i *passim*.

<sup>7</sup> J.-C. Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris 2002, s. 199–206.

chrzcie neofity stosowano inny ryt niż przy chrzcie małego chrześcijanina, analogiczny do chrztu osoby dorosłej, niekoniecznie Izraelity. Ryt ten wymagał trzykrotnego zanurzenia w wodzie. Nadawane konwertytom na chrzcie imiona były stereotypowe. Wśród krakowskich wychrztów są Barbary, Małgorzaty, Anna i Katarzyna, wśród mężczyzn dominują Pawłowie, Michały, Stanisławowie, obecni są też Tomasz, Jakub, Jan, Jerzy, Augustyn i Stefan.

Ustawodawstwo Kościoła powszechnego dotyczące żydowskich konwertytów obowiązywało również w Polsce. Miejscowe statuty synodalne kwestią tą się nie zajmowały. Problem jednak dostrzegano, przynajmniej w murach Uniwersytetu Krakowskiego. Dostrzegano go nie tylko dlatego, że jego pierwsze po odnowieniu fundacji w 1400 roku kolegium usytuowane zostało w centrum „dzielnicy żydowskiej”, ale także ze względów ideologicznych czy religijnych<sup>8</sup>. Pierwszy rektor uczelni, Stanisław ze Skarbimierza, w inauguracyjnej mowie wygłoszonej zapewne w grudniu 1401 roku pouczał nowych studentów, jak mają się zachowywać podczas studiów, a starszym członkom wszechnicy przypominał o ich obowiązkach<sup>9</sup>. Wspominałam już w rozdziale o ulicy krakowskiej (zob. II.2) o tych naukach. Rektor potępił chrześcijan, którzy obcuja poufale z Żydami, kanony tego bowiem zakazują. Dozwolone jest, mówił, obcowanie, ale w celu nawrócenia Żyda. Wspominał też tych, co nieprawnie, bez wyroku sądowego, prześladują Żydów. Tego również nie wolno czynić, łatwiej by się bowiem – wyjaśniał – nawrócili, gdyby nie mieli chrześcijanom nic do zarzucenia. Słowa te traktować należy z pewnością jako znak, że uczelnia rozumiała, iż spoczywa na niej zadanie nawracania Żydów.

Do wymuszonych siłą konwersji doszło, według Długosza, w trakcie pogromu w 1407 roku. Jego opis w *Rocznikach* nie jest jednak wiarygodny. Wiadomo, że pogrom miał miejsce i że niemal na pewno doszło do nawracania Żydów przemocą. Jednak relacja, spisana przez kronikarza około pięćdziesiąt lat po zdarzeniu, jest przynajmniej częściowo tworem umysłu i wyobraźni wykształconego i obeznanego z literaturą antyżydowską erudyty. Dla nas ważny jest w niej przede wszystkim fakt, że autor dostrzegł, jakie znaczenie dla stosunków żydowsko-chrześcijańskich miało sąsiedowanie izraelickiej

---

<sup>8</sup> Por. II.2.

<sup>9</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Stanisława ze Skarbimierza mowa o złych studentach...* Por. M. Kowalczyk, *Mowy uniwersyteckie...*, s. 43–45, 154.



kolonii z uniwersytetem. Odnosi się wrażenie, że za antyżydowskimi rozruchami w Krakowie w 1407 roku kryje się konflikt między Żydami a środowiskiem uniwersyteckim. Przebiegu wypadków nie da się dokładnie odtworzyć. Nie brakuje jednak argumentów za tym, że były dość typowe dla stosunków żydowsko-chrześcijańskich, tak w średniowieczu, jak i w stuleciach późniejszych, z XX włącznie<sup>10</sup>.

Wśród osób oskarżonych o udział w antyżydowskich rozruchach w 1407 roku figurował konwertyta Jakub. Za jego stawienie się przed królem poręczyły dwie osoby. Jedną z nich była jak on neofita<sup>11</sup>. Jest to jedyny w krakowskiej dokumentacji ślad udziału konwertytów w działaniach skierowanych przeciwko ich byłym współwyznawcom<sup>12</sup>.

Wśród krakowskich neofitów wyróżniają się Izraelici, którzy po chrzcie związali się z uniwersytetem lub w jakiś inny sposób pozostawali w ściślejszych kontaktach z miejscowym klerem. W pierwszych dziesięcioleciach po ponownej fundacji krakowskiej uczelni w 1400 roku przyjmowała ona konwertytów w poczet swych studentów. W Metryce uniwersytetu i w Księdze promocji jego Wydziału Sztuk figurują: pod rokiem 1402 Paweł neofita z Włocławka, który uzyskał bakalearat w 1405 roku, a w 1415 został magistrem filozofii; pod rokiem 1420 Jan neofita z Krakowa<sup>13</sup>, który w 1422 roku otrzymał bakalearat z filozofii; jego imiennik również z Krakowa, który wstąpił na studia w 1424 roku oraz Stanisław (wymieniony tylko w Księdze promocji pod rokiem 1422)<sup>14</sup>.

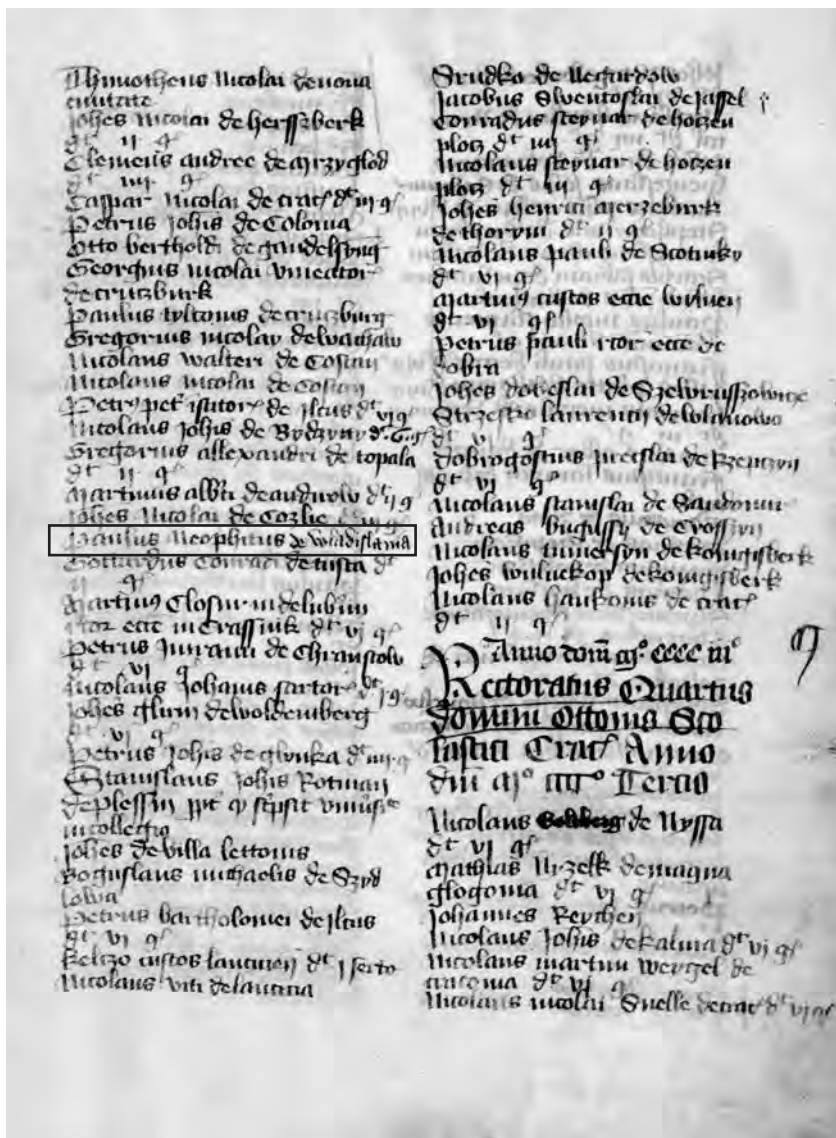
<sup>10</sup> Por. II.6.

<sup>11</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 167 (1407). Jakub wspomniany jest w 1410 roku w wydatkach miejskich; tamże, nr 222 (1410).

<sup>12</sup> O udziale konwertyty jako tłumacza z języka hebrajskiego w procesie Żydów oskarżonych o zbezczeszczenie hostii we Wrocławiu w 1453 roku por. B. Wyrozumski, *Relacja o pogromie Żydów wrocławskich w 1453 roku*, „Roczniki Historyczne” 69, 2003, s. 189–194; H. Zaremska, *Zmowa śląskich Żydów*, w: *Źródło. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, red. W. Brojer, Warszawa 2003, s. 135–162.

<sup>13</sup> Być może identyczny z Janem określonym w księgach miejskich jako *presbiter* i *scriptor*, synem Żydówki Adassy (Hadasa), zw. Kaczkinne i siostrzeńcem Ossera, por. *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 264 (1424), 280 (1428).

<sup>14</sup> *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego...*, t. 1, s. 50 (Paweł z Włocławka neofita, 02/069, 1402), 105 (Jan ochrzczony z judaizmu z Krakowa, 20e/085, 1420), 123 (Jan neofita z Krakowa, 024h/130, 1424); *Księga promocji Wydziału Sztuk...*, s. 18 (Stanisław neofita z Krakowa, 20/22, bakalearat, 1422).



Il. 33. Paweł neofita z Włocławka – wpisany do rejestru studentów Uniwersytetu Krakowskiego w 1402 roku.

Oddzielnej uwagi wymaga nadto tajemnicza grupa studentów z żydowskimi imionami, którzy w rejestrach uczelni pojawiają się bez adnotacji o ich chrzcie<sup>15</sup>. Zaliczają się do niej: bracia Salomon i Izrael z Kazimierza – synowie Henlina; Enoch syn Dawida z Ołomuńca, który w 1425 roku wstąpił na uniwersytet, zaś rok później został bakałarzem; Izajasz Crenczelen z Raciborza – odnotowany w 1430 roku, oraz jego imiennik, także Izajasz, który podjął studia w letnim semestrze 1459 roku i w tym też roku uzyskał bakalaureat (przy tej okazji zapisano go pod imieniem Jerzy, co może być śladem konwersji).

Uczelnia otwarta była dla konwertytów w czasie pierwszego trzydziestolecia swej działalności. Nie wiadomo, czy wiązać to należy z przymusowymi konwersjami podczas pogromu w 1407 roku, czy uniwersytet otwierał apostatom podwoje, by zachęcić Żydów do konwersji – możliwość zdobycia wykształcenia mogła ich do tego skłaniać, czy też przyjmowanie wychrztów stanowiło element programu uniwersytetu właśnie w tym okresie.

W polskim ustawodawstwie synodalnym nie odnotowujemy żadnych śladów, które wskazywałyby na to, że polski kler respektował sformułowany na soborze w Bazylei postulat udzielania pomocy konwertytom. Być może jednak z wpływem tej właśnie regulacji należy wiązać dwa pisma zamieszczone w piętnastowiecznych formularzach dokumentów.

Pierwsze z nich pochodzi z czasów kardynała Zbigniewa Oleśnickiego – człowieka wrogo do Żydów usposobionego i aktywnie działającego przeciwko zatwierdzeniu przywilejów żydowskich przez Władysława Jagiełłę i później Kazimierza Jagiellończyka<sup>16</sup>. Pozbawiony daty list pasterski Zbigniewa Oleśnickiego skierowany jest do kleru diecezji krakowskiej i dotyczy małżeństwa konwertytów, które wraz z dziećmi cierpi biedę i nie przeżyje, jak czytamy w dokumencie, jeśli nie uzyska wsparcia<sup>17</sup>. Toteż biskup krakowski udziela czterdzieści dni odpustu wiernym, którzy przysliby im z pomocą i wzywa kazno-

<sup>15</sup> *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego...*, t. 1, s. 103 – Enoch i Salomon synowie Henlina z Kazimierza, 20e/110, 011 (1420); s. 124 – Enoch syn Dawida z Ołomuńca, 25/08 (1425); *Księga promocji Wydziału Sztuk...*, s. 22 – Enoch z Ołomuńca, 26/22 (1426); *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego...*, t. 1, s. 154 – Isayas Crenczelen z Raciborza, 30h/210 (1430); tamże, s. 261 – Gregorius Isaie z Raciborza, 56e/046 (1456); *Księga promocji Wydziału Sztuk...*, s. 48, Jerzy z Raciborza, 59/59 (1459).

<sup>16</sup> Por. I.5.

<sup>17</sup> *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, t. 2, wyd. A. Lewicki, Kraków 1891, s. 348 (b.d.).

dziejów, by poinformowali swe owieczki o tej decyzji. Umieszczenie listu w formularzu nadaje mu większe znaczenie i być może wskazuje, że Oleśnicki liczył się z potrzebą szerszą niż problem jednej rodziny. Trudno jednak uznać ten list za ślad jakiejś uzasadnionej lokalną sytuacją strategii wobec neofitów. Udzielenie odpustu za wspomoczenie konwertyckiej rodziny sytuuje ten rodzaj *caritas* wśród uczynków ułatwiających chrześcijanom zbawienie.

Drugi dokument zamieszczony został w powstałym w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XV wieku zbiorze formuł, zawartym w kodeksie Biblioteki Jagiellońskiej nr 2136<sup>18</sup>. List ten, tak jak poprzedni, dotyczy małżeństwa konwertytów, którym duchowni diecezji krakowskiej mają udzielić zgody na zebranie po parafiach.

Pośród neofitów, którym w nowym życiu pomogła przychyłość kleru, zadowolonego z ich zmiany wiary, znalazła się także pewna Magdalena. Informacje o niej pojawiają się w aktach sądu konsystorskiego i to ze wskazującym na jej mieszczański status tytułem *honesti*<sup>19</sup>. Zajmowała się, podobnie jak większość uchwytnych w źródłach krakowskich neofitów, działalnością kredytową, handlowała również m.in. rodzynkami, migdałami i figami. Jej dłużnikami nie byli jednak zwykli mieszczanie, lecz dostojnik duchowny Mikołaj Spycymir – doktor dekretów i kantor krakowski, szlachta i żupnicy krakowscy Mikołaj Serafin, jego brat Jakub i Mikołaj Zawrzykraj. Ci ostatni w 1443 roku pożyczili od Magdaleny 600 florenów węgierskich pod zastaw kosztownych szat, postawów sukna i precjozów.

Podżupnik Jakub Zawrzykraj z Dąbrówki w liście do brata pisał: „wiedziecie, że zarówno szaty, jak i srebro oraz klejnoty zastawione naszym i waszym wierzycielom wystawia się na sprzedaż. Sprzedaje je przede wszystkim Żydówka Magdalena, nie chce bowiem zadowolić się takimi zastawami, które musi trzymać zbyt długo. Inne też wystawia na sprzedaż, jak na przykład klejnoty kasztelanowej krakowskiej”<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Formulae ad ius canonicum spectantes, ex actis Petri Wysz (1392–1412) Maxima parte depromptae*, w: *Archiwum Komisji Historycznej PAU*, t. 5, Kraków 1889, *Supplementa*, s. 332–335 (opis rękopisu), *Formulae ex codice Universitatis Cracoviensis*, nr 2136, s. 348 – *Littera, quando datur conversis auctoritate mendicandi* (publikacja nie zawiera tekstu tego listu).

<sup>19</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 2577 (1434); *Cracovia artificum...* (1441–1450), nr 182 (1442), 198 (1443), 259 (1444), 415 (1445).

<sup>20</sup> *Korespondencja żupnika krakowskiego Mikołaja Serafina z lat 1437–1459*, wyd. W. Bukowski, T. Płóciennik, A. Skolimowska, Kraków 2006, s. 51 (por. też s. 77).

Czy duchowni i świeccy dostojnicy woleli pożyczać od zamożnej konwertytki, nie wiemy (w aktach konsystorskich nie brakuje dowodów kontaktów kredytowych między klerem a Żydami<sup>21</sup>).

W 1440 roku Magdalena uzyskała przez sądem konsystorskim unieważnienie małżeństwa z bakałarzem Piotrem<sup>22</sup>. Ślub został zawarty poza kościołem. W XV wieku nie kłóciło się to z prawem, choć zdarzało się coraz rzadziej. Związki takie uchodziły za grzeszne, ale nie kwestionowano ich ważności i sakramentalności. Uniwersytecki tytuł Piotra, a także zapewne pochodzenie Magdaleny spowodowały, że kontrakt najwyraźniej wzbudził w konsystorzu zastrzeżenia. Broniąc ważności zawartego ślubu, Piotr w swych zeznaniach przytoczył formułę zaślubin, jaką wygłosił: „Ja Piotr przyrzekam Bogu, Błogosławionej Marii i wszystkim świętym, że pragnę ciebie Magdaleno poślubić”. Magdalena, jak stwierdził, wygłosiła takie same słowa. Ta jednak zaprzeczyła i zeznała, że gdy zaprowadził ją do piwnicy jej matki i groźbami nakłaniał do małżeństwa, powiedziała mu, że nie wie, jak ma go poślubić i jakie słowa wypowiedzieć. Ostatecznie związek Magdaleny z Piotrem został anulowany.

Pomocną dłoń wyciągały do konwertytów także władze miejskie. Krakowscy rajcy udzielali im wsparcia finansowego, niektórym otwierali drogę do praw obywatelskich, a co za tym idzie do korporacji rzemieślniczych. Konwertyci stawali się podatnikami miasta i przechodzili pod jego jurysdykcję. Była to zatem z punktu widzenia władz miasta zmiana korzystna.

Najwcześniejsze informacje o konwertytach w Krakowie zawarte są w rachunkach miejskich<sup>23</sup>. W roku 1395 odnotowano w rubryce *Elemosina* (jałmużna): „1 wiardunek” dla neofitki „pro expensis” (na wydatki); w 1398 roku zapisano: „6 groszy dedit Mordbir Judeo baptizando”, w tym samym roku: „pro expensis Judei baptizati 1 sexagenem; judeo baptizato fertonem pro expensi oraz 13 ½ grossum pro tela Judei baptizati” (na płótno); w 1400 roku: „Judeo baptizato 1 fertonem”, w 1409 roku również w wydatkach „pro elemosina

<sup>21</sup> *Cracovia artificum...* (1410–1412), nr 73 (1411), 83 (1411), 99 (1411), 190 (1423); *Cracovia artificum...* (1441–1450), nr 374 (1445), 376 (1445), 457 (1446).

<sup>22</sup> Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, *Acta Officialia*, 6, s. 66–67; por. też I.10.

<sup>23</sup> Miejskie rachunki Krakowa zachowały się jedynie dla lat: 1390–1391, 1392–1393, 1395–1399 oraz dla roku 1414, por. niepełna edycja: *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, s. 288–343.



Judaeis baptisatis fertonem”, w 1410 roku: „Jacob pridem Judae addicio per 7 grossos”. W 1414 roku w *Elemosina* zapisano: „Judeabus baptisatis 1 fertonem, item 6 grossos, item unum fertonem. Item 6 grossos Judeis conversis et Judeabus baptisatis”<sup>24</sup>. Brak rachunków z innych lat nie pozwala wydedukować, na jakich zasadach udzielano neofitom pomocy. Fakt, że w zapisach nie wymienia się imion wspieranym datkiem przechrztów powoduje, że nie da się też stwierdzić, ilu z nich objęto pomocą. W wydatkach z lat 1409, 1410 i 1414 mowa jest o większej liczbie obdarowanych neofitów, podczas gdy wcześniejsze zapisy dotyczą pojedynczych osób. Wiązać się to może ze wspomnianą wyżej akcją przymusowej konwersji podczas rozruchów w 1407 roku. Przeznaczone dla konwertytów sumy zapisywano w rubryce *Elemosina* – jałmużna, co uznać można za wskazówkę, jak traktowano te płatności. Ówczesne rozumienie miasta jako wspólnoty (*communitas*) powodowało, że jej członków, w tym władze municypalne, obarczano obowiązkiem spełniania uczynków o charakterze religijnym, które miały zapewnić miastu pomyślność. Jałmużna stanowiła jeden z nich. Wspieranie nią konwertytów wskazuje na dwie rzeczy: po pierwsze, że tę formę dobroczynności uważano za obowiązek rady, po drugie zaś, że neofitów uważano za część miejskiej wspólnoty.

Zmiana religii otwierała przed konwertytami dostęp do prawa obywatelskiego (*ius civile*), które, inaczej niż np. w Niemczech, dla Żydów zamieszkujących miasta średniowiecznej Polski nie było dostępne<sup>25</sup>. Do końca XV wieku przyjmowanie żydowskich konwertytów do *ius civile* zdarzało się w Krakowie rzadko. Z takiej możliwości skorzystały zaledwie trzy osoby: Małgorzata wdowa po Mikołaju rzeźniku, Paweł krawiec i jego imiennik – finansista i kupiec Paweł<sup>26</sup>. Potwierdzenia przyznawania obywatelstwa miejskiego pochodzą dopiero z okresu między końcem XIV wieku i początkiem lat trzydziestych następnego stulecia. A zatem z tego samego czasu, kiedy neofici mieli wstęp na uniwersytet. (Warto zauważyć, że regulacja dla Żydów kazimierskich,

<sup>24</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 124 (1395), 132, 133 (1398), 139 (1400), 212 (1409), 222 (1410), 240 (1414).

<sup>25</sup> S. Gierszowski, *Obywatele miast Polski przedrozbiorowej...*, s. 66–80.

<sup>26</sup> *Księgi przyjęć do prawa miejskiego w Krakowie 1392–1506*, wyd. K. Kaczmarczyk, Kraków 1913, nr 1689 (1405), 4522 (1433), 4710 (1436). We Lwowie w XV wieku przyjęto do praw miejskich dwóch żydowskich konwertytów, por. *Album civium Leopoliensium. Rejestry przyjęć do prawa miejskiego we Lwowie 1388–1783*, t. 1, wyd. A. Janeczek, Poznań–Warszawa 2005, nr 582 (1461), 1140, 1303 (1496).



wydana w początku XVI wieku przez Zygmunta Augusta, zaliczała konwertytów do tej samej kategorii co Żydzi i heretycy, zabraniała powierzania im urzędów miejskich<sup>27</sup>).

Kraków należał do tych miast Królestwa Polskiego, w których kandydatom do *ius civile* – dawało ono m.in. dostęp do ułatwień handlowych (np. wolności celnych) oraz do uczestnictwa w korporacjach rzemieślniczych – stawiano warunki: zamieszkanie w Krakowie, zakup warsztatu lub domu oraz przedstawienie świadectwa o dobrej sławie, ślubnym pochodzeniu i właściwym zachowaniu w poprzednim miejscu zamieszkania. Wpis z roku 1405 w Księdze przyjęć do prawa miejskiego potwierdza, iż udzielono go Małgorzacie, wdowie po Mikołaju rzeźniku, neoficie, i informuje, że przedstawiła ona wymagany certyfikat. Przedłożenie listu dobrej sławy było jednym z warunków, jakie musiał spełnić kandydat na stołecznego obywatela. Małgorzata z pewnością uzyskała *ius civile* dzięki temu, że miał je jej zmarły mąż.

Mikołaj rzeźnikiem był zapewne jeszcze przed konwersją. Po jego śmierci Małgorzata pozostała w branży. Kiedy w 1419 roku dokonywała rozporządzenia swym majątkiem, dom i jatkę na Kazimierzu zapisała wnukowi – synowi córki Agnieszki – i jego dzieciom, z zastrzeżeniem, że póki będzie żyła, pozostanie w swoim domu i zachowa wspomnianą jatkę. Jeśli Agnieszka i jej dzieci umrą, to majątność miała przejść na jej siostrę Barbarę, a gdyby i ona umarła i gdyby umarło jej potomstwo, zapobiegliwa Małgorzata zarządziła, by jatka stała się własnością jej krewnego – Szymona szewca<sup>28</sup>.

Rzemieślnikiem, i to zapewne też jeszcze przed konwersją, był również krawiec Paweł – *olim Judeus*, który prawo obywatelskie otrzymał w 1433 roku<sup>29</sup>. Mikołaj i Paweł są jedynymi rzemieślnikami wśród krakowskich konwertytów. Niewykluczone, że właśnie posiadane przed chrztem umiejętności zawodowe skłoniły ich do konwersji. Sam zawód nie wystarczał: obywatelstwo, konieczne dla legalnego uprawiania rzemiosła w mieście średniowiecznym, było niezbędnym warunkiem stabilizacji. Bez obywatelstwa żydowscy rzemieślnicy byli zdani na zmienną łaskę swych przywilejow. *Ius civile* uzyskał także inny neofita, wspomniany już finansista, też Paweł<sup>30</sup>. Zwolniono

<sup>27</sup> Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa..., t. 1, s. 274–280.

<sup>28</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 247 (1419).

<sup>29</sup> Por. przyp. 26.

<sup>30</sup> Tamże.

go z wymaganej opłaty *propter Deum*. Okoliczności jego konwersji nie są nam znane, niczego też nie wiadomo o jego życiu przed zmianą religii. Źródła natomiast nieźle oświetlają jego działalność po przyjęciu chrztu. Był lichwiarzem i to najwyraźniej zamożnym. Służył pieniędzmi żydowskiemu kupcowi Kaleffowi z Kaffy, genueńskiej kolonii na Krymie<sup>31</sup>.

Swą handlową działalność rozpoczął Kaleff we Lwowie. Tu współpracował z Szachną, celnikiem lwowskim i gródeckim. Doprowadziło to do sporu o niezapłacone przez Szachnę długi<sup>32</sup>. Mniej więcej w tym samym czasie Kaleff zaczął bywać w Krakowie. Pożyczał stołecznym mieszczanom<sup>33</sup>. W 1440 roku uzyskał dla rajcy Jana Hoze gwarancję wojewody krakowskiego Jana Tęczyńskiego (który z racji swego urzędu sprawował zwierzchnictwo nad gminą żydowską) oraz rajcy Jakuba, że złożone w skarbcu Hozego pieniądze Pawła neofity nie przepadną, gdyby zostały skonfiskowane lub obłożone sekwestrem<sup>34</sup>. W historii tej za dużo jest niewiadomych. Nie da się jej odtworzyć. Ważne dla nas jest to, że Paweł deponował pieniądze (swoje lub nie) u rajcy miejskiego, z którego usług korzystał także Kaleff. Nadto był w stanie

---

<sup>31</sup> Po opanowaniu przez Polskę Podola w pierwszej połowie XIV wieku w polskim i ruskim handlu wschodnim przodowali lwowianie. Szlakami wiodącymi do portów czarnomorskich przez terytoria uznającej zwierzchnictwo polskie Mołdawii oraz tzw. *via tartarica*, prowadzącą na wschód przez Trembowłę, Kamieniec Podolski, stopy czarnomorskie ku Tanie i Kaffie, wożono do Lwowa, a stamtąd m.in. do Krakowa, pieprz i inne produkty korzenne oraz tkaniny jedwabne, częściowo wyrabiane w Kaffie. W przeciwnym kierunku wywożono sukno, wyroby metalowe, przeznaczony do dalszego transportu z Krymu do Florencji i Genui czerwiec ze wschodnich prowincji polskich i ruskich, воск, futra i in. Przejazd przez Kraków był dla obsługujących tę wymianę kupców obowiązkowy, przybývający z Rusi kupcy musieli w stolicy sprzedawać wszystkie swe towary. Żydzi i Ormianie lwowscy korzystali na równi z mieszczanami Lwowa z wielu przywilejów pozyskanych przez miasto od władców polskich, mołdawskich i wołoskich. Por. S. Kutrzeba, *Handel Krakowa w wiekach średnich na tle stosunków handlowych Polski*, Kraków 1902; Ł. Charewiczowa, *Handel średniowiecznego Lwowa*, Lwów 1925; I. Schiper, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937, s. 17–22; M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy w XIII–XVI wieku. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Warszawa 1973, zwł. s. 183 n.; J. Wyzumski, *Handel Krakowa ze Wschodem w średniowieczu*, „Rocznik Krakowski” 50, 1980, s. 57–64.

<sup>32</sup> Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy..., nr 336 (1440).

<sup>33</sup> Tamże, nr 335 (1440).

<sup>34</sup> Starszy cechu nożowników; por. *Cracovia artificum 1300–1500*, wyd. J. Ptaśnik, Kraków 1917, *passim*.

pozyskać na gwaranta dostojnika tej miary co wojewoda krakowski. Wreszcie fakt, że był konwertytą, nie stanowił dla Kaleffa przeszkody w prowadzeniu z nim interesów. W 1442 roku Kaleff złożył w sądzie oświadczenie w sprawie konfliktów z Pawłem. Z oświadczenia tego wynika, że spory dotyczyły pięciu kamieni pieprzu, innych towarów, długu w wysokości 77 florenów oraz innego długu – w wysokości 28 grzywien. Dwa tygodnie później, zapewne przymuszony przez Pawła, przyznał Kaleff – już przed radą miejską – że winny jest konwertycie ogromną sumę 600 złotych florenów węgierskich. Za Kaleffa poręczył wojewoda ruski Odrowąż. Handlem zajmowała się też żona neofity Pawła<sup>35</sup>.

Mikołajowi rzeźnikowi i obu Pawłom wiodło się. Zawdzięczali to zapewne umiejętnościom i majątkowi zdobytym jeszcze przed chrztem. Po poślubieniu chrześcijanki Mikołaj ułożył sobie życie na nowo. Opuścił Kraków, zamieszkał na pobliskim Kazimierzu, urodziły mu się córki. Dla rodziny żony pochodzenie Mikołaja nie stanowiło przeszkody. Nie ma żadnych śladów, aby utrzymywał kontakty z Żydami.

Z Pawłem rzecz wyglądała inaczej. Nie mamy wprawdzie żadnych dowodów na to, by kontaktował się z krakowską gminą izralicką, ale został współnikiem czy też agentem Żyda Kaleffa. Fakt, że Paweł był neofitą, nie stanowił dla Kaleffa przeszkody w ścisłej z nim współpracy, ale też nie był on członkiem krakowskiej gminy żydowskiej. Paweł dla Kaleffa jest w Krakowie tym, czym dla niego był we Lwowie Szachna, który nie był konwertytą. Trudno przyjąć za pewnik, że Paweł wychrzcił się z wyrachowania i że pomyślność w interesach zawdzięczał konwersji. Pewne jest natomiast, że nie utrudniła mu działalności finansowej i handlowej.

Wychrzta Jan prowadził interesy na mniejszą skalę<sup>36</sup>. Był handlarzem dostarczającym do Krakowa towary zakupywane na jarmarkach. Jego zasoby gotówki musiały być ograniczone, przed wyruszeniem w drogę pożyczał bowiem pieniądze, na ogół sumy rzędu kilku florenów, zobowiązując się do oddania długu po powrocie. Pożyczał od kogo się dało, przede wszystkim od chrześcijan. Wśród jego wierzycieli znalazł się bernardyński zakonnik, golibroda i krawiec, ale też bogaty

<sup>35</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 380 (1445).

<sup>36</sup> Tamże, 1472–1488: nr. 531, 535, 541, 544, 547, 548, 562, 573, 575, 577, 579, 586, 610, 639, 648, 652, 658, 705, 706, 722, 723, 796, 752, 754.

mieszczanin Piotr Salomon. Długi, sądząc po tym, że brak śladów pozwów o niedotrzymanie terminu spłat, oddawał sumiennie. Czy łatwość uzyskania kredytu u chrześcijan zawdzięczał swej konwersji, nie da się stwierdzić, ale wydaje się to prawdopodobne.

Życie neofity Michała nie było łatwe. W okresie między rokiem 1485 a 1500 stawał 44 razy przed sądem wójtowskim, gdzie także toczyły się sprawy, w których występowali jego żona i syn<sup>37</sup>. Bywał stroną atakującą i celem oskarżeń. Bez wątpienia dobrze obeznany z regułami gry, jakie przewidywało prawo, bronił konsekwentnie swojej czci i interesów. Utrzymywał ścisłe, acz konfliktowe kontakty z krakowskimi chrześcijanami. Żył z wynajmu pokoi w domu, w którym prowadził lokal z wyszynkiem. Utrzymywał się też z handlu starzyzną i lichwy. Miał nieustanne kłopoty: z lokatorem, służbą, klientami gospody, wierzycielami i dłużnikami. Przyjrzenie się owym sporom z bliska pozwala dość precyzyjnie usytuować Michała w społeczności miasta. Rok 1499 był szczególnie trudny dla rodziny. W styczniu Michał wyrzucił z domu lokatora, chorego na syfisy Wawrzyńca łaciarza, który nie dotrzymywał umowy o najem, zwykł też paradować *ante stubam* i – jak można sądzić – odrażającym widokiem odstraszał gości. Na widok jego facjaty rezygnowali z noclegu w należącej do Michała gospodzie, co – jak twierdził – naraziło go na straty. Oskarżony przed sądem Wawrzyniec zajmowany przez siebie pokój opuścił po dwóch dniach, nie rozliczywszy się z właścicielem. Musiało się to odbyć w gorącej atmosferze, w tym samym czasie bowiem Michał oskarżył jego żonę i syna o zniesławienie, zwolnił też z pracy pewną Annę bez zapłacenia jej zaległej pensji i – jak zeznała – bez powodu. Sześć miesięcy później wojna wybuchła między Michałem i jego żoną a kucharką Dorotą, która odeszła przed upływem terminu, twierdząc, że zwolniła ją gospodyni. Z oskarżenia wniesionego przez Michała wynika, że Dorota samowolnie otworzyła pokój i ukradła dwa prześcieradła, nadto zniesławiła swego pracodawcę.

Nie tylko kłopoty ze służbą i lokatorami zmuszały Michała do odwiedzin w sądzie. Wraz z żoną pożyczzał pieniądze pod zastawę, których sprzedawanie przed upływem płatności narażało go na oskarżenia ze strony dłużników. Skupywał używane ubrania, zdarzało się, że wśród wziętych za pożyczki fantów trafiały się rzeczy skradzione,

---

<sup>37</sup> Tamże, wg indeksu. Sąd wójtowski zajmował się drobnymi sprawami o bójki, zniesławienia i niewielkie długi.

jak nóż, który zdaniem Jana cieśli został mu ukradziony wraz z innymi przedmiotami, czy też pierścień i różaniec, w związku z którymi Michał pomówiony został o kradzież i współpracę z pewnym złodziejem. Michał walczył z konkurencją na słowa i wręcz. Konkurencja również nie przebierała w środkach. Mikołaja Czirnę oskarżył Michał o pobicie i zranienie w rękę i łokieć, Jana karczmarza o grożenie mu nożem, Jakuba Mentusza, który go pozwał *pro infamia* i niezapłacenie długu, skarżył o pobicie i zniszczenie czapki, Jana Olejka o zniesławienie i pogroźki. Nie zawsze był Michał ofiarą, sam również wszczywał bójkę, nie szczędził przy tym języka, kilkakrotnie wnoszono przeciw niemu skargi *pro infamia*. Co dotyczy bójek i utarczek słownych, zachowanie Michała i jego przeciwników nie odbiega od normy; podobnie zachowywali się i inni mieszkańcy miasta. Zniesławienia nieodłącznie niemal towarzyszyły sporom, w których dochodziło do rękoczynów. Nie ma nic szczególnego w pomówieniach go o złodziejstwo czy chęć zabicia żony<sup>38</sup>. Jednak kierowane do Michała obraźliwe okrzyki tylko częściowo przypominają obelgi, jakimi obrzucali się chrześcijanie. Niekiedy ich treść wynikała z faktu, że Michał był neofitą<sup>39</sup>. Pewna Helena powiedziała mu w gniewie – „tu es Judeus”, również karczmarz Ambroży nazwał go Żydem i powiedział, że „w święta jada mięso z Żydami”, a Mikołaj Kropka, który oskarżył go o współpracę z pewnym złodziejem, zarzucił mu, że nie jest ani konwertytą, ani Żydem („das her noch im schvent noch als eyn Jude”).

Michał utrzymywał stosunki z Izraelitami, ale nie z członkami krakowskiej gminy. Korzystał mianowicie z usług izraelskich woźniców z Prostejowa na Morawach, którzy dostarczali mu towar do Krakowa. Był człowiekiem obrotnym, dość pewnie obracającym się w środowisku krakowskich drobnych lichwiarzy i handlarzy starzyzną. Z racji prowadzonej gospody pozostawał w stałym kontakcie ze swą niełatwą i mało szacowną klientelą. Nie puszczał płazem obelg, obeznany z sądem i mimo ciągnącej się za nim „żydowskiej genealogii”, nie dawał sobie dmuchać w kaszę. Zmiana religii nie spowodowała, można sądzić,

---

<sup>38</sup> H. Zaremska, *Krakowska księga wójtowska z roku 1442. Bójki i zniesławienia, w: Cracovia – Polonia – Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Kraków 1995, s. 93–100.

<sup>39</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 798 (1491), 816 (1492), 876 (1494).

radykalnej zmiany w sposobie, w jaki zarabiał na życie. Ale też, jak się zdaje, całkiem umiejętnie korzystał z możliwości, jakich dostarczało prawo i łatwo dostępny sąd wójtowski.

Postawa, jaką wobec konwersji na chrześcijaństwo zajmowali władcy z dynastii Jagiellonów, której protoplasta, litewski książę Władysław Jagiełło, sam był „nowym chrześcijaninem”, była elementem ówczesnej kultury politycznej<sup>40</sup>. Krzewienie chrześcijaństwa, walka z pogaństwem, wspieranie Kościoła należały do obowiązków monarchy, który w przysiędze koronacyjnej zobowiązywał się do ich wypełniania. W liście ochronnym wydanym dla pary przybyłych z Niemiec i pragnących osiedlić się w Polsce Izraelitów pisał Jagiełło, że pragnie, by jego chrześcijańskie miłosierdzie pomogło w ziszczeniu się nabożnego życzenia, „izby ci, których tak długo błąd przewiarstwa zaślepia, łaską ducha świętego przejrzezi na chwałę imienia Bożego”<sup>41</sup>. Zaś tłumacząc swą przychylność wobec serwitora Wołoczki<sup>42</sup>, ten sam król pisał: „Jeśli rozciągamy chętnie prawice naszej życzliwości nad równymi nam wiarą, to niemniej godzi się naszemu królewskiemu majestatowi z taką samą łaskawością zachowywać się względem tych, których błąd ciemność przewiarstwa zaślepia, po to, iżby ci, poznawszy się na udziale w łaskach naszej wspaniałomyślności, tym skwapliwiej kres kładli swym błędom, im hojniej ujrzą się obdarzeni okruciami, co spadają ze stołu królewskiego naszej szczodroblowości. Tedy, aby Wołoczko Żyd lwowski a celnik nasz [...] tym bardziej był oddany dzięki łaskom i względom, aby mógł przejrzeć ze swego zaślepienia

---

<sup>40</sup> I. Schiper, *Żydzi neofici i prozelici w Polsce do r. 1569*, „Kwartalnik poświęcony badaniom przeszłości Żydów w Polsce” 1912, z. 1–3, s. 65 n.

<sup>41</sup> *Liber cancellariae Stanislai Ciolek. Ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der husitischen Bewegung*, wyd. J. Caro, Wien 1871, nr 30: „Quomodo attententes condicionem Judeorum multis esse odibilem et conversationem eorum cunctis fore detestabilem Christianis, quorum licet et nos perfidiam detestamur, humanitati tamen eorum, quod divina lex patitur, quadam benignitate, compatimur, ne si protectionis nostre ab ipsis dextra subtrahatur. Christiani adeo ipsis reddantur infesti, quod aut vitae ipsorum incurrerent dispendia aut propter diversa oppressiones offensas, contumelias et opprobria regni nostri deserendo confinia exire cogentur. Volentes igitur [...] Judeos, quorum adhuc conversionem et cognicionem Katholice fidei prestolamur, sub nostri regalis brachii tuicione confovere, ut quos error perfidiae tanto tempore excecatur, spiritus sancti gracia ad laudem divini sui nominis illustrent”.

<sup>42</sup> M. Bałaban, *Wołoczko nadworny faktor Jagiełły i celnik ruski*, „Kwartalnik Historyczny” (dalej cyt. KH) 25, 1911, s. 228–234.



i wrócić na łono świętej wiary chrześcijańskiej oraz do jasności wieczystego światła, nadajemy mu [...]”<sup>43</sup>.

Stefan Fiszel jako jedyny krakowski neofita zrobił zawrotną karierę. Doprowadziła go ona do szlacheckiego tytułu, kolejnych małżeństw z kobietami z dobrych szlacheckich rodzin, sporego majątku i zaszczytnych funkcji. Rangę dokonań Stefana zwiększa fakt, że pochodził z jednej z najpotężniejszych rodzin żydowskiego Krakowa. Fiszlowie, przypomnijmy, rządzą miejscową kolonią izraelską nieprzerwanie od lat siedemdziesiątych XV wieku po połowę następnego stulecia. Rodzeństwo i powinowaci Stefana dorobili się w tym czasie silnej pozycji w stołecznej gminie izraelskiej<sup>44</sup>. Kiedy latem 1495 roku kardynał Fryderyk Jagiellończyk poinformował króla o jakichś przestępstwach żydowskich i wyznaczył sędziów do zbadania sprawy, znalazł się Stefan (przed chrztem Mojżesz) – obok męża swej siostry Estery, sławnego uczonego Jakuba Polaka – wśród aresztowanych i osadzonych w grodzie Izraelitów<sup>45</sup>. W 1502 roku wystąpił jako świadek w procesie, który król wytoczył rajcom kazimierskim z powodu ich współdziałania z krzyżowcami, którzy wszczęli w 1500 roku antyżydowskie rozruchy na Kazimierzu<sup>46</sup>. W sądzie odwołał oskarżenia przeciw dwóm chrześcijanom, zeznając, że obarczył ich winą przez pomyłkę, opierając się na nieprawdziwych zeznaniach pewnego człowieka, osadzonego w zamkowym więzieniu. Od końca lat dziewięćdziesiątych był Fiszel królewskim wierzycielem<sup>47</sup>. Długi swe, jak się zdaje, odbierał dzięki dzierżawie żydowskich podatków. W 1499 roku brat królewski, arcybiskup Fryderyk, wydał gnieźnińskiemu Izraelitom glejt chroniący ich przed zachłannością Fiszla<sup>48</sup>. Jego nazwisko figuruje w wykazie dłużników zmarłego w 1501 roku króla Jana Olbrachta. Z zapisu wynika, że dzierżawił dochody skarbowe Poznania. W tym samym czasie, a także później, król korzystał również z usług finansowych jego matki Racheli oraz brata Franczka.

Na przełomie lat 1503 i 1504 Mojżesz przyjął chrzest. Od tej pory występuje w źródłach jako Stefan, z tytułem *famosus*<sup>49</sup>. Chrzest

<sup>43</sup> AGZ, t. 2, nr 46 (1427).

<sup>44</sup> O rodzinie Fiszlów por. II.4.

<sup>45</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 939 (1495); por. II.7.

<sup>46</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 274, 286–287, Materiały II.

<sup>47</sup> M. Horn, *Żydzi i mieszczanie na służbie...*, cz. 1, s. 8–9.

<sup>48</sup> A. Warschauer, *Die Städtischen Archive in der Provinz Posen...*, s. 64.

<sup>49</sup> *Liber quitantiarum...*, s. 174. Z tytułem *famosus* – w 1504 roku tamże, s. 105, 103, w 1505 jako *famosus Stephanus Fischel servitor noster*, tamże, s. 174.

Stefana musiał być głośnym wydarzeniem, matką chrzestną została Elżbieta, wdowa po Kazimierzu Jagiellończyku<sup>50</sup>. Król Aleksander w nagrodę za konwersję i zasługi mianował Stefana swym serwitorem, przejął też długi zaciągnięte u niego przez swych braci – Kazimierza i Jana Olbrachta – i pozwolił, by sobie je odebrał, pobierając podatki w ziemi sieradzkiej oraz płatności ze stacji<sup>51</sup>.

Konwersja Stefana wykluczyła go z udziału w reformie systemu zwierzchności monarszej nad ludnością żydowską. Plan reformy powstał u progu XVI wieku i przewidywał powołanie instytucji generalnych poborców podatkowych (mianowanych przez monarchę) oraz rabinów wyposażonych w ponadlokalne kompetencje. Brat Stefana, Franczek – faktor siostry Zygmunta I, Elżbiety – został jednym z generalnych poborców podatkowych, zaś szwagier rabinem Krakowa albo Małopolski czy – jak chcą niektórzy badacze – całego kraju<sup>52</sup>.

Stefan umiał skorzystać z szansy awansu, jaką dawała mu nowa wiara. Jego związki z Małopolską i samym Krakowem zostały zerwane. Opuszczenie miasta musiało być mu na rękę. Przeniósł się do Wielkopolski, za czym przemawiał względ dodatkowy: znalazł tu protektora – kanclerza królestwa, a następnie arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Łaskiego<sup>53</sup>. To z jego inicjatywy został Fiszel w 1507 roku przyjęty do rodu i herbu Korab. W tym samym roku wziął w dzierżawę położoną niedaleko Poznania królewszczyznę Modrze oraz na trzy lata w dzierżawę, a następnie w dożywocie, dobra Powidz.

Nobilitacja zmieniła sytuację rodzinną Fiszla<sup>54</sup>. W poprzednim świecie pozostawił swą żydowską żonę i córkę, w nowy zabrał synów. Jest prawdopodobne, że taki właśnie podział rodziny był regułą

---

<sup>50</sup> *Russko-jewriejskij archiw...*, t. 3, s. 44: „Qui sicut relicta paterornum professionum legis mosaicae obtenebrata fide, squalorem infidelitatis, puritate sacri baptismati undae abluit et Dei crucifixi fide sub nostra et serenissimae olim dominae Elizabeth genetricis nostrae paternitatae baptisamali professus est”; por. M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 90.

<sup>51</sup> *Liber quitantiarum...*, s. 174.

<sup>52</sup> M. Horn, *Jewish Jurisdiction's...*, s. 5–17; A. Teller, *Laicyzacja wczesnonowoczesnego społeczeństwa żydowskiego: rozwój rabinatu w Polsce w XVI wieku*, KH, 110, 2003, nr 3, s. 21–36.

<sup>53</sup> K. Miaskowski, *Z dziejów rodziny Łaskich. Prymas Łaski a Stefan Fiszel-Powidzki*, „Roczniki Historyczne” 5, 1929, s. 83–89.

<sup>54</sup> O nobilitacjach konwertytów por. J. Goldberg, *Żydowscy konwertycy w społeczeństwie staropolskim*, w: *Spółczesność staropolskie. Studia i szkice*, t. 4, red. A. Izydorczyk, A. Wyczański, Warszawa 1986, s. 229–236.

w przypadku konwersji jednego z małżonków. Odmienne traktowanie potomstwa różnej płci można też wydedukować z opowiedzianej przez Długosza historii o Esterce i Kazimierzu Wielkim, których synowie wychowani być mieli w wierze katolickiej, zaś córki pozostały Żydówkami<sup>55</sup>. Jan i Stanisław, ochrzczeni synowie Fiszla, dorastali przy ojcu, córka została przy matce. Stanisław po studiach na Uniwersytecie Jagiellońskim został proboszczem w Powidzu. Stefan trzykrotnie wstępował w związki małżeńskie z chrześcijankami: ożenił się z siostrą Jana Łaskiego, następnie z Apolonią, córką Jana Zgierskiego, wojskiego kruświckiego, w końcu z Elżbietą z Bnina Śmigielską.

Chrzest otworzył Fiszlowi drogę na salony. Rękę podali mu, z pewnością nie bez własnych korzyści, zarówno monarcha, jak i bliski mu kanclerz Łaski. Nic w karierze Stefana nie wskazuje, aby jego konwersja była motywowana przełomem duchowym. A jednak to on właśnie, jedyny spośród krakowskich neofitów, uwikłany został w prowadzoną w Kościele debatę wokół konceptu konwersji Żydów na chrześcijaństwo i posłużyć miał jako przykład właściwej postawy. Autor wielu antyżydowskich traktatów, koloński neofita Jan Pfefferkorn, którego cesarz Maksymilian mianował wykonawcą akcji konfiskaty żydowskich ksiązek, w zaadresowanej do tegoż władcy petycji *Zu Lob und Ere*<sup>56</sup> (1510) groził Żydom, że jeśli nie posłuchają wezwania do konwersji, to odkryje ich nieczne zamiary, w czym pomogą mu Stefan Fiszel z Krakowa oraz Wiktor von Karben<sup>57</sup>.

Konwersja nie posłużyła Stefanowi jako przepustka do chrześcijańskiej społeczności Krakowa. Decydujące w jego dalszej karierze miały być więzi łączące go z dworem monarszym i pałacem prymasowskim. Warto zauważyć, że chrzest Stefana nie zmienił stosunku króla do trwających przy judaizmie członków rodziny Fiszlów. Wręcz przeciwnie. Równoległe do pomyślnie postępującej kariery Stefana umacniała się pozycja jego matki Racheli i szwagra Jakuba Polaka.

Nie był Stefan jedynym neofitą na monarszym dworze. Wyłączywszy bardzo specyficzną grupę krakowskich neofitów-studentów, którzy podjęli naukę na uniwersytecie – w gronie stołecznych konwertytów

---

<sup>55</sup> Por. I.9.

<sup>56</sup> H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 9, Leipzig 1873–1900, s. 91–93.

<sup>57</sup> Wiktor von Karben (1422–1515) – konwertyta, działał na wydziale teologicznym Uniwersytetu w Kolonii, autor traktatów antyżydowskich.

pojawia się tylko jedna osoba, której chrzest umożliwił podjęcie zajęcia wcześniej niedostępnego. Michał, nazywany w źródłach Żydkiem, został trębaczem królewskim<sup>58</sup>. Po chrzcie nadal, wprawdzie już nie z tytułu bycia Żydem, podlegał jurysdykcji władcy. Kiedy po śmierci Michała jego krewny, również wychrzta – Jan z Wrocławia – z racji, jak oświadczył, pierwszeństwa do spadku i w zgodzie z miejskim prawem dokonał „aresztu” na dobytku zmarłego kuzyna, król kazał komorę otworzyć, bowiem „Michał był królewskim trębaczem”<sup>59</sup>.

Nieco światła na sytuację rozbitych na skutek konwersji rodzin rzuca historia dzieci Smerłów. Abraham Smerl był bogatym lichwiarzem, pożyczał pieniądze krakowskiej radzie, dworowi królewskiemu i stołecznym mieszczanom, był też starszym gminy żydowskiej<sup>60</sup>. W czasie rozruchów w 1407 roku został ograbiony<sup>61</sup>. W wykazie właścicieli zabranych z domów izraelskich zastawów jego żona Sara określona została jako wdowa, jest więc możliwe, że on sam stracił w rozruchach życie. Sara przejęła interesy po mężu. Smerlowie mieli dwoje dzieci, oboje – dziewczynka i chłopiec – zostali ochrzczeni, prawdopodobnie w czasie wspomnianych wydarzeń 1407 roku. Pod rokiem 1411 zapisano w księgach sądowych miasta transakcję sprzedaży Stanisławowi i Katarzynie przez ich matkę domu i słodowni<sup>62</sup>. Z tekstu umowy wynika, że pieniądze za nieruchomości miały zostać wdowie wypłacone po uzyskaniu zgody monarchy. W sierpniu 1412 roku król w oddzielnym dokumencie zaaprobował tę transakcję. W kontrakcie zaznaczono, że Sara może pozostać w swoim domu, dopóki będzie zamieszkiwać w Krakowie, a jeśli nie opuści miasta, to do śmierci, po której przejść on miał na własność Katarzyny i Stanisława. Logika tej procedury nie jest w pełni jednoznaczna. Zaangażowanie monarchy w sprawę wskazuje, że miał on do nieruchomości Smerłów jakiś tytuł własności. Zgodnie z prawem Sara jako matka konwertytów uznawana była za osobę bezdzietną, a jej potomstwo

---

<sup>58</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 3987 (1469).

<sup>59</sup> Tamże: „Quia ipse Michal fuit tubicena Regiae, Maiestas Regia fecit aperire cameram eiusdem relicte, non attendo, quod sit in arestum posita”.

<sup>60</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 99 (1390), 106 (1392), 108 (1393), 134 (1399), 137 (1400), 138 (1400), 144 (1402), 151 (1405), 152 (1405), 159 (1406), 162 (1406), 168 (1407).

<sup>61</sup> Tamże, nr 169, 170 (1407). Por. II.6.

<sup>62</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 230, 231 (1411). Podobny przykład tamże, nr 280 (1428).

nie mogło po niej dziedziczyć. Przekazanie Stanisławowi i Katarzynie majątku wymagało nie tylko aktu sprzedaży, ale także zgody monarchy. Jeżeli „królewski dom” znajdował się w rękach bezdzietnego Izraelity, to po jego śmierci stawał się na powrót własnością monarchy<sup>63</sup>. Sara miała wprawdzie dzieci, były one jednak chrześcijanami. Opisana transakcja sprzedaży wskazuje, że w przypadku domów królewskich dzierżawionych na mocy prawa własności „do drugiego pokolenia”, a taki zapewne status miał dom Smerłów, konwersja niczego nie zmieniała. Co nie dziwi.

Większość krakowskich konwertytów to lichwiarze. Udzielali na ogół niezbyt wysokich, rzadziej znacznych, pożyczek, bywali właścicielami domów. Skąd brali pieniądze, nie wiadomo. Zgodnie z prawem posiadany przez nich przed konwersją majątek powinien był przejść na własność gminy żydowskiej. Nie wiadomo także, ile lat upłynęło od konwersji do wszczęcia przez nich działalności finansowej. Pamiętać należy też o tym, że do źródeł trafiali tylko ci spośród neofitów, którzy lepiej czy gorzej poradzili sobie, znaleźli swoje miejsce w chrześcijańskiej społeczności. Wspomniane dokumenty, nakazujące udzielenie pomocy głodującej rodzinie konwertytów i zgody na zebranie neofitów po parafiach, pokazują inne oblicze ich egzystencji.

Przedstawiony dość wybiórczo materiał dotyczący konwertytów w piętnastowiecznym Krakowie wydaje się bardzo bogaty jak na niewielki zasięg zjawiska. Jest to jednak pozorne. Materiał pokazuje grupę ludzi, których łączyło przede wszystkim żydowskie pochodzenie. Poznajemy ich tylko dzięki źródłom chrześcijańskim. Ale też stali się chrześcijanami. Trudność we właściwej ocenie zjawiska tkwi w tym, że źródła, jakie posiadamy, mówią właściwie tylko o tym, jak zapewniali sobie byt w nowych warunkach. Lektura tych przekazów siłą rzeczy skłania do spoglądania na neofitów jak na ludzi, którzy zdecydowali się na zmianę religii, aby lepiej żyć. Chrzest otwierał przed nimi takie same jak przed chrześcijanami drogi. Nie wszystkim się jednak powiodło. Perypetie życiowe Michała – właściciela podejrzanego lokalu, najwyraźniej skazanego na samodzielny start w nowym życiu – odzwierciedlają katalog trudności, na które natrafiali z pewnością i inni neofici: nieufność otoczenia, podejrzliwość co do autentyczności ich konwersji, towarzysząca jej zmiana przyzwyczajęń związanych z jedzeniem, strojem czy świętowaniem.

---

<sup>63</sup> Por. II.2.

Ci, o których coś wiemy, nie zniknęli z Krakowa, przenieśli się co najwyżej na pobliski Kazimierz. Jak czuli się w czasie, nie tak rzadkich, wystąpień przeciw wyznawcom ich dawnej religii? Czy zachowywali się jak Jakub, który w czasie rozruchów w 1407 roku opowiedział się przeciw swym byłym braciom?

Historyk podejmujący badania nad zjawiskiem konwersji nieuchronnie staje wobec dwóch odmiennych jej wizerunków. Jeden wyłania się ze źródeł oświeclających praktykę życia społecznego. Ukazują one na ogół bardzo niepełne biografie pewnej grupy neofitów i odzwierciedlają zwłaszcza ich aktywność gospodarczą. Całkiem inny obraz kreśli powszechne ustawodawstwo kościelne oraz piśmiennictwo chrześcijańskie i żydowskie, które zagadnieniu konwersji nadaje, ze zrozumiałych względów, bardzo wysoką rangę<sup>64</sup>. Wizerunki te nie przystają do siebie. Ulegamy wrażeniu, że o losie wychrztów decydowała w pierwszym rzędzie sytuacja lokalna, zaś o postawach religijnych autorytetów względy wyższego rzędu. Wrażenie to jest w dużym stopniu zwodnicze. Stosunki między chrześcijanami a Izraelitami były funkcją nastrojów w poszczególnych miastach, ale też wypadkową stanowiska Kościoła, przekazywanego wiernym w toku pracy duszpasterskiej, w której rolę podstawową odgrywało kaznodziejstwo<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Por. I.10.

<sup>65</sup> A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy: exempla XIII wieku*, tłum. Z. Dobrzyński, Warszawa 1997, s. 231–245.



## II.6. Wydarzenia: pogrom w 1407 roku

W 1407 roku „we wtorek po świętach Wielkiejnocy, która przypadła dwudziestego siódmego marca – czytamy u Długosza – z błałego, jak to bywa, powodu [...] wybuchł [w Krakowie] bunt ludu. [...] Gdy kanonik wiślicki mistrz Budek, po wygłoszeniu kazania do ludu w kościele Św. Barbary, miał schodzić z amfony, powiedział, że kartka, którą położono na ambonie, zawiera prośbę i napomnienia, żeby ogłosił ludowi pewne nowe wydarzenia, straszny występki, ale on tę prośbę celowo pominął milczeniem, ponieważ podobne ostrzeżenie wywołało, jak wiadomo, w mieście Pradze wielkie rozruchy. Na nalegania tłumu, który zbyt pożądliwie chciał poznać wiadomość i na jego prośby, by nie ościagał się powiedzieć, o co chodzi, wszedłszy z powrotem na ambonę, lekkomyślniej niż przystało magistrowi i kaznodziei, podaje do publicznej wiadomości niegodziwą prośbę. Ta prośba zaś zawierała wiadomość, że Żydzi mieszkający w Krakowie zabiwszy poprzedniej nocy chrześcijańskie dziecko, w jego krwi czynili bezbożne niegodziwości, a kapłana, który niósł do chorego Najświętszy Sakrament Eucharystii, obrzucili kamieniami. Usłyszawszy to cały lud, jakby na dany sygnał podniósł bunt i zaczął się srogo i okrutnie mścić na Żydach”<sup>1</sup>.

Kronikarz nie ukrywa, że przyczyna rozruchów budzi w nim wątpliwości. Powaga cytowanego oskarżenia o mord rytualny i zbezczeszczenie hostii kłóci się ze stwierdzeniem, że powód „buntu ludu” był „jak to bywa błahy”.

O Budku, który „lekkomyślniej niż przystało magistrowi i kanonikowi” podzielił się z wiernymi „niegodziwą prośbą” zawierającą wiadomość o zabiciu przez Żydów chrześcijańskiego dziecka wiemy

---

<sup>1</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 10, s. 20–22 / Długosz, *Annales*, lib. 10, s. 15–17.

sporo, nie tylko dzięki autorowi *Roczników*. Spisał królewski przywilej nadany uniwersytetowi 15 czerwca 1401 roku. W następnym roku wymieniony jest w metryce uczelni wśród studentów, którzy uzyskali tytuł magistra<sup>2</sup>. Stopień bakałarza uzyskał w 1383 roku w Pradze, gdzie w tym czasie studiowało wielu przybyszów z Polski<sup>3</sup>. Jako *magister artibus* i kanonik wiślicki figuruje w gronie świadków na dotyczącym Akademii dokumencie z 2 sierpnia 1403 roku. W 1407 roku był członkiem Wydziału Artystów krakowskiej uczelni<sup>4</sup>.

Czy Budko rzeczywiście sprowokował swych słuchaczy pogłoską o mordzie rytualnym? Wykluczyć tego nie można, ale pewności nie ma. Długoszowi, jak wiemy, nie należy nadmiernie wierzyć. Nie był naocznym świadkiem pogromu.

Współczesny do tumultu przekaz wiąże wybuch rozruchów z innym wydarzeniem. Na marginesie karty *Collectarium*, powstałego w cysterskim klasztorze w Mogile, a więc tuż pod Krakowem, zapisano pod datą 6 maja dwie informacje. Pierwsza dotyczy zaćmienia słońca, które miało miejsce 16 czerwca 1406 roku i jest potwierdzone także przez inne kalendarze. Druga zapiska brzmi: „W czwarte kalendy kwietnia, w poniedziałek Wielkiejnocy chrześcijanie zabili Żydów z powodu pewnego chrześcijańskiego scholara, którego ci zabili w ich święto roku pańskiego 1407”<sup>5</sup>. Tekst ten bez wątplenia dotyczy interesującego nas zdarzenia i wiąże je z zabójstwem krakowskiego scholara, dokonany przez Żydów w święto Paschy<sup>6</sup>.

Wróćmy do tekstu Długosza. Wzburzony wieścią o żydowskiej zbrodni tłum „spustoszył pewną ulicę żydowską zabiwszy wielu spośród Żydów. Wreszcie kasztelan wiślicki i starosta krakowski Klemens z Moskorzewa przybywszy z wielkorządcą Mikołajem

---

<sup>2</sup> *Księga promocji Wydziału Sztuk...*, s. 8, 02/16 (1402).

<sup>3</sup> J. Krzyżaniakowa, *Studia praskie urzędników kancelarii Jadwigi i Jagielły*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu” 63, Historia, z. 7, 1967, s. 225.

<sup>4</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis*, t. 1, nr 21 (1403), 30 (1407); *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, wyd. J. Muczkowski, Kraków 1849, s. 2–3.

<sup>5</sup> S. Zakrzewski, *Analecta cisterciensia*, Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Historyczno-Filozoficzny, Seria 2, Kraków 1906, s. 43.

<sup>6</sup> Według rozpowszechnionej w średniowieczu opinii w tym czasie Żydzi krwawią i potrzebują dla zdrowia krwi chrześcijańskiej; por. C. Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les Juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris 1994, s. 149–182.

Litwosem i zbrojnymi stłumił bunt i położył kres grabieży. Kiedy zaś wydawało się, że wszystkie te rozruchy i zamieszki ucichły, a tłum ludu, który zbiegł się na grabież lub na widowisko, odpędzony wrócił do domów i ulice żydowskie obstawiono strażami, gdy zabrzmiał dzwon z ratusza, by rajcy i urzędnicy miejscy zgromadzili się dla ukarania sprawców buntu i grabieży, jeszcze wtedy dał się słyszeć głos jednego spośród ludu, że rajcy i władze miejskie dźwiękiem dzwonu nakazują grabież i rzeź Żydów. Na ten głos z największą, powszechną jednomyślnością zbiegł się lud z całego miasta i zaczęło się od nowa grabienie, łupienie i mordowanie Żydów, któremu nikt nie miał odwagi stawić oporu, a nierozważnego szaleństwa tłumu, którego, gdy raz posunął się do zabijania i grabienia, nie można było w żaden sposób powstrzymać”.

Z pomocą ofiarom przybyli kasztelan wiślicki, starosta krakowski Klemens z Moskorzewa oraz wielkorządca krakowski Mikołaj Litwos. O nich też wiemy dostatecznie dużo, by zweryfikować informacje podane przez Długosza. Nie są one w pełni rzetelne. Klemens z Moskorzewa był w latach 1387–1402 podkanclerzem królestwa, a w okresie między 1398 a 1400 rokiem także starostą sanockim, w końcu w 1405 roku został na krótko starostą krakowskim, kasztelanem wiślickim był w latach 1402–1408. Po opuszczeniu urzędu podkanclerskiego pozostał w służbie politycznej. Znalazł się wśród uczestników spotkania z Krzyżakami na wyspie Salin<sup>7</sup>. Kronikarz niesłusznie tytułuje go podkanclerzem, którym w 1407 roku już nie był, nie piastował też w tym czasie urzędu starosty krakowskiego. Wielkorządcą krakowskim w latach 1404–1417 był nie Mikołaj, jak chce kronikarz, lecz Świętosław Litwos z Busina<sup>8</sup>. Pomyłki te nie mają większego znaczenia, służą natomiast celowi przyświecającemu autorowi. Intencją Długosza było mianowicie podkreślenie, że za Żydami ujęli się dostojnicy monarchy i że to ich interwencja zakończyła pierwszą fazę rozruchów.

Relację o przebiegu zajęć poprzedził kronikarz krótkim wstępem: „Kiedy Żydzi w Krakowie wzrosli w liczbę i wielkie, zdobywane

<sup>7</sup> I. Sułkowska-Kurasiowa, *Dokumenty królewskie i ich funkcja w państwie polskim za Andegawenów i pierwszych Jagiellonów 1370–1444*, Warszawa 1977, s. 237, nr 92; też, *Moskorzewski Klemens*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 22, z. 1, Wrocław 1977, s. 52–53; *Urzędnicy małopolscy XIII–XV wieku*, red. A. Gąsiorowski, Wrocław 1990, s. 287.

<sup>8</sup> *Urzędnicy małopolscy XIII–XV wieku...*, s. 312–313.

wyłącznie niegodziwą lichwą, majątki tak dalece, że rośli w pychę i budzili zawiść, gdy bezkarnie dopuszczali się pewnych niegodziwości i zbrodni, a ludzie piastujący władzę ociągali się ze zdecydowanym położeniem temu kresu, przysłała na nich pomsta Boża, która niekiedy bywa surowsza, a która swą surowością miała wynagrodzić zaniedbanie kary ze strony ludzi”.

Za bezkarne bogacenie się Żydów odpowiedzialni są „ludzie piastujący władzę”. To ich zaniedbania wywołały Bożą pomstę. Nietrudno wskazać, kogo autor ma na myśli. Chodzi mu o króla i jego urzędników. Kronikarz nie ukrywa dezaprobaty wobec monarszej tolerancji w stosunku do Żydów. Słowa potępienia dostają się też mieszczanom, którzy powodowani „nierozważnym szaleństwem”, zbiegli się „na grabież lub na widowisko”<sup>9</sup>.

Druga faza rozruchów toczy się żywiłowo, przy – co autor podkreśla – bezradności władz, które „zabijania i grabienia” w żaden sposób nie były w stanie powstrzymać. Mylna interpretacja bicia ratuszowego dzwonu, uznanego przez motłoch za sygnał do ponownego wszczęcia grabieży, wskazuje, że napastnicy spodziewali się przychylności władz wobec swych zamiarów.

Długosz – jak każdy wytrawny historyk – stara się pokazać, że ocenia wydarzenia obiektywnie. Nie bierze strony ani króla, ani municypalnych władz, nie wspominając o Żydach.

Miejsce zajść zostało przez kronikarza precyzyjnie określone. Rozruchy zaczynają się od spustoszenia domów stojących przy ciągnącej się od rynku do murów *platea Iudaeorum*. To tę część miasta ma kronikarz z pewnością na myśli, gdy mówi o obstawieniu strażami żydowskich ulic. W prawym – idąc od rynku – końcu *platea Iudaeorum* stał kościół św. Anny, w którym rozegrała się ostatnia faza pogromu.

Opisuje ją Długosz tak: „Aby rozruchy łatwiej ustały, podpalono domy żydowskie – nie wiadomo, czy zrobił to Żyd czy chrześcijanin, a kiedy pożar rozprzestrzenił się dalej, spłonął kościół Św. Anny i kilka ulic miasta, ponieważ nikt go nie gasił. A kolegium sztuk wyzwolonych obroniono z trudem dzięki ogromnemu wysiłkowi i zabiegom szlachetnej młodzieży studenckiej. Niektórzy z Żydów, pragnąc uniknąć śmierci schronili się do wieży kościoła Św. Anny, która była od strony mieszkań garbarzy. Chociaż bronili się w niej blisko

---

<sup>9</sup> Podobnie ocenia Długosz zachowanie mieszczan w czasie pożaru we Wrocławiu w roku 1361; por. I.9.

do mroku, kiedy jednak podłożono ogień i podpalono ich, poddali się dobrowolnie. A to spustoszenie, w czasie którego wielu Żydów zabito lub uwięziono, trwało od szóstej godziny rano do zmroku. Wielu wreszcie z tych, którzy ocalili, dobrowolnie się ochrzciło. Nadto wszystkie dzieci żydowskie, których chrześcijanie oszczędzili albo uratowali spośród płomieni, staraniem chrześcijan odrodziły się w świętym źródle chrztu. Ogromne bogactwa w postaci kosztowności i ruchomości, znalezione w domach żydowskich uległy rozgrabieniu. A kiedy bunt ucichł, w domach żydowskich znajdowano wiele skarbów ukrytych w piasku albo w dołach kloacznych”.

Od pożaru zaczynało się wiele średniowiecznych pogromów, wiele też kończyło się podpaleniem żydowskich domów. Z szalejącym żywiołem skutecznie walczyli w Krakowie, wedle słów Długosza, tylko studenci i tylko oni zasłużyli na dobre słowo kronikarza. Związek ze stołeczną uczelnią miały dwie z trzech wymienionych przez niego z imienia postaci. Pierwsza to Budko. Druga to tłumiący rozruchy Klemens z Moskarszewa. Występuje on jako promotor uniwersytetu na liście świadków wydanego w lipcu 1400 roku dokumentu fundacyjnego uniwersytetu. Cztery lata później figuruje w gronie honorowych członków *studium generale* obok biskupa krakowskiego Piotra Wysza, biskupa wrocławskiego Mikołaja Kurowskiego i kasztelana krakowskiego Jana Tęczyńskiego – egzekutora testamentu królowej Jadwigi<sup>10</sup>.

Z uniwersytetem związany był też sam Długosz<sup>11</sup>. Jako wykonawca testamentu Zbigniewa Oleśnickiego zajął się po jego śmierci sprawą fundacji Bursy Jeruzalem. W 1458 roku z własnych pieniędzy odrestaurował wzniesiony w 1409 roku dom, w którym zamieszkiwali najubożsi studenci Wydziału Artystów. Dom ów stał na rogu ulic Gołępiej i Wiślniej, w pobliżu żydowskiego zaułka. W 1469 roku zawarł Długosz umowę ze starszyzną gminy żydowskiej<sup>12</sup>. Na jej mocy w zamian za znajdujący się przy Kolegium Królewskim (później

---

<sup>10</sup> *Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis...*, t. 1, nr 16 (1400), 36 (1405), 39 (1406).

<sup>11</sup> *Vita Ioannis Długosch senioris canonici Cracoviensis...*, s. 36–42, K. Pieradzka, *Jan Długosz a Uniwersytet Jagielloński*, „Małopolskie Studia Historyczne” 6, 1964, nr 3/4, s. 51–52; F. Sikora, *O fundacji kartuskiej Jana Długosza*, KH, 80, 1973, nr 4, s. 872–884; J. Smoleński, *Działalność budowlana Jana Długosza*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 14, 1969, z. 3/4, s. 161–178; J. Wyrozumski, *Kolegia i bursy Uniwersytetu Krakowskiego...*, s. 59–70. Por. I.9.

<sup>12</sup> Por. II.2.

nazywanym *Collegium Maius*) teren, na którym stały dwie synagogi wraz z cmentarzami i budynkiem szpitalnym, Żydzi otrzymali plac na ulicy Szpiglarskiej, w bliskości kościoła św. Szczepana. Przypomnijmy, że zawarte przez kronikarza w imieniu kapituły krakowskiej porozumienie rozwiązywało problem rozbudowy siedziby uniwersytetu, usuwało też z ulicy niewygodnych sąsiadów. Autor *Żywotu Długosza* uznał transakcję za akt zasługujący na pochwałę, położyła bowiem kres ustawicznym kłótniom między studentami a Żydami<sup>13</sup>.

Napięcie między środowiskiem uczącej się młodzieży a Żydami jest zjawiskiem dość typowym dla stosunków żydowsko-chrześcijańskich, tak w średniowieczu, jak i w stuleciach późniejszych, z XX włącznie. Wspomina o nim omówiony już wcześniej fragment kroniki Mistrza Wincentego: przytacza on przykład surowości sędziów Mieszka Starego, którzy przypadkowe poturbowanie Żyda przez żaków krakowskich potraktowali jako świętokradztwo. Następnym ogniwem dziejów niełatwych stosunków między chrześcijańską młodzieżą a Żydami krakowskimi jest, być może, odnotowana w stołecznej księdze proskrypcji i banicji decyzja o wyjęciu spod prawa grupy Żydów i chrześcijan, wśród których znalazł się *magister scholarum* kazimierskiego kościoła św. Stanisława na Skałce<sup>14</sup>. Sprawa dotyczyła zabójstwa dokonanego przez Żyda Mussę na chrześcijaninie Ulryku, bracie cytarzysty królowej. W zbrodni zamieszani byli inni Izraelici (*alii Judei*), którzy – jak się zdaje – zbiegli z miasta wraz z winowajcą, w rezultacie czego zostali wyjęci spod prawa. Wraz z nimi na wygnanie poszli trzej chrześcijanie, wśród nich wspomniany mistrz ze szkoły przy kościele św. Stanisława. Warto też zwrócić uwagę na późniejsze stosunki między młodzieżą Krakowa i innymi różnowiercami, na aktywność studentów Akademii w zaburzeniach antyprotestanckich w XVI wieku oraz na bardzo zaognione stosunki między uczniami kazimierskich szkół i tamtejszymi Żydami w następnym stuleciu<sup>15</sup>. Antyżydowskie wystąpienia w XVII–XVIII wieku określano w Polsce

<sup>13</sup> *Vita Ioannis Dlugosch senioris canonici Cracoviensis...*, s. 57–58.

<sup>14</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa...*, cz. 2, s. 26; *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 50 (1369).

<sup>15</sup> *Materiały do dziejów reformacji w Krakowie: zaburzenia wyznaniowe w latach 1551–1598*, oprac. R. Żelewski, Wrocław 1962, *passim*; J. Krukowski, *Żydzi a krakowska młodzież w XVII wieku*, w: *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*, red. F. Kiryk, Przemysł 1991, s. 79–84. Por. też M. Bałaban, *Dzielnica żydowska, jej dzieje i zabytki*, Lwów 1909, s. 32–33.



mianem „żakinady”, najczęściej bowiem inicjowali je uczniowie jezuickich szkół i czeladnicy rzemieślniczy.

Wiadomość o tumulcie krakowskim poprzedza Długosz tekstem, który jego zdaniem dotyczy podobnego wypadku, mianowicie wydarzeń w czeskiej stolicy w 1389 roku. To o nich miał pamiętać Budko. „Król rzymski i czeski Waclaw [swoje] wesele urządza w Pradze. Niedługo po nim doszło do strasznego wypadku. Kiedy bowiem kapłan z parafii św. Walentego niósł do chorych Najświętszy Sakrament, tłum Żydów bezwstydnie bluźniąc na Najświętszy Sakrament obrzucił nawet niosącego Wiatyk kapłana kamieniami. Kiedy wieść o tym bezprawiu rozeszła się wśród ludu, za dopuszczeniem sprawiedliwego wyroku, natychmiast wszczęły się rozruchy, których następstwem była najpierw rzeź, a potem palenie Żydów w Pradze”<sup>16</sup>. Oba przekazy, krakowski i czeski, łączy informacja o napaści na idącego do chorego z wiatykiem kapłana, które to wydarzenie, inaczej niż w Pradze, odegrać miało w Krakowie rolę drugorzędną.

O rzezi w czeskiej stolicy mógł Długosz dowiedzieć się z ustępu *Historia Bohemiae* Sylwiusza Piccolominiego, który pisze, że w ostatni dzień żydowskiej Paschy tłum rzucił się na żydowskie ulice Pragi, mordował i rabował, nie oszczędzając kobiet ani dzieci i że około tysiąca Żydów miało zginąć podczas tego zajścia<sup>17</sup>. Piccolomini nie wspomina o profanacji hostii. Natomiast autor współcześnie powstałego utworu satyrycznego *Pasja Żydów według Jana krępego chłopca* przedstawia wydarzenia roku 1389, nawiązując do męczeństwa Chrystusa. Pisze o Pradze, jakby była Jerozolimą, w której Żydzi – oprawcy Jezusa – w czasie poprzedzającym święto Wielkiej Nocy dopuścili się profanacji. Rzucali mianowicie kamieniami w monstrancję, którą niósł ksiądz podążający z wiatykiem do chorego. Wykrzykiwali przy tym: „Kamienujemy tego, który podawał się za syna Bożego”. O znieważeniu Najświętszego Sakramentu mówią także kroniki pruskie Detmara i Jana z Posilge oraz *Kontynuacja* kroniki Piotra z Dusburga<sup>18</sup>.

O pogromie praskim wiedzieli w Krakowie i chrześcijanie, i Żydzi. W polskiej stolicy osiadł na pewien czas Tov Lippmann z Mülhausen,

<sup>16</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 10, s. 232 / Długosz, *Annales*, lib. 10, s. 178 (1389).

<sup>17</sup> Aeneae Silvii *Historia Bohemorum. Enea Silvio Historie česká*, oprac. i tłum. czes. D. Martinková, A. Hadravová, J. Matí, wstęp F. Šmahel, Praha 1998, rozdz. 34, s. 29.

<sup>18</sup> *Rozbiór krytyczny Annalium Poloniae Jana Długosza z lat 1385–1444*, t. 1, red. J. Dąbrowski, K. Pieradzka, oprac. S. Gawęda i in., Kraków 1961, s. 25.

aresztowany podczas zająć i po publicznej dyspacie z wychrztą Piotrem zmuszony do opuszczenia Pragi<sup>19</sup>. Do biblioteki Uniwersytetu Krakowskiego trafił rękopis satyrycznego utworu zatytułowanego *De caede Judaeorum Pragensium*<sup>20</sup>. Na marginesie jednej z jego stron kopista lub któryś z czytelników umieścił zdanie: „Bogu wszechmogącemu śpiewam pieśń pochwalną, tępcie Żydów aleluja”. Krótki opis pogromu praskiego wpisano pod rokiem 1403 do księgi radzieckiej Krakowa<sup>21</sup>.

Dla zrozumienia, co naprawdę wydarzyło się w Krakowie w końcu marca 1407 roku, przekaz Długosza nie jest bezużyteczny, o ile tylko pamiętać będziemy o zasadach, jakimi kierował się kronikarz w swym pisarstwie. Przede wszystkim opisywane przez siebie wydarzenia przedstawiał tak, by najlepiej służyły przyświecającemu mu szerszemu przesłaniu. Wyłożył je już na wstępie i podporządkował mu tok narracji. Bóg wymierzył sprawiedliwość i ukarał Żydów. Pomnażane „wyłącznie niegodziwą lichwą pieniądze” trafiły do kloacznych dołów. Za doprowadzenie do wybuchu nienawiści odpowiedzialni byli monarcha i jego dostojnicy, oni też podjęli, nieudaną zresztą, próbę powstrzymania grabieży. Kronikarz znalazł także miejsce, by pochwalić zachowanie studenckiej młodzieży.

Długosz nie kłamie, ale prawdy nie mówi. Nie przekracza granic prawdopodobieństwa, ale nie jest pewnym relatorem zdarzeń.

Okres poprzedzający rozruchy w 1407 roku nie był w historii stosunków żydowsko-chrześcijańskich w Krakowie czasem spokojnym. Autor *Roczników* nie sugeruje, by wybuch rozruchów miał związek z jakimś konfliktem ze studentami. Konflikt taki musiał jednak wisieć w powietrzu. Rozbudowa uczelni kosztem stojących przy ulicy Żydowskiej izraelickich domów była w toku.

W 1405 roku na stołecznym rynku wykonano egzekucję na fałszerzu monety Żydzie Feterze<sup>22</sup>. Zanim został spalony na stosie, oprowadzano go po placach i ulicach miasta w wieńcu przyozdobionym

---

<sup>19</sup> Por. I.10.

<sup>20</sup> *Historia de caede Judeorum Pragensium*, wyd. J. Jireček, w: *Zapráva o židovském pobití v Praze 1389 z rukopisu krakovského*, „Sitzungsberichte der königliche böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag” 1880; por. F. Graus, *Struktur und Geschichte. Drei Volksaufstände im mittelalterlichen Prag*, Sigmaringen 1971, s. 52 n.; M. Rubin, *Gentile Tales...*, s. 136–137.

<sup>21</sup> Archiwum Państwowe w Krakowie (dalej cyt. APKr.), rkps 427, *Consularia Cracoviensia (1392–1411)*, s. 183–185.

<sup>22</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 10, s. 19 / Długosz, *Annales*, lib. 10, s. 15 (1406); por. I.7.

falszzywymi monetami. Rok później Żydzi wystąpili z oskarżeniem przeciwko trzem chrześcijanom. Za każdego z nich ręczyły trzy grupy gwarantów. Za Panka – Piotr Geweytfenwir i Andrzej, obaj *hospites eiusdem Pankonis*, Piotr introligator z ulicy św. Anny, mieszkaniec ulicy Garncarskiej Mikołaj Czech i Mikołaj Węgrzyn; za Polaka (*pro Polacone*) – Dytrich Weynrich, Paweł Bazemecz i Stano Homan; a za Staszka – Kajetan, Jan Jelig, Staszek krawiec, Grzegorz Szak i Mikołaj Węgrzyn<sup>23</sup>. Trzy miesiące później, 26 stycznia 1407 roku, przed krakowską radą miejską toczyła się sprawa między synami żydowskiego bankiera Ossmana – Chusilem i Heliaszem a złotnikiem Klaussem<sup>24</sup>. Spór dotyczył srebrnej solniczki („*vas argenteum pro sale*”), którą – zdaniem Żydów – Klaus zobowiązał się wykonać gratis, miał bowiem u nich dług wysokości 1,5 grzywny. Złotnik był innego zdania i oświadczył, że winien jest Ossmanowiczom tylko pół grzywny, a za wykonanie solniczki należy mu się 3,5. Żądane przez niego pozostałe 3 grzywny Ossmanowicze złożyli, w oczekiwaniu wyroku, jako depozyt w ratuszu. Termin następnej rozprawy ustalono na wtorek po Wielkiej Nocy, tj. dzień, w który według Długosza doszło do pogromu<sup>25</sup>.

Tumult krakowski przebiegał zapewne podobnie jak inne skierowane przeciw Żydom rozruchy w polskich – i nie tylko polskich – miastach. Średniowieczne pogromy nie rozgrywały się pod gołym niebem. Gdy stosunki z chrześcijanami groziły wybuchem, Żydzi starali się nie chodzić po ulicach<sup>26</sup>. Motłoch wdzierał się do domów, grabił, co znalazł i zabijał, kogo chwycił. Na dwór wyganiał Żydów pożar. Szukali schronienia: w Krakowie w 1407 roku w stojącym przy *platea Iudaeorum* kościele św. Anny, w czasie pogromu w Kaliszu w 1464 roku w domu wojewody Stanisława Ostrogińskiego<sup>27</sup>. Po zająściach wystąpił on ze skargą przeciw miastu, napastniczy bowiem

<sup>23</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 158 (1406).

<sup>24</sup> Tamże, nr 163 (1407).

<sup>25</sup> K. Pieradzka (*Garbary przedmieście Krakowa...*) i R. Grodecki (*Początki rady miejskiej w Krakowie*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 25, 1963, s. 47–68) uważają spór ten za bezpośrednią przyczynę rozruchów.

<sup>26</sup> W Kaliszu w 1542 roku w Wielką Środę burmistrz miasta rozkazał strażnikom ogłosić, że od Wielkiego Piątku Żydom nie wolno opuszczać swej dzielnicy i że udziela im gwarancji bezpieczeństwa. Por. T. Jurek, *Żydzi w późnośredniowiecznym Kaliszu...*, s. 44.

<sup>27</sup> Archiwum Państwowe w Poznaniu, Księga ziemska kaliska, 12, s. 120r.v.–122r.v.

w pościgu wdarli się do jego siedziby na zamku, uszkodzili mur – za co zażądał rekompensaty – i zabili kilku ukrywających się Izraelitów. Kantor krakowskiej synagogi Abraham procesował się w 1495 roku ze szlachcicem Piotrem z Uliny. Oskarżył go o to, że w czasie pożaru „tempore ignis, alias quando Cracovia cremabatur”, w jego własnym, stojącym przy ulicy Żydowskiej domu zadał mu cztery krwawe rany w głowę i jedną siną w piersi<sup>28</sup>.

O tumulcie z 1407 roku wiadomo więcej niż o innych antyżydowskich rozruchach w średniowiecznym Krakowie, bo poza relacją Długosza zachowały się również inne dotyczące go przekazy. Wpisy krakowskiej księgi radzieckiej ukazują przebieg działań podjętych przez króla już po zajściach. Ich celem było odzyskanie zagrabionych dóbr i ukaranie winnych<sup>29</sup>. Choć unikalna, nie jest to jednak dokumentacja ani pełna, ani łatwa do interpretacji. Jej zrozumienie wymaga uwzględnienia szerszych okoliczności.

Niebezinteresownym gwarantem bezpieczeństwa żydowskiej ludności w średniowiecznej Polsce był król i działający w jego imieniu urzędnicy państwowi. To oni interweniowali w czasie pogromów i wszczynali dochodzenia po ich stłumieniu. Z urzędu skarżyli władze miejskie, zobowiązane przed królem do utrzymania spokoju. O szkody obwiniali mieszczan. Wspomniany już wojewoda Stanisław Ostrogski, odwołując się do zasady zbiorowej odpowiedzialności, żądał rekompensaty od kaliskiego burmistrza, rajców i pospółstwa („tota comunitas civium calisiensium in numero mille septimagentes”<sup>30</sup>).

Wysokość nakładanych przez króla na władze miejskie kar zależeć musiała zarówno od rozmiaru strat, jak i od zasobności ośrodka, w którym pogrom miał miejsce. Po tumulcie w 1464 roku w Krakowie – będzie o nim jeszcze mowa w dalszej części rozdziału – rajcy zobowiązani zostali do wniesienia do królewskiej kasy 3 tys. florenów. W tym samym roku od władz Poznania Kazimierz Jagiellończyk zażądał 2 tys. florenów<sup>31</sup>, a w 1500 roku Jan Olbracht nałożył na radę Lwowa

<sup>28</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 4438, 4439 (1495).

<sup>29</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, *passim* i liczne uzupełnienia wg rękopisu (APKr., rkps 427, *Consularia Cracoviensia*, 1392–1411).

<sup>30</sup> Por. przyp. 27.

<sup>31</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 284. Pokwitowania zapłaty tej sumy wystawił król w 1468 roku; por. J. Łukasiewicz, *Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania*, t. 1, Poznań 1838, s. 73.

## II. 34. Noty z księgi radzieckiej krakowskiej dotyczące pogromu w 1407 roku

1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500.

1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500.

1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500.

1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500.

a) Pismo pospólstwa krakowskiego, skierowane do rady miejskiej, w sprawie represji po pogromie w 1407 roku.

b) Lista zwróconych właścicielom zastawów zabranych Żydom krakowskim w czasie pogromu w 1407 roku

grzywnę w wysokości 10 tys. grzywien, przypominając przy okazji, że jej obowiązkiem jest bronić żydowskich mieszkańców miasta<sup>32</sup>. Były to sumy ogromne i zapłacenie ich z pewnością wymagało obłożenia ludności dodatkowym podatkiem.

Przyszłym rozruchom zapobiegać miała praktyka ustalania wadiów, które płacić mieli Żydzi lub chrześcijanie, w zależności od tego, kto sprowokowałby konflikt. W 1445 roku w Bochni ewentualnym winowajcom groziła w razie złamania pokoju kara 100 grzywien – „quia sub eodem vadio debent manere in pace”<sup>33</sup>; w Krakowie w 1464 roku 10 tys. grzywien<sup>34</sup>.

Sprawiedliwości szukali także sami poszkodowani. Mogli jej dochodzić za pośrednictwem wojewody, sędziego żydowskiego lub w ratuszu. Po rozruchach w Bochni w 1445 roku Żydzi Abraham i drugi Abraham oraz Józef, znając swe prawo – *sciencies ius ipsorum* – oskarżyli o zadane im rany (*pro vulneribus*) przed sądem wojewody Jana Tęczyńskiego cztery osoby: kołodzieja Jana, kucharza Andrzeja i dwóch Stanisławów<sup>35</sup>. Po zająściach w 1477 roku upominali się krakowscy Żydzi o utracone i znalezione u chrześcijan zastawy<sup>36</sup>. Gdy winowajcami byli duchowni, pozew trafiał przed konsystorz. W 1458 roku w Kaliszu stanęli przed kościelnym sądem klerycy Marcin Pięta i Marcin Baba oraz dwaj dzwonnicy, Stanisław i Andrzej. Zrabowali Żydom przetykane złotem szaty, cenne pierścienie, naszyjniki i miecze, zapewne chrześcijańskie fanty<sup>37</sup>. W tym samym roku i przed tym samym trybunałem Żydówka Muncha upomniała się

---

<sup>32</sup> AGZ, t. 15, nr 3055 (1500): „Nobil Henricus Regis. Mai. Cubicularius nomine Sue Magestatis [sic!] vallavit vadium decem milla marc. super Consules Leopold. mandans ipsis, ut defenderent Iudeos Leopold. ab iniuriis et infestationibus Cruciferorum, ipsi vero Consules vadium suscipere nec Iudeos defendere volebant, quod vadium idem Cubicularius nomine Regie maiest. In librum castr. Leopold. inscribere iussit”.

<sup>33</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 3230 (1445).

<sup>34</sup> Tamże, nr 3776 (1464): „Serenissimus dominus Kazimirus d. g. Rex Poloniae dominus ac graciosissimus vadium vallavit decem millia marcarum inter famosos Consules tamque comunitatem civitatis Cracoviensis, et Iudeos cohabitantes in ibi, ut sint in pace et bona tranquillitate, violencijs inter se non utendo, sed Jure utraque pars, si opus fuerit procedere debet”.

<sup>35</sup> Tamże, nr 3230 (1445).

<sup>36</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 572 (1477), 582 (1478).

<sup>37</sup> *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. 2, Kraków 1902, nr 1919, 1920 (1462).



o zagrabione jej w czasie pożaru kosztowności<sup>38</sup>. Po kolejnej pożodze w Kaliszu w 1464 roku z żalobą do sądu poszli krewni zabitych, Jordan z Poznania brat Salomona, Jakub ze Staszyna syn Małki oraz Jakub mąż Miriamy, która zginęła w domu wojewody Stanisława Ostrogi<sup>39</sup>. Akta sądowe notują pod rokiem 1498 proces Żyda lwowskiego Judy przeciw pewnemu krzyżowcowi, który na drodze wiodącej do Halicza zabił mu ojca. Krzyżowiec ten obwiniony został także o zabójstwo Mojżesza syna Chadzy<sup>40</sup>.

Wydarzenia te znane nam są z lakonicznych i nie zawsze jasnych zapisów sądowych rejestrów. Brakuje w nich na ogół szczegółów dochodzenia i zamykających sprawy wyroków. Można jednak sądzić, że winowajcy i ich ofiary często porozumiewali się ze sobą, zawierając dopuszczane przez ówczesne prawo ugody pozasądowe. Podane przykłady pokazują, jakie możliwości stwarzał ówczesny system wymiaru sprawiedliwości. Wiedza o tym ułatwia zrozumienie niezwyklej, i to w skali kontynentu, dokumentacji krakowskich ksiąg miejskich.

Przy lekturze opisów rozruchów antyżydowskich w miastach średniowiecznych odnosi się wrażenie, że zdarzenia toczyły się wszędzie podobnym torem. Jest to złudne. Prawdą jest, że z ogólniejszych powodów – nastrojów krucjatowych, polityki Kościoła, epidemii – pogromy wybuchały często w tym samym czasie w wielu ośrodkach, regionach czy krajach. Jednak zawsze wpisywały się też w historię lokalną, miejscowe konflikty i osobiste animozje. Znaczenie miał układ sił między władzą zwierzchnią miasta i jego samorządem, wpływy lokalnego duchowieństwa, położenie zadłużonej u Żydów ludności chrześcijańskiej, siła i postawa starszyny kahalnej.

Wszystkie trzy miasta krakowskiej aglomeracji stanowiły własność króla. Po stłumieniu buntu wójta Alberta jego wzmocnione zwierzchnictwo nad stołeczną radą wyrażało się w sposobie mianowania jej członków. Zgodnie z ordynacją królewską z 1368 roku nominacji dokonywali wielkorządca krakowski i wojewoda krakowski, a z czasem tylko ten ostatni. Mianowali, to znaczy przeważnie aprobowali propozycje poprzednich rajców, a tylko niekiedy wbrew nim. Utrwalona w ten sposób zależność rady miejskiej od władz państwowych dawała monarsze pewność, że miasto będzie wobec niego lojalne,

---

<sup>38</sup> Tamże, nr 1892 (1462).

<sup>39</sup> Por. przyp. 27.

<sup>40</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 286.

za co czynił rajców osobiście odpowiedzialnymi *am Hals und Habe* – gardłem i majątkiem. Faktyczny zarząd miastem spoczywał w rękach nielicznych rodzin patrycjuszowskich. Większość obywateli – w tym stanowiący znaczną siłę rzemieślnicy – nie miała wpływu na politykę miasta<sup>41</sup>. Gdy obsady krzesel radzieckich dokonywali w interesie monarchy jego urzędnicy, także interes państwa skłaniał do tego, by kandydatów dobierać spośród najbogatszych obywateli. W rezultacie rada była przedstawicielstwem kupiectwa. Bojąc się utraty stanowiska, jej członkowie posłusznie wykonywali wolę monarchy. Nie była to sytuacja wygodna. Próbowano choć trochę uwolnić się od krępującej zależności, a przynajmniej zapewnić sobie trwałą udział w zarządzie miasta. Do zasadniczej regulacji prawnej w tym zakresie doszło w 1404 roku na drodze uchwały rady powziętej bez akceptacji królewskiej czy choćby udziału wojewody.

Krakowska rada miejska potrafiła utrzymać ważną dla każdego mieszczanina zasadę, że nigdy nie będzie on stawać przed żadnym sądem państwowym, a w szczególności na grodzie. Przed samym królem lub jego *ad hoc* wyznaczonym komisarzem, i to w obecności trzech rajców, odpowiadać miał mieszczanin, wedle wydanego w 1358 roku przywileju Kazimierza Wielkiego, tylko za zabójstwo szlachcica. Na mocy edyktu Władysława Jagiełły z 1399 roku zadekretowano, że mieszczanie mogli być wzywani tylko przed sąd wójtowski-ławniczy, wójta i ławnika pozywać władna była tylko rada, a rajców król lub delegowany przez niego sędzia, rezydujący na zamku krakowskim.

U progu XV wieku stołeczne pospólstwo – jak określano w tym czasie złożoną w głównej mierze z cechowych mistrzów część miejskiej społeczności – nie miało jeszcze stale działającego przedstawicielstwa. Uczestnictwa we władzy domagało się jednak od dawna<sup>42</sup>. Z miernym

---

<sup>41</sup> J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa...*, t. 1, s. 408–409; Z. Noga, *Między oligarchią a reprezentacją. Uwagi o ewolucji władz miejskich Krakowa w okresie przedrozbiorowym*, w: *Kraków. Studia z dziejów miasta*, red. J. Rajman, Kraków 2007, s. 101–109.

<sup>42</sup> R. Grodecki, *Początki rady miejskiej...*, s. 47–68. W negocjacjach prowadzonych w 1329 roku przez wojewodę krakowskiego Spytka z Melsztyna przy okazji ugody z Nowym Sączem obok rekrutujących się spośród kupców i mianowanych przez króla rajców udział wzięło zgromadzenie przedniejszych i starszych mieszczan oraz mistrzów cechowych i przywódców ludu (ci ostatni to, zdaniem Romana Grodeckiego, zapewne drobnikramarze, robotnicy najemni itd.). W wydawanych przez radę wilkierzach pojawia się w XIV wieku formuła aprobaty nie tylko przez rajców, ale i gremium określane jako *seniores sivas civitatis*.

skutkiem. Także podejmowane przez rzemieślników starania o zapewnienie sobie radzieckich krzesel, mimo wydanej w 1368 roku uchwały gwarantującej dobór połowy rajców *de populo mechanico*, niczego nie zmieniły. Zmiany wymagałyby większej determinacji.

W 1406 roku został ścięty w Krakowie oskarżony o kradzież pieniędzy rajca Andrzej Wierzynek<sup>43</sup>. Wykonanie – pospiesznie i bez możliwości apelacji do monarchy – wyroku na wybitnym i legitymującym się szlacheckim herbem członku wpływowej stołecznej rodziny wywołało gwałtowny sprzeciw króla. Osobiście odpowiedzialni za skazanie i egzekucję Wierzyńka rajcy obłożeni zostali wysokimi karami, które starali się przerzucić na miasto. Ich zapłacenie wymagało ogłoszenia nadzwyczajnego podatku, który objąłby przede wszystkim pospólstwo. Zagrożeni nowym finansowym obowiązkiem mieszkańcy przystąpili do energicznych działań. W tajemnicy przed radą, na niepodlegających jej kościelnych i szlacheckich gruntach za Bramą Szewską, nad brzegiem Niecieczy, toczyły się obrady, w czasie których krytykowano politykę finansową miasta. Zdobyte w tym czasie doświadczenie rychło okazać się miało przydatne.

Andrzeja Wierzyńka ścięto 7 grudnia 1406 roku. Do antyżydowskiego tumultu doszło we wtorek 27 marca następnego roku. W przewidywaniu zbliżających się kłopotów rada pospiesznie zwróciła się do pospólstwa z żądaniem wyjaśnień i, jak się zdaje, wydania sprawców pogromu. Osiem dni po rozruchach na polu za Bramą Szewską znów zaroilo się od rzemieślników. Rozumieli, że gniew monarchy skieruje się w ich stronę i zdecydowali przygotować się do kontrataku. Wybrano własnych przywódców, starostów ludu – *capitanei vulgus* – dwóch czerwonoskórników, białoskórnik i tkacza. Skład wyłonionej reprezentacji wskazuje na dużą w niej rolę zamieszkujących obszar tuż za Bramą Żydowską garbarzy. Wynikiem obrad był skierowany do rajców list<sup>44</sup>. Podpisało go jedenaście osób. Pismo zawierało prośbę, by rada, w której trafnie widziano jedyne obrońcę, wstawiła się za pospólstwem do króla, popierając rozwiązanie, w myśl którego ukarano by „trzech lub czterech” („drey adir vire”) osobników przebywających w areszcie. Nie było pewności, jak zachowa się rada. Od

---

<sup>43</sup> S. Kutrzeba, *Historia rodziny Wierzyńków*, „Rocznik Krakowski” 2, 1899, rozdz. 6, s. 29–87; K. Estreicher, *Fundacja Wierzyńkowa*, „Rocznik Krakowski” 25, 1933, s. 150–158; J. Wyrozumski, *Dzieje Krakowa...*, t. 1, s. 419.

<sup>44</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 166 (1407).

wydarzeń związanych ze ścięciem Wierzyńka minęło zaledwie kilka tygodni. By sytuacja się nie powtórzyła, nie wolno było dopuścić do rozciągnięcia odpowiedzialności na „gancze gemeyne”, bo – jak czytamy w liście – może z tego powstać jeszcze większa szkoda („eyn grossir schade do von komen Mochle”). Deklaracja pospółstwa kończy się zapewnieniem, że jeśli rajcy przychylią się do jego prośby, to cały lud stanie po stronie „di libin herren”.

Z postulatami pospółstwa w kieszeni rajcy udali się na spotkanie z królem, który bawił w Chęcinach. Mogli powiedzieć władcy, że podjęli kroki zmierzające do ukarania winnych. Do lipca spotkali się z Jagiełłą przynajmniej dwa razy. Jeździli do niego nie tylko miejscy notable. 31 sierpnia 1407 roku synowie Lewka – Kanaan i Abraham oraz uwikłani w opisany spór o solniczkę młodzi Ossmanowicze – Heliasz, Smoyl (Szmuel) i Moko (Mordka) otrzymali glejt bezpieczeństwa i ochrony, analogiczny do tego, jaki uzyskał Lewko w roku 1370 od Kazimierza Wielkiego<sup>45</sup>. Obie rodziny poniosły straty w rozruchach. Wśród zrabowanych podczas zająć i następnie odzyskanych przez władze rzeczy rozpoznano: sobolowy płaszcz zastawiony u Smoyla przez mieszczanina ze szlacheckim tytułem Michała z Cierni, zdeponowaną przez lekarza Dominika u tegoż Żyda brunatną szubę podszytą gronostajami i inne, należące do Jana Sprowskiego i Bartosza Włodkowicza suknie, uszyte – jak czytamy – „na sposób litewski”, a także ukradzione z domu Kanaana Lewkowicza sztuki ubrań<sup>46</sup>. Nawet jeśli wspomniane glejty sygnowała rada, to nie ma wątpliwości, że król sam się o to zatroszczył.

30 marca 1408 roku, a więc rok po zająciach, pospółstwo ponownie odbyło naradę i zredagowało kolejny list do rajców<sup>47</sup>. Oświadczone w nim, że zdecydowano się współpracować z rajcami w sprawie karania winowajców na ciele, majątku i czci („leyp, huls, hant, fus, gut odir ere”), ale nie jako zbiorowość. Każdy miał występować w imieniu własnym. Wygląda na to, że król groził nałożeniem na miasto kary, a pospółstwo, rozumiejąc, że oznaczałoby to nowy nadzwyczajny podatek, usiłowało temu zapobiec. Król żądał dodatkowych gwarancji od rady. Uzyskał je. W oddzielnym dokumencie stołeczni notable zobowiązali się, że osiem dni po wezwaniu stawią się w Wiślicy,

---

<sup>45</sup> Tamże, nr 177 (1407).

<sup>46</sup> Tamże, nr 186 (1408).

<sup>47</sup> Tamże, nr 185 (1408).

Nowym Mieście lub Krakowie, gdzie by natenczas władca nie bawił, i że nikomu, kto nie uzyska łaski monarchy, nie udzieli pozwolenia na opuszczenie miasta<sup>48</sup>.

W więzieniu zatrzymano chyba więcej osób niż to sugeruje zredegowane 5 kwietnia 1407 roku pismo pospólstwa. Nie można też wykluczyć, że aresztowania trwały równoległe do dochodzenia. Niektórzy z zatrzymanych spędzić mieli w areszcie wiele miesięcy. Kuśnierz Feyergern, o którego wypuszczenie producent łuków Jan wraz bratem Matiasem wystąpili już 2 kwietnia, a Jan Bogner i kowal Fridrich 11 maja, przebywał w więzi jeszcze we wrześniu 1407 roku, a dwa miesiące później ponownie ręczyli za niego Bogner i Franczko Brenner. Nie siedział sam. 28 września, w czasie wizyty wielkorządcy Litwosa (pamiętamy, że według Długosza miał on osobiście tłumić rozruchy), będący najwyraźniej głównym podejrzanym Feyergern oskarżył o udział w zajściach osiem nieobjętych do tej pory dochodzeniem osób: rękawicznika, dwóch czeladników cechu rękawiczników, krawca Ogorzałko i jakichś wójtowskich pachółków, a także byłego zastępcę wójta oraz Michała z Cierni<sup>49</sup> (należące do tego ostatniego zastawy, jak wspomniano, znalazły się wśród zrabowanych dóbr). Wygląda na to, że więźniowie przyznali się do winy i obwinili w czasie śledztwa innych, zapewne w zamian za jakieś profity. Osadzonych w celi kamieniarzy Andrzeja i Piotra z Würzburga 25 czerwca przeniesiono do więzi. Pięciu mieszczan zagwarantowało, że nie uciekną. 7 lipca ci sami krakowianie zobowiązali się doprowadzić ich na żądanie rajców. Wyszli zatem. Tego samego dnia wolność odzyskali trzej postrzygacze sukna: Mikołaj, Heincze i Mikołaj Wenynge.

Wysuwany przez pospólstwo od samego początku postulat karania poszczególnych uczestników pogromu został zrealizowany. Przebywający na wolności pogromowcy – oskarżeni zapewne przez wojewodę i poszkodowanych Żydów – by uniknąć więzienia, musieli znaleźć poręczycieli, którzy na każde żądanie gotowi byliby doprowadzać ich przed sąd grodzki. I tak się stało. Długim szeregiem ciągnęli przed stołeczną radę obywatele miasta, by ręczyć za uczestników pogromu. Potwierdzali przy tym, że gdyby ci ostatni zbiegli, to gotowi są ponieść karę, jaka spotkałaby winowajców. Podejrzani składali natomiast

---

<sup>48</sup> Tamże, nr 202. Dokładna data wydania dokumentu nie jest znana, stało się to jednak z pewnością w 1408 roku.

<sup>49</sup> Tamże, nr 178 (1407).

przrzeczenie, że pod karą gardła i utraty honoru stawia się na każde wezwanie, gdziekolwiek dosięgnie ich list „gończy” – „quod quando per fideiussores requisitus fuerit, se velit ipsis presentare et ipsos de fideiussoria liberare sub poena colli et privatione fidei et honoris, ubicumque cum littera civitatis fuerit inventus”. Rada miejska ze swej strony zobowiązywała się, że nikomu nie udzieli pozwolenia na opuszczenie miasta przed odbyciem sądu.

W piątek 1 kwietnia, a więc jeszcze przez wszczęciem negocjacji i zaledwie cztery dni po rozruchach, dwaj białoskórnicy – Mikołaj Beme i Henil – poręczyli za łąziebnika Mikołaja, oskarżonego o grabież – „quod bona Judeorum recepisset”<sup>50</sup>. Tego samego dnia odnotowano jeszcze dwa podobne poręczenia, za rybaka Bernarda i mincerza Keppila<sup>51</sup>, w sobotę dwa następne, za kuśnierza Feyergerna i Mikołaja Pragera<sup>52</sup>, który miał zostać doprowadzony do ratusza już w niedzielę. Wilhelm Mangone i kaletnik Tomasz stawić się mieli przed sądem następnego dnia po udzieleniu im rękojmi, co miało miejsce 4 kwietnia. Nazajutrz stolarz Mikołaj przrzekł przybyć do ratusza 6 kwietnia. Spotkał się zapewne przy tej okazji z rękojemcami murarza Jana, pasamonika Trepke i wychrzty Jakuba. Do końca miesiąca poręczenia uzyskało kolejnych 21 osób, w maju dziesięć. Do czerwca 1409 roku, kiedy do księgi trafia ostatnia dotycząca prowadzonego postępowania zapiska, poręczenia uzyskało 95 podejrzanych o grabież uczestników pogromu. Niektórzy musieli uzyskiwać gwarancje kilkakrotnie. Niekiedy zadowalano się jednym ręczycelem, innym razem wymagano kilku. Z czasem tempo dochodzenia powolniało. Terminy wyznaczane na przybycie do ratusza wydłużały się, niekiedy wynosiły miesiąc, dwa tygodnie, do dnia aż „rajcy wrócą od króla”.

Wśród 35 oskarżonych znalazł się mincerz, kaletnik, stolarz, rzeźnik, murarz, pasamonik, płatnerz, bednarz, czerwonoskórnik, łaciarz butów, hafciarz, piwowar, wytwórca wina, krawiec, czeladnicy z warsztatów złotnika, golibrody i rękawicznika, trzech rękawiczników, trzech postrzygaczy sukna, dwóch kamieniarzy, dwóch łąziebników i tyłuż kuśnierzy, pięciu służących, były zastępca wójta i jeden wychrzta. Uczestnikami pogromu byli ludzie najróżniejszej kondycji, rzemieślnicy i ich czeladnicy, słudzy miejscy i pachotkowie, przybysz

---

<sup>50</sup> Tamże, nr 165 (1407).

<sup>51</sup> APKr., rkps 427, Consularia Cracoviensia, s. 277.

<sup>52</sup> Tamże.



z Krowodrzy i Biskupiego, mieszkańiec Świdnicy. Jedni mieli z Żydami własne porachunki, inni dali się unieść atmosferze nienawiści, jeszcze inni połamili się na łatwy łup.

Ci, których imiona znamy, nie zostali pozostawieni sami sobie. Jak już wspomniałam, obywatele miasta długim szeregiem ciągnęli przed stołeczną radę z odsieczą. Do końca kwietnia w obronę uczestników zająć zaangażowały się 33 osoby, w maju kolejnych dziesięć, w czerwcu – jedna, w lipcu – osiem, we wrześniu – jedna, w listopadzie – dwie, w grudniu także dwie, w 1408 roku – dziewięć i jeszcze w następnym roku jedna. W sumie 190 krakowian. Niektórzy udzielali wsparcia kilku podejrzanym, inni ponawiali już udzielone zobowiązania. Wśród 62, o których potrafimy coś powiedzieć, znajdują się przede wszystkim rzemieślnicy. W ich gronie dziesięciu złotników, sześciu mincerzy, pięciu karczmarzy, czterech stolarzy, po trzech kowali, prasołów, postrzygaczy sukna i białoskórników, po dwóch wytwórców łuków, słodowników, rybaków, konwisarzy, ślusarzy, snycerzy, handlarzy, mieczników, jeden paśnik, rzeźnik, łaźiebnik, lekarz, rymarz, rękawicznik, szewc, tragarz, golibroda, czapnik, piwowar, nożownik i siodlarz. Obok nich trzech mieszkańców Kazimierza i jeden wychrzta. Są między nimi również osoby, które same potrzebowały rękojemców<sup>53</sup>. Objętym dochodzeniem pomocy udzielali ich sąsiedzi, właściciele domów, w których odnajmowali mieszkania, pracodawcy, koledzy po fachu, wreszcie członkowie rodzin.

Miasto stanęło solidarnie za winowajcami. Pod względem kondycji społecznej uczestnicy pogromu i ich rękojemcy w gruncie rzeczy niewiele się od siebie różnili. W obu przypadkach mamy do czynienia ze zwykłymi mieszczanami. Mur dzielący chrześcijan od Żydów uzyskał jeszcze solidniejszy fundament.

Część, z pewnością niewielką, zagrabionych majątności odzyskano. Były wśród nich przede wszystkim, jeśli nie jedynie, wzięte przez Żydów w depozyt chrześcijańskie zastawy, które trafiły do ratusza i grodu. O niektóre upomnieli się ich właściciele. 19 kwietnia 1407 roku na mocy pisemnego zezwolenia króla wydano „de rebus judaicis

---

<sup>53</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 179 (1407). Pod datą 27 XI 1407 roku zapisano w księdze radzieckiej: „Nicolaus Bolcze hot globit vor Steffan sparer en auch czu gestellen. [...] Item zo habin sich vorbas dem obgenanten Bolczen vorschrebin Niclos Friczcze, Lorencz Kleynsmet, Johannes Feychbas, das was yenir leydin sulde, das sullin sy verwallin und globin eynir vor den andern”.

in pretorii repositi” księciu Aleksandrowi *alias* Siemaszce tunikę „unam tunicam viridem et unum galeam hastiludii, quam promisit restituere”. Po inne majątności zgłaszali się sami Żydzi. 7 kwietnia Piotr Spiczymir, zastępca sądowy Smerla, wystąpił przed ławą kaziemierską o *ius introductionem*. Zażądał terminu w związku z przejętym majątkiem Smerla i należącymi do niego 108 grzywnami. Wyznaczono mu termin za dwa tygodnie, *post dominum regem*. Ponowił żądanie dwa tygodnie później.

12 marca następnego roku zdeponowane w grodzie dobra przeniesiono do ratusza, skąd ich właściciele odbierali je w obecności ograbionych Żydów. 6 kwietnia swoje zastawione u Smoyla syna Ossmana szaty odzyskali w obecności lichwiarza medyk Dominik, Bartosz Włodkowicz, Jan Sprowski oraz Michał z Cierni. Tego samego dnia po zrabowaną jej tunikę zgłosiła się wdowa po Smerlu<sup>54</sup>.

Więcej potrafimy powiedzieć o sprawcach zająć niż o ich ofiarach. Długosz wspomina ogólnikowo o zabitych Żydach. Liczby ofiar nie znamy, choć musiało być ich dużo. Członkowie krakowskiej gminy izraelskiej z pewnością o nich nie zapomnieli. Wspominano ich w kolejne rocznice śmierci. Obecni byli w modlitwach, o męczeńskiej śmierci ojców informowały dodawane do imion ich dzieci formuły. Z ulicy Żydowskiej usunięto zgłiszczca, rychło pojawili się murarze i cieśle zatrudnieni przy odbudowie spalonego w czasie zająć kościoła św. Anny.

Do chrześcijańskich mieszkańców miasta dołączyli siłą ochrzczeni w czasie zająć konwertyci, niektórzy z nich mieli z czasem wstąpić w mury miejscowego uniwersytetu<sup>55</sup>. Życie toczyło się dalej. W księgach miejskich odnotowywano kolejne transakcje. Na *platea Iudaeorum* chrześcijanie mijali się z jej żydowskimi mieszkańcami.

Przed końcem stulecia miało dojść w Krakowie do kilku jeszcze antyżydowskich tumultów: w latach 1455, 1464, 1477 i 1494. Od pogromu zaczyna się historia obecności Żydów na Kazimierzu<sup>56</sup>.

O antyżydowskim tumultie w Krakowie w roku 1464 pisze Długosz<sup>57</sup>. Wspominają o nim również późniejsze źródła lwowskie<sup>58</sup>. W 1463 roku papież Pius II ogłosił wojnę świętą z Turkami, tym zaś,

<sup>54</sup> Por też tamże, nr 175 (1407) i wpis z 26 IV 1407 roku w rękopisie księgi radzieckiej.

<sup>55</sup> Por. II.5.

<sup>56</sup> Por. II.8.

<sup>57</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 87–88 / Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 80–81.

<sup>58</sup> A. Prochaska, *Konfederacja lwowska 1464 roku*, KH, 6, 1892, s. 728–734.

k którzy wzięliby w niej udział, obiecał odpust powszechny. Wiadomość o krucjacie dotarła do Polski i spotkała się z przychylnym przyjęciem. Gotowi do wyruszenia na Węgry ochotnicy uformowali na Rusi pierwsze oddziały. Złupiwszy kraj, przystąpili do oblężenia Lwowa, grożąc szturmem i ogniem, jeśli miasto nie wyda im Żydów. Rajcy odmówili i najeźdźcy odeszli, otrzymawszy jedynie okup i żywność. Decyzja rady zapadła pod naciskiem obecnej w mieście szlachty, która w ucieczce przed nieoszczędzającymi jej dworów krzyżowcami schroniła się we Lwowie, gdzie – jak uznali – skład ich majątków będzie pewniejszy. Zwinąwszy oblężenie, oddziały krzyżowe ruszyły na Kraków. Tu przebieg wypadków był całkiem inny. Do przybyszów – jak dowiadujemy się z fragmentu *Roczników Długosza* – dołączyli krakowianie. „We wtorek po Wielkiej Nocy, który przypadał na 3 kwietnia, ukuwszy spisek, wieczorem zaatakowali Żydów i ich domy, i zburzywszy zarówno domy, jak i synagogę żydowską, zagrabiliby cały ich majątek. Zamordowali nadto 30 Żydów obojga płci, podczas gdy pozostały tłum Żydów schronił się do przylegającego do ich mieszkań domu kasztelana Jana z Tęczyna. A gdy nazajutrz wszczął się większy bunt, cały zastęp Żydów z domu Jana z Tęczyna byłby został zaatakowany przez krzyżowców, którzy bardzo pragnęli ich wymordowania. Z największym trudem został obroniony przez zbrojnych biskupa krakowskiego Jana, podskarbiego Królestwa Polskiego i starosty Jakuba z Dębna, rajców i mieszczan krakowskich, i zaprowadzony do zamku krakowskiego. Taki sam los spotkałby także innych Żydów mieszkających w Polsce w innych miastach i miasteczkach, gdyby się nie schronili w zamkach i innych bezpiecznych miejscach. Rada krakowska, skarcona za to, że nie powstrzymała prześladowania Żydów, została także dotknięta żądaniem kary 3 tys. florenów”.

Długosz, we właściwym sobie lakonicznym stylu, opowiada o wydarzeniach, których mógł być świadkiem i które relacjonuje niemal na gorąco. W zapalnych dla stosunków między Żydami i chrześcijanami dniami, tak jak w 1407 roku, tuż po Wielkim Tygodniu, kiedy często dochodziło do antyżydowskich tumultów, w atmosferze wojny świętej, na oczach mieszczan i gotowych do obrony wiary krzyżowców rozegrała się scena wyjątkowa. Z położonego u zbiegu rynku i ulicy Wiślniej domu Jana Tęczyńskiego, wojewody krakowskiego, z urzędu sprawującego z ramienia monarchy jurysdykcję nad Izraelitami, wyprowadzono Żydów pod eskortą na Wawel. Trudno nie dostrzec, że miasto obserwowało manifestację siły i zarazem bezradności. Król wysłał

podległe sobie oddziały zbrojne, by z nie dość bezpiecznego, bo położonego w centrum Krakowa domu, należącego do jednego ze swych urzędników, przeprowadzić oblężonych przez zrewoltowane miasto. Władca spełniał swe zobowiązanie opieki nad ludnością żydowską.

Żydowskie ulice nie były ziemią niczyją. Ich mieszkańców nie chroniło prawo miejskie, któremu nie podlegali, ale stał za nimi monarcha i jego urzędnicy. Gdy motłoch wdzierał się do żydowskich domów, wsparcie z reguły przychodziło jednak za późno. W tok zdarzeń, przeważnie „już po wszystkim”, jak w Krakowie w 1464 roku, ingerowały służby miejskie i królewskie. Ostatecznie rozruchy tłumiono.

W historiografii powtarza się pogląd, że tumulty antyżydowskie były zjawiskiem niekontrolowanym, choć często inspirowanym. Dużo w tym prawdy. Znacznie rzadziej zastanawiamy się, w jaki sposób uczestnicy zajęć i ich ofiary układali sobie dalsze sąsiedztwo.

Wychodzeniu z kryzysów społecznych wywołanych bezprawiem służy prawo. Jego egzekutorzy wkraczą, by przywrócić ład, co wymaga – przynajmniej w teorii – także zadośćuczynienia krzywdzie. Na tej zasadzie opierał się w dużej mierze średniowieczny wymiar sprawiedliwości. Wychodzenie z klimatu pogromu też na tym polegało. Żydzi nie byli pozbawieni szans dochodzenia sprawiedliwości. Inną rzeczą jest pytanie, do jakiego stopnia podejmowane działania rzeczywiście uspokajały nastroje. Fakt, że po wypadkach z 1407 roku przez blisko pół wieku nie słyhać o żadnych równie dramatycznych konfliktach między wyznawcami obu religii dowodzi tylko tego, że pamięć o grożących represjach bywa skutecznym hamulcem agresji. Na jakiś czas.

Ryszard Kapuściński, pisząc o innych czasach i odległym kraju, słusznie zauważył: „Ludzie, którzy piszą historię, zbyt dużo uwagi poświęcają tzw. głośnym momentom, a za mało ciszy. Jest to brak intuicji tak niezawodnej u każdej matki, kiedy usłyszy, że w pokoju jej dziecka raptem zrobiło się cicho. Matka wie, że ta cisza oznacza coś niedobrego. Że jest to cisza, za którą coś się kryje. Tę samą funkcję spełnia cisza w historii”<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> R. Kapuściński, *Chrystus z karabinem na ramieniu*, Warszawa 2008, s. 59.

## II.7. Wydarzenia: Żydzi i inkwizycja

W 1495 roku toczył się w Krakowie proces członków tamtejszej gminy. Jego historię oświetlają trzy przekazy: nota zapisana w księdze radzieckiej Krakowa pod datą 19 września 1495 roku oraz skierowane do króla Jana Olbrachta listy – jeden od sędziów, drugi od kardynała Fryderyka Jagiellończyka, brata monarchy, prymasa i arcybiskupa gnieźnieńskiego.

Z wpisu do księgi miejskiej dowiadujemy się, że stołeczny mieszczanin Jan Bok na rozkaz króla doprowadził przed oblicze krakowskiej rady zwolnionych z zamkowego więzienia rabiego Jakuba Polaka i starszych krakowskiego kahału: Mojżesza Fiszla, Izraela, Marka i jego syna Izraela<sup>1</sup> oraz Jakuba Ungera<sup>2</sup>. Do ratusza wezwano także 22 innych Izraelitów<sup>3</sup>. Znaleźli się wśród nich kantor Szymon, dwaj szkolnicy – Szymon i Latossek oraz dwaj przybysze ze Śląska – Łazarz z Brzegu i Jakub z Bytomia, którzy zapewne zamieszkali w Krakowie po wprowadzeniu przez władcę czeskiego w 1456 roku zakazu osadnictwa żydowskiego na Śląsku. Wymienieni Izraelici poręczyli za siebie wzajemnie, „jeden za drugiego i wszyscy za każdego z osobna”, że pod karą 10 tys. florenów nie opuszczą Krakowa i że stawią się przed królem na każde przedstawione im na piśmie lub przez posłańca żądanie. Zobowiązanie dotyczyło także Racheli Fiszlowej<sup>4</sup>. Na końcu wpisu odnotowano – podyktowaną przez rajców – dodatkową informację: „zapytaliśmy wymienionych Żydów, czy ktoś

---

<sup>1</sup> Wygląda na to, że skryba wymienił go dwa razy.

<sup>2</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 939 (1495).

<sup>3</sup> Według statutu z 1595 roku czterech starszych, *towim* i 14 mężów kahalnych tworzyło 23-osobowy zarząd gminy krakowskiej, por. *Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595...*, s. 20.

<sup>4</sup> Por. II.4.

ich o coś oskarżył i jak też zostali obłożeni obowiązkiem zapłacenia kaucji według listów królewskich; powiedzieli, że o nikim nie wiedzą, lecz siłą zostali zatrzymani”. Nie jest jasne, czy zdanie to dotyczy wypuszczonych z więzienia, czy wszystkich doprowadzonych przed radę. Sądzić jednak należy, że chodzi o tych drugich.

Listy związane z historią aresztowania członków kahału krakowskiego odnalazł przed ponad stu laty Antoni Prochaska w kodeksie przechowywanym w Bibliotece Publicznej w Petersburgu. Uznał je za ciekawe, skopiował i udostępnił Józefowi Szujskiemu, który je opublikował<sup>5</sup>. Niestety, tylko we fragmentach. Pełnych tekstów owych pism nie znamy, odzyskane bowiem po I wojnie światowej polonica petersburskiej biblioteki spłonęły w czasie Powstania Warszawskiego.

Pierwszy list nosi datę 30 sierpnia 1495 roku, napisany więc został dwa tygodnie przed wypuszczeniem starszych kahału krakowskiego z aresztu. W piśmie tym prowincjał Albert, kanonik krakowski Jan Baruchowski oraz profesor medycyny i teologii Uniwersytetu Krakowskiego Jakub Boksicz protestowali przeciwko uwolnieniu przez monarszych starostów poddanych pod ich „inkwizycję” Żydów. Powiadomili też króla, że zamierzają szukać wsparcia u kardynała Fryderyka Jagiellończyka. Ze skargą wysłano na Wawel Jana Turzona<sup>6</sup>. Monarcha go nie przyjął.

Kim byli autorzy protestu? Z pewnością nie byli członkami sądu królewskiego, który byłby właściwym organem, skoro podejrzanymi byli Izraelitami; nie zasiadali również w konsystorzu, któremu Żydzi nie podlegali i którego sędziowie – z powodu braku kompetencji jurysdykcyjnych – z reguły odsyłali sprawy dotyczące Żydów do sądu wojewodzińskiego<sup>7</sup>.

Ustalenie tożsamości prowincjała Alberta nie nastręcza kłopotu dzięki studium Pawła Krasa<sup>8</sup>. Był w latach 1478–1502 provin-

---

<sup>5</sup> J. Szujski, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, w: tenże, *Dzieła. Wydanie zbiorowe*, t. 4, Kraków 1888, s. 121–122.

<sup>6</sup> Jan Turzon przybył do Krakowa w 1464 roku z węgierskiej Lewoczy. W młodości kształcił się w Wenecji. Od marca 1495 roku działał w spółce kopalnianej wraz z Jakubem Fuggerem. W Krakowie mieścił się główny skład miedzi Turzonów. Jan był rajcą krakowskim, a w 1478 roku został burmistrzem Krakowa. Por. J. Ptaśnik, *Przedsiębiorstwa kopalniane Krakowian i nawiązanie stosunków z Fuggerami w początku XVI wieku*, w: tenże, *Obrazki z przeszłości Krakowa*, Kraków 1902, s. 67 n.

<sup>7</sup> Za tę informację dziękuję dr Elżbiecie Knapik.

<sup>8</sup> P. Kras, *Dominican Inquisitors in Medieval Poland (14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> c.)*, w: *Praedicatores, Inquisitores – I. The Dominicans and the Medieval Inquisition. Acts of the*



cjałem dominikanów. Pochodził z rodziny Powalów z Siecienina. Studiował na Uniwersytecie Krakowskim. Tytuł doktora teologii uzyskał w 1477 roku, w latach 1468–1469 był lektorem dominikańskim w klasztorze Świętej Trójcy w Krakowie. W latach 1480 i 1499 widzimy go na Kujawach w roli inkwizytora, sądzącego podejrzanych o husytyzm. W ramach swej działalności inkwizycyjnej dwukrotnie włączył się w prowadzone przez biskupów włocławskich procesy o herezję. W 1499 roku wystąpił w procesie przeciwko Adamowi z Radziejowa, obrońcy poglądów Jana Husa i Jana Rokycany.

Albert był inkwizytorem papieskim. Funkcję tę, od czasu ustanowienia urzędu inkwizytorskiego dla ziem polskich, powierzano posiadającym teologiczne i prawnicze wykształcenie dominikanom. Do ich prowincjała należało prawo nominacji na to stanowisko. Szerokie wpływy, jakimi bracia z kaznodziejskiego zakonu cieszyli się na dworze królewskim, musiały ułatwiać im uzyskanie *brachium saeculare* dla wsparcia swych działań. Inkwizytorów dominikańskich traktowano jako sędziów działających z delegacji papieskiej. Z tego tytułu byli niezależni od biskupa i lokalnego duchowieństwa. Wielu polskich inkwizytorów było związanych z klasztorom Świętej Trójcy w Krakowie, a zwłaszcza z tamtejszym *studium generale*. W 1432 roku, na prośbę generała zakonu, papież Eugeniusz IV zgodził się, aby dominikański prowincjał pełnił równocześnie funkcję inkwizytora.

Znaną postacią jest też zasiadający w trybunale Jakub Boksicz (zm. 1497), wychowanek Uniwersytetu Krakowskiego, doktor sztuk wyzwolonych i prawa, profesor medycyny i teologii, od 1488 roku członek kapituły poznańskiej<sup>9</sup>. W 1493 roku był członkiem delegacji „postulującej” Fryderyka Jagiellończyka na arcybiskupa gnieźnieńskiego; prawdopodobnie wtedy zetknął się w Krakowie z Kallimachem – Włochem, humanistą, politykiem i doradcą Kazimierza Jagiellończyka i Jana Olbrachta<sup>10</sup>. Jest to, jak zobaczymy, okoliczność nie bez znaczenia.

Jest zatem pewne, że zarząd krakowskiej gminy uwięziony został na żądanie trybunału inkwizycyjnego. Na ich aresztowanie musiał jednak

---

<sup>1</sup> *1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition. Rome, 23–25 February 2002*, red. W. Hoyer, Roma 2004, s. 295; tenże, *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998, s. 303–304.

<sup>9</sup> *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 244–245.

<sup>10</sup> J. Garbacik, *Kallimach jako dyplomata i polityk*, Warszawa 1948; J. Olkiewicz, *Kallimach doświadczony*, Warszawa 1981; K. Baczkowski, *Rady Kallimacha*, Kraków 1989.

wcześniej wyrazić zgodę monarcha, bo to on sprawował jurysdykcję nad Izraelitami.

Sąd, który rozpatrywał oskarżenie przeciw Żydom, uznać należy za trybunał inkwizycyjny. Przemawia za tym nie tylko jego skład, ale też treść listu wysłanego przez kardynała Fryderyka Jagiellończyka do króla w dziesięć dni po fiasku misji Turzona.

Pismo podzielić można na trzy części. Pierwsza dotyczy okoliczności, w jakich proces został przerwany. Druga jest wywodem na temat nikczemności Żydów. Trzecia wreszcie opisuje, czym grozi nadmierna wobec nich pobłażliwość.

Na początku listu kardynał stwierdza, że odstąpienie od trwającego od dwóch miesięcy dochodzenia było wynikiem niecnej machinacji oraz nieszczęśliwego zbiegu okoliczności. Sugerując, że monarcha mógł zostać niedokładnie poinformowany o wydarzeniach, a nawet, że skryto przed nim prawdę, Fryderyk pozwalał królowi wycofać się z pochopnej decyzji o uwolnieniu więźniów. Odebranie sprawy inkwizytorom i przekazanie jej w ręce audytora<sup>11</sup> (o czym dowiadujemy się z tekstu listu) dowodzi, że podważone zostały kompetencje organu powołanego do osądzenia Żydów. W owym audytorze, któremu, jak czytamy, z powodu niespodziewanego przypadku (*inopinatus casus*) nie wszystko zostało wyłożone, Żydzi „znaleźli swego patrona. Przejąwszy [...] od wysłańca pewne dokumenty, które zawierały główne przesłania poselstwa, podjął [on] wysiłek odparcia niektórych z zarzutów i wypaczenia tego, co przez nich, tj. członków sądu zostało sformułowane i rozpatrzone, tak jakby owi sędziowie nie byli mu równi pod względem znajomości prawa, mniej zdolni i uczeni, [...] więcej o skazaniu Żydów chcieli myśleć niż na to pozwalają boskie i ludzkie prawa”.

Oskarżenia pod adresem audytora wzmacnia dodatkowy zarzut przedstawiony w dalszym fragmencie listu. Kardynał zapytuje mianowicie monarchę: „Czyż godzi się, by u Jej Królewskiej Mości więcej znaczył głos cudzoziemca (*peregrinus*), jego upór i wstawiennictwo za Żydami, niżli tyłu mężów powaga i wiara, aniżeli godność moja?” Przeciw audytorowi świadczyło zatem także jego cudzoziemskie pochodzenie. Kallimach, którego z pewnością miał na myśli Fryderyk, świetnie nadawał się do obsadzenia w roli manipulującej monarchą

---

<sup>11</sup> Audytor – prawnik, któremu powierzano ekspertyzę w kwestii właściwości sądu do rozstrzygania w sprawie.

szarej eminencji. Nie był postacią kardynałowi nieznaną. Ich drogi życiowe przecinały się wielokrotnie. Po śmierci Długosza włoski humanista został jednym z nauczycieli synów Kazimierza Jagiellończyka. W 1490 roku, jako członek wysłanego do papieża Innocentego VIII poselstwa (w sprawie planowanej krucjaty przeciw Turkom), występował w Rzymie w imieniu polskiego króla o kapelusze kardynalski dla Fryderyka, optował też za jego nominacją na arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa. Fryderyk utrzymywał ożywione kontakty z przyjaciółmi i uczniami włoskiego humanisty: sędziwym biskupem kujawskim Piotrem z Bnina i Maciejem Drzewickim. Jego zaufanym sekretarzem został Bernardino Gallo – przybysz z Dalmacji, którego do Krakowa zwabił sam Kallimach<sup>12</sup>.

Do sporu w „żydowskiej sprawie” doszło w czasie drugiego pobytu Kallimacha w Polsce. Po śmierci Kazimierza Jagiellończyka, gdy zabrakło troskliwego opiekuna, jakim był dla niego ten monarcha, nie wystarczała już protekcja Piotra z Bnina, a gościnne progi jego dworu w Wolborzu przestały być dobrym schronieniem. W gęstej atmosferze niechęci ze strony szlachty i pod naporem magnatów wyjechał z kraju. Po śmierci Wawrzyńca Wspaniałego rodzinna Florencia nie była dla niego dobrym miejscem pobytu, nie zdecydował się też na Wenecję. Udał się do Wiednia, na dwór Habsburgów. W napisanym z austriackiej stolicy liście do florenckiego przyjaciela Laktancjusza Tedaldiego żalił się: „Kiedy w czasie osierocenia państwa nadarzyła się współzawodnikom moim sposobność bezkarnego przeciw mnie działania, a młodzi królowie nie mogli rozciągnąć dostatecznej nade mną opieki, widziałem się zmuszony ustąpić wobec zawiści i niebezpieczeństwa”<sup>13</sup>. Do Polski wrócił Kallimach jakby chyłkiem, dopiero pod koniec 1493 roku, a więc dobrze już po elekcji Jana Olbrachta. Nie zawitał do Krakowa, lecz do Torunia i Malborka. Starał się nie wchodzić w drogę swoim przeciwnikom.

Sukcesy rzadko zjednują przyjaciół, tym bardziej niepowodzenia. Wyprorokowany przez Kallimacha „lot białych orłów w obce kraje” – nieudana wyprawa po koronę węgierską – przysporzył mu wielu wrogów. Widziano w nim podżegacza, który nakłonił władcę do

---

<sup>12</sup> Por. J. Garbaciak, *Kallimach...*, s. 122, 137.

<sup>13</sup> Cyt. za: J. Olkiewicz, *Kallimach doświadczony...*, s. 188. Laktancjusz Tedaldi – krewny i przyjaciel Kallimacha, poeta, muzyk, astronom i przyrodnik, sekretarz na dworze Medyceuszy.

nieustępliwych i nieudanych zmagają z Władysławem. Maciej Drzewicki mówił, że „zawiści przeciwko Kalimachowi były częste i przed wyprawą”<sup>14</sup>. Zaczęto się go obawiać, uważano, że cudzoziemiec nazbyt wkradł się w łaski króla. Stronił od niego nawet niedawny protektor, Zbigniew Oleśnicki młodszy. Lękano się o wyniki walki z możnowładczymi przywilejami. Narodziła się czarna legenda Kallimacha. Uchodził za wroga swobód szlacheckich, złego ducha, który może opętać także następcę Kazimierza Jagiellończyka na polskim tronie. Wtajemniczeni wiedzieli, że zanim przedłożą sprawę królowi, lepiej jest zwrócić się do jego doradcy. Król publicznie mało się z nim kontaktował, ale „jego rady [...] używał we wszystkich sprawach swoich”<sup>15</sup>. Łącznikiem między władcą a Włochem był Maciej Drzewicki – zaufany doradca króla, sekretarz wielki koronny i szafarz królewskich dochodów. Kallimachowy sekretarz – Jan Pot – pisał o swym zwierzchniku: „Siła jego leży nie w majątku ani w darach, znaczenie jego polega na posłuszeństwie, jakie mu okazują rządzący tą ziemią od dawna, tak jak im nakazał za życia i przy śmierci Kazimierz Jagiellończyk”<sup>16</sup>. Sam Kallimach tytułarnych godności nie piastował, nie został podkanclerzem, na co podobno liczył. Stanowiska te były dla cudzoziemca nieosiągalne. Zadowolić się musiał starostwem gostyńskim. Uważano, że to za jego podszeptem król szykował się do wielkiej rozprawy z Turcją i do rozstrzygnięcia sprawy mołdawskiej.

Wróćmy jednak do listu Fryderyka. W kolejnym akapicie kardynał pisał: „Daleko mi do niesprawiedliwych nawołań, lecz serce mi krwawi od tej krzywdy Bożej, z powodu obrazy imienia Chrystusa, z powodu bezecnej śmiałości Żydów, którym nie dość, że zniesławiają krew chrześcijańską i wykradają chrześcijańskie dzieci potem uznawane za święte, by je tortuować, lecz swymi brudnymi rękami jeszcze okrop-

---

<sup>14</sup> Maciej Drzewicki – od 1482 roku sekretarz Kallimacha, któremu w 1486 roku towarzyszył w poselstwie do cesarza Fryderyka III. W 1498 roku przyjął święcenia kapłańskie. Jan Olbracht mianował go sekretarzem wielkim koronnym, a w 1501 roku podkanclerzem. Por. W. Pocięcha, *Maciej Drzewicki, kanclerz, arcybiskup gnieźnieński (1467–1535)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Kraków 1946; cyt. za: J. Olkiewicz, *Kallimach doświadczony...*, s. 194.

<sup>15</sup> Cyt. za: J. Olkiewicz, *Kallimach doświadczony...*, s. 195.

<sup>16</sup> „[...] magnificencia sua in regno Poloniae non stat propter data neque propter munera, sed propter magnam obedientiam, quam sibi illi principes huius terre fecerunt et adhuc hodierna die faciunt, ita ut pie memorie rex Kazimirus eis mandavit in vita et in morte”; cyt. za: J. Garbacik, *Kallimach...*, s. 133, przyp. 1.

niejsze popełniają zbrodnie, o czym bez bólu, bez łez i bez trwogi nie mogą pisać”.

Jest to oskarżenie tyleż ogólne, co typowe dla ówczesnej – i nie tylko ówczesnej – retoryki pism antyżydowskich. Jeden element tego tekstu zdaje się jednak odwoływać do konkretnego wydarzenia. Pisząc o wykradaniu chrześcijańskich dzieci „potem uznawanych za święte”, miał kardynał zapewne na myśli mord dokonany jakoby przez trydenckich Żydów w 1475 roku<sup>17</sup>.

Wiadomość o tym zdarzeniu rychło dotarła do Polski. Fryderyk Jagiellończyk mógł o nim usłyszeć od swego dawnego nauczyciela, Jana Długosza, który historii tej poświęcił w swej kronice oddzielny, dość obszerny rozdział. Znalazła się w nim również, niedająca się przekonująco zweryfikować, wiadomość o dwóch Izraelitach, którzy po ucieczce z Trydentu za zgodą Kazimierza Jagiellończyka osiedlili się w Polsce<sup>18</sup>.

Przyczyną aresztowania trydenckich Żydów i wszczęcia przeciw nim procesu było zniknięcie w wieczór poprzedzający Wielkanoc roku 1475 małego chłopca imieniem Szymon. Jego poranione ciało znaleziono w rowie, który ciągnął się wzdłuż ulicy, przy której stała synagoga i dom jednego ze starszych miejscowej gminy żydowskiej. Dziś ulica ta zwie się *Via del Simonino*, a jeszcze do niedawna nazywała się *Via san Simonino*. Żydzi sami poinformowali podestę o znalezieniu zwłok chłopca. Mimo to, na żądanie mieszkańców, aresztowano ich, osądzono i skazano<sup>19</sup>. Pierwsze egzekucje odbyły się już w czerwcu. Miesiąc później, po nawołujących do przestrzegania prawa protestach, papież Sykstus IV mianował specjalnego komisarza – dominikanina Battistę de Giudici – który miał informować go o przebiegu kolejnych procesów. Gdy ten pojawił się w Trydencie, przywitał go sfanatyzowany tłum i wrogie władze miejskie. Przeciw wtrącaniu się do wewnętrznych spraw miasta protestował także biskup. Papieskiemu wysłańcowi odmówiono spotkania z więźniami i utrudniano dostęp do protokołów przesłuchań. Przekonany o niewinności oskarżonych,

---

<sup>17</sup> R.P.-Ch. Hsia, *Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven–London 1992; W. Treue, *Der Trienter Judenprozess. Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen*, Hannover 1996; S. Buttaroni, S. Musiał SJ, *Mord rytualny. Legenda w historii europejskiej*, Kraków–Norymberga–Frankfurt 2003.

<sup>18</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 384–386 / Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 368–369.

<sup>19</sup> D. Quagliioni, *Postępowanie dochodzeniowe przeciw Żydom z Trydentu (1475–1478)*, w: S. Buttaroni, S. Musiał SJ, *Mord rytualny...*, s. 79–118.

De Giudici zdecydował przenieść proces do innego miasta. Na miejsce rozprawy wybrał Rovereto, położone również w diecezji trydenckiej, ale należące do Republiki Weneckiej. Żydom zaproponował uwolnienie pozostałych w areszcie więźniów, jeśli zrezygnują z „dochodzenia prawdy”. Propozycja została odrzucona. „Odpowiedzieli – pisał De Giudici do biskupa Trydentu – że nie chcą bronić martwych, którzy nie mogą już zmartwychwstać, ale prawdy, [...] sprawy żywych [...], nie tylko uwięzionych, ale także innych Żydów na całym świecie”<sup>20</sup>. Biskup starał się przekonać papieża, że przychylne więźniom Rovereto nie jest odpowiednim miejscem dla dalszego dochodzenia. Wszczął też zabiegi o uzyskanie zgody Sykstusa IV na kult Szymona. W Rzymie znalazł sprzymierzeńców. De Giudici popadł w niełaskę. Obradująca już bez niego, badająca sprawę komisja zakończyła prace w 1482 roku. Nie wydała opinii na temat zasadności oskarżenia i potwierdziła, że postępowanie sądowe odbyło się w sposób prawidłowy. Sto lat później Stolica Apostolska zezwoliła na lokalny kult rzekomej ofiary mordu. Oficjalnie zakazano go w 1965 roku, po II Soborze Watykańskim. Bogata w szczegóły relacja Długosza jednoznacznie obwinia Żydów, zaś konflikty wokół sposobu prowadzenia dochodzenia całkowicie pomija.

Przedmiotem sporu była nie tylko prawda, to jest sedno aktu oskarżenia, ale też zasady prawne, na jakich toczyło się śledztwo. Szło o zwierzchnictwo nad miejscową gminą żydowską i prawo do sądenia jej członków. Trydent był wprawdzie księstwem podległym biskupowi, ale książę Zygmunt, jako władca Tyrolu, dzierżył najwyższą jurysdykcję nad miastem i pretendował do wynikających z tego tytułu praw sądowniczych. W procesie – po interwencji „jego własnych” Żydów – wzięł najpierw stronę oskarżonych i zabiegał o umorzenie sprawy. Bezsukutecznie. Biskup, by podkreślić swą od niego niezależność, tym silniej obstawał przy kontynuowaniu śledztwa. Książę zmienił taktykę i próbował sprawować przynajmniej nominalną kontrolę nad procesem, co doprowadziło, wbrew jego wcześniejszym intencjom i mimo papieskiej interwencji, do wyroku skazującego, a następnie do wygnania wszystkich Żydów z Tyrolu.

List kardynała Fryderyka nie przybliżył nas do wyjaśnienia, dlaczego osadzono Żydów w krakowskim więzieniu. Sprawa trydencka przywołana została w nim w sposób, który trudno uznać za wskazówkę jednoznaczną. Lektura przekazów kronikarskich z okresu bliskiego

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 85.



procesowi krakowskiemu też nie wyjaśnia zagadki. Najwięcej należałoby się spodziewać po kronice Macieja Miechowity<sup>21</sup>. Wiadomo, że jej część obejmująca lata 1480–1505 oparta jest na systematycznie prowadzonych zapiskach dziennych<sup>22</sup>. Nie brak w niej relacji o zdarzeniach (pewnej kobiecie z podkrakowskiej Czarnej Wsi ukazuje się potwór z szyją i uszami zająca, inna niewiasta znajduje w samym Krakowie na ulicy Świętego Ducha martwego chłopca), które – przy niechętnym wobec Izraelitów nastawieniu – mogły posłużyć za powód ich aresztowania. Żadnej jednak ze wspomnianych historii nie łączy autor z żydowskimi mieszkańcami stolicy.

W końcowym fragmencie listu kardynał ostrzega króla przed skutkami pobłażliwości wobec Żydów: „A czyż nie powinny być dla nas przestrogą wypadki, jakie i na nas niebo spuściło: krwią sycony pożar Krakowa, niebywałe powodzie, pomór, niewola tylu tysięcy, ziem spustoszenie, wróg na karku. Zaiste boję się, by nie spełniło się proroctwo, głoszone tu przed laty przez ojca Kapistrana! Godzi się byłśmy ślali gorące modły o ład i pokój w Krakowie”.

W 1453 roku pojawił się w Krakowie Jan Kapistran. Jego pobyt w polskiej stolicy stanowił część podróży, którą kaznodzieja odbył w charakterze legata papieskiego po Europie Środkowej<sup>23</sup>. Zadanie wyposażonego w prerogatywy inkwizytorskie Kapistrana polegało na tropieniu herezji husyckiej. Czechy odwiedził po raz pierwszy w latach 1451–1452. W następnym roku przebywał we Wrocławiu, gdzie zaangażował się w jeden z największych w średniowieczu procesów, który kosztował życie wielu Żydów i ostatecznie doprowadził do wygnania Izraelitów ze Śląska. Z Wrocławia udał się, na zaproszenie Kazimierza Jagiellończyka i kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, do Krakowa, w którym przebywał od sierpnia 1453 roku do kwietnia roku następnego. Przekazy naocznych świadków opisujących wizytę Kapistrana w polskiej stolicy – relacja Długosza<sup>24</sup>, żywoty pióra towarzyszących

<sup>21</sup> Maciej Miechowita, *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521.

<sup>22</sup> L. Hajdukiewicz, *Biblioteka Macieja z Miechowa*, Wrocław 1960, s. 143.

<sup>23</sup> Z. Nejedlý, *Česká missie Jana Kapistrana*, „Časopis Českého Muzea” 74, 1900, s. 57–72, 220–242, 334–352, 447–462; F. Šmahel, „*Infra et extra muros*”. *Společná rola franciszkanův obserwantův i klarysek na zemích českých od polovy XIV do końca XV wieku*, w: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1983, s. 298–303; J. Drabina, *Kościół wobec Żydów...*, s. 31–32; H. Zaremska, *Zmowa śląskich Żydów...*

<sup>24</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. 12, s. 193–194 / Długosz, *Annales*, lib. 12, s. 171–172 (1453).

mu w podróżach Mikołaja z Fara oraz Krzysztofa z Varese<sup>25</sup> – słowem nie wspominają o antyżydowskich wystąpieniach w Krakowie w czasie pobytu misjonarza.

Można wymienić przynajmniej dwa powody, dla których kardynał Fryderyk mógł chcieć wspomnieć w swym liście imię bernardyna. Pierwszy to antyżydowska obsesja sławnego kaznodziei. W czasie jego pobytu w Polsce doszło między Kapistranem a Kazimierzem Jagiellończykiem do kontrowersji w sprawie zatwierdzenia przez władzę przywilejów żydowskich<sup>26</sup>. Nie można wykluczyć, że pochodzące z tego czasu, omówione w innym miejscu książki exemplum<sup>27</sup> (Kapistran chciał wszcząć dochodzenie przeciw Żydom krakowskim, podejrzanym o zbezczeszczenie przysłanej im przez ich śląskich braci hostii, polski władca odmówił temu planowi wsparcia) nie było jedynie wytworem wyobraźni autora opowieści, lecz faktem przechowanym w pamięci zbiorowej, i to do niej właśnie odwoływał się Fryderyk w swym liście (podobnie uczynił w 1421 roku austriacki książę Albrecht V, uzasadniając wyrok wygnania Izraelitów zbrodnią, o którą oskarżeni zostali wiele lat wcześniej<sup>28</sup>). W swym piśmie przywołał kardynał także rzucone przez Kapistrana ostrzeżenie przed karą, jaka spadnie na kraj<sup>29</sup>.

List Fryderyka nie jest jedynym śladem pamięci o pobycie włoskiego bernardyna w Krakowie. Pod datą 3 lipca 1494 roku, niemal równo rok przed aresztowaniem krakowskich Żydów, o Kapistranie, w związku z jego wizytą w Krakowie, wspomina Miechowita we fragmencie swej kroniki opisującym pobyt tureckiego posła w polskiej stolicy<sup>30</sup>. Dostojny wysłaniec sułtana zatrzymał się – jak czytamy – w domu księcia mazowieckiego. Stado dwunastu przybyłych z delegacją wielbłądów trzymali Turcy przed ratuszem. Odchody i pasza – „fimum et pabula camelorum” – zanieczyszczały rynek. Przypominało to mieszkańcom, píše kronikarz, wydarzenie sprzed niemal czterdziestu lat, kiedy to Jan Kapistran w czasie kazania zapowiedział, że jeśli chrześcijanie nie poprawią obyczajów, to przyjdzie Turek i będzie trzymał swe konie

<sup>25</sup> *Acta sanctorum*, t. 10, Paris–Rome 1869, s. 466–467, 537–538.

<sup>26</sup> Por. I.5.

<sup>27</sup> Por. I.9.

<sup>28</sup> M.J. Wenninger, *Instrumentalizacja oskarżeń o mord rytualny dla usprawiedliwienia wypędzeń Żydów w późnym średniowieczu*, w: S. Buttaroni, S. Musiał SJ, *Mord rytualny...*, s. 179–193.

<sup>29</sup> Por. I.5.

<sup>30</sup> Maciej Miechowita, *Chronica Polonorum...*, s. CCCXLVII.

na stołecznym rynku: „veniet thurcus [...] et equos suos in circulo locabit”. Krakowskie kazania papieskiego inkwizytora nie zachowały się, ale ponieważ wiadomość o zdobyciu Konstantynopola dotarła do bernardyna w czasie jego pobytu w polskiej stolicy, przekazane przez Miechowitę ostrzeżenie uznać można za prawdopodobne.

Drugim powodem, dla którego Fryderyk przypomina w liście imię Kapistrana, mogło być jego zaangażowanie w wojnę z Turkami. Upadek Konstantynopola był momentem zwrotnym w misji papieskiego inkwizytora. Od tej pory poświęcić się on miał w pełni obronie chrześcijaństwa przed muzułmańskim zagrożeniem. Plan ten musiał zrodzić się już wcześniej<sup>31</sup>. Już w 1443 roku w liście wysłanym z Brugii pisał Kapistran, że hańbę przynosi chrześcijańskim narodom wdawanie się w spory między sobą, gdy Węgrom grożą Ottomanie. W następnym roku stracił w bitwie pod Warną przyjaciela, kardynała Giulio Cesariniego. Dziesięć lat później na sejmie cesarskim we Frankfurcie namawiał do zorganizowania antytureckiej krucjaty. W Norymberdze, w czasie odprawiania mszy doznał widzenia, usłyszał głos wzywający go do marszu na Węgry. W maju 1455 roku był już na miejscu, w czerwcu wziął udział w sejmie w Győr, gdzie dyskutowano strategię obrony przed Turkami. Jesień spędził w Transylwanii. W lutym 1456 roku otrzymał w Budzie z rąk legata papieskiego krzyż wysłany mu przez Kaliksta III. Od tej pory był już oficjalnym przywódcą krucjaty. Zetknięcie z rzeczywistością pogranicza chrześcijaństwa zaowocowało duchową przemianą. Biograf włoskiego bernardyna, Tagliazzo, w relacji o bitwie pod Belgradem malował obraz Kapistrana, który w geście przyjaźni obejmuje gotowych do walki z Turkami schizmatyków, heretyków i Żydów. „I oto Ojciec, generalny inkwizytor herezji – pisał Tagliazzo – choć zawsze był najsroższym prześladowcą, niszczycielem i wrogiem żydowskiej «perwersji», teraz pragnie, by nie istniały żadne przeszkody dla tych, co chwycą broń przeciw Turkom i płaczą słysząc imię Chrystusa”<sup>32</sup>.

Przywołane w końcowej partii listu Fryderyka imię Kapistrana z pewnością miało przypomnieć monarsze groźby rzucone przed laty przez kaznodzieję i papieskiego inkwizytora. W katastrofach, jakie

---

<sup>31</sup> O. Geccer, *Itinerant Preaching in Late Medieval Central Europe: St Capistran in Wrocław*, „Medieval Sermon Studies” 47, 2003, s. 5–19.

<sup>32</sup> L. Wadding, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, t. 12, Romae 1735, s. 407–408.

spotykają świat – wojnach, pożarze, jaki strawił Kraków, powodziach – widział Fryderyk, w ślad za Kapistranem, karę za pobłażliwe traktowanie wrogów chrześcijaństwa: Żydów i Turków.

Analiza przekazów dotyczących procesu z 1495 roku nie daje odpowiedzi na pytanie, dlaczego wszczęto śledztwo i dlaczego je przerwano. Pozwala jednak lepiej je zrozumieć. Wpisanie tej historii w szerszy kontekst dziejów średniowiecznej inkwizycji, inicjowanych przez władze akcji antyżydowskich na obszarze Cesarstwa oraz wydarzeń, jakie w latach 1494–1495 rozegrały się w Krakowie, choć nie daje pełnego obrazu, to istotnie go uzupełnia.

Inkwizycja była instytucją powołaną przez Kościół do tropienia herezji. Działania skupiała przede wszystkim na walce, która toczyć się miała wewnątrz społeczności chrześcijańskiej. Sam koncept i system, pomyślane jako narzędzie zwalczania odstępstw od religii katolickiej, nie dawały się łatwo zastosować do wrogów zewnętrznych, takich jak Żydzi. Wyznawcy judaizmu we wczesnym okresie inkwizycji sytuowali się na marginesie jej zainteresowania. Ograniczało się ono do tropienia żydowskich apostatów, udzielających im pomocy Izraelitów oraz chrześcijan przyjmujących religię żydowską. W przygotowaniu prawnych podstaw dla działań inkwizycji przeciw Żydom momentem zwrotnym mogła stać się wydana w 1254 roku przez Innocentego IV bulla *Apparatus*. Uprawniała ona papieża do sądzenia Żydów, którzy dopuścili się „herezji przeciwko ich własnemu prawu” („si haereses circa suam legem inveniunt”). Celem regulacji było uzyskanie kontroli nad żydowskim piśmiennictwem religijnym. Szło przede wszystkim o Talmud. Wrogość wobec tego zbioru komentarzy do Tory narodziła się, jak się sądzi, w związku z jego upowszechnieniem oraz głoszoną przede wszystkim przez dominikanów opinią, że w pewnych wersjach tego dzieła (zwłaszcza w Talmudzie babilońskim) znalazły się treści heretyckie w stosunku do Starego Testamentu oraz wypowiedzi wrogie Matce Boskiej. Papież Grzegorz IX zwrócił się w 1239 roku do „panujących świata chrześcijańskiego” z wezwaniem do konfiskaty wszystkich egzemplarzy Talmudu, jakie znajdowały się w rękach ich żydowskich poddanych. We Francji na polecenie Ludwika Świętego zarekwirowano potępione książki i doszło do „procesu inkwizycyjnego” Talmudu, który publicznie osądzono i spalono<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> *Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, red. G. Dahan, Paris 1999; J. Le Goff, *Saint Louis et les Juifs*, w: tamże, s. 39–46.

Kolejnym krokiem, który mógł doprowadzić do objęcia Izraelitów działaniami inkwizycji, było wydanie przez papieża Jana XXII bulli *Super illius specula*, która – wiążąc zarzut uprawiania magii z wykorzystaniem sił diabelskich – zaliczyła czarownictwo do praktyk heretyckich<sup>34</sup>. Mikołaj Eymerich, autor znanego podręcznika dla inkwizytorów, uważał, że Żydzi oddający się magii podważają monoteizm, wspólny wyznawcom judaizmu i chrześcijaństwa fundament wiary. Przez to stają się heretykami w świetle własnego Prawa, a pośrednio również w świetle prawa chrześcijańskiego („heretici in lege sua directe et in lege nostra indirecte”<sup>35</sup>). Żydzi składający – jak im zarzucano – ofiary diabłu, czyniąc go równym Bogu, nie są mniej winni niż ci spośród chrześcijan, którzy czynią podobnie. Oskarżanie Żydów o paranie się magią i pakt z diabłem nie zrobiło jednak wielkiej kariery. Do utożsamienia czarownic i Żydów nie doszło i polowanie na czarownice nie objęło wyznawców judaizmu. Próba połączenia negatywnego wizerunku Żyda i „nowej herezji” – tj. czarownictwa – doprowadziła do zbudowania dwóch systemów prześladowań, wprowadzie związanych ze sobą, ale jednak oddzielnych.

Trudności sprawiało już samo zastosowanie wobec Żydów wymogów procedury inkwizycyjnej, której istotnym elementem był obowiązek składania przysięgi na krzyż lub Ewangelię, która to przysięga potwierdzać miała zeznania świadków i samego oskarżonego. Jednak o ograniczonym zasięgu skierowanych przeciw Żydom działań inkwizycji z pewnością nie przesądziły względy praktyczne. Zastanawiając się nad przyczynami wyjęcia Żydów z pola zainteresowania średniowiecznych inkwizytorów, co prawda nie do końca konsekwentnego, należy wziąć pod uwagę dwa czynniki. Pierwszy dotyczy genezy inkwizycji, powstałej jako remedium na trudności wewnętrzne Kościoła. Drugi wydaje się istotniejszy i związany z polityką Kościoła wobec Żydów i jej podstawami ideologicznymi. Uruchomienie maszyny inkwizycyjnej przeciwko wyznawcom judaizmu doprowadzić by musiało, jak słusznie zauważa Anna Foa, do ich eksterminacji, a tego – ze względu na rolę, jaką mieli odegrać jako świadkowie prawdy i odwieczni wrogowie – Kościół nie chciał<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> A. Boureau, *Satan hérétique. Histoire de démonologie (1280–1330)*, Paris 2004, s. 17–60.

<sup>35</sup> N. Eymerich, *Directorium Inquisitorum, cum commentaris Francisci Pegnae*, Romae 1585, qu. XLVI, s. 376.

<sup>36</sup> A. Foa, *The Witch and the Jew. Two Likes that Were Not the Same*, w: *From*

Ślady wszczynania przez średniowieczne sądy inkwizycyjne docho-  
dzeń przeciw Żydom są nieliczne. Zajmująca się tym tematem Anna  
Foa wylicza niespełna dziesięć procesów, zakończonych w większości  
przekazaniem podejrzanych sądom świeckim. Interpretacja tego faktu  
wymaga ostrożności. Traktowanie inkwizycji jako instytucji konkuru-  
jącej ze świeckim wymiarem sprawiedliwości jest błędne. Jej działania  
były raczej efektem sojuszu z władzą świecką. Walka z herezją, będąca  
głównym zadaniem inkwizycji, traktowana była jako obrona wiary oraz  
zagrożonego porządku publicznego. Stąd brała się zasada współpracy  
państwa w karaniu tych heretyków, którzy nie odstępili od błędów i nie  
powrócili na łono Kościoła. Po nałożeniu na nich kar kościelnych prze-  
kazywano ich w ręce urzędników świeckich celem egzekucji wyroku.

Dlaczego zatem dominikański prowincjał i papiński inkwizytor  
Albert zdecydował się wytoczyć krakowskim Izraelitom proces,  
wydawałoby się z góry skazany na fiasko?

W XV wieku na ziemiach niemieckich, a także w Czechach, zaczęto  
na szerszą niż dotąd skalę pozbywać się Żydów z miast, a niekiedy  
z całych regionów. Częstym pretekstem deportacji były oskarżenia  
o mord rytualny bądź zbezczeszczenie hostii. Nie było to nowością.  
O ile jednak w wieku XIV ekspulsja dotyczyła na ogół tylko Izraeli-  
tów postawionych pod zarzutem tych zbrodni przed sądem, to teraz  
ofiarami represji padali także ci, którym nie udało się przypisać  
przestępstwa. Pierwsi, którym udowodniono winę, kończyli na stosie.  
Pozostali, którzy uszli z życiem, szli na wygnanie. Eberhard III, arcy-  
biskup Salzburga, wydał w 1404 roku wyrok spalenia oskarżonych  
o mord rytualny Żydów z Halle i Salzburga, zaś pozostałych izraelic-  
kich mieszkańców swej diecezji, po przejęciu ich majątków, zmusił do  
odejścia. Oskarżenia o mord rytualny użył również w 1420 roku książę  
Austrii Albrecht V, by uzasadnić wyroki śmierci wobec bogatych Izra-  
elitów i czasowe wygnanie ze swego państwa mniej zamożnych. Cesarz  
Maksymilian czynił podobnie, przy czym wysiedlonym i wywłaszczony-  
nym z części majątku Izraelitom pozwalał zamieszkać w innej części  
swych dóbr, aby zachować dochody z opłacanych przez nich podatków.

W rozważaniach nad okolicznościami, w jakich doszło do procesu  
krakowskiego, pomocny jest przykład wygnania Żydów ze Styrii<sup>37</sup>. Po

---

*Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, wyd. J. Cohen,  
Wiesbaden 1997, s. 361–378.

<sup>37</sup> M.J. Weninger, *Instrumentalizacja oskarżeń o mord rytualny...*





Il. 35. Wygnanie Żydów ze Świdnicy w 1454 roku, fragment obrazu z bazyliki św. Stanisława i św. Wacława w Świdnicy.

długich pertraktacjach, których przedmiotem była przede wszystkim wysokość należnego z powodu utraty podatków odszkodowania, cesarz przychylił się do prośby swych chrześcijańskich poddanych i wypędził Izraelitów z księstwa. W uzasadnieniu tej decyzji wspomniano o nielojalności Żydów i o tym, że dopuszczają się profanacji Najświętszego Sakramentu, torturują chrześcijańskie dzieci i wykorzystują ich krew do niecných celów. Wyjaśnić należy, że ostatni przed wygnaniem przypadek oskarżenia styryjskich Izraelitów o zbezczeszczenie hostii miał miejsce ponad pół wieku wcześniej, zaś procesów o mord rytualny w prowincji tej w ogóle nie było.

Przykład ten sugeruje, że mógł istnieć związek między procesem krakowskim a zrealizowanym na przełomie XV i XVI wieku planem usunięcia Żydów z Krakowa i przesiedlenia ich na Kazimierz. Pretekstem mogło być oskarżenie, które wysunięto przeciw nim przed wielu laty, w czasie pobytu Jana Kapistrana w Krakowie, albo inne, równie absurdałne. Akcja „wyprowadzenia” Izraelitów z Krakowa na Kazimierz była – w chwili, gdy zainteresował się nimi trybunał inkwizycyjny – już w toku. Pokazowy proces z pewnością mógł ją przyspieszyć, wypuszczenie więźniów jej nie przeszkodziło, a ich aresztowanie bez wątpienia przyczyniło się do wzmocnienia już istniejących napięć.

## II.8. Wydarzenia: przenosiny na Kazimierz

Maciej Miechowita – historyk, lekarz i wielokrotny rektor Akademii Krakowskiej – odnotował w swej *Cronica Polonorum* pod rokiem 1494: „Król Olbracht przeniósł Żydów z Krakowa na Kazimierz pod mur, w pobliże kościoła świętego Wawrzyńca, gdzie niegdyś były stawiane pomieszczenia dla kolegium i sal wykładowych [uniwersytetu – H.Z.] przez króla Polski Kazimierza Drugiego, tam, gdzie po dzień dzisiejszy mieszkają”<sup>1</sup>. Na marginesie strony, na której znajduje się zacytowany tekst, w pierwszej edycji dzieła czytamy: „Żydzi z Krakowa zostali wygnani” („Iudei Cracovia expulsi”). Jest to najwcześniejsza wiadomość kronikarska o zmianie lokalizacji średniowiecznej kolonii żydowskiej w Krakowie. Stwierdzenie, że król „przeniósł” (*transtulit*) stołecznych Izraelitów z Krakowa na Kazimierz nie jest jednoznaczne ze stwierdzeniem, że Żydzi zostali „wygnani” (*expulsi*) z Krakowa. I w samej rzeczy przekaz ten różnie bywał odczytywany. Współczesny Miechowicie Jan Komorowski i nieco późniejszy od niego dziejopisarze – Marcin Kromer i Jan Bielski<sup>2</sup> – nie mówią o wygnaniu. Co więcej, Kromer sugeruje, że przenosiny dokonały się w interesie Żydów, a Bielski, że przeprowadzili się oni na Kazimierz z własnej woli. Ostatecznie wygrała jednak, głównie za sprawą Majera Bałabana, opinia, że król „dał posłuch żądaniu Rady miasta, a chcąc raz na

---

<sup>1</sup> Maciej Miechowita, *Chronica Polonorum...*, s. 349: „Rex Adalbertus iudeos de Cracovia in Kazimiriā sub murum, iuxta ecclesiam sancti Laurentii, ubi cellae pro collegio et lectoriis per Kazimirum secundum regum Poloniae extractae fuerant, ubi in hanc die morantur, transtulit”.

<sup>2</sup> *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a Fr. Joanne de Komorowo compilatum*, wyd. X. Liske, A. Lorkiewicz, w: MPH, t. 5, Lwów 1888, s. 285–286; Marcin Kromer, *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX tertium ab autore diligentier recogniti*, Basileae 1568, s. 430; Jan Bielski, *Kronika polska*, Kraków 1597, s. 482.

zawsze usunąć przedmiot niezgody i powód do rozruchów, wydał rozkaz wygnania Żydów z Krakowa”<sup>3</sup>.

Opublikowany przed kilkunastu laty przez Bożenę Wyrozumską artykuł *Czy Jan Olbracht wygnał Żydów z Krakowa?* na nowo postawił kwestię okoliczności towarzyszących przeniesieniu stołecznej gminy żydowskiej na pobliski Kazimierz<sup>4</sup>. Wydarzenie było ważne nie tylko dlatego, że gmina krakowska była jedną z trzech największych polskich gmin izraelskich przełomu średniowiecza i czasów nowożytnych, ale także dlatego, że bez względu na to, czy Izraelici, jak chce autorka, co prawda w niewielkiej liczbie, pozostali jednak w mieście, czy też nie, liczy się przede wszystkim to, że na zawsze zniknęła z niego żydowska dzielnica, a władze kahalne od tej pory związane być miały przez wiele stuleci z Kazimierzem.

Jeśli, jak uważał Majer Bałaban i wielu innych badaczy, rzeczywiście w 1494 czy 1495 roku doszło do wygnania Żydów z Krakowa, to był to pierwszy przypadek zastosowania przez polskiego władcę tej szeroko upowszechnionej w Europie praktyki<sup>5</sup>. Oznaczałoby to, że Jan Olbracht zrezygnował z nacechowanej fiskalizmem żydowskiej polityki jego poprzedników. Za potrzebą dokładniejszego przyjrzenia się tej kwestii przemawia też odnaleziony przez Tadeusza Czackiego tekst mowy wygłoszonej w 1502 roku przez Jakuba Zaborowskiego do króla Polski i wielkiego księcia litewskiego Aleksandra. Kanonik sandomierski namawiał w niej władcę do wygnania Żydów z Korony, tak jak to uczynił w Wielkim Księstwie Litewskim<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 64.

<sup>4</sup> B. Wyrozumska, *Czy Jan Olbracht wygnał Żydów z Krakowa?...*, s. 5–11.

<sup>5</sup> E. Ringelblum (*Żydzi w Warszawie...*, s. 146) uważał, że w roku 1483 doszło do krótkotrwałego wygnania Żydów z Warszawy. Pogląd ten nie znajduje dostatecznego potwierdzenia w źródłach; por. P. Fijałkowski, *Początki obecności Żydów na Mazowszu (do 1526 r.)*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2001, nr 2 (198), s. 176; tenże, *Żydzi w miastach Mazowsza w XIII–XVIII w.*, w: *Mazowieckie miasteczka na przestrzeni wieków. Wybrane zagadnienia rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego*, red. A. Stawarz, Warszawa 1999, s. 62; H. Węgrzynek, *Czy w 1483 r. książę Bolesław V wygnał Żydów z Warszawy? Możliwości interpretacji dokumentów miejskich*, w: *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2005 (*Acta Universitatis Wratislavis*, 2783, Historia 171), s. 513–517; por. 1.6.

<sup>6</sup> Jacobus Zaborowski, *Ad serenissimum Alexandrum Regem*, Kraków 1502; por. T. Czacki, *Rozprawa o Żydach i Karaitach*, w: *Dzieła Tadeusza Czackiego*, t. 3, zebrał i wyd. E. Raczyński, Poznań 1845, s. 179–180.

Przypomnijmy, że ekspulsje, choć krótkotrwałe i motywowane chęcią uzyskania szybkich zysków z rekwizycji majątków żydowskich, stosowali nie tylko monarchowie krajów zachodnioeuropejskich, ale także panujący państw położonych w naszej części kontynentu: królowie Czech, Węgier, książę Austrii, jak również władze miast morawskich i czeskich<sup>7</sup>. W 1495 roku doszło do wydalenia Żydów z Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zgodę na powrót uzyskali po ośmiu latach<sup>8</sup>.

Przenosiny Żydów z Krakowa na Kazimierz nie umknęły, jak wspomniałam, uwadze nie tylko Miechowity, ale i innych szesnastowiecznych kronikarzy. Bernardyński dziejopis Jan Komorowski, pisząc o tym wydarzeniu, uznał za stosowne poinformować czytelników, że było ono kolejnym etapem opisanej już przeze mnie „wędrówki” stołecznych

---

<sup>7</sup> Wagnania czasowe i konfiskaty majątku dotknęły Żydów w Czechach w 1389 roku i na Węgrzech za panowania Ludwika Wielkiego; por. F. Graus, *Struktur und Geschichte...*, s. 52 n.; A. Kubinyi, *A Magyarországi zsidóság története a középkorban*, „Sopron Szemle” 49, 1995, nr 1, s. 10; R. Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*, Detroit 1996, s. 56–57. W 1430 roku czasowo wygnano mieszkańców kolonii w Chebie, następnie w Brnie i Ołomuńcu, w latach pięćdziesiątych XV wieku opustoszały żydowskie dzielnice miast śląskich; por. M. Brann, *Geschichte der Juden in Schlesien*, t. 6, Breslau 1907; L. Oelsner, *Schlesische Urkunden zur Geschichte der Juden...*, nr 39; J. Drabina, *Kościół wobec Żydów...*, s. 31–32. W 1501 roku odeszli Żydzi z Pilzna, a w 1508 z Budziejowic; por. A. Engel, *Die Ausweisung der Juden aus den königlichen Städten Mährens und ihre Folgen*, „Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovak Republik” 2, 1930, s. 50–96.

<sup>8</sup> W maju 1495 roku Aleksander ogłosił pierwszy z siedemnastu znanych nam aktów, na mocy których posiadane przez Żydów majątki i dzierżawy zostały przekazane w ręce chrześcijan. Izraelitom, którzy gotowi byli dokonać konwersji – na katolicyzm lub prawosławie – władca gwarantował zachowanie dotychczasowych praw i własności oraz opiekę ze strony państwa (S.A. Bierszadzkiej, *Litowskije Jewieji...*, s. 164, nr 252). Jan Olbracht zezwolił wygnanym z Litwy Żydom najpierw na osiedlenie się w Ratnie w ziemi chełmskiej, stosunkowo blisko Brześcia Litewskiego i Łucka, a w 1498 roku także w innych miastach polskich (*Russko-jewrijskij archiw...*, t. 3, nr 13). Na Litwę powrócili Żydzi w 1503 roku. Przeznaczony dla gminy w Grodnie dokument, wydany w marcu tego roku przez Aleksandra, zezwalał im na powrót, gwarantował zwrot majątków pod warunkiem, że pokryją koszty inwestycji poczynionych przez osoby, którym gospodar przekazał żydowskie dobra w 1495 roku. Taki sam przywilej otrzymała gmina w Brześciu. Por. K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka. Studia nad dziejami państwa i społeczeństwa na przełomie XV i XVI wieku*, Poznań 1995, s. 161–165.

Izraelitów, którzy „wcześniej mieszkali tam, gdzie kolegium Maius, a następnie obok kościoła św. Szczepana”<sup>9</sup>.

Przypomnijmy pokrótce: pierwsza po trzynastowiecznej lokacji miasta zmiana położenia gminy izraelickiej w Krakowie miała miejsce w latach sześćdziesiątych XV wieku, kiedy Żydzi opuścili zaułek przy ulicy św. Anny i osiedli w pobliżu kościoła św. Szczepana<sup>10</sup>. Powodem przeprowadzki były konflikty wynikające z sąsiedztwa z uniwersytem, a także chęć powiększenia siedziby uczelni kosztem należących do Izraelitów parceli. Było to tym łatwiejsze, że przynajmniej część domów użytkowali oni na zasadzie dzierżawy do drugiego pokolenia, istniała więc możliwość odebrania im tych nieruchomości. Król z niej skorzystał. Przeniesienie się na nowe miejsce, w okolice kościoła św. Szczepana, dokonało się etapami. Już na początku lat sześćdziesiątych Żydzi sprzedawali chrześcijanom nieruchomości położone w *vicus Iudaeorum* i kupowali domy przy ulicy Szpiglarskiej, gdzie zamieszkać mieli po opuszczeniu swej pierwszej dzielnicy. Na początku 1469 roku żydowscy starsi i kanonik kapituły krakowskiej Jan Długosz zawarli ugodę. Przewidywała ona zamianę należących do gminy gruntów i placów, na których znajdowały się dwie synagogi i położone w ich pobliżu cmentarze, a także budynki nazywane żydowskim szpitalem – na dom i działkę na ulicy Szpiglarskiej obok kościoła św. Szczepana, gdzie już wcześniej stanęła synagoga.

Izraelici pozostali w obrębie tego samego miasta i zasady, na jakich je zamieszkiwali, nie uległy zmianie. Była to niewątpliwie degradacja, zgodna z generalną tendencją do lokowania dzielnic żydowskich z dala od centrum miasta. Proces rozrastania się zaułka w okolicy św. Szczepana jest trudny do uchwycenia. Wiadomo jednak, że żydowskie domy stały w rejonie ulicy Sławkowskiej, w bliskości bramy o tej samej nazwie, na Szpiglarskiej (odcinek ulicy św. Tomasza między Sławkowską a Szpitalną) i na ulicy św. Marka. To stąd w końcu XV wieku przenieśli się na pobliski Kazimierz.

Kazimierz stanowił część aglomeracji krakowskiej, ale był samodzielnym ośrodkiem miejskim, miał własne władze samorządowe i cechy. W efekcie przeniesienia się na Kazimierz przybyli z Krakowa

---

<sup>9</sup> *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a Fr. Joanne de Komorowo compilatum...*, s. 285–286: „quia Cracoviae prius, ubi modo collegium maius, tandem circa ecclesiam sancti Stephani Iudei commorati sunt”.

<sup>10</sup> Por. II.2.

Żydzi znaleźli się w zupełnie nowej sytuacji. Ich pozycja prawna nie uległa wprawdzie zmianie, nadal podlegali sądom królewskim, ale warunki ich działalności gospodarczej w bezpośrednim sąsiedztwie miały być od tej pory przedmiotem ustaleń z władzami kazimierskimi.

Kraków i Kazimierz nie były ośrodkami równej rangi. Możliwości działalności gospodarczej na nowym miejscu były mniej korzystne. Jednak zmiana miała i dobrą stronę. Na Kazimierzu nie obowiązywała zawarta w 1485 roku między radą Krakowa a miejscowym kahałem ugoda, która odbierała Izraelitom prawo do handlu detalicznego w mieście<sup>11</sup>.

Choć król musiał wydać zgodę na przeprowadzkę Żydów na Kazimierz, nic nie wskazuje, by nadano jej charakter oficjalnego dekretu. W metryce królewskiej nie odnotowano żadnego aktu w tej sprawie. Rzecz jednak dokonała się i od końca XV wieku przez następne stulecia żydowska gmina miała być związana z Kazimierzem, a nie z Krakowem.

W 1504 roku Żydom nie wolno już było zamieszkiwać w Krakowie bez zezwolenia króla. O istnieniu takiego zakazu świadczy wydany w tym właśnie roku przez Zygmunta Starego dokument, w którym wyrażał on zgodę na pozostanie Reszki Fiszlowej – opisanej już poprzednio przedstawicielki rodziny, która stała na czele krakowskiej gminy żydowskiej i od lat udzielała finansowego wsparcia polskim monarchom – i jej potomstwa w Krakowie<sup>12</sup>.

Wcześniej zaczęły działać na Kazimierzu żydowskie instytucje kahalne. Po raz pierwszy o starszych miejscowej gminy słyszymy w związku z procesem, jaki król wytoczył miastu po rozruchach antyżydowskich w 1500 roku, kiedy to pod stolicę podeszły oddziały krzyżowców. Z relacji Jana Bielskiego wynika, że „Kraków przed nimi zamknięto było i tak szli po wale przez Stradom [...] rzucili się na Żydów w Kazimierzu i wiele ich połupili y pozabijali wylamawszy do nich furtę glinianą”<sup>13</sup>. Inny przekaz wspomina, że „owego czasu w środę po świętym Mateuszu tłum krzyżowców napadł na Żydów, co najmniej dwudziestu z nich zamordował, a wielu zranił”<sup>14</sup>. W zajściach musieli wziąć udział również kazimierscy mieszczanie, król bowiem nałożył na miasto jakąś kaucję „propter Iudaeorum per

---

<sup>11</sup> Por. I.5.

<sup>12</sup> *Russko-jewriejskij archiw...*, t. 3, nr 27.

<sup>13</sup> Jan Bielski, *Kronika polska...*, s. 490.

<sup>14</sup> Cyt za: M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 99.



crucesignatos direptum”<sup>15</sup>. Wszczęto też przed wojewodą dochodzenie przeciwko Stanisławowi Oblungowi krawcowi oraz dwóm rajcom, Janowi Zuntagowi i Bartłomiejowi Onoczкови. Ze skargą w imieniu Żydów wystąpili Mojżesz Fiszel i Szlomo<sup>16</sup>.

W 1502 roku zawarta została ugoda, która regulowała zasady żydowskiego handlu mięsem i uboju rytualnego<sup>17</sup>. Nie różniła się w treści od umowy podpisanej w 1494 roku przez starszych krakowskiego kahału i mistrzów stołecznego cechu rzeźników. Odnowienie porozumienia nastąpiło w obecności sędziego żydowskiego malarza Jana Goraja i dwóch żydowskich starszych – Mojżesza Pudło i Salomona (Szlomo). O Mojżeszu wiemy, że wcześniej mieszkał w Krakowie<sup>18</sup>. Salomon był w 1494 roku starszym krakowskiej gminy i po przenosinach na Kazimierz zachował urząd<sup>19</sup>. Bez większego ryzyka można uznać, że to on właśnie, wraz z Mojżeszem Fiszlem, reprezentował żydowską gminę kazimierską w procesie wytoczonym rajcom po rozruchach 1500 roku.

Podpisanie przez kahał kazimierski umowy dotyczącej handlu mięsem i uboju rytualnego traktować trzeba niemal jak akt inauguracji nowej gminy. Oznakę, że żydowskie centrum aglomeracji przeniosło się ostatecznie na Kazimierz. Pojawiła się potrzeba odnowienia zawartej jeszcze w Krakowie regulacji. Żydowscy rzeźnicy stawali do konkurencji z nowymi partnerami.

Przybyli z Krakowa Żydzi dołączyli na Kazimierzu do wcześniej już tu zamieszkałych współwyznawców. Tak jak w przypadku zamiany zaułka przy św. Anny na okolice kościoła św. Szczepana, znaleźli się w miejscu, gdzie już stały żydowskie domy. Izraelskie osadnictwo obu miast połączyło się w jednym ośrodku.

Nasza wiedza o średniowiecznej kolonii żydowskiej na lokowanym w 1335 roku Kazimierzu jest skromna, nie ma jednak wątpliwości, że była to kolonia bardzo nieliczna i z pewnością podporządkowana kahałowi krakowskiemu<sup>20</sup>. Nie słyszymy o jej oddzielnych władzach,

---

<sup>15</sup> I. Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi...*, s. 334, Materiały, I, 1, 2.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Por. II.3.

<sup>18</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 673 (1484), 778 (1489), 851 (1493).

<sup>19</sup> Salomon w tej roli uczestniczył w podpisaniu obu umów z rzeźnikami.

<sup>20</sup> S. Świszczowski, *Miasto Kazimierz pod Krakowem*, Kraków 1981, s. 181–186; J. Wyrozumski, *Żydzi w średniowiecznym Krakowie...*, s. 8–13; B. Krasnowolski,

nie znajdujemy żadnej wzmianki o tamtejszych synagogach ani o oddzielnym cmentarzu. Przypominała więc późniejsze przykahałki. Obecność poważniejszego skupiska ludności żydowskiej w mieście potwierdza istnienie w nim już w końcu XIV wieku Bramy Żydowskiej. Biorąc pod uwagę położenie innych bram miejskich, musiała znajdować się w bliskości zbiegu ulic Miodowej i Szerokiej, a więc w miejscu znanej dobrze z czasów nowożytnych dzielnicy żydowskiej<sup>21</sup>. W źródłach z tego samego stulecia pojawiają się imiona pięciu zamieszkałych na Kazimierzu Żydów<sup>22</sup>. Obecność nielicznych Izraelitów w mieście, a także ich kontakty z Żydami krakowskimi potwierdzają również przekazy z XV wieku<sup>23</sup>. Z Kazimierza wywodzili się dwaj konwertyci, którzy podjęli w 1420 roku studia na Uniwersytecie Krakowskim<sup>24</sup>, na Kazimierzu zamieszkał po chrzcie wywodzący się z Krakowa rzeźnik Michał, który wzenił się w miejscową rodzinę chrześcijańską<sup>25</sup>. Nie można wykluczyć, że przenieśli się oni tu po rozruchach z 1407 roku, lepiej bowiem czuli się w mniejszym ośrodku, z dala od swych byłych współwyznawców. Na miejsce zamieszkania wybierały Kazimierz niekiedy osoby znane, jak przybyły z Włodzimierza wielki kupiec Izaak<sup>26</sup>, tu też osiadł Jakub Polak. W roku 1485 istniała na Kazimierzu łaźnia żydowska – *balneum Iudaeorum*, a w 1488 słyszymy o żydowskim rynku – *circulus Iudeorum*<sup>27</sup>.

Pojawienie się na Kazimierzu Żydów z Krakowa spowodowało rozbudowę kolonii wokół już istniejącego centrum przy Szerokiej, na miejscu, gdzie przed półtora wiekiem stanąć miała siedziba uniwersytetu.

---

*Rozwój urbanistyczny i architektoniczny miasta żydowskiego na krakowskim Kazimierzu*, tamże, s. 84–88.

<sup>21</sup> J. Wyrozumski, *Żydzi w średniowiecznym Krakowie...*, s. 10.

<sup>22</sup> W wykazie podatkowym z lat 1385–1390 figurują jako podatnicy Micze Jude i Andrzej z ulicy Solnej, który otrzymał w 1390 roku wynagrodzenie w związku z podróżą królewską do Wilna; por. *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 91 (1385), 93 (1386), 95 (1387).

<sup>23</sup> Tamże, nr 291 (1429), 296 (1429), 333 (1438), 334 (1438), 355 (1444), 395 (1447), 403 (1447).

<sup>24</sup> *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego...*, t. 1, s. 103.

<sup>25</sup> *Księga przyjęć do prawa miejskiego w Krakowie 1392–1506*, wyd. K. Kaczmarczyk, Kraków 1913, nr 1689; *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 247 (1419); por. II.5.

<sup>26</sup> Izaak z Włodzimierza: *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 865 (1422), 2217 (1428).

<sup>27</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu...*, t. 1, s. 72.

Przypadkowe wzmianki z 1494 roku potwierdzają przydzielenie Żydom – z pewnością przez monarchę – jakichś działek na Kazimierzu. 25 sierpnia tego roku zanotowano w księdze ławniczej miasta, że Dorota Janowa odstąpiła „klasztorowi Bożego Ciała dom z ogrodem, położony między domem Nety i wikariusza, wzdłuż i wszerz w wymiarze, jaki pozostał po osadzeniu Żydów” („post locationem Iudaeorum”)<sup>28</sup>. W nocie z następnego roku wspomniany jest dom na ulicy Sukienników (dzisiejsza Józefa): „que nunc Judaeis conventa est”<sup>29</sup>.

Miasto żydowskie, zdaniem Bogusława Krasnowolskiego, od samego początku objęło całość terenu przy dzisiejszej ulicy Szerokiej. Jego zasięg wyznaczały od północy i wschodu odcinki miejskiego muru obronnego, od południa dzisiejsza ulica Józefa (dawniej Sukiennicza), a od zachodu ulica Jakuba<sup>30</sup>. Za tak znacznym rozmiarem izraelskiej dzielnicy przemawia wspomniany wyżej przekaz Miechowity, identyfikujący nowe miasto żydowskie z terenem, który „Kazimierz Wielki przeznaczył niegdyś na wszechnicę” i informację tę uzupełnia wiadomością, że Izraelici „zakupili wkrótce od magistratu kazimierskiego dużą część miasta”<sup>31</sup>.

Rychło wzniesiono tu pierwszą w mieście synagogę i zagospodarowano posesje, na których – w pierzejach ulic Szerokiej i Józefa – powstały gotyckie i renesansowe domy. Bogusław Krasnowolski sądzi, że układ architektoniczny wzniesionej w połowie XVI wieku świątyni był kontynuacją wcześniejszego – z końca XV stulecia – i nawiązywał do rozwiązań budownictwa synagogalnego Wormacji i Pragi. Za murem obronnym miasta znajdował się wzmiankowany po raz pierwszy w 1513 roku cmentarz.

Na początku XVI wieku, nie ma co do tego wątpliwości, na Kazimierzu istniała sporych rozmiarów dzielnica żydowska, którą zarządził miejscowy kahał. Wyjaśnienia wymagają okoliczności i szerszy kontekst wydarzeń związanych z migracją z Krakowa.

O latach 1494–1495, z którymi wiąże ją tradycja, wiadomo nadspodziewanie dużo. Wiedza ta nie układa się jednak w spójną całość. Przede wszystkim, jak wspomniano, nie ma śladu istnienia jakiegokolwiek dekretu monarszego w tej sprawie ani też żadnej wzmianki,

---

<sup>28</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, nr 889 (1494).

<sup>29</sup> Tamże, nr 937 (1495).

<sup>30</sup> B. Krasnowolski, *Rozwój urbanistyczny i architektoniczny...*, s. 86.

<sup>31</sup> S. Świszczowski, *Miasto Kazimierz...*, s. 87–101.

że taki dokument w ogóle istniał. Inaczej niż w przypadku przeprowadzki z ulicy św. Anny na Szpiglarską, zaangażowanie królewskie jest widoczne i utrwalone w zapisach kronikarskich. Kluczowy dla historii przeniesienia Żydów na Kazimierz był okres między lutym 1494 – datą ugody, której sygnatariuszami byli rzeźnicy krakowscy, co uznać należy za dowód stabilnego położenia kolonii w Krakowie – a rokiem 1501, kiedy w procesie po rozruchach związanych z pobytom krzyżowców w mieście uczestniczył Salomon, starszy kahału kazimierskiego. W tym okresie doszło do kilku ważnych zdarzeń: znaleziono skarb w uniwersyteckim Kolegium Większym w Krakowie, pożar zniszczył żydowską dzielnicę przy kościele św. Szczepana, aresztowani zostali głównie członkowie krakowskiej gminy żydowskiej (o czym szczegółowo mówi rozdział poprzedni) oraz doszło do opisanych już rozruchów na Kazimierzu, związanych z obecnością krzyżowców.

20 czerwca 1494 roku, czytamy w zanotowanej współczesną ręką zapisce, odkryto w murze *Collegium Maius* koło lektorium Platona skarb – ukryte w trzech naczyniach floreny, pierścienie i naszyjniki<sup>32</sup>. Wydarzenie to opisane zostało także w późniejszych przekazach kronikarskich. Szeroko omawia je Bielski: „Tegoż też roku (1494) w Collegium wielkim skarb naleziono w murze, gdzie Lectorium Socratis. Szacowano go na dziesięć tysięcy czerwonych złotych. Podobieństwo na Żydowski był, bo tam Żydowie pierwiej mieszkali przetosz dziś kollegiaci święcą dzień S. Ladysława, którego dnia ten skarb naleźli. Były tam czerwone złote, na których był ten napis: Marya Królowa Węgierska. Mniemam, że ta była za Zygmuntem cesarzem. Odkupił je król Olbracht od nich, a Fryderyk Kardynał pierścienie kosztowne pobrał y tylko pięćdziesiąt grzywien im za nie dał”<sup>33</sup>.

Tydzień później, w nocy z 29 na 30 czerwca 1494 roku, „około uderzenia drugiej godziny w nocy”<sup>34</sup>, wybuchł w Krakowie pożar. Mówią o nim w swych relacjach dotyczących przeniesienia się Żydów na Kazimierz Miechowita, Bielski i Kromer. Pierwszy z nich pisze, że ogień, który zaproszyli piekarze mieszkający koło Nowej Bramy, strawił bramy: św. Mikołaja, Floriańską i Sławkowską oraz przyległe do nich ulice, kościół św. Marka wraz z klasztorem, wieże na

---

<sup>32</sup> *Notae de universitate studii Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 5, Lwów 1888, s. 908.

<sup>33</sup> Jan Bielski, *Kronika polska...*, s. 482.

<sup>34</sup> Tamże.

murach i kościoła św. Szczepana. Dotknął też Żydów mieszkających *post Sanctum Stephanum*, których ponadto obrabowali żołnierze. Ten sam autor dodaje, że mieszczanie krakowscy uważali, iż powodem nieszczęścia byli Żydzi i że Jan Olbracht przeniósł ich na Kazimierz na ich własną prośbę. Kromer powtarza informację o żołnierzach, przez których „z powodu szalejącego ognia Żydzi byli bici i grabieni”<sup>35</sup>. Bielski zaś stwierdza, że „Żydom nie tak się stała szkoda wielka przez ogień, jako przez złodzieje, którzy im domy wyplundrowali i przetosz od tych czasów przenieśli się z Krakowa do Kazimierza, gdzie teraz mieszkają”<sup>36</sup>. Wspomina też, podobnie jak i inni dziejopisowie, o obecności tureckich posłów w mieście i o tym, że wystraszeni „układszy na wielbłądy swoje rzeczy pojechali precz”. Cytowana już wcześniej współczesna wydarzeniom zapiska wspomina także o tym, że w następnym tygodniu pożar wybuchał jeszcze ośmiokrotnie. Fakt, że w czasie pożogi doszło do rabunków w dzielnicy żydowskiej potwierdza nota z rejestru sądu grodzkiego<sup>37</sup>. Zapiska ta pochodzi z początku roku 1495 i dotyczy procesu wytoczonego przez kantora żydowskiego Abrahama Piotrowi z Uliny Większej, którego oskarżył o to, że w czasie pożaru, wtargnąwszy do jego domu, zranił go w głowę i pierś. Piotr skazany został na zapłacenie 40 grzywien za ciężkie rany i 3 za rany lżejsze.

Przekazanie Żydom jakiegoś terenu na Kazimierzu musiało mieć miejsce między 30 czerwca a 25 sierpnia 1494 roku. Od końca czerwca do połowy września nie zanotowano w księgach miejskich żadnej transakcji z udziałem Żydów. Z lat 1493–1495 pochodzą liczne wzmianki świadczące o dramatycznej sytuacji finansowej Reszki Fiszlowej. Dowiadujemy się z nich, że nie wykupiła zastawionych u chrześcijan ruchomości o łącznej wartości 2500 florenów i zaciągnęła pożyczki zabezpieczone na jej domu przy ulicy Szpiگلarskiej<sup>38</sup>. Powody tej palącej potrzeby gotówki nie są nam znane. Nie można jednak wykluczyć, że były w jakiś sposób związane z pożarem lub wydarzeniami, jakie rozegrały się mniej więcej rok po nim. Latem 1495 roku starosta krakowski aresztował przywódców krakowskiej gminy żydowskiej<sup>39</sup>. Wszczęto śledztwo, które dwa miesiące później, po interwencji króla, przerwano.

<sup>35</sup> Por. przyp. 1.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej...*, nr 4438, 4439 (1495).

<sup>38</sup> *Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy...*, *passim*, nr 885 (1494).

<sup>39</sup> Tamże, nr 939 (1495); por. II.7.



Il. 36. Synagoga Stara na krakowskim Kazimierzu z XVI wieku.

Historia przenosin krakowskiej gminy żydowskiej na Kazimierz wydaje się elementem łańcucha zdarzeń o dużym co prawda znaczeniu, bo chodziło o gminę stołeczną, lecz o charakterze lokalnym. Za ich takim właśnie charakterem zdaje się też przemawiać fakt, że nie mamy żadnych informacji o podobnych krokach w innych miastach polskich, w których działały żydowskie gminy. Byłaby to jednak interpretacja niesłuszna.

Migracja krakowskich Żydów na Kazimierz miała wiele wątków. Polskie kronikarstwo szesnastowieczne, a także późniejsze, aż po historiografię współczesną, interpretowało ją niejednoznacznie. Na uboczu pozostał jednak problem rzeczywistych przyczyn i szerszego kontekstu tego wydarzenia. Co kryło się za wydarzeniami z lat 1494–1495, dlaczego zakończyły się dokonaną przy wsparciu monarchy zmianą lokalizacji gminy?

W 1485 roku, dziesięć lat przed opisanymi wypadkami, była o tym już kilkakrotnie mowa, kahał krakowski podpisał z władzami miasta ugodę. Na jej mocy Żydzi utracili prawo do handlu w mieście. Umowa z 1485 roku, podobnie jak zawarte w 1494 roku porozumienie między rzeźnikami chrześcijańskimi i żydowskimi, dotyczyła gminy krakowskiej, ale podobne regulacje pojawiają się w latach osiemdziesiątych także w innych miastach Polski: w Warszawie, Lwowie, Poznaniu i Sandomierzu. Wszystkie miały podobne tło: gospodarka



kraju zmieniała charakter i władze wspomnianych ośrodków próbowały przeciwstawić się konkurencji handlowej obcych, niepodlegających prawu miejskiemu kupców, przede wszystkim szlachty, ale także Ormian i Żydów (zagadnienie to zostało szerzej omówione w pierwszej części książki). Spór o to, czy Żydzi zostali z Krakowa wygnani, czy nie, jest w gruncie rzeczy sporem o słowa. Faktem jest, że podobnie jak w latach sześćdziesiątych, dokonało się przeniesienie Izraelitów w jednego miejsca na drugie. Jak już wspomniałam, nowa lokalizacja miała pewną zaletę, na Kazimierzu bowiem Żydzi nie byli skrepowani zakazem handlu detalicznego. Ustępstwo monarchy na rzecz władz Krakowa umniejszone zostało – od razu albo z czasem – zgodą na utrzymywanie w stołecznym Krakowie składów żydowskich i w gruncie rzeczy faktyczną kontynuacją aktywności kupieckiej w stolicy. Zadbano o poprawę warunków życia i bezpieczeństwo ludności żydowskiej Kazimierza. Zawarta jeszcze w Krakowie ugoda z rzeźnikami obowiązywać miała również na Kazimierzu, ale za każde jej naruszenie – czy to przez chrześcijan, czy przez Żydów – groziła kara w wysokości 30 grzywien. Po rozruchach w 1500 roku i procesie rajców kazimierskich, których o nie obwiniono, ustalono karę mającą w przyszłości grozić za naruszenie spokoju w mieście<sup>40</sup>. Król na całej operacji niczego nie tracił. Jego zgoda na nią, sądząc po tym, że próbę wytoczenia Żydom procesu przed sądem inkwizycyjnym zduszono<sup>41</sup>, miała charakter kompromisu. Bronił czegoś więcej niż obecności Izraelitów w samym Krakowie, zabiegał o zachowanie swego zwierzchnictwa nad nimi. Zastosowane rozwiązanie – przeniesienie gminy do położonego w niewielkiej odległości, ale autonomicznego Kazimierza oraz zakaz stałego zamieszkania w Krakowie – wygląda jak zapowiedź strategii, które miały się w pełni rozwinąć już niedługo, kiedy powstać zaczęły wyjęte spod prawa miejskiego jurydyki, a miasta zabiegać zaczęły o przywileje *de non tolerandis Iudaeis*<sup>42</sup>. Pamiętając o tym kontekście, nie wolno zapomnieć, że chrześcijańscy mieszkańcy Krakowa w końcu XV stulecia obserwowali, jak pustoszeją domy żydowskie Krakowa, a ich lokatorzy przenoszą swój dobytek na nowe miejsce.

<sup>40</sup> Por. I.10.

<sup>41</sup> Por. II.7.

<sup>42</sup> J. Goldberg, *De non tolerandis Iudaeis. On the Introduction of the Anti-Jewish Laws into Polish Towns and the Struggle against them*, w: *Studies in Jewish History. Presented to Professor Raphael Mahler on his Seventy-Fifth Birthday*, wyd. Sh. Yeivin, Marhavia 1974, s. 39–52.

# Bibliografia

## Źródła drukowane

- Acta camerae Apostolicae*, t. 2: 1344–1374, wyd. Jan Ptaśnik, Cracoviae 1913.
- Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. Bolesław Ulanowski, t. 1–3, Kraków 1894–1908.
- Acta Rectoralia Almae Universitatis Studii Cracoviensis inde ab Anno MCCCCLXIX*, t. 1, wyd. Władysław Wislocki, Cracoviae 1893–1897; t. 2, wyd. Stanisław Estreicher, Cracoviae 1909.
- Aeneae Silvii Historia Bohemorum. Enea Silvio Historie česká*, oprac. i tłum. czes. Dana Martinková, Alena Hadravová, Jiří Matí, wstęp František Šmahel, Praha 1998.
- Agady talmudyczne. Ludowe opowieści, baśnie, legendy, przypowieści, aforyzmy i przysłowia* wybrane z Talmudu, tłum. Michał Friedman, Wrocław 2005.
- Agus Irving A., *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. 1–2, Leiden 1965.
- Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie*, t. 7 (*Dyplomaryusz*), Lwów 1878, t. 9 (*Dyplomaryusz*), Lwów 1883, t. 11 (*Najdawniejsze zapiski sądów sanockich 1423–1462*), Lwów 1886, t. 14 (*Najstarsze zapiski sądów lwowskich 1440–1456*), Lwów 1889, t. 15 (*Zapiski sądów lwowskich 1457–1500*), Lwów 1891, t. 17 (*Najstarsze zapiski sądów grodzkich przemyskich i lwowskich*), Lwów 1901, t. 19 (*Najdawniejsze zapiski sądu przeworskiego 1458–1506*), Lwów 1906.
- Akta radzieckie poznańskie*, t. 1: 1434–1470, wyd. Kazimierz Kaczmarczyk, Poznań 1948 (Wydawnictwa Źródłowe Komisji Historycznej PTPN, 9).
- Album civium Leopoliensium. Rejestry przyjęć do prawa miejskiego we Lwowie 1388–1783*, t. 1, wyd. Andrzej Janeczek, Poznań–Warszawa 2005.
- Die ältesten grosspolnischen Grodbücher*, wyd. Józef von Lekszycki, t. 1: *Posen 1386–1399*, Leipzig 1887.
- Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis*, wyd. Romuald Hube, Petripoli 1856.

- Balzer Oswald, *Statut ormiański w zatwierdzeniu Zygmunta I z roku 1519*, Lwów 1910 (Studia nad Historią Prawa Polskiego, 4, z. 2).
- Bersohn Mathias, *Dyplomatarysz dotyczący Żydów w dawnej Polsce, na źródłach archiwalnych osnuty (1388–1782)*, Warszawa 1911.
- Bielski Jan, *Kronika polska*, Kraków 1597.
- [Bruna Israel] Israel MiBruna, *Szeelot u-tszuwot*, Jerusalem 1960.
- Bullarium Poloniae*, t. 3, wyd. Stanisław Kuraś, Irena Sułkowska-Kurasiowa, Romae 1988.
- Church, State and Jews in the Middle Ages*, wyd. Robert Chazan, New York 1980.
- Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae*, wyd. Gustav Friedrich, t. 1, Pragae 1904.
- Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, wyd. Maciej Dogiel, t. 1, Wilno 1758.
- Codex diplomaticus Studii Generalis Universitatis Cracoviensis*, t. 1, Kraków 1870.
- Codex epistolaris saeculi decimi quinti 1384–1492*, t. 1, cz. 1–2, wyd. August Sokółowski, Józef Szujski, Kraków 1876; t. 2–3, wyd. Anatol Lewicki, Kraków 1891, 1894.
- Cracovia artificum 1300–1500*, wyd. Jan Ptaśnik, Kraków 1917.
- Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z najdawniejszych oficjalistów krakowskich lata 1410–1412 oraz 1421–1424*, wyd. i oprac. Bolesław Przybyszewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985.
- Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, wyd. i oprac. Bolesław Przybyszewski, Kraków 1993.
- Cracovia artificum. Suplementa. Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie, 1451–1460*, wybrał i oprac. Bolesław Przybyszewski, Kraków 2001.
- Cracovia artificum. Suplementa 1462–1475*, wyd. i oprac. Bolesław Przybyszewski, Kraków 2000.
- [Długosz] *Ioannis Długossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 1 n., Varsaviae 1964 n. / Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 1 n., Warszawa 1962.
- [Długosz] *Ioannis Długossii Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, t. 3: *Monasteria*, Cracoviae 1864.
- Dokumenty i registry k istorii litowskich Jewriew. Iz aktowych knig Mietriki Litowskoj*, wyd. Siergiej A. Bierszadskij, Sankt Petersburg 1883.
- Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XI–XVIII wiek*, wyd. Paweł Fijałkowski, Warszawa [1993]
- Exhortatio visitationis synodalis z diecezji włocławskiej z wieku XIV*, wyd. Władysław Abraham, w: *Archiwum Komisji Historycznej PAU*, t. 5, Kraków 1889, s. 225–229.

- Das Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan*, wyd. Wilhelm Wattenbach, w: *Codex diplomaticus Silesiae*, t. 5, Breslau 1862.
- Galli Anonymi Chronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, wyd. Karol Maleczyński, w: *Monumenta Poloniae historica*, s.n., t. 2, Cracoviae 1952.
- [Gall Anonim] Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, tłum. Roman Grodecki, wstęp i przypisy Marian Plezia (wiele wydań).
- Glosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*, cz. 1, wyd. Elżbieta Belcarzowa, Wrocław–Warszawa–Kraków 1981.
- Golb Norman, Pritsak Omeljan, *Chazarsko-jewrjejskije dokumenty X wieka*, Moskwa–Jerusalem 1997/5757.
- Groicki Bartłomiej, *Porządek sądów i spraw miejskich prawa magdeburgskiego w Koronie Polskiej*, Warszawa 1953.
- Le Hassid Jehudah ben Chemouel, *Sefer Hassidim, le guide des Hassidim*, tłum. i oprac. Edouard Gourévitch, wstęp Josy Eisenberg, Paris 1988.
- Historia de caede Judeorum Pragensium*, wyd. Josef Jireček, w: *Zapráva o židovském pobití v Praze 1389 z rukopisu krakovského*, „Sitzungsberichte der königliche böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag” 1880.
- [Ibrahim Ibn Jakub] *Relacja Ibrahima Ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekriego*, wyd. Tadeusz Kowalski, w: *Monumenta Poloniae historica*, s.n., t. 1, Kraków 1946.
- Isserlein Israel, *Sefer trumat ha-deszen*, t. 1: *Szeelot u-tszuwot*, t. 2: *Psakim u-chtuwim*, wyd. Szmuel Awitan, Jerusalem 1990.
- [Janko z Czarnkowa], *Kronika Jana z Czarnkowa*, oprac. Jan Szlachetowski, w: *Monumenta Poloniae historica*, wyd. August Bielowski, t. 2, Lwów 1872, s. 619–759.
- [Janko z Czarnkowa], *Kronika Jana z Czarnkowa*, tłum. Józef Żerbiłło, oprac. i przyp. Marek D. Kowalski, Kraków 1996.
- Jewish Travellers in the Middle Ages. 19 Firsthand Accounts*, wyd. i wstęp Elkan Nathan Adler, New York 1987.
- Jus Polonicum codicibus veteribus manuscriptis et editionibus quibusque collatis*, wyd. Jan W. Bandtkie, Varsaviae 1831.
- [Kadłubek] *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska. Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, wyd. Marian Plezia, w: *Monumenta Poloniae historica*, s.n., t. 11, Kraków 1994.
- [Kadłubek] *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, Brygida Kürbis, wstęp i komentarze Brygida Kürbis, Warszawa 1974.
- Kilka zabytków ustawodawstwa królewskiego i wojewodzińskiego w przedmiocie handlu i ustanawiania cen*, wyd. Bolesław Ulanowski, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 1, Kraków 1895, s. 145–168.
- Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej św. Wacława*, wyd. Franciszek Piekosiński, cz. 1–2, Kraków 1874–1883.
- Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, t. 1–4, wyd. Franciszek Piekosiński, Kraków 1879–1905.

- Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257–1506*, wyd. Franciszek Piekosiński, t. 1–2, Kraków 1879, 1882.
- Kodeks dyplomatyczny Polski*, t. 2, wyd. Leon Ryzyszczewski, Antoni Muczkowski, Warszawa 1852.
- Kodeks dyplomatyczny Śląska*, t. 1–3, wyd. Karol Maleczyński, Anna Skowrońska, Wrocław 1956–1964.
- Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1–4, wyd. Ignacy Zakrzewski, Poznań 1877–1881.
- [Komorowski Jan], *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a fr. Ioanne de Komorowo compilatum*, wyd. Xawery Liske, Antoni Lorkiewicz, w: *Monumenta Poloniae historica*, t. 5, Lwów 1888.
- Korespondencja żupnika krakowskiego Mikołaja Serafina z lat 1437–1459*, wyd. Waldemar Bukowski, Tomasz Płóciennik, Anna Skolimowska, Kraków 2006.
- [Kosmas] *Die Chronik der Cosmas von Prag*, wyd. Bertold Bretholz, w: *Monumenta Germaniae historica, Scriptorum rerum germanicarum*, n.s., t. 2, Berlin 1923.
- Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. wstęp i komentarze Maria Wojciechowska, Warszawa 1968.
- Kromer Marcin, *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX tertium ab auctore diligentier recogniti*, Basileae 1568.
- Księga ławnicza miasta Starej Warszawy 1427–1453*, wyd. Stefan Ehrenkreutz, Warszawa 1916.
- Księga ławnicza miejska 1441–1448*, wyd. Aleksander Czołowski, Franciszek Jaworski, w: *Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta*, t. 4, Lwów 1921.
- Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV wieku*, wyd. Antoni Gąsiorowski, przy współpracy Tomasza Jurka, Izabeli Skierskiej, Wincentego Swobody, Kraków 2000.
- Księga proskrypcji i skarg miasta Krakowa 1360–1422. Liber proscriptionum et querelarum civitatis Cracoviensis 1360–1422*, wyd. Bożena Wyzozumska, Kraków 2001.
- Księga przychodów i rozchodów miasta 1404–1414*, wyd. Aleksander Czołowski, w: *Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta*, t. 2, Lwów 1896.
- Księga przychodów i rozchodów miasta 1414–1426*, wyd. Aleksander Czołowski, w: *Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta*, t. 3, Lwów 1905.
- Księga przyjęć do prawa miejskiego w Krakowie 1392–1506*, wyd. Kazimierz Kaczmarczyk, Kraków 1913.
- Księga skarbowa Janusza II księcia mazowieckiego z lat 1477–1490*, wyd. Jerzy Senkowski, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 7, 1959, z. 3 (zestaw specjalny).
- Księga ziemska kaliska 1400–1409*, wyd. Tomasz Jurek, Poznań 1991 (Wydawnictwa Źródłowe Komisji Historycznej PTPN, 22).

- Księgi ławnicze krakowskie 1365–1376, 1390–1397*, wyd. Stanisław Krzyżanowski, Kraków 1904.
- The Laws of Medieval Kingdom of Hungary*, t. 1: 1000–1301, tłum. ang. i wyd. János M. Bak, Gyöegy Bónis, James Ross Sweeney, Bakersfield, Calif. 1989.
- Lewicka-Rajewska Urszula, *Arabskie opisanie Słowian: źródła do dziejów średniowiecznej kultury*, Wrocław 2004.
- Liber cancellariae Stanislai Ciolek. Ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der husitischen Bewegung*, wyd. Jacob Caro, Wien 1871.
- Liber formularum ad ius Polonicum necnon canonicum spectantium in codice Regimontano asservatarum*, wyd. Bolesław Ulanowski, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 1, Kraków 1895, s. 169–156.
- Liber quitantiarum Alexandri Regis ab a. 1502 ad 1506 (Księga skarbowa króla Aleksandra Jag.)*, Warszawa 1897 (Teki Adolfa Pawińskiego, 1).
- Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, wyd. Seigmund Salfeld, w: *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, t. 3, Berlin 1898.
- Materiały do dziejów reformacji w Krakowie: zaburzenia wyznaniowe w latach 1551–1598*, oprac. Roman Żelewski, Wrocław 1962.
- Matricularum Regni Poloniae summaria excussio codicibus qui in charophylacio maximo Varsoviensi asservantur*, wyd. Teodor Wierzbowski, t. 1, Varsoviae 1905, t. 2, Varsoviae 1907, t. 3, Varsoviae 1908.
- Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508*, t. 1–2, wyd. Antoni Gąsiorowski, Tomasz Jurek, Izabela Skierska, przy współpracy Ryszarda Grzesika, Kraków 2004.
- Miechowita Maciej, *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521.
- Minc Mosze, *Szeelot u-tszuwot*, Lwów 1851.
- Najdawniejsze księgi sądowe ziemi krakowskiej*, cz. 1–2, wyd. Bolesław Ulanowski, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 8, Kraków 1886.
- Najdawniejsze statuty synodalne archidiecezji gnieźnieńskiej oraz statuty z rękopisu Oss. Nr 1627 z uwzględnieniem materiałów zebranych przez śp. B. Ulanowskiego*, wyd. Władysław Abraham, Kraków 1920.
- Najstarsza księga miejska 1382–1389*, wyd. Aleksander Czołowski, w: *Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta*, t. 1, Lwów 1892.
- Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa od r. 1300 do 1400*, wyd. Franciszek Piekosiński, Józef Szujski, Kraków 1878.
- Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r.*, wyd. Jan Fijałek, Kraków 1915.
- Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa*, wyd. Stanisław Estreicher, Kraków 1936.
- Ein neues Dokument zur Gechichte der Judenvertreibung aus Schlesien im Jahre 1453*, wyd. Ignaz Fisher, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum” 66, 1922, z. 4, s. 299–305.
- Notae de universitate studii Cracoviensis*, wyd. Wojciech Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 907–908.



- O świętym Wojciechu biskupie*, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. Janina Pleziowa, oprac. i wstęp Marian Plezia, Warszawa 1987, s. 49–74.
- Oelsner Ludwig, *Schlesische Urkunden zur Geschichte der Juden im Mittelalter*, „Archiv für Kunde österreicherischer Geschichts-Quellen” 31, (Wien) 1864.
- Poznańska księga prawa magdeburgskiego i miśnieńskiego. Das Posener Buch des Magdeburger und Meissner Rechts*, oprac. i wyd. Witold Maisel, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964.
- Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa (1507–1795)*, t. 1, z. 1–2, zebrał i wyd. Franciszek Piekosiński, Stanisław Krzyżanowski, Kraków 1885.
- Privilege to Jews Granted by Vytautas the Great in 1388. Privilegia Jewrzejam Witautasa Wielikogo 1388 goda*, wyd. Stanislovas Lazutka, Edvardas Gudavichius, Moskwa–Jerusalem 1993/5753.
- Privileii nacjonalnych gromad mista Lwowa (XIV–XVIII ct.). Privilegia nationum civitatis Leopoliensis (XIV–XVIII)*, wyd. Miron Kapral, Lwiv 2000.
- Pruszcz Piotr Hiacynt, *Kleynoty Stołecznego Miasta Krakowa*, Kraków 1745 (repr. 1983).
- Przywileje królewskiego miasta stołecznego Warszawy 1376–1772*, wyd. Teodor Wierzbowski, Warszawa 1913.
- Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutsche Reiche bis zum Jahre 1273*, wyd. Julius Aronius, Berlin 1902.
- Rusko-jewrijskij archiw. Dokumenty i materjały dla istorii Jewrzejew w Rasi*, wyd. Siergiej A. Bierszadskij, t. 3: *Dokumenty k istorii polskich i litewskich Jewrzejew (1364–1569)*, Petersburg 1903.
- Sancti Adalberti, Pragensis episcopi et martyris, vita prior*, wyd. Jadwiga Karwasińska, w: *Monumenta Poloniae historica*, s.n., t. 4, z. 1, Warszawa 1962.
- Sancti Adalberti Pragensi episcopi et martyri vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. Jadwiga Karwasińska, w: *Monumenta Poloniae historica*, s.n., t. 4, z. 2, Warszawa 1969.
- Sefer chassidim*, wyd. Judah Wistinetzky, Berlin 1891, 1924.
- Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów. Wybór tekstów źródłowych*, wybór i oprac. Anna Michałowska-Mycielska, Warszawa 2006.
- Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 1, wyd. Antoni Z. Helzel, Warszawa 1856.
- Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595 i jego uzupełnienia, tłumaczenie zrobione na podstawie odpisu Majera Bałabana*, wstęp, tłum. i oprac. Anna Jakimyszyn, Kraków 2005.
- Statuty Kazimierza Wielkiego*, wyd. Oswald Balzer, Poznań 1947.
- Statuty Kazimierza Wielkiego. Statuty wielkopolskie*, wyd. Ludwik Łysiak, Warszawa–Poznań 1982.
- Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 r.*, wyd. Jan Fijałek, Adam Vetulani, Kraków 1915–1920–1951.

- Teksty źródłowe do nauki historii Żydów w Polsce i we wschodniej Europie*, oprac. Emanuel Ringelblum, Rafael Mahler, z. 1b, Warszawa [1930].
- Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, w: *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum germanicarum*, n.s., t. 9, Berlin 1935.
- [Thietmar] *Kronika Thietmara*, tłum., wstęp i komentarz Marian Z. Jedlicki, Poznań 1953.
- A Treasury of Jewish Letters. Letters from the Famous and the Humble*, wyd. Franz Kobler, t. 1, Philadelphia 1953.
- Ulanowski Bolesław, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego z XV wieku*, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 5, Kraków 1897, s. 99–112.
- Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrata*, wyd. Augustinus Theiner, t. 2: 1352–1526, Romae 1860.
- [Villani Matteo] *Cronica di Matteo Villani, dell'anno MCCCXVIII al. MCCCLXIII*, w: *Croniche Storiche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, wyd. Francesco Gherardi Dragomami, t. 6, Milano 1848.
- Vita Ioannis Dlugosch senioris canonici Cracoviensis*, wyd. Mieczysław Brożek, Varsoviae 1961 (*Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi*, 6).
- Volumina Constitutionum*, wyd. Stanisław Grodziski, Irena Dwornicka, Waclaw Uruszczaek, t. 1, cz. 1: 1493–1526, Warszawa 1996; t. 1, cz. 2: 1527–1549, Warszawa 2000.
- Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX Pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782* wydane, t. 1, wyd. Jozafat Ohryzko, Petersburg 1859.
- Wadding Lucas, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, t. 12, Romae 1735.
- Warschauer Adolf, *Die Städtischen Archive in der Provinz Posen*, Leipzig 1901.
- Wettstein Pheivel Hirsch, *Dwarim atikim mi-pinkesej ha-kahal be-Kraka*, Krakau 1900.
- Wettstein Pheivel Hirsch, *Kadmonijot mi-pinkesaot jeszanim le-korot Israel be-Polin*, Kraka 1890/1891.
- Wilkieże poznańskie*, cz. 1–3, wyd. Witold Maisel, Wrocław 1966, 1968, 1969.
- Wyrozumska Bożena, *Fragmenty najstarszej księgi miejskiej Olkusza*, „Małopolskie Studia Historyczne” 2, 1959, z. 1, s. 49–57.
- Wyrozumska Bożena, *Nieznany dokument Kazimierza Wielkiego*, „Krakowski Rocznik Archiwalny” 10, 2004, s. 191–195.
- Wyrozumska Bożena, *Relacja o pogromie Żydów wrocławskich w 1453 roku*, „Roczniki Historyczne” 69, 2003, s. 189–194.
- Zapiski sądowe ziemi krakowskiej*, wyd. Antoni Z. Helzel, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. 2, Kraków 1870.
- Zimorowicz Józef Bartłomiej, *Kronika miasta Lwowa napisana po łacinie po 1672 r.*, tłum. M. Piwocki, Lwów 1833.

- Zur Geschichte den Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien, von 906 bis 1620*, wyd. Gottlieb Bondy, Franz Dworský, t. 1: 906–1576, Prag 1906.
- Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 2, cz. 1–2, wyd. i oprac. Tadeusz Lewicki, Wrocław 1956–1969–1977; t. 3, wyd. i oprac. Anna Kmiotowicz, Franciszek Kmiotowicz, Tadeusz Lewicki, Wrocław 1985.
- Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów Środkowej i Wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII*, wyd. Franciszek Kupfer, Tadeusz Lewicki, Wrocław–Warszawa 1956.
- Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy źródłowe z ksiąg miejskich krakowskich*, oprac. Bożena Wyrozumska, Kraków 1995.

## Opracowania

- Abulafia David, *The King and the Jews – the Jews in the Ruler’s Service*, w: *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, wyd. Christoph Cluse, Turnhout 2004, s. 43–55.
- Aleksiu Natalia, *Polish Jewish Historians before 1918. Configuring the Liberal East European Jewish Intelligentsia*, „East European Jewish Affairs” 34, 2004, nr 2, s. 41–54.
- Altbauer Moshé, *O języku dokumentów związanych z samorządem żydowskim w Polsce*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 13–22.
- Ameisenowa Zofja, *Biblia hebrajska XIV-go wieku w Krakowie i jej dekoracja malarska*, Kraków 1929.
- Baczkowski Krzysztof, *Rady Kallimacha*, Kraków 1989.
- Balzer Oswald, *Sądownictwo ormiańskie w średniowiecznym Lwowie*, Lwów 1909.
- Balzer Oswald, *Średniowieczne prawa mazowieckiego pomniki z rękopisu petersburskiego*, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 5, Kraków 1897.
- Bałaban Majer, *Bibliografia historii Żydów w Polsce i w krajach ościennych za lata 1900–1939*, t. 1, Warszawa 1939.
- Bałaban Majer, *Dwa przyczynki do stosunków Jagielly z żydami lwowskimi*, „Kwartalnik Historyczny” 25, 1911 (1. *Wołoczko nadworny faktor Jagielly i celnik ruski*, 2. *Czy zatwierdził Jagiello przywilej Żydów lwowskich?*), s. 234–239.
- Bałaban Majer, *Dzielnica żydowska, jej dzieje i zabytki*, Lwów 1909.
- Bałaban Majer, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1–2, Kraków 1911 (wyd. 2 – 1931–1936; przekł. hebr. Jeruzalaim 2002).
- Bałaban Majer, *Historja i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, t. 2, Lwów–Warszawa–Kraków 1925.
- Bałaban Meir, *Jakob Polak, der Baal Chillukim im Krakau und Seine Zeit*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 57, 1913, z. 1–3, s. 59–73, 197–210.

- Bałaaban Majer, *Kiedy i skąd przybyli Żydzi do Polski*, „Miesięcznik Żydowski” 1930, z. 1, s. 1–11, z. 2, s. 112–121.
- Bałaaban Majer, *Ustrój kahału w Polsce w XVI–XVIII wieku*, „Kwartalnik Historyczny Żydów w Polsce” 1912, z. 2, s. 17–54.
- Bałaaban Majer, *Ze studiów nad ustrojem prawnym Żydów w Polsce. Sędzia żydowski i jego kompetencje. Uwagi wstępne*, w: *Pamiętnik trzydziestolecia pracy naukowej prof. dr. Przemysława Dąbkowskiego 1897–1927*, Lwów 1927, s. 246–280.
- Bałaaban Majer, *Żydowskie miasto w Lublinie*, tłum. z niem. Jan Doktor, Lublin 1991.
- Bałaaban Majer, *Żydzi lwowscy na przełomie XVI i XVII wieku*, Lwów 1906.
- Bałaaban Majer, Schorr Mojżesz, *Przegląd literatury historii Żydów w Polsce (1889–1903)*, „Kwartalnik Historyczny” 17, 1903, nr 3, s. 475–490.
- Bardach Juliusz, *Ormianie na ziemiach dawnej Polski*, „Kwartalnik Historyczny” 90, 1983, s. 109–118.
- Bar-Itzhak Haya, *Jewish Poland Legends of Origin. Ethnoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001.
- Baron Salo Wittmayer, „*Plenitude of Apostolic Powers*” and Medieval „*Jewish Serfdom*”, w: tenże, *Ancient and Medieval Jewish History. Essays*, wyd. Leon A. Feldman, New Brunswick 1972, s. 284–307.
- Baron Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 4, 9–12, 16, New York 1957, 1965, 1967, 1976.
- Bartlett Robert, *The Trial by Fire and Water*, Oxford 1986.
- Bartoszewicz Kazimierz, *Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVII w.*, Warszawa 1914.
- Beider Alexander, *Dictionary of Ashkenazic Given Names. Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations*, Bergenfield, NJ 2001.
- Berend Nora, *At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and ‘Pagans’ in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300*, Cambridge, UK–New York 2001.
- Bergman Eleonora, Jagielski Jan, *Zachowane synagogi i domy modlitwy w Polsce. Katalog*, Warszawa 1996.
- Biderman Israel M., *Mayer Bałaaban, Historian of Polish Jewry. His Influence on the Younger Generation of Jewish Historians*, New York 1976.
- Bielińska Maria, *Kancelarie i dokumenty wielkopolskie XIII wieku*, Wrocław 1967.
- Bierszadskij Siergiej A., *Litowskije Jewrieji. Istorija ich juridycznego i obszczestwiennogo położenija (1388–1569)*, Sankt Petersburg 1883.
- Biežuńska-Małowist Iza, *Małowist Marian, Niewolnictwo*, Warszawa 1987.
- Birnbaum Henrik, *On Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia*, w: tenże, *Essays in Early Slavonic Civilization*, München 1981.
- Bloch Philipp, *Die General-privilegien der polnischen Judenschaft*, „Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” 6, 1891.
- Blumenkranz Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096*, Paris–Le Haye 1960.

- Blumenkranz Bernhard, *Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966.
- Bobowski Kazimierz, *Ze studiów nad prześladowaniami i pogromami Żydów na Śląsku w dobie średniowiecza*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 5–11.
- Bobrzyński Michał, *O ustawodawstwie nieszawskim Kazimierza Jagiellończyka*, Kraków 1873.
- Bobrzyński Michał, Smolka Stanisław, *Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków 1893.
- Bogucka Maria, Samsonowicz Henryk, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1989.
- Borkowska Urszula, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza. Kościół i świat poza Kościołem*, Lublin 1983.
- Borowiejska-Birkenmajerowa Maria, *Kształt średniowiecznego Krakowa*, Kraków 1975.
- Borowski Stanisław, *Przysięga dowodowa w prawie polskim*, Warszawa 1926.
- Boureau Alain, *Satan hérétique. Histoire de démonologie (1280–1330)*, Paris 2004.
- Brann Marcus, *Geschichte der Juden in Schlesien*, t. 1–4, Breslau 1896–1918.
- Brosche Wilfried, *Das Ghetto von Prag*, w: *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, red. Alfred Ebenbauer, Klaus Zatlouka, Wien 1991, s. 87–121.
- Le brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, red. Gilbert Dahan, Paris 1999.
- Brzeczkowski Tadeusz, *Podatki zwyczajne w Polsce XV wieku*, „Analecta Universitatis Nicolai Copernici” 126, 1981, s. 39–61.
- Brzeczkowski Tadeusz, *Ustanowienie podatków nadzwyczajnych w Polsce w XV wieku*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 42, 1981, s. 77–106.
- Bukała Marian, *Obrót rentą w ocenie średniowiecznych dominikanów oraz innych scholastyków*, w: *Klasztor w państwie średniowiecznym i nowożytnym*, red. Marek Derwich, Anna Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole–Warszawa 2005, s. 520–529.
- Buttaroni Susanna, Musiał Stanisław SJ, *Mord rytualny. Legenda w historii europejskiej*, Kraków–Norymberga–Frankfurt 2003.
- Bylina Stanisław, *Cum Juda, Datan et Abiron. Maledykcje w dokumentach średniowiecznych Europy Środkowo-Wschodniej*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane Bronisławowi Geremkowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Maurice Aymard i in., Warszawa 1992, s. 243–251.
- Bynum Carolin Walker, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007.
- Calimani Riccardo, *Historia getta weneckiego*, tłum. Teresa Jekielowa, Warszawa 2002.
- Cała Alina, Węgrzynek Hanna, Zalewska Gabriela, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000.

- Cebulka Wanda M., *Dzieje Żydów na Śląsku ze szczególnym uwzględnieniem Grodkowa i okolic od XII do XX wieku*, Grodków 2009.
- Charewiczowa Łucja, *Handel średniowiecznego Lwowa*, Lwów 1925.
- Charewiczowa Łucja, *Lwowskie organizacje zawodowe za czasów Polski przed-rozbiorowej*, Lwów 1929.
- Charewiczowa Łucja, *Ograniczenia gospodarcze nacji schizmatycznych i żydów we Lwowie w XV i XVI wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 39, 1925, nr 2, s. 193–227.
- Chazan Robert, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1996.
- Chmiel Adam, *Rzeźnicy krakowscy*, Kraków 1930.
- Cohen Ester, Horowitz Elliott, *In Search of the Sacred. Jews, Christians, and Rituals of Marriage in the Late Middle Ages*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 20, 1990, nr 2, s. 225–249.
- Cohen Jeremy, „Slay them not”: *Augustine and the Jews in Modern Scholarship*, „Modern Jewish Studies” 4, 1998, nr 4.
- Cygielman Shmuel A., *The Basic Privileges of the Jews of Great Poland as Reflected in Polish Historiography*, „Polin” 2, 1987, s. 117–149.
- Cygielman Samuel A., *Zagadnienia organizacji i programów nauczania szkolnictwa podstawowego w krakowskiej gminie żydowskiej na przełomie XVI i XVII w.*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 284–296.
- Czacki Tadeusz, *Rozprawa o Żydach i Karaitach*, Wilno 1807.
- Čechura Jaroslav, *České země v letech 1310–1378, Luksemburgové na českém trůně I*, Praha 1999.
- Dahan Gilbert, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge (Polémique et relations culturelles en Occident, XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> s.)*, Paris 1990.
- Dahan Gilbert, *Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991.
- Dobson Barrie, *The Role of Jewish Women in Medieval England*, w: *Christianity and Judaism*, wyd. Diana Wood, Cambridge, Mass. 1992, s. 145–168.
- Drabina Jan, *Kościół wobec Żydów na średniowiecznym Śląsku*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 13–33.
- Dřimal Jaroslav, *Městská brně kralálovských měst moravských od polovice 15. století do r. 1526*, „Brno v minulosti a dnes. Sbornik příspěvků k dějinám a vystavbě Brna” 4, 1962, s. 85–124.
- Duczko Władysław, *Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, tłum. z ang. Natalia Kreczmar, Warszawa 2006.
- Duda Eugeniusz, *Stary cmentarz żydowski w Krakowie. Materiały inwentaryzacyjne*. „Krzysztoforzy. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” 15, 1988, s. 99–111.
- Dzieduszycki Maurycy, *Zbigniew Oleśnicki przez autora dzieła „Piotr Skarga i jego wiek”*, t. 1–2, Kraków 1854.



- Eidelberg Shlomo, *Jewish Life in Austria in the XV<sup>th</sup> Century. As Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and his Contemporaries*, Philadelphia 1962.
- Eisenbach Artur, *Historiografia żydowska w Polsce w okresie międzywojennym*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej*, cz. 1, Warszawa 1987, s. 235–291.
- Engel Alfred, *Die Ausweisung der Juden aus den königlichen Städten Märens und ihre Folgen*, „Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovak Republik” 2, 1930, s. 50–96.
- Estreicher Karol, *Collegium Maius – dzieje gmachu*, Kraków 1968.
- Estreicher Karol, *Dawne budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Gospodarka i budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego od XV do XVIII wieku*, red. Józef Gierowski, Kraków 1973.
- Fabre-Vassas Claudine, *La bête singulière. Les Juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris 1994.
- Feldman Eleazar, *Do statystyki Żydów w dawnej Polsce*, „Miesięcznik Żydowski” 3, 1933, z. 1–2, s. 130–135.
- Feldman Eleazar, *Żydzi w Kaliszu do połowy XVI w.*, Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego, Prace magisterskie, rkps 27
- Fijałkowski Paweł, *Osadnictwo żydowskie w województwach rawskim i łęczyckim*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce” 1989, nr 4 (152), s. 3–16.
- Fijałkowski Paweł, *Początki obecności Żydów na Mazowszu (do 1526 r.)*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2001, nr 2 (198), s. 169–192.
- Fijałkowski Paweł, *Rzekomy przywilej „de non tolerandis Judaeis” a początki osadnictwa żydowskiego na Mazowszu*, w: *Żydzi i judaizm*, t. 2, red. Krzysztof Pilarczyk, Stefan Gąsiorowski, Kraków 2000, s. 27–34.
- Fijałkowski Paweł, *Żydzi w miastach Mazowsza w XIII–XVIII w.*, w: *Mazowieckie miasteczka na przestrzeni wieków. Wybrane zagadnienia rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego*, red. Andrzej Stawarz, Warszawa 1999, s. 60–81.
- Finkelstein Louis, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924.
- Foa Anna, *The Witch and the Jew. Two Likes that Were Not the Same*, w: *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, wyd. Jeremy Cohen, Wiesbaden 1997, s. 361–378.
- Fram Edward, *Perception and Reception of Repentant Apostats in Medieval Ashkenaz and Premodern Poland*, „AJS Review” 21, 1996, nr 2, s. 299–339.
- Frojimovics Kinga, Komoróczy Géza, Pusztai Viktória, Stribik Andrea, *Jewish Budapest. Monuments, Rites, History*, red. Géza Komoróczy, Budapest 1998.
- Garbaczewski Witold, *Ikonografia monet piastowskich: 1175 – ok. 1280*, Warszawa–Lublin 2007.
- Garbaczewski Witold, *Monety z napisami hebrajskimi w średniowiecznej Europie*, „Biuletyn Numizmatyczny” 2004, nr 1, s. 41–58.

- Gawęda Stanisław, *Możnowładztwo małopolskie w XIV i pierwszej połowie XV wieku. Studium z dziejów rozwoju wielkiej własności ziemskiej*, Kraków 1968.
- Gawlas Sławomir, *Komercjalizacja jako mechanizm europeizacji peryferii na przykładzie Polski*, w: Roman Czaja, Marian Dygo, Sławomir Gawlas, Grzegorz Myśliwski, Krzysztof Ożóg, *Ziemie polskie wobec Zachodu. Studia nad rozwojem średniowiecznej Europy*, red. Sławomir Gawlas, Warszawa 2006, s. 25–116.
- Gawlas Sławomir, *Nova civitas in Okol. Fragment z dziejów Krakowa*, w: *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 6, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 101–110.
- Gawlas Sławomir, *O kształt zjednoczonego Królestwa. Niemieckie władztwo terytorialne a geneza społecznoustrojowej odrębności Polski*, Warszawa 1996.
- Gawlas Sławomir, *Polityka wewnętrzna Przemysła II a mechanizmy społecznych dążeń i konfliktów w Wielkopolsce jego czasów*, w: *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, red. Jadwiga Krzyżaniakowa, Poznań 1997, s. 65–80.
- Gawlik Stanisław, *Ludność żydowska w Brzegu od XIV w. do 1942 r. Początki Żydów na Śląsku i w Brzegu*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce” 1986, nr 1–2 (137–138), s. 19–33.
- Gąsiorowski Stefan, *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*, Kraków–Budapeszt 2008.
- Garbacik Jan, *Kallimach jako dyplomata i polityk*, Warszawa 1948.
- Gecser Ottó, *Itinerant Preaching in Late Medieval Central Europe: St Capistran in Wrocław*, „Medieval Sermon Studies” 47, 2003, s. 5–19.
- Geller Ewa, *Spór o genezę języka jidysz*, w: *Jidyszland – polskie przestrzenie*, red. Ewa Geller, Monika Polit, Warszawa 2008, s. 17–43.
- Geremek Bronisław, *Activité économique et exclusion sociale: métiers maudits*, w: *Gerarchie economica e gerarchie sociali secoli XII–XVIII. Atti della „dodicesima Settimana di Studi”, Prato, 18–23 aprile 1980*, red. Annalisa Guarducci, Firenze 1990, s. 797–816.
- Geremek Bronisław, *Fuerunt cremati leprosi? Pogrom czy spisek?*, w: *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1991, s. 257–264.
- Germania Judaica*, t. 1: *Von den ältesten Zeiten bis 1238*, wyd. Ismar Elbogen i in., Breslau 1934, repr. Tübingen 1963; t. 2: *Von 1238 bis zur Mitte des 14 Jahrhunderts*, wyd. Zvi Avneri, cz. 1–2, Tübingen 1968; t. 3: *1350–1519*, wyd. Arye Maimon i in., cz. 1–3, Tübingen 1988–2003.
- Gierszowski Stanisław, *Obywatele miast Polski przedrozbiorowej. Studium źródłoznawcze*, Warszawa 1973.
- Gieysztor Aleksander, *Les Juifs et leur activités économiques en Europe Orientale*, w: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull’alto medioevo*, t. 26: *Gli Ebrei nell’alto medioevo*, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978, Spoleto 1980.

- Gieysztor Aleksander, *Urząd wojewodziński we wczesnych państwach słowiańskich w IX–XI wieku*, „Archeologia Polski” 16, 1971, s. 317–332.
- Główka Dariusz, *Hospites w polskich źródłach pisanych XII–XV wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 32, 1984, nr 3, s. 371–387.
- Goerlitz Theodor, *Eine bisher unbekannte Urkunde von 1301 über die Breslauer Juden*, „Beiträge zur Geschichte der Stadt Breslau” 3, 1860, s. 107–114.
- Goldberg Jakub, *De non tolerandis Iudaeis. On the Introduction of the Anti-Jewish Laws into Polish Towns and the Struggle against them*, w: *Studies in Jewish History. Presented to Professor Raphael Mahler on his Seventy-Fifth Birthday*, wyd. Shmuel Yeivin, Marhavia 1974, s. 39–52.
- Goldberg Jakub, *Jewish Marriage in Eighteenth-Century Poland*, „Polin” 10, 1997, s. 3–39.
- Goldberg Jakub, *Majer Bałaban – czołowy historyk polskich Żydów*, „Kwartalnik Historyczny” 98, 1991, nr 3, s. 85–97.
- Goldberg Jakub, *Mojżesz Schorr – pionier badań dziejów Żydów polskich*, w: *Mojżesz Schorr, Żydzi w Przemysłu do końca XVIII wieku*, Jerozolima 1991, s. 9–22.
- Goldberg Jakub, *Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim*, w: *Spółeczeństwo staropolskie. Studia i szkice*, t. 4, red. Anna Izydorczyk, Andrzej Wyczański, Warszawa 1986, s. 195–248.
- Goldberg Jakub, *Żydzi polscy w XVIII wieku atrakcją dla cudzoziemców*, w: *Między Zachodem a Wschodem. Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, red. Krzysztof Mikulski, Agnieszka Zielińska-Nowicka, Toruń 2005, s. 288–298.
- Golden P.B., *Chazarski judaizm w świetle pismennych istocznikow*, w: *Istorija jewriejskowo naroda w Rossiji*, t. 1, Jerusalem–Moskva 2010, s. 125–150.
- Goldin Simha, *Juifs et juifs convertis au Moyen Âge: es-tu encore mon frère?*, „Annales HSS” 54, 1999, nr 4, s. 851–874.
- Goliński Mateusz, *Jews in Medieval Legnica – their Location in Municipal Area*, w: *Jews in Silesia*, red. Marcin Wodziński, Janusz Spyra, Cracow 2001, s. 17–32.
- Goliński Mateusz, *Miejsce Żydów w gospodarce trzynastowiecznego Wrocławia*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 46, 1991, nr 2, s. 127–138.
- Goliński Mateusz, *Wokół socjotopografii późnośredniowiecznej Świdnicy*, cz. 1–2, Wrocław 2000–2003.
- Goliński Mateusz, *Wrocławskie spisy zastawów długów i mienia żydowskiego z 1453 roku. Studium z historii kredytu i kultury materialnej*, Wrocław 2006.
- Goliński Mateusz, *Ze studiów nad Żydami świdnickimi w średniowieczu*, w: *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, red. Krystyn Matwiowski, Wrocław 1994, s. 11–31.
- Goliński Mateusz, Ziątkowski Leszek, *Średniowieczne cmentarze żydowskie we Wrocławiu*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 35–54.

- Gorlińska Dobrochna, *Szkic o mętności Mieszka III Starego*, „Wiadomości Numizmatyczne” 2006, nr 1 (341), s. 15–26.
- Grabois Arieh, *Les sources hébraïques médiévales*, Tournhout 1987–1993.
- Grabski Andrzej F., *Polska w opiniach Europy Zachodniej*, Warszawa 1968.
- Graetz Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 9, Leipzig 1873–1900.
- Graus František, *Judenpogrome im 14. Jahrhundert. Der Schwarze Tod*, w: *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, red. Bernd Martin, Ernst Schulin, München 1981, s. 68–84.
- Graus František, *Struktur und Geschichte. Drei Volksaufstände im mittelalterlichen Prag*, Sigmaringen 1971.
- Graysel Solomon, *The Church and the Jews in the XIII<sup>th</sup> Century*, wyd. Kenneth Stow, New York 1966.
- Grinberg Daniel, *Fenomen historiografii żydowskiej w II Rzeczypospolitej*, „Studia Judaica” 1, 1998, nr 1, s. 18–32.
- Grodecki Roman, *Dzieje Żydów w Polsce do końca XIV w.*, w: tenże, *Polska piastowska*, oprac. Jerzy Wyrozumski, Warszawa 1969, s. 595–702.
- Grodecki Roman, *Mincerze we wczesniejszym średniowieczu polskim*, Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Historyczno-Filozoficzny, t. 63, 1921, s. 77–130; oraz w: tenże, *Polityka pieniężna Piastów*, wstęp Stanisław Szczur, Kraków 2009, s. 177–238.
- Grodecki Roman, *Ordynacja Kazimierza Wielkiego dla krakowskich żup solnych z 1368 roku*, „Studia i Materiały do Dziejów Żup Solnych w Polsce” 3, 1974, s. 7–13.
- Grodecki Roman, *Początki rady miejskiej w Krakowie*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 25, 1963, s. 47–68.
- Grodecki Roman, *Polityka mennicza książąt polskich w okresie piastowskim*, Kraków 1921; oraz w: tenże, *Polityka pieniężna Piastów*, wstęp Stanisław Szczur, Kraków 2009, s. 69–100.
- Grodziski Stanisław, *Z dziejów krakowskiego sądownictwa wojewódzińskiego nad Żydami*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 102–116.
- Grossman Awraham, *Chasidot we-morot. Naszim jehudijot be-Ejropa be-jamej ha-bejnajim*, Jeruzalaim 2001.
- Grotenfend Ulrich, *Geschichte und rechtliche Stellung der Juden in Pommern von den Anfängen bis zum Tode Friedrich des Grossen*, „Baltische Studien”, Neue Folge, 32, (Stetin) 1930, s. 88–141.
- Guldon Zenon, *Skupiska żydowskie w miastach polskich w XV–XVI wieku*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 2, red. Krzysztof Pilarczyk, Stefan Gąsiorowski, Kraków 2000, s. 13–25.
- Guldon Zenon, *Żydzi w Polsce do końca XVIII wieku. Wybrane zagadnienia*, w: *Z przeszłości Żydów polskich. Polityka – gospodarka – kultura – społeczeństwo*, red. Jacek Wijaczka, Grzegorz Miernik, Kraków 2005, s. 7–18.

- Gumowski Marian, *Dzieje mennicy krakowskiej*, Poznań 1927.
- Gumowski Marian, *Monety hebrajskie za Piastów*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1962, nr 1 (41), s. 3–19; nr 3 (43), s. 3–44.
- Gumplowicz Ludwik, *Prawodawstwo polskie względem Żydów*, Kraków 1867.
- Gumplowicz Maksymilian, *Początki religii żydowskiej w Polsce*, Warszawa 1903.
- Guriewicz Aron, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. Józef Dancygier, Warszawa 1976.
- Guriewicz Aron, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy: exempla XIII wieku*, tłum. Zdzisław Dobrzyński, Warszawa 1997.
- Gutowski Maciej, *Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*, Warszawa 1973.
- Haczewska Bogumiła, *Nieznane brakteaty polskie z XIII wieku – informacja wstępna*, „Notae Numismatae / Zapiski Numizmatyczne” 3/4, 1999 [2000], s. 393–398.
- Haczewska Bogumiła, Paszkiewicz Borys, *Skarb z XII–XIII wieku z Krakowa – drugie zbliżenie*, „Notae Numismatae – Zapiski Numizmatyczne” 5, 2004 [2006], s. 83–116.
- Hajdukiewicz Leszek, *Biblioteka Macieja z Miechowa*, Wrocław 1960.
- Halban Leon, *Lichwa w nauce i prawie kościelnym do soboru wiedeńskiego (1311)*, „Pamiętnik Historyczno-Prawny” 2, 1929, z. 5.
- Haverkamp Alfred, *The Jewish Quarters in German Town during the Late Middle Ages*, w: *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, wyd. Ronnie Po-Chia Hsia, Hartmut Lehmann, Washington, D.C.–Cambridge–New York 1995, s. 13–28.
- Haverkamp Alfred, *Jews and Urban Life. Bonds and Relationship*, w: *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, wyd. Christoph Cluse, Turnhout 2004, s. 55–70.
- Hemisch Wilhelm, *Die Luxemburger und die Juden*, w: *Die Juden in den böhmischen Ländern*, München 1983, s. 27–35.
- Heřman Jan, *La communauté juive de Prague et sa structure au commencement des temps modernes (la première moitié du 16-e siècle)*, „Judaica Bohemiae” 5, 1969, nr 1, s. 31–67.
- Heyde Jürgen, *Jüdische Eliten in Polen zu Beginn der Frühen Neuzeit*, „Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden” 13, 2003, nr 1, s. 117–165.
- Heyde Jürgen, *Szlachta polska a Żydzi u progu Rzeczypospolitej szlacheckiej 1453–1539*, w: *Żydzi i judaizm*, t. 3, red. Krzysztof Pilarczyk, Kraków 2003, s. 13–24.
- Heyde Jürgen, *Żydzi i mieszczenie w dawnej Polsce. Kilka uwag o ich wspólnej przeszłości po wiek szesnasty*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2003, nr 3 (207), s. 320–326.
- Hilsch Peter, *Die Juden in Böhmen und Mähren im Mittelalter und die ersten Privilegien (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts)*, w: *Die Juden in den böhmischen Ländern*, München 1983, s. 13–26.

- Hoffmann František, *České město ve středověku*, Praha 1992.
- Horn Maurycy, *Chrześcijańscy i żydowscy wierzycciele i bankierzy Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1986, nr 3–4 (139–140), s. 3–11.
- Horn Maurycy, *Działalność gospodarcza Żydów polskich w średniowieczu na tle rozwoju osadnictwa*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce” 1983, nr 2/3 (126–127), s. 73–84.
- Horn Maurycy, *Jewish Jurisdiction's Dependence on Royal Power in Poland and Lithuania up to 1548*, „Acta Poloniae Historica” 76, 1997, s. 5–17.
- Horn Maurycy, *Medycy nadworni władców polsko-litewskich w latach 1506–1572 (ze szczególnym uwzględnieniem lekarzy i chirurgów żydowskich)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1989, nr 1 (149), s. 3–24.
- Horn Maurycy, *Najstarszy rejestr osiedli żydowskich w Polsce z 1507 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 3 (91), s. 11–15.
- Horn Maurycy, *Spółeczność żydowska w wielonarodowościowym Lwowie 1356–1696*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1991, nr 1 (157), s. 3–14.
- Horn Maurycy, *Udział Żydów w kontaktach dyplomatycznych i handlowych Polski i Litwy z zagranicą w XV–XVII w. (ze szczególnym uwzględnieniem roli serwitatorów i faktorów królewskich i wielkoksiażących)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1990, nr 3–4 (155–156), s. 3–16.
- Horn Maurycy, *Żydzi i mieszczenie na służbie królów polskich i wielkich książąt litewskich w latach 1386–1506*, cz. 1: *Uwagi wstępne. Bankierzy i celnicy*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1985, nr 3–4 (135–136), s. 3–19; cz. 2: *Żupnicy, zarządcy mennic, dostawcy, rzemieślnicy i lekarze dworscy. Udział w podróżach dyplomatycznych*, tamże, 1986, nr 1–2 (137–138), s. 3–17.
- Horn Maurycy, *Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i pierwszej połowie XVII wieku. Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego*, Warszawa 1975.
- Horowitz H., *Die Rabbiner und jüdischen Gelehrten in Prag im 15 Jahrhundert*, „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei” 1, 1930–1931, s. 229–242.
- Hsia Ronnie Po-Chia, *Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven–London 1992.
- Hube Romuald, *Przywilej żydowski Bolesława i jego potwierdzenia*, „Biblioteka Warszawska” 1, 1880, s. 426–442.
- Huberband Szymon, *Źródła do historii Żydów w krajach słowiańskich, ze specjalnym uwzględnieniem Polski i Rosji*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1951, nr 2, s. 16–46.
- In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, wyd. Ronnie Po-Chia Hsia, Hartmut Lehmann, Washington, D.C.–Cambridge–New York 1995.
- Istorija jewriejskowo naroda w Rossiji*, t. 1, Jerusalem–Moskva 2010.



- Janeczek Andrzej, *Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multi-cultural Society of Red Ruthenia in the Middle Ages*, w: *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, red. Thomas Wünsch, Andrzej Janeczek, Warsaw 2004, s. 15–46.
- Janeczek Andrzej, *Miasta Rusi Czerwonej w nurcie modernizacji. Kontekst reform XIV–XVI w.*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 43, 1995, nr 1, s. 55–66.
- Janeczek Andrzej, *Ulice etniczne w miastach Rusi Czerwonej w XIV–XV wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 47, 1999, nr 1–2, s. 131–147.
- Jasiński Kazimierz, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań–Wrocław 2001.
- Józwiak Sławomir, *Kontakty komturów toruńskich z Żydami z Nowej Nieszawy w latach czterdziestych XV wieku*, „Rocznik Toruński” 29, 2002, s. 39–47.
- Jurek Tomasz, *Matrimonium sub fide Judaica contracta. Were Mixed Christian-Jewish Marriges Possible in Late Medieval Poland*, w: *Central and Eastern Europe in the Middle Ages. A Cultural History*, wyd. Piotr Górecki, Nancy van Deusen, London–New York 2009, s. 82–249.
- Jurek Tomasz, *Żydzi w późnośredniowiecznym Kaliszu*, „Rocznik Kaliski” 24, 1992/1993 [1994], s. 29–53.
- Kaczmarczyk Zdzisław, *Monarchia Kazimierza Wielkiego*, t. 1: *Organizacja państwa*, Poznań 1939–1946.
- Kamler Marcin, *Świat przestępczy w Polsce XVI i XVII stulecia*, Warszawa 1991.
- Kapral Miron, *Legal Regulation and National (Ethnic) Differentiation in Lviv, 1350–1600*, w: *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, red. Thomas Wünsch, Andrzej Janeczek, Warsaw 2004, s. 212–228.
- Karwasińska Jadwiga, rec.: E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie*, w: „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 3, 1934, s. 577–581.
- Katz Jacob, *Exclusiveness and Tolerance. Studies on Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York 1961.
- Katz Jacob, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, New York 1970.
- Katz Jacob, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, tłum. Bernard Dov Cooperman, New York 1990.
- Kazusek Szymon, *Żydzi w handlu Krakowa w połowie XVII wieku*, Kraków 2005.
- Keil Martha, *Bet ha-Knesset. Judenschul. Die mittelalterliche Synagoge als Gotteshaus, Amtsraum und Brennpunkt sozialen Lebens*, „Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen” 4, 1999/2000, s. 71–90.
- Keil Martha, *„Maistrin” und Geschäftsfrau. Jüdische Oberschichtfrauen im spätmittelalterlichen Österreich*, w: *Die jüdische Familie im Geschichte und Gegenwart*, wyd. Sabine Hödl, Martha Keil, Berlin–Bodenheim/Mainz 1999.

- Keil Martha, *Public Roles of Jewish Women in Fourteenth and Fifteenth-Century Ashkenaz. Business, Community and Ritual*, w: *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, wyd. Christoph Cluse, Turnhout 2004, s. 317–330.
- Keil Martha, *Rituals of Repentance and Testimonies at Rabbinical Courts in the 15<sup>th</sup> Century*, w: *Oral History of the Middle Ages. The Spoken Word in Context*, wyd. Gerhard Jaritz, Michael Richter, Krems–Budapest 2001, s. 164–176 (*Medium Aevum Quotidianum*, 12, CEU Medievalia, 3).
- Kiersnowski Ryszard, *Data i kształt reform monetarnych Kazimierza Wielkiego*, „Wiadomości Numizmatyczne” 12, 1968, z. 3–4, s. 153–189.
- Kiersnowski Ryszard, *Grosze Kazimierza Wielkiego*, „Wiadomości Numizmatyczne” 17, 1973, z. 4, s. 194–221.
- Kiersnowski Ryszard, *Wstęp do numizmatyki polskiej wieków średnich*, Warszawa 1964.
- Kierst Władysław, *Wielkorządy krakowskie w XIV–XVI stuleciu*, „Przegląd Historyczny” 10, 1910, s. 1–33, 281–309, 137–167.
- Kiryk Feliks, Leśniak Franciszek, *Skupiska żydowskie w miastach małopolskich do końca XVI wieku*, w: *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*, red. Feliks Kiryk, Przemyśl 1991, s. 13–47.
- Kisch Guido, *Die Prager Universität und die Juden 1348–1848. Mit Beiträgen zur Geschichte des Medizinstudiums*, Mährisch–Ostrau 1935.
- Kisch Guido, *Jewry – Law in Medieval Germany. Laws and Court Decisions Concerning Jews*, New York 1949.
- Kisch Guido, *The Jews in Medieval Germany. A Study of their Legal and Social Status*, Chicago 1944.
- Klimecka Grażyna, *O historii tworzenia dokumentów polskich wieków średnich. Formularz ciechanowski*, Warszawa 1997.
- Koczerska Maria, *Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu (1423–1455)*, Warszawa 2004.
- Kosztolnyik Zoltan J., *Hungary in the Thirteenth Century*, New York 1996.
- Kowalczyk Maria, *Mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*, Kraków 1970.
- Kowalewicz Henryk, *Średniowieczne exempla polsko-lacińskie*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. Bronisław Geremek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1978, s. 283–290.
- Kowalska Zofia, *Die grosspolnischen und schlesischen Judenschutzbriefe des 13. Jahrhunderts im Verhältniss zu den Privilegien Kaiser Friedrichs II (1238) und Herzog Friedrich II. von Österreich (1244). Filiation der Dokumente und inhaltliche Analyse*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung” 47, 1998, s. 1–20.
- Kowalska Zofia, *Handel niewolnikami prowadzony przez Żydów w IX–XI wieku w Europie*, w: *Niewolnictwo i niewolnicy w Europie od starożytności po czasy nowożytne*, red. Danuta Quirini-Popławska, Kraków 1998.

- Kowalski Tadeusz, *Świat słowiański w oczach pisarzy arabskich*, „Slavia Antiqua. Czasopismo poświęcone starożytnościom słowiańskim” 2, 1949/1950, nr 2, s. 322–388.
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Odnowienie jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego (1390—1414)*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, red. Kazimierz Lepszy, Kraków 1964, s. 37–87.
- Kozłowska-Budkowa Zofia, *Stanisława ze Skarbimierza mowa o złych studentach*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 15, 1964, nr 1–2, s. 11–21.
- Kras Paweł, *Dominican Inquisitors in Medieval Poland (14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> c.)*, w: *Praedicatores, Inquisitores – I. The Dominicans and the Medieval Inquisition. Acts of the 1<sup>st</sup> International Seminar on the Dominicans and the Inquisition. Rome, 23–25 February 2002*, red. Wolfram Hoyer, Roma 2004.
- Kras Paweł, *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998.
- Krasnowolski Bogusław, *Rozwój urbanistyczny i architektoniczny miasta żydowskiego na krakowskim Kazimierzu*, „Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Krakowa” 15, 1988, s. 84–98.
- Kraus S., *Ha-szemot Aszkenaz u-Sefarad*, „Tarbiz” 1931–1932, s. 423–435.
- Krochmal Jacek, *Ethnic and Religious Integration and Segregation in Przemyśl, 1350–1600*, w: *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, red. Thomas Wünsch, Andrzej Janeczek, Warsaw 2004, s. 193–210.
- Kropáček Luboš, *Ibrahīm ibn Yaquūb*, w: *Ibrahim ibn Yaquub at-Turtushi. Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, c. 800–1300 A.D. Proceedings of the International Colloquy 25–29 April 1994*, red. P. Chárvat, J. Prosecký, Prag 1996, s. 52–64.
- Krukowski Jan, *Żydzi a krakowska młodzież w XVII wieku*, w: *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*, red. Feliks Kiryk, Przemyśl 1991, s. 79–84.
- Krzyżaniakowa Jadwiga, *Otoczenie intelektualne Długosza*, w: *Jan Długosz w pięćsetną rocznicę śmierci. Materiały z sesji (Sandomierz 24–25 maja 1980)*, red. Feliks Kiryk, Olsztyn 1983, s. 31–45.
- Krzyżaniakowa Jadwiga, *Studia praskie urzędników kancelarii Jadwigi i Jagielly*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu” 63, Historia, z. 7, 1967, s. 217–228.
- Krzyżanowski Józef, *Statut Kazimierza Wielkiego dla krakowskich żup solnych*, „Rocznik Krakowski” 25, 1934, s. 96–128.
- Krzyżanowski Stanisław, *Morsztynowie w XV wieku*, „Rocznik Krakowski” 1, 1898, s. 326–358.
- Kubinyi András, *A Magyarországi zsidóság története a középkorban*, „Sopron Szemle” 49, 1995, nr 1, s. 2–27.
- Kulik Aleksander, *Jewrjei drjewnej Rusi: istoczniki i istoriczeskaja riekonstrukcija*, w: *Istorija jewriejskogo naroda w Rossiji*, t. 1, Jerusaleń–Moskwa 2010, s. 189–213.

- Kupfer Franciszek, Mark Bernard, *Żydzi polscy w okresie Odrodzenia*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1953, nr 2–3 (6–7), s. 3–55.
- Kurtyka Janusz, *Odrodzone Królestwo. Monarchia Władysława Łokietka i Kazimierza Wielkiego w świetle najnowszych badań*, Kraków 2001.
- Kutrzeba Stanisław, *Finanse Krakowa w wiekach średnich*, „Rocznik Krakowski” 3, 1900, s. 27–152.
- Kutrzeba Stanisław, *Handel Krakowa w wiekach średnich na tle stosunków handlowych Polski*, Kraków 1902.
- Kutrzeba Stanisław, *Handel Polski ze Wschodem w wiekach średnich*, „Przegląd Polski” 38, 1903, t. 148–151.
- Kutrzeba Stanisław, *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*, t. 2, Lwów–Warszawa–Kraków 1925.
- Kutrzeba Stanisław, *Historia rodziny Wierzyńków*, „Rocznik Krakowski” 2, 1899, s. 29–87.
- Kutrzeba Stanisław, *Przywileje Kazimierza Wielkiego dla Żydów*, „Sprawozdania PAU” 27, 1922, nr 10, s. 4–5.
- Kutrzeba Stanisław, *Stanowisko prawne żydów w Polsce w XV wieku*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 29, 1901.
- Kutrzeba Stanisław, *Studia do historii sądownictwa w Polsce. Sądownictwo nad żydami w województwie krakowskim*, „Przegląd Prawa i Administracji” 1901, s. 925–944.
- Kutrzeba Stanisław, *Szos królewski w Polsce w XIV i XV wieku*, Kraków 1900.
- Labuda Gerard, *Jak i kiedy Kraków został stolicą Polski piastowskiej*, „Rocznik Krakowski” 52, 1986, s. 5–18.
- Labuda Gerard, *Wojna z Tatarami w roku 1241*, „Przegląd Historyczny” 50, 1959, nr 2, s. 190–224.
- Langmuir Gavin I., „*Judei nostri*” and Beginning of Capetian Legislation, w: tenże, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley–Los Angeles–London 1990, s. 137–166.
- Le Goff Jacques, *Métiers licites et métiers illicites dans l’Occident médiéval*, w: tenże, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, s. 91–108.
- Le Goff Jacques, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, tłum. Hanna Zaremska, Gdańsk 1995.
- Lesiński Bogdan, *Kupno renty w Polsce średniowiecznej na tle ówczesnej doktryny i praktyki zachodnioeuropejskiej*, Poznań 1966.
- Lesniak Roland, *Armenien in Lemberg. Grenzen sozialer Integration in den Städten Rotreusens im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit. Eine Skizze*, w: *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, red. Thomas Wünsch, Andrzej Janeczek, Warsaw 2004, s. 229–240.
- Leszczyński Anatol, *Nazewnictwo organów samorządu żydowskiego w dawnej Rzeczypospolitej do 1764 r.*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 23–33.

- Lewin Izaak, *The Historical Background of the Statute of Kalisz*, w: tenże, *The Jewish Community in Poland. Historical Essays*, New York 1985, s. 38–56.
- Lewin Izaak, *A Jewish Lawyer in Poland in the Fifteenth Century*, w: tenże, *The Jewish Community in Poland. Historical Essays*, New York 1985, s. 57–63.
- Lewin Izaak, *Kłątwa żydowska na Litwie w XVII i XVIII wieku*, Lwów 1932.
- Lewin Izaak, *Z dziejów „kazubalca” (Na marginesie dwóch dokumentów rękopiśmiennych)*, w: tenże, *Przez pryzmat historii*, Warszawa 1992, s. 61–67.
- Litman Jacob, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland. The Contribution of Yitzak Schipper*, Lanham 1984.
- Little Lester K., *La morphologie des malédictions monastiques*, „Annales E.S.C.” 34, 1979, nr 1, s. 43–60.
- Lohrmann Klaus, *Die Wiener Juden im Mittelalter*, Berlin–Wien 2000.
- Lotter Friedrich, *The Scope and Effectiveness of Imperial Jewry Law in the High Middle Ages*, „Jewish History” 4, 1989, nr 1, s. 31–47.
- Lotter Friedrich, *Totale Finsternis über „Dunklen Jahrhunderten”. Zum Methodenverständnis von Michael Toch und seine Folgen*, „Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden” 11, 2001, nr 1, s. 215–231.
- Lübke Christian, *Multiethnizität und Stadt als Faktoren gesellschaftlicher und staatlicher Entwicklung in östlichen Europa*, w: *Burg – Burgstadt – Stadt: zur Genese mittelalterlicher nichtagrarischer Zentren in Ostmitteleuropa*, red. Hansjürgen Brachmann, Berlin 1995, s. 35–50.
- Ludwig Michael, *Besteuerung und Verpfändung königlicher Städte im spätmittelalterlichen Polen*, Berlin 1984.
- Łydowska-Sowina, *Ruch kredytowy w późnośredniowiecznym Sieradzu – pożyczki pieniężne*, w: *Szkice z dziejów materialnego bytowania społeczeństwa polskiego*, Wrocław 1989, s. 119–135.
- Łukaszewicz Józef, *Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania*, t. 1–2, Poznań 1838.
- Małowist Marian, *Wschód a Zachód Europy w XIII–XVI wieku. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Warszawa 1973.
- Marcus Ivan G., *A Jewish-Christian Symbiosis. The Culture of Early Ashkenaz*, w: *Cultures of the Jews. A New History*, wyd. David Biale, New York 2002, s. 449–519.
- Marcus Ivan G., *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981.
- Mark Bernard, *Rzemieślnicy żydowscy w Polsce feudalnej*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1954, nr 9–10, s. 5–89.
- Matuszewski Jacek S., *Obowiązek służby wojskowej z dóbr ziemskich*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 28, 1976, nr 2, s. 145–155.
- Matuszewski Jacek S., *Zastaw nieruchomości w polskim prawie ziemskim do końca XV stulecia*, Łódź 1979 (Acta Universitatis Lodziensis. Seria 1, Nauki Humanistyczno-Społeczne. Folia Iuridica, 53).

- Matwijowski Krystyn, *Żydzi i Ormianie w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (wiek XVI do XVIII)*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 162–169.
- Mazur Marek, *Joszko z Hrubieszowa: theloneator totus Regni i jego działalność na tle dziejów Żydów lwowskich na przełomie XV i XVI wieku*, w: *Żydzi i judaizm*, t. 3, red. Krzysztof Pilarczyk, Kraków 2003, s. 25–34.
- McCornick Michael, *Narodziny Europy. Korzenie gospodarki europejskiej 300–900*, tłum. Arkadiusz Bugaj, Zbigniew Dalewski, Jacek Lang, Irena Skrzypek, Warszawa 2007.
- McCornick Michael, *New Light on the 'Dark Ages'. How the Slave Trade Fuelled the Carolingian Economy*, „Past and Present” 2002, nr 174–177, s. 17–53.
- Miaskowski Kazimierz, *Z dziejów rodziny Łaskich. Prymas Łaski a Stefan Fiszel-Powidzki*, „Roczniki Historyczne” 5, 1929, s. 83–89.
- Migoń Krzysztof, *Książka żydowska na Śląsku. Rekonesans badawczy*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 44, 1989, nr 1, s. 83–99.
- Młynarska-Kaletynowa Marta, *Proces lokacji Kalisza w XIII i w pierwszej połowie XIV wieku*, w: *Osiemnaście wieków Kalisza*, t. 1, red. Aleksander Gieysztor, Kalisz 1960, s. 105–130.
- Modzelewski Karol, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego X–XIII*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1975.
- Modzelewski Karol, *Organizacja grodowa u progu epoki lokacji*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 28, 1980, nr 1, s. 329–340.
- Molenda Danuta, *Ludność żydowska w Olkuszu w okresie przedrozbiorowym (XIV–XVIII)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1980, nr 4 (116), s. 3–13.
- Moor Robert I., *La persécution. Sa formation en Europe (X<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, tłum. Catherine Malamoud, Paris 1991.
- Mosbach August, *Przyczynki do dziejów polskich w archiwum miasta Wrocławia*, Poznań 1860.
- Moutvic Miroslav, *Dvorce p̣řemyslovských družiníků a vývoj Prahy románského období*, „Pražský sborník historický” 22, 1989, s. 7–32.
- Mundill Robin R., *England: the Island's Jews and their Economic Pursuits*, w: *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, wyd. Christoph Cluse, Turnhout 2004, s. 221–232.
- Muszyński Lech, Bergman Bronek, *Sylwetki poznańskich rabinów*, „Kronika Miasta Poznania” 3, 2006, s. 14–37.
- Müller Eugeniusz, *Żydzi w Krakowie w drugiej połowie XIV stulecia*, Kraków 1906.
- Nahon Gérard, *Medieval Jewry in Northern France*, w: *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)*, wyd. Christoph Cluse, Turnhout 2004, s. 205–220.
- Nazmi Ahmad, *Commercial Relations between Arabs and Slavs (9<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Centuries)*, Warszawa 1998.



- Nejedlý Zdenek, *Česká missie Jana Kapistrana*, „Časopis Českého Muzea” 74, 1900, s. 57–72, 220–242, 334–352, 447–465.
- Niemiec Dariusz, *Krakowski kwartał uniwersytecki w krajobrazie urbanistycznym krakowskiego miasta lokacyjnego*, w: *Kraków europejskie miasto prawa magdeburskiego. Katalog wystawy*, Kraków 2007, s. 61–90.
- Nirenberg David, *Deviant Politics and Jewish Love: Alfonso VIII and the Jewess of Toledo*, „Jewish History” 21, 2007, s. 15–41.
- Noga Zdzisław, *Między oligarchią a reprezentacją. Uwagi o ewolucji władz miejskich Krakowa w okresie przedrozbiorowym*, w: *Kraków. Studia z dziejów miasta*, red. Jerzy Rajman, Kraków 2007, s. 101–109.
- Olendzki Krzysztof, *Moralność i kredyt. Kontrakty kupna-sprzedaży w traktatach uczonych środkowoeuropejskich z przelomu XIV i XV w.*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 56–57, 1996–1997, s. 29–66.
- Olkiewicz Joanna, *Kallimach doświadczony*, Warszawa 1981.
- Olmerová Helena, *Ritualbad bei der Pinkas-Synagoge in der Prager Altstadt*, „Judaica Bohemiae” 27, 1991, s. 69–78.
- Otmianowska Marianna, *Karykaturalne przedstawienia Żydów w polskim malarstwie gotyckim*, Warszawa 2008, praca magisterska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych.
- Parkes James, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Cleveland 1961 (wyd. 2).
- Paszkwicz Borys, *De moneta in Regno currente. Mennictwo polskie Kazimierza Wielkiego*, „Roczniki Historyczne” 74, 2008, s. 31–54.
- Paszkwicz Borys, *Dwanaście monet ze skarbu krakowskiego*, w: *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2002 (Acta Universitatis Wratislavis, 2478, Historia 161), s. 305–319.
- Paszkwicz Borys, *Pieniądz górnośląski w średniowieczu*, Lublin 2000.
- Patai Raphael, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*, Detroit 1996.
- Patkaniowski Michał, *Krakowska rada miejska w średnich wiekach*, Kraków 1934.
- Pazdro Zbigniew, *Lichwa w świetle ustawodawstwa synodalnego polskiego w wiekach średnich*, „Przegląd Historyczny” 15, 1901, s. 449–503.
- Pearl Chaim, *Rashi*, London 1988.
- Petersen Heidemarie, *Gmina żydowska i gmina w Polsce w XIV–XVI wieku: Kraków, Poznań, Lwów*, w: *Metropolie Europy środkowo-wschodniej w XV i XVI wieku*, red. Leszek Belzyt, Jan Pirożyński, Kraków 2000, s. 69–77.
- Petersen Heidemarie, *Judengemeinde und Stadtgemeinde in Polen. Lemberg 1356–1581*, Wiesbaden 2003.
- Petersen Heidemarie, *Die Rechtsstellung der Judengemeinden von Krakau und Prag im 1500. Beispiele jüdischer Existenz in Ostmitteleuropa*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung” 46, 1997, nr 1, s. 63–77.

- Piechotkowie Maria i Kazimierz, *Oppidum Judaeorum. Żydzi w przestrzeni miejskiej dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004.
- Piechotkowie Maria i Kazimierz, *Skupiska żydowskie w strukturze przestrzennej miast dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, Toruń 1996, s. 175–179.
- Piekalski Jan, *Od Kolonii do Krakowa. Przemiana topografii wczesnych miast*, Wrocław 1999.
- Pieradzka Krystyna, *Garbary przedmieście Krakowa (1363–1587)*, Kraków 1931.
- Pieradzka Krystyna, *Jan Długosz a Uniwersytet Jagielloński*, „Małopolskie Studia Historyczne” 6, 1964, nr 3/4, s. 43–57.
- Pietkiewicz Krzysztof, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka. Studia nad dziejami państwa i społeczeństwa na przełomie XV i XVI wieku*, Poznań 1995.
- Piotrowicz Józef, *Żupy krakowskie w pierwszych wiekach rozwoju od połowy XIII do początków XVI wieku*, w: *Dzieje żup krakowskich*, red. Antoni Jodłowski, Wieliczka 1988, s. 103–158.
- Pietruchin Walerij, Fliorow Władimir, *Judaizm w Chazarii po danych archeologii*, w: *Istorijskij očerki naroda w Rossiji*, t. 1, Jerusaleń–Moskwa 2010, s. 151–163.
- Piskorski Jan M., *Miasta Księstwa Szczecińskiego do połowy XIV wieku*, Warszawa–Poznań 1987.
- Pociecha Władysław, *Abraham i Michał Ezofowicze. Działacze gospodarczy XVI wieku*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 6, Kraków 1948.
- Popioł-Szymańska Aleksandra, *Polityka handlowa w „polityce” miejskiej szlachty w Polsce centralnej w XV i XVI wieku*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 31, 1970, s. 45–83.
- Potkowski Edward, *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziej-skim*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. Bronisław Geremek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1978, s. 121–136.
- Pritsak Omeljan, *The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and Lithuanians*, w: *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, red. Howard Aster, Peter J. Potichnyj, Edmonton 1990, s. 3–21.
- Prochaska Antoni, *Konfederacja lwowska 1464 roku*, „Kwartalnik Historyczny” 6, 1892, s. 728–734.
- Ptak Marian, *Źródła prawa określające status ludności żydowskiej na Śląsku do 1742 r.*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 46, 1991, nr 2, s. 139–148.
- Ptański Jan, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Kraków 1934.
- Ptański Jan, *Przedsiębiorstwa kopalnicze Krakowian i nawiązanie stosunków z Fuggerami w początku XVI wieku*, w: tenże, *Obrazki z przeszłości Krakowa*, Kraków 1902, s. 67–86.

- Putík Aleksandr, *On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior to the Pogrom of 1389*, „Judaica Bohemiae” 30–31, 1996–1996, s. 7–46.
- Quagliani Diego, *Postępowanie dochodzeniowe przeciw Żydom z Trydentu (1475–1478)*, w: Susanna Buttaroni, Stanisław Musiał SJ, *Mord rytualny. Legenda w historii europejskiej*, Kraków–Norymberga–Frankfurt 2003, s. 79–118.
- Rabinowitz Louis, *The Herem hayyishub. A Contribution to the Medieval Economic History of the Jews*, London 1945.
- Rabinowitz Louis, *The Routes of the Radanites*, „The Jewish Quarterly Review” 35, 1944, s. 251–280.
- Reiner Elhanan, „*Aszer kol gdolej ha-arec hazot hem talmidaw*” *Rabbi Jaakow Polak: riszon we-rosz le-chachmej Krakow*, w: Kraka – Kazimir – Krakow: *Mechkarim be-toldot Jehudej Krakow*, Tel Awiw 2001.
- Rębacka-Bryczyńska Irena, *Jatki rzeźnicze w Polsce w XIII–XIV wieku*, w: *Z problematyki badań nad produkcją i konsumpcją żywności w Polsce*, „Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej” 57, 1984, s. 7–130.
- Ringelblum Emanuel, *Żydzi w Warszawie. Od czasów najdawniejszych do ich wygnania w r. 1526*, Warszawa 1932.
- Roman Stanisław, *Geneza statutów Kazimierza Wielkiego. Studium źródłoznawcze*, Kraków 1961.
- Roman Stanisław, *Przywileje nieszawskie*, Wrocław 1957.
- Rosenthal Franciszek, *Najstarsze osiedla żydowskie na Śląsku*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1960, nr 34, s. 3–27.
- Roth Norman, *The Daily Life of the Jews in the Middle Ages*, Westport, Conn. 2005.
- Roth Norman, *Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*, New York–London 2003.
- Rozbiór krytyczny Annalium Poloniae Jana Długosza z lat 1385–1444*, t. 1, red. Jan Dąbrowski, Krystyna Pieradzka, oprac. Stanisław Gawęda i in., Kraków 1961.
- Rosensweig Bernard, *Ashkenazic Jewry in Transition*, Waterloo, Ontario 1975.
- Rubin Miri, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Cambridge 1999.
- Rudzińska Jolanta, *Żydzi w późnośredniowiecznym Poznaniu*, w: *Civitas Posnaniensis. Studia z dziejów średniowiecznego Poznania*, red. Zofia Kurnatowska, Tomasz Jurek, Poznań 2005, s. 345–360.
- Runciman Steven, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1–3, tłum. Jerzy Schwarzkopf, Katowice 2006.
- Rutkowski Adam, *Kredyt żydowski na rynku lokalnym Warszawy w pierwszej połowie XV wieku*, „Przegląd Historyczny” 70, 1979, nr 2, s. 267–283.
- Rutkowski Henryk, *Podatek „koronacja” w Polsce na początku XVI w.*, w: *Studia historyczne. Stanisławowi Herbstowi na sześćdziesięciolecie urodzin w upominku uczniowie, koledzy, przyjaciele*, Warszawa 1967, s. 29–38.

- Rutkowski Jan, *Skarbowość polska za Aleksandra Jagiellończyka*, „Kwartalnik Historyczny” 23, 1909, s. 1–77.
- Rymaszewski Zygfryd, *Zastaw w świetle praktyki sądów małopolskich w XV wieku*, Łódź 1962 (Acta Universitatis Lodziensis. Seria 1, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 26).
- Ryneš Václav, *L'incendie de la synagogue du faubourg du château de Prague en 1142. Contribution à l'histoire des débuts de la ville juive pragoise*, „Judaica Bohemiae” 1, 1966, s. 9–24.
- Sadek Vladimir, *Medieval Jewish Scholars in Prague*, „Review of the Society for History of Czechoslovak Jews” 5, 1992–1993, s. 135–149.
- Sadek Vladimir, *Responses des rabbins (sheelot u-teshuvot) et leur importance dans le context de l'histoire des juifs aux pays tchéque*, „Judaica Bohemiae” 1, 1984, s. 31–35.
- Sadek Vladimir, *Yom Tov Lipman Mülhausen and his Rationalistic Way of Thinking*, „Judaica Bohemiae” 4, 1988, s. 98–113.
- Samsonowicz Henryk, *Grupy etniczne w Polsce XV wieku*, w: *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kirykowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Jacek Chrobaczyński, Andrzej Jureczek, Michał Śliwa, Kraków 1993, s. 461–470.
- Samsonowicz Henryk, *The Jewish Population in Poland during the Middle Ages*, „Dialectica and Humanism” 1989, nr 1.
- Samsonowicz Henryk, *Warszawa w handlu średniowiecznym*, w: *Warszawa średniowieczna*, z. 2, red. Aleksander Gieysztor, Warszawa 1975 (Studia Warszawskie, 19).
- Scheiber Alexander, *Jewish Inscriptions in Hungary. From 3<sup>rd</sup> Century to 1686*, Budapest–Leiden 1983.
- Scheindlin Raymond P., *Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets. Judeo-Arabic Culture in the Golden Age of Islam*, w: *Cultures of the Jews. A New History*, wyd. David Biale, New York 2002, s. 313–386.
- Schiper Ignacy, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937.
- Schiper Ignacy, *Przegląd krytyczny literatury odnoszącej się do historii Żydów w Polsce podczas średniowiecza*, „Wschód” nr 8, 9, 11, 13.
- Schiper Ignacy, *Rozwój ludności żydowskiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, t. 1, red. Ignacy Schiper, Arie Tartakower, Aleksander Haffitka, Warszawa 1932.
- Schiper Ignacy, *Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza*, Lwów 1911.
- Schiper Ignacy, *Żydzi neofici i prozelici w Polsce do r. 1569*, „Kwartalnik poświęcony badaniom przeszłości Żydów w Polsce” 1912, z. 1–3.
- Schipper Icchak, *Raszitah szel leszon Aszkenaz le-or cheker ha-szmot*, w: tenże, *Ktawim niwcharim we-diwrej haaracha*, Jerusalem 1997, s. 197–216.
- Schipper Icchak, *Tarbud we-minhagim szel Jehudej Polin be-jamej ha-bejnajim*, w: tenże, *Ktawim niwcharim we-diwrej haaracha*, Jerusalem 1997, s. 244–260.

- Schmelz Uwe O., *The Study of Jewish Demography*, w: *Studies on Polish Jewry. Paul Glikson Memorial Volume*, wyd. Ezra Mendelsohn, Chone Shmeruk, Jerusalem 1987.
- Schmitt Jean-Claude, *De l'attente à l'errance: genèse médiévale de la légende du Juif Errant*, w: tenże, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001, s. 397–415.
- Schorr Mojżesz, *Organizacja Żydów w Polsce (od najdawniejszych czasów aż do roku 1772)*, „Kwartalnik Historyczny” 13, 1899, nr 1, s. 482–520, 734–775.
- Schwarzfuchs Simon, *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford 1991.
- Schwarzfuchs Simon, *Naissance, développement et organisation des communautés ashkénazes*, w: *Mille ans de cultures ashkénazes*, wyd. Jean Baumgarten i in., tłum. Jean-Christophe Attias, Paris 1994, s. 15–23.
- Schwarzfuchs Simon, *L'opposition Tsarfat-Provence. La formation du judaïsme du nord de la France*, w: *Hommage à Georges Vajda. Études d'histoire et de pensée juives*, red. Gérard Nahon, Charles Touati, Louvain 1980, s. 135–150.
- Schwarzfuchs Simon, *Rachi de Troyes*, Paris 2005.
- Semkowicz Władysław, *Przysięga na Słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne*, Kraków 1916.
- Senkowski Jerzy, *Skarbowość Mazowska od końca XIV wieku do 1526 roku*, Warszawa 1965.
- Shachar Isaiah, *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, London 1974.
- Shatzmiller Joseph, *Politics and the Myth of Origins. The Case of the Medieval Jews*, w: *Le Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, red. Georges Dahan, Paris 1985.
- Shatzmiller Joseph, *Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending and Medieval Society*, Berkeley 1990.
- Shmeruk Chone, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur*, tłum. Monika Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000.
- Sieradzki Józef, *Bolesława Pobożnego statut kaliski z roku 1264 dla Żydów*, w: *Osiemnaście wieków Kalisza*, t. 1, red. Aleksander Gieysztor, Kalisz 1960, s. 133–142.
- Sieradzki Józef, *Sprawa Janka z Czarnkowa i jego utwór*, „Studia Źródłoznawcze” 4, 1959, s. 33–53.
- Sikora Franciszek, *Dokumenty i kancelaria Przemysła I oraz Bolesława Pobożnego 1239–1279 na tle współczesnej dyplomatyki wielkopolskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.
- Sikora Franciszek, *O fundacji kartuskiej Jana Długosza*, „Kwartalnik Historyczny” 80, 1973, nr 4, s. 872–884.
- Silnicki Tadeusz, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953.

- Siuts Hinrich, *Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben*, Berlin 1959.
- Smoleński J., *Działalność budowlana Jana Długosza*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 14, 1969, z. 3/4, s. 161–178.
- Southern Richard W., *Kształtowanie średniowiecza*, tłum. Helena Pręczkowska, Warszawa 1970.
- Sowina Urszula, *Woda i ludzie w mieście późnośredniowiecznym i wczesnośredniowiecznym: ziemie polskie z Europą w tle*, Warszawa 2009.
- Spors Józef, *Uwagi nad genezą urzędu wojewody dzielnicowego w Polsce XII–początku XIII wieku*, „Przegląd Historyczny” 72, 1981, nr 2, s. 185–208.
- Starnawska Maria, *Drzwi Gnieźnieńskie a konflikty polityczne w ostatniej ćwierci XII wieku*, w: *Imago narrat. Obraz jako komunikat w społeczeństwach europejskich*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2002 (Acta Universitatis Wratislavenensis, 2478, Historia 161), s. 263–291.
- Starzyński Marcin, *Krakowska rada miejska w średniowieczu*, Kraków 2010.
- Stawiarski Bartłomiej, *Dzieje oskarżeń o profanację hostii przez Żydów w średniowiecznej Europie*, w: *Człowiek, społeczeństwo, wiara. Studia interdyscyplinarne*, red. Bartłomiej Stawiarski, Wrocław 2008, s. 9–40.
- Stopka Krzysztof, *Kultura religijna Ormian polskich (struktury i stosunki kościelno-publiczne)*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. Halina Manikowska, Wojciech Brojer, Warszawa 2008, s. 229–270.
- Suchodolski Stanisław, *Mennictwo polskie w XI i XII wieku*, Wrocław 1973.
- Suchodolski Stanisław, *Polityka mennicza a wydarzenia polityczne w Polsce w wczesnym średniowieczu*, w: *Spółczesność Polski średniowiecznej*, t. 6, red. Stefan K. Kuczyński, Warszawa 1994, s. 39–52.
- Suwała S., *Pojęcie i rodzaje lichwy w prawodawstwie kościelnym w Polsce przed-rozbiorowej*, „Studia Sandomierskie. Filozofia – Teologia – Historia” 5, 1985–1989, s. 109–131.
- Sternberg Hermann, *Geschichte der Juden in Polen*, Leipzig 1878.
- Straten Jits van, *Early Modern Polish Jewry. The Rhineland Hypothesis Revisited*, „Evidence Matters. Historical Methods” 40, 2007, nr 1, s. 39–50.
- Sułkowska-Kurasiowa Irena, *Dokumenty królewskie i ich funkcja w państwie polskim za Andegawenów i pierwszych Jagiellonów 1370–1444*, Warszawa 1977.
- Szujski Józef, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, w: tenże, *Dzieła*. Wydanie zbiorowe, t. 4, Kraków 1888.
- Śliwiński Józef, *Mariaże Kazimierza Wielkiego. Studium z zakresu obyczajowości i etyki dworu królewskiego w Polsce w XIV wieku*, Olsztyn 1987.
- Świszczowski Stefan, *Miasto Kazimierz pod Krakowem*, Kraków 1981.
- Šedlinova Jiřina, *Life and Language in Bohemia as Reflected in the Works of the Prague Jewish School in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries*, w: *Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, c. 800–1300 A.D.*, Praha 1996, s. 207–216.



- Šmahel František, „*Infra et extra muros*”. *Společna rola franciszkanów obserwatorów i klarysek na ziemiach czeskich od połowy XIV do końca XV wieku*, w: *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, red. Jerzy Kłoczowski, Kraków 1983, s. 275–323.
- Ta-Shma Israel M., *On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland*, „*Polin*” 10, 1997, s. 287–317.
- Tallan Cheryl, *Opportunities for Medieval Northern European Jewish Widows in the Public and Domestic Spheres*, w: *Upon my Husband's Death. Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, wyd. Louise Mirrer, Ann Arbor 1992, s. 115–125.
- Teller Adam, *Laicyzacja wczesnonowoczesnego społeczeństwa żydowskiego: rozwój rabinatu w Polsce w XVI wieku*, „*Kwartalnik Historyczny*” 110, 2003, nr 3, s. 21–36.
- Toch Michael, „*Dunkle Jahrhunderte*” *Gab es ein jüdisches Frühmittelalter?*, „*Kleine Schriften des Arye-Maimon-Institut*” 4, (Trier) 2001, s. 7–30.
- Toch Michael, *Jewish Migrations to, within and from Medieval Germany*, w: *Le migrazioni in Europa secc. XIII–XVIII*, Firenze 1994, s. 639–641.
- Toch Michael, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, *Enzyklopädie deutscher Geschichte*, 44, Munich 1998.
- Toch Michael, *Mehr Licht. Eine Entgegnung zu Fridrich Lotter*, „*Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*” 11, 2001, nr 2, s. 465–487.
- Toch Michael, *Mit der Hand auf der Thora. Disziplinierung als internes und externes Problem in den jüdischen Gemeinden des Spätmittelalters*, w: *Disziplinierung und Sachkultur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wien 1998, s. 155–168.
- Toch Michael, *Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit*, w: *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, red. Alfred Haverkamp, Franz-Josef Ziwes, Berlin 1992 („*Zeitschrift für Historische Forschung*” 13), s. 29–39.
- Toch Michael, *Die soziale und demographische Struktur der jüdischen Gemeinde Nürnbergs im Jahre 1489*, w: *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege. Festschrift Herman Kellenbenz*, t. 5, wyd. Jürgen Schneider, Stuttgart 1981, s. 79–91.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008 (Obraz osobliwy, Seria z Wagą).
- Tomek Wacław W., *Dějepis města Prahy*, t. 2, Praha 1871.
- Tomkowicz Stanisław, *Gmachy Biblioteki Jagiellońskiej*, „*Rocznik Krakowski*” 4, 1900, s. 113–176.
- Tomkowicz Stanisław, *Ulice i place Krakowa w ciągu dziejowym*, Kraków 1926 (repr. 1985).
- Trachtenberg Joshua, *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, tłum. Robert Stiller, Gdynia 1997.

- Trawkowski Stanisław, *Obieg a renowacja monety w Polsce na przełomie XII i XIII wieku*, w: *Nummus et historia. Pieniądz Europy średniowiecznej*, Warszawa 1985, s. 111–118.
- Treue Wolfgang, *Der Trienter Judenprocess. Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen*, Hannover 1996.
- Třeštik Doušan, „Veliké město Slovanů jménem Praha”. *Státy a otroci ve střední Evropě v 10. století*, w: *Přemyslovský stát kolem roku 1000. Na paměť knížete Boleslava II. († 7. února 999)*, red. Luboš Polanský, Jiří Sláma, Doušan Třeštik, Praha 2000, s. 49–70.
- Tüchler Maria, *Böhemische Judengemeinden 1348–1519*, w: *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, red. Alfred Ebenbauer, Klaus Zatlouka, Wien 1991, s. 37–55.
- Ungeheuer Marian, *Stosunki kredytowe w ziemi przemyskiej w połowie XV wieku*, Lwów 1929.
- Unterman Alan, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. Olga Zienkiewicz, Warszawa 2000.
- Urbański Marek, *Gospodarka rybna okolic Lwowa w drugiej połowie XV wieku i początkach XVI wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 29, 1981, nr 2, s. 141–161.
- Urbański Marek, *Niektóre problemy ruchu kredytowego w ziemi sanockiej w XV w.*, „Przegląd Historyczny” 70, 1979, nr 4, s. 627–651.
- Urbański Marek, *Stosunki kredytowe w Polsce południowo-wschodniej (województwo ruskie) w XV oraz początkach XVI wieku*, Warszawa 1982, Biblioteka Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego, Prace doktorskie 220.
- Urzednicy malopolscy XIII–XV wieku*, red. Antoni Gąsiorowski, Wrocław 1990.
- Urzednicy wiekopolscy XII–XV wieku. Spisy*, red. Antoni Gąsiorowski, oprac. Maria Bielińska, Antoni Gąsiorowski, Jerzy Łojko, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985.
- Verlinden Charles, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, t. 1, Brugge 1955, t. 2, Gent 1977.
- Verlinden Charles, *L'origine de 'slavus-esclave'*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 17, 1942, s. 97–128.
- Weinryb Bernard D., *The Beginnings of Jewish Settlement in the Polish Lands*, w: *Studies and Essays in Honor of A.A. Neuman*, Leiden 1962.
- Weinryb Bernard D., *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland, 1100–1800*, Philadelphia 1973.
- Wenninger Marcus J., *Instrumentalizacja oskarżeń o mord rytualny dla usprawiedliwienia wypędzeń Żydów w późnym średniowieczu*, w: Susanna Buttaroni, Stanisław Musiał SJ, *Mord rytualny. Legenda w historii europejskiej*, Kraków–Norymberga–Frankfurt 2003, s. 179–193.
- Wexler Paul, *The Ashkenazic Jews. A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, New York 1993.

- Wexler Paul, *The Reconstruction of Pre-Ashkenazic Jewish Settlements in the Slavic Lands in the Light of Linguistic Sources*, „Polin” 1, 1986, s. 3–18.
- Węgrzynek Hanna, „Czarna legenda” Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce, Warszawa 1995.
- Węgrzynek Hanna, Czy w 1483 r. książę Bolesław V wygnał Żydów z Warszawy? Możliwości interpretacji dokumentów miejskich, w: *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2005 (Acta Universitatis Wratislaviensis, 2783, Historia 171), s. 513–517.
- Węgrzynek Hanna, XVI-wieczne relacje na temat obchodów święta Purim, w: *Duchowość żydowska w Polsce*, red. Michał Galas, Kraków 2000, s. 27–34.
- Wiesiołowski Jacek, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Poznania*, Poznań 1982.
- Wislocki Stanisław, *Przywilej Kazimierza dany Żydom przez Władysława Jagiełłę we Lwowie 30 września 1387*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 2, 1873, s. 717–726.
- Witkowska Aleksandra, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984.
- Witkowski Sławomir, *Osadnictwo żydowskie na Śląsku do końca XVI wieku*, w: *Z dziejów Żydów w Zagłębiu Dąbrowskim*, red. Dariusz Rozmus, Sławomir Witkowski, Sosnowiec 2006, s. 9–27.
- Wodziński Marcin, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII wieku*, Wrocław 1996.
- Wodziński Marcin, *Najstarszy żydowski nagrobek na Śląsku. Reinterpretacja*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 59, 2004, nr 4, s. 583–589.
- Wodziński Marcin, *Średniowieczny cmentarz żydowski we Wrocławiu*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 49, 1994, nr 3–4, s. 341–344.
- Wójcik Dagmara, *Traktaty polemiczne wobec judaizmu w kręgu średniowiecznego Uniwersytetu Krakowskiego. Wprowadzenie i katalog kodeksów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie*, „Studia Judaica” 11, 2008, nr 1 (21), s. 118–159.
- Wyrobisz Andrzej, *Mniejszości etniczne i wyznaniowe w miastach Europy wczesnonowożytnej*, w: *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kirykowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Jacek Chrobaczyński, Andrzej Jureczek, Michał Śliwa, Kraków 1993, s. 471–484.
- Wyrozumska Bożena, *Czy Jan Olbracht wygnał Żydów z Krakowa?*, „Rocznik Krakowski” 59, 1993, s. 5–11.
- Wyrozumska Bożena, *Kancelaria miasta Krakowa w średniowieczu*, Kraków 1995.
- Wyrozumski Jerzy, *Dzieje Krakowa*, t. 1: *Kraków do schyłku wieków średnich*, Kraków 1992.
- Wyrozumski Jerzy, *Handel Krakowa ze Wschodem w średniowieczu*, „Rocznik Krakowski” 50, 1980, s. 57–64.
- Wyrozumski Jerzy, *Hodowla w średniowiecznym Krakowie*, w: *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1991.

- Wyrozumski Jerzy, *Kolegia i bursy Uniwersytetu Krakowskiego*, w: tenże, *Z najstarszych dziejów Uniwersytetu Krakowskiego*. Szkice, Kraków 1996, s. 59–70.
- Wyrozumski Jerzy, *Państwowa gospodarka solna w Polsce do schyłku XIV wieku*, Kraków 1968.
- Wyrozumski Jerzy, *Wpływ nauki papieża Innocentego IV na rozwój myśli tolerancyjnej w Polsce*, „*Analecta Cracoviensia*” 27, 1995, s. 669–671.
- Wyrozumski Jerzy, *Żydzi w Polsce średniowiecznej*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 129–135.
- Wyrozumski Jerzy, *Żydzi w średniowiecznym Krakowie*, „*Krzysztofory*. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa” 15, 1988, s. 8–13.
- Yassif Eli, *Entre culture populaire et culture savante. Les exempla dans Sefer Hassidim*, „*Annales HSS*” 49, 1994, nr 5, s. 1197–1222.
- Youval Israel Jacob, *Juden, Hussiten und Deutsche. Nach einer hebräischen Chronik*, w: *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, red. Alfred Haverkamp, Franz-Josef Ziwes, Berlin 1992 („*Zeitschrift für Historische Forschung*” 13), s. 79–93.
- Zachová Jana, *Un privilège de Přemysl Otakar II*, „*Bohemia Judaica*” 14, 1978, s. 71–74.
- Zakrzewski Stanisław, *Analecta cisterciensia*, Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Historyczno-Filozoficzny, Seria 2, Kraków 1906, s. 42–44.
- Zakrzewski Zygmun, *O brakteatach z napisami hebrajskimi*, „*Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne*” 1909, s. 3–5, 19–21, 58–60, 75–77, 115–116, 140–142, 162–164, 183–184, 216–218; 1921, s. 81–98.
- Zaremska Hanna, *Die fleisch das nich taug den juden zu Essen. Miasto wobec problemu żydowskiego uboju rytualnego*, w: *Civitas & villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, red. Cezary Buśko i in., Wrocław–Praga 2002, s. 299–308.
- Zaremska Hanna, *Krakowska księga wójtowska z roku 1442. Bójki i znieśławienia*, w: *Cracovia – Polonia – Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Kraków 1995, s. 93–100.
- Zaremska Hanna, *Marginaux*, w: Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Dictionnaire raisonné de L'Occident médiéval*, Paris 1999, s. 639–654.
- Zaremska Hanna, *Organizacja wczesnośredniowiecznych gmin żydowskich w Europie Środkowej: Ostrzyhom i Kraków*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. Wojciech Iwańczak, Stefan K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 303–312.
- Zaremska Hanna, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XVI wieku*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. Bronisław Geremek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1978, s. 25–40.

- Zaremska Hanna, *Rzecz skradziona w żydowskim zastawie*, w: *Kościół, kultura, społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. Stanisław Bylina i in., Warszawa 2000, s. 337–350.
- Zaremska Hanna, *Zmowa śląskich Żydów*, w: *Źródło. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Bronisławowi Geremkowi*, red. Wojciech Brojer, Warszawa 2003, s. 135–162.
- Zaremska Hanna, *Żydzi w średniowiecznej Europie Środkowej: w Czechach, Polsce i na Węgrzech*, Poznań 2005.
- Ziątkowski Leszek, *Dzieje Żydów we Wrocławiu*, Wrocław 2000.
- Ziegler Joseph, *Reflections on the Jewry Oath in the Middle Ages*, w: *Christianity and Judaism*, wyd. Diana Wood, Cambridge, Mass. 1992, s. 209–220.
- Zientara Benedykt, *Przełom w rozwoju miast środkowoeuropejskich w pierwszej połowie XIII wieku*, „Przegląd Historyczny” 67, 1976, nr 2, s. 219–241.
- Zientara Benedykt, *Przemiany społeczno-gospodarcze i przestrzenne miast w dobie lokacji*, w: *Miasta doby feudalnej w Europie Środkowo-Wschodniej. Przemiany społeczne a układy przestrzenne*, red. Aleksander Gieysztor, Tadeusz Rosłowski, Poznań 1976, s. 66–97.
- Zientara Benedykt, *Źródła i geneza „prawa niemieckiego” (ius Teutonicum) na tle ruchu osadniczego w Europie zachodniej i środkowej w XI–XII w.*, „Przegląd Historyczny” 69, 1978, nr 1, s. 47–71.
- Zimmer Eric, *Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in the 15<sup>th</sup> Century Central Europe*, New York 1970.
- Zimmer Eric, *Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages (1286–1603)*, New York 1978.
- Žemlička Josef, *Čechy v době knížecí (1034–1198)*, Praha 1997.
- Žemlička Josef, *Počátky Čech královských: 1198–1253. Proměna státu a společnosti*, Praha 2002.
- Żebrowski Rafał, *Mojżesz Schorr i jego listy do Ludwika Gumpłowicza*, Warszawa 1994.
- Żydzi w Polsce Odrodzonej*, t. 1–2, wyd. Ignacy Schiper, Arie Tartakower, Aleksander Hafftko, Warszawa 1932–1935.

## Summary

This book is a collection of fifteen studies. Its first part deals with the history of Jews dwelling in Polish lands in the Middle Ages; the second covers the history of one of the then-largest Jewish religious communities in Poland – i.e. the Krakow community.

Chapter 1 is a sort of guide for students of the history of Polish Jews in the Middle Ages. Discussed is the history of research into the subject-matters dealt with in this book. The characters are introduced of pre-war Jewish researchers who occupied themselves with these issues; Hebrew and Latin sources, being the grounds for the present book, are presented. There are only a handful of Hebrew accounts, created in mediaeval Poland or outside of its area and eventually received, in one way or the other, by dwellers of Jewish communities operating in the country's territory. Responses are the most important among them. Although there are no original or extant copies available of those queries made to German rabbis on halakhic questions, their fragments are not infrequently quoted by the repliers. Large Jewish colonies in mediaeval Poland kept community registers – none of them having survived, though. We know of their existence from Christian sources or incidental Jewish accounts.

Chapter 2, titled 'The Jewish geography', discusses the history of Jewish migrations from the antiquity to the period when the Sephardic and Ashkenazi Diasporas took shape.

Chapter 3 focuses on the Central-European Jewry between 10<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century. Emergence of a network of trade routes set across this part of the continent coincided in time with solidification of state structures in the region, making at all feasible the demanding efforts put into purchases and transports of slaves – the latter being the central, albeit not the only, subject of the trading. To practice trading, consent from local superior authority had to be obtained; representatives of such authorities acted no doubt as suppliers of exchangeable goods. Cooperation with other operational merchants was another must. That Jews were present among them is certified by descriptions of Arab geographers or travellers; another source abounding in relevant



information is the Hebrew-language rabbinic literature written in 10<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> century in Jewish communities of northern France and Rhineland. Trade routes were set from the east to the west, down to the Arabic Spain, and from the north southward or south-eastward, to Central Asia. In the West Slavdom area, Prague and Krakow were two important hubs for merchants to stay for some time. Trading in slaves generated colossal income for those dealing with it. A slave bought in Bohemia and then sold in Constantinople brought the trader a 270-percent profit; if sold out in Catalonia, at the gate to the Arabic Spain, the deal would end up in a 1,350% gain! It is potentially plausible that one of the reasons behind the important part Jewish merchants played in slave trading in Central Europe was that the region was Christianised at a rather late date; hence, the Church could not oppose and thence hinder such activity initially. The earliest Polish testimony of the Church's hostile attitude toward such dealings is contained in *The Life of St. Adalbert* from 12<sup>th</sup> century. What it says is that one of the reasons for the Prague bishop – later, a missionary among the Prussians and a patron saint of the Polish kingdom – to have quit performing his duties was apparently the fact that those under his charge *were wont to sell the Christian people like a cattle, to Jews and to other heathens alike.*

The emergence of first Israelite colonies in the area has proved decisive for the Jewish people to stay for several centuries ever since in our part of Europe. Locations of the earliest clusters are indicative of the major points of trade exchange and its major players who cared about stabilised business contacts and proceeds they entailed. The communities of Prague, Krakow and Esztergom – all set up in the former half of 11<sup>th</sup> c., at the latest – were linked by trade routes from the very outset.

The Middle Ages was a period when having a protector was indispensable. This was all the truer with the Jews; and the rulers would grant them protection indeed. They allowed them to pursue their lending and mercantile operations, demanding a profit sharing in reward.

The importance of interrelations between the monarch and the Israelites to the origins of a hostile attitude toward Jews, shared among the authorities' opponents or, more generally, the subjects, is a known phenomenon, not limited to the mediaeval time. This form of anti-Semitism gained in strength after the year 1000, as new strong state organisations were emerging in Europe, with Jewish communities being assigned a function of 'slaves' of the ruler who, in turn, was to care about them like for his own 'treasury'. Resultantly, the Israelites became entirely dependent upon their monarch.

Trading activity did not make the merchants stay in a location throughout, the colonies appearing by the routes facilitating its organisation. As for the lending activity, bonds of a different type were established, as it called for permanent settlement and availability. Specific risks were involved too.

Accounts dating to the latter half of 12<sup>th</sup> century indicate that colony dwellers were increasingly encouraged to get involved in the then-developing

monetary economy – as slave trading was falling into decline while earlier-established and probably rather well-off Jewish colonies were getting solidified.

It is not easy to try and establish the range of the practice of using Jewish mintage services, since the source material we have at hand is virtually limited to archaeological finds such as bracteates featuring Hebrew inscriptions. Coins of this sort were minted in Poland in 12<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> centuries; in Hungary and Bohemia, they were made in 13<sup>th</sup> century.

Chapter 4 is devoted to the thirteenth century. Jews migrated then from the Empire lands to Bohemia, Hungary (then getting revived after the Tartar invasion) and Poland – first, to Silesia, possibly via Bohemia, then to Wielkopolska (or, the ‘Greater Poland’) and Małopolska (the ‘Lesser Poland’) areas (possibly via Bohemia again). These migrations followed up the Christian settlement expansion originating in the German lands and gaining fundamental importance to the region’s future.

Jews first appeared in Wrocław in the late 12<sup>th</sup> century; Vienna first saw them arrive in mid-13<sup>th</sup> c.; Berlin, toward the century’s end. In Poland, changes in the map of Jewish settlements are most clearly seen in Silesia area where Jewish agglomerations can be encountered in the late thirteenth century in Bytom, Głogów, probably in Legnica, Lwówek, and Świdnica. As for the Małopolska/Lesser Poland area, their presence was limited at that time to an old Krakow-based colony which had been active at least since the early 11<sup>th</sup> century. That there existed a Jewish religious community in Plock, a site which was visited by Jewish merchants trading in slaves in as early as 11<sup>th</sup> c., proves to be doubtless for 13<sup>th</sup> century. As regards Wielkopolska/Greater Poland, there was an ancient settlement in Kalisz; in late 12<sup>th</sup>/early 13<sup>th</sup> c., bracteates with Hebrew inscriptions were minted in Gniezno. For the Poznań community, whose existence is acknowledgeable for 14<sup>th</sup> century at the earliest, it is rather implausible not to have had an earlier record behind it.

By 14<sup>th</sup> century, the Halitch Ruthenia, appended to Poland by King Casimir III the Great [*Kazimierz Wielki*] and subject to German-law-based colonisation, has become a new area of Jewish settlement. Trading with the Black Sea region led to emergence of strong exchange hubs there, with Jewish communities forming part of them. The fourteenth century also marked the appearance of Jews in Lithuania. (Chapter 5 discusses Jewish settlement trends in the eastern borderland of Poland and in Lithuania.)

The statute issued in 1264 by the Greater-Poland Duke Boleslaus the Pious [*Bolesław Pobożny*] – almost convergent content-wise with peer instruments published at that time by Bohemian and Hungarian rulers – was addressed to the Jewry of Wielkopolska, Kalisz included. By the end of 13<sup>th</sup> century, the statute was accepted by rulers of three Silesian dukedoms: Wrocław, Głogów and Jawor. Duke Boleslaus’s statute did not thoroughly modify the legal situation of the Jewish populace. The need to have the status of the Jewish people inhabiting German-law-located hubs regulated stemmed from

a new situation these people experienced. Namely, the situation of Christian dwellers – primarily, the German so-called ‘free visitors’ – and their Jewish neighbours, thitherto similar as it was, was getting diversified resultant from the location procedure. Whereas the former were to enjoy a privileged position under location diplomas granted, the latter retained their by-then-standard rights and obligations.

Chapter 5 deals with late-mediaeval confirmations of the Boleslaus-the-Pious charter. King Casimir III the Great was the first to confirm the Kalisz statute in 1334, once the Kingdom of Poland has been reunited on the verge of the fourteenth century. This was followed by two subsequent confirmations by Casimir, in 1364 and 1367, respectively. Some researchers would add one more document to this list – the one approved by King Casimir IV Jagiellon [*Kazimierz Jagiellończyk*] in 1453. The practice of approving the privileges granted to the Jews by Casimir the Great was first undertaken by King Ladislaus [*Władysław*] II Jagiełło who issued a 1387 document which however only concerned the Jews of Lvov; King Casimir Jagiellon was to follow this up. Cardinal Zbigniew Oleśnicki, as well as the famous Italian preacher John of Capistrano, who stayed then in Poland, opposed these latter confirmations. Other opponents were the Polish nobility, who lodged their objections at the convention held in Cerekwica and, subsequently, in Nieszawa. The statutes, eventually called off by Casimir Jagiellon, were reconfirmed by Polish monarchs of the modern age with no obstacles whatsoever.

Chapter 6 is entitled “The Jews in urban societies”. In medieval Poland, Jews lived, almost in their entirety, in urban areas. (Among more than 100 Jewish colonies existing in the late 15<sup>th</sup> c. in the Crown and in Mazovia, some twenty operated in nobility’s landed estates, three within Church properties and the remainder, in royal towns). Jewish dwellers of urban areas participated in, and benefited from, a mediaeval urbanisation which was getting started and gaining full swing in 12<sup>th</sup> century. Also, they shared mistrust being part of the agrarian society’s perception of the urban world. It came only with time and after prejudices were overcome that money and trade-related dealings, similarly to wealth not reflected in owning a land, were accepted in the Christian culture. Rendering the mediaeval society acquainted with the culture of money did not encompass Jews as they stayed out of the Christian institutions and organisations which ensured a religious sanction to urban occupations and pursuits. The Jews had their place in those areas determined at an early stage. A description of the Jews’ situation in an urban or municipal economy system has to start off from a clear delineation of the economic activity area then available to them. Jews living in Diaspora areas were as a rule prevented from production activities; Christian artisan corporations, monopolising the manufacture as they were, would not let them in. Thus, they were getting involved in the domains of ‘tomorrow’: commerce and lending – the latter approached with distrust by the period’s Church.

Studies on Jewish crediting operations in late-mediaeval Poland have shown that their share in the overall lending was not in excess of ten percent (with Jews accounting for less than 1% of the country's population). Interest was apparently charged by Jewish lenders at amounts not exceeding the admissible norms laid down by the Church. Since the latter half of 14<sup>th</sup> century, if not earlier, a group of wealthy bankers operated in Poland, lending money to noblemen, in the first place (not infrequently pledged by their realties), and providing financial services to state and ecclesial dignitaries and monarchs. During the reign of Casimir the Great and King Louis I of Hungary [*Ludwik Wegierski*], only the Krakow Jews were mentioned as royal servitors. In Ladislaus Jagiełło's time, Ruthenian Jews first appeared as customs chamber leaseholders. The main creditors to King Ladislaus III of Varna [*Władysław Warneńczyk*] were Christian; under Casimir Jagiellon, the most active ones along with those became the members of a Jewish family named Fiszel, who had just arrived in Krakow then. In the reign of John I Albert [*Jan Olbracht*] and Alexander Jagiellon [*Aleksander Jagiellończyk*], Jewish bankers definitely gave way to capital-city burghers. As regards the leasehold of customs, Jewish leaseholders prevailed till the epoch's close in Ruthenia as well as the Grand Duchy of Lithuania. Along with crediting activity, the other field of economic operations pursued by Jews was trade – the domain inseparably associated with money lending. In the fifteenth century, Jewish merchants could be encountered on any route and in any important commercial hubs of Poland. Our knowledge on Jewish craftsmanship is relatively the least. It is certain, though, that the Jews were active in this field indeed and their crafts must have developed in parallel to the Christians ones, corporately framed as they were. It is a legitimate guess that Jewish workshops operating in towns primarily worked to satisfy the needs of community dwellers.

Jews inhabiting Polish towns were not subject to municipal jurisdiction and were not liable to pay municipal taxes. While participating in the economic life of their town, they remained outside of its political and corporate structures.

Chapter 7 discusses the monarch's judicial superiority over Jews. Jewish entrepreneurship, including usury- and trade- related abuses (fencing, monetary forgeries), is also portrayed.

The title of Chapter 8 reads: "How many Jews inhabited mediaeval Poland?" The basic issues of Jewish demography still remain subject to scholarly disputes. More precise data on the size of individual colonies could only be provided by sources related to taxes. As for the fourteenth century, such documentation, encompassing Jewish people, is extant only for Silesia – the province remaining outside the limits of Poland since mid-14<sup>th</sup> c. The material at stake concerns the communities of Świdnica and Legnica. In the former case, a 1379 census recorded thirty-eight tax items referring to Jews (i.e. houses owned by Jewish people), who accounted for 6% of all the

taxpayers (ca. 600 people) dwelling inside the town's ramparts. A 1372 list concerning the Legnica community specifies ten Jewish houses. The only mediaeval list of Jewish taxpayers not of a Silesian origin names dwellers of two Mazovian localities: Warsaw and Wyszogród (1423), with ten and seven Israelite families in each, respectively. This documentation was made in conjunction with Jewish houses being gradually bought out by the Krakow University authorities. With some data added thereto from certain other sources, it tells us about ten houses owned in the first half of 15<sup>th</sup> by the wealthiest inhabitants of the capital-city Jewish community. Use of this resource for calculation of the Jewish populations for the towns in question required assumptions to be made with respect to the number of residents per a Jewish house.

The main basis for assessment of the headcount in mediaeval Jewish colonies in Poland is the so-called Coronation Tariff [Polish, *taksa koronacyjna*] of 1507, being a register of taxes paid by the Jews in connection with Sigismund I the Old's [*Zygmunt Stary*] ascension to the throne. The Tariff specifies settlements in Wielkopolska, Małopolska, Mazovia (in the area's incorporated part, in fact) and Red Ruthenia. The Tariff, as complemented by relevant data from other accounts, implies that a total of 106 Israelite agglomerations had been set up in Poland by the year 1507. Wielkopolska came first with regard to density of Jewish settlement; Mazovia and Red Ruthenia performed very well in this respect, too. The latter two regions were relatively new areas of Jewish presence. Appearance of Jewish people therein ought to be ascribed to changes in the arrangement of trade routes, policies employed by Dukes of Mazovia, and King Casimir the Great's strivings for integration of the then-newly-incorporated Ruthenian lands with the Crown.

Toward the end of the Middle Ages, Poland was inhabited by some 5,500 Jews, with the largest communities – in Poznań, Krakow and Lvov – numbering between 500 and 800 members. The average Jewish colony in fifteenth-century Poland was a small settlement inhabited by one or two families at a time.

Chapter 9 concerns the Church's attitude toward Jewish people and Judaism's attitude toward Christians. As regards the mediaeval Church's position with respect to Judaist believers, two elements were key: the concept of 'Jewish slavery' as a punishment for rejection of Christ's truth, and the importance the Church attached to survival of Jewish people because of the very fact that they had been witnesses to the said truth. Jews were to survive – positioned as humiliated unbelievers. The starting point in this chapter for presentation of the Church's position as to the place of Jews in the Christian world is three letters by Bishop Henryk of Wierzbno (1302–1319) to Wrocław rectors. Development of the ecclesial strategy of segregation from Jews is reflected in the legislation of Polish synods (the Wrocław Synod of 1267), being the aftermath of general legislation (provisions of the 4<sup>th</sup> Lateran

Council). The attitude of mediaeval rabbis, adhering to extreme forms of piety (the circumstance one has to bear in mind), toward Christians is discussed starting from a work written in the late 12<sup>th</sup>/early 13<sup>th</sup> century by rabbi Yehuda the Pious, the German Talmudist with whom almost all twelfth-century Jewish scholars descending from Poland or active in its territory were associated. The work, *Sefer Hassidim*, contains a comprehensive group of instructions concerning relations with non-Jewish surroundings. Some of these postulate separation whilst others recommend cautiousness; others still remind the reader that relationships with gentiles are charged with the same binding moral rules as are applicable with respect to Jews. The chapter also discusses the Church's position with respect to conversion of Jews to Christianity and the rabbinic's attitude toward converts.

For Jewish inhabitants of a country that had no Jewish scholars or yeshivas of its own, knowledge of Talmud's commands as well as the necessity of solving daily problems stemming from living in a Diaspora, was quite of an issue. Assistance in resolving various doubts – be it purely religious or pertaining to the family law or colony administration – was therefore sought with the leading authorities of the Ashkenazi Diaspora. The practice of responses served this end. Israel Isserlein, Israel Bruna and Moses Mintz were among the leading scholars of the fifteenth-century Ashkenazi Diaspora who exchanged correspondence with Jewish colonies in Poland.

The last, ninth chapter of the book's first part is devoted to Jewish themes in the writings of Jan Długosz, canon of Krakow and an outstanding chronicler, affiliated to the Krakow University. Długosz considered the clerical authority to be the supreme one, with primacy afforded thereto for superiority over the Jews; he accused the royal authority of excessive tolerance for the Jews and of inconsiderate distribution of their privileges – as in the story on Esterka (Esther), the Jewish mistress to King Casimir the Great. A separate group of the Długosz *Chronicle's* fragments concerning Jews consists of descriptions of their crimes against Christians. They form a rather complete catalogue of anti-Jewish plots, as customary with the period's Christian rhetoric. These accounts are not limited to Poland but extend to events from almost the entire Ashkenazi Diaspora area. The chronicler thereby makes it apparent that the Jewish issue is widely reaching; Polish Jewry is seen as part of the European Diaspora and this author believes that being akin to their fellow believers living in different parts of the continent, Polish Jews are equally greedy and perfidious.

Part two of the book concerns the mediaeval history of the Jewish community in Krakow. Its origins are discussed in the initial section. Chapter 1 tells a story about the first Jewish street (*Platea Iudaeorum*) in a located town and the history of the Jewish district's relocations. Similarly to other towns governed under the German law, it was a legally separated enclave to which the municipal jurisdiction did not extend. The Jews inhabiting it lived next to



Christians, though. The first college of the Krakow University was situated in Żydowska ['Jewish'] street (similarly to Prague, Heidelberg and Tübingen).

Chapter 2 discusses the organisation of the mediaeval community of Krakow. The Israelite community was managed by a council consisting of the colony's richest and best educated people of age (Latin, *seniores*; Hebrew, *roshim*, *parnassim*) and, at least from 15<sup>th</sup> century onwards, the major taxpayers – the *tovim* (Latin, *boni viri*) as well as kahal members. Any decision of material importance required being approved by an assembly of all the inhabitants (referred to in Christian sources as *communitas Iudaeorum*). These three groups were regarded, also by Christians, as representative. The Jewish elders resolved, either on their own or upon consent of all its members, on internal affairs as well as on contacts with Christians. The names of the Krakow kahal elders are displayed on the bottom of a 1469 act which, concluded in presence of the entire community, was decisive for relocating the colony in the city area. The elders' signatures can be seen in the certificate of waiver of the right to trade and perform crafts in Krakow, as was forced on the Jews in 1485. Financial policies and control of transactions entered into by community members were also part of the elders' responsibilities. (Meeting the obligations as to state taxes and the much lower municipal taxes had to be seen to; funds needed being raised for maintenance of the synagogue, lease of the cemetery, acquisition of real properties, loans granted by the elders to the municipality, plus for bribery or gifts.) The money was earned, at least partly, on investments as well as on fixed fees paid by community members.

It was part of the community authorities' responsibility to take care of municipal buildings and of the *kirkut* (cemetery). Communities of importance – such as those of Krakow or Lvov – had to have a synagogue aligned with their rank, along with a ritual baths, kosher slaughterhouses, a cemetery on its own, and, at times, a kahal house and a hospital. Construction of a synagogue consumed the most considerable expenses investment-wise; such projects involved hiring Christian architects and craftsmen. The elders were tasked with providing the community with kosher meals on a regular basis. The elders could refuse an incomer the right to stay in a colony. To settle down in the community required consent from its members – on a collective, but also individual, basis – and from its authorities. Refusal to agree for a newcomer to reside or removal of a dweller from the community proved to be an important instrument used in defence of the collectivity's cohesion and in combating the impending competition on the part of such incomers. This is testified to by the history of a conflict between the Krakow kahal and the Fiszel family who arrived there from the Empire in 1477, as well as by the struggle that took place in the early years of 16<sup>th</sup> century between the Jews, already by then settled in the nearby Kazimierz area, and the Bohemian incomers. Other duties of the elders included watching for the colony's safety. It was them who bargained for the conditions for regaining property taken

away from Jewish houses in the course of riots; demanded with the authorities that the perpetrators be punished; strove for reinstating order in the town once a pogrom was over. Those resisting the elders in action were threatened by a curse (Hebrew, *kherem*). Imposing anathemas was in the fifteenth century the prerogative of the rabbi or rabbinic court.

How the rabbinate functioned in Jewish communities in Poland is portrayed by sources dated as late as 15<sup>th</sup> century. Poznań is the only Polish town known for several rabbis being active locally in the said century. Local scholars exchanged letters with the famous Isserlein of Wiener-Neustadt; it was in Poznań that Moses Mintz, another German Talmudist of renown, resided for some time. For Jewish colonies in Poland, important were their contacts with Prague which remained the main hub of spiritual life for the Central-European Jewry throughout the epoch. The Prague Talmudic school was apparently put an end to, according to later-date Jewish writings, resulting from Jacob Polak's departure from the local yeshiva. Jacob is believed to have founded the first yeshiva in Krakow.

Chapter 3 portrays two figures of interest. Levko was a banker to Polish rulers of 2<sup>nd</sup> half of 14<sup>th</sup> century and co-leaseholder of the Wieliczka salt mine. Rachela Fiszel was a creditor to Kings Casimir Jagiellon, John Albert and Alexander Jagiellon. She represented a family which for almost a century had a decisive say in the Krakow kahal – herself being mother of the famous convert Stefan Fiszel and mother-in-law of rabbi Jacob Polak, the Talmudist.

Focusing on the 1407 pogrom, Chapter 4 describes the event's course and the repressive measures applied to its perpetrators. The question is also proposed of the role of judicial actions in restoring peace violated by the disturbances.

Lastly, Chapter 5 concerns the failed attempt at holding an inquisitional trial against the Krakow kahal authorities.

The book concludes with a section describing the circumstances in which the Jews were eventually moved from Krakow to the nearby Kazimierz.

Translated by Tristan Korecki

## Spis ilustracji, map i planów

Il. 1. Karty z piętnastowiecznego siduru, z synagogi Kupa w Krakowie; rękopis niezachowany, repr. z: M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1: 1304–1655, Kraków 1931, il. na s. 2.

Il. 2 (a, b, c, d). Karty z księgi ziemskiej warszawskiej, z lat 1423–1430, zawierające zapiski w alfabecie hebrajskim; Archiwum Główne Akt Dawnych, Księgi grodzkie i ziemskie warszawskie, 1, k. 104, 194, 322, 532.

Il. 3. Dokument ugody kahału krakowskiego z radą krakowską w sprawie handlu żydowskiego w Krakowie, z 1485 roku; oryginał niezachowany, repr. z: M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1: 1304–1655, Kraków 1931, il. po s. 114.

Il. 4. Prorok Jeremiasz na brzegu Eufratu, płaczący nad losem Jerozolimy, z rękopisu *Homiliae et lectiones*; Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kurii Katedralnej, sygn. Ms. 143, k. 197v, fot. ks. Piotr Guzik.

Il. 5. Karty z machzoru aszkenazyjskiego, XIII–XIV wiek, wklejone w okładkę chrześcijańskiego rękopisu z XV wieku; Archiwum Państwowe w Krakowie, Akta miasta Krakowa, rkps 3361, k. 1 i 214.

Il. 6. Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży po Europie, fragment dotyczący Krakowa; za: *Monumenta Poloniae historica*, s.n., t. 1, Kraków 1946.

Il. 7. Targ niewolników w Kordobie, fragment miniatury z *Cantigas d'Alphonse X* (XIII wiek); zespół pałacowo-klasztorno-biblioteczny w San Lorenzo de El Escorial, fot. ze zbiorów autorki.

Il. 8. Kwatera z Drzwi Gnieźnieńskich, scena VIII, XII wiek; fot. ze zbiorów autorki.

Il. 9 (a, b, c, d). Brakteaty z inskrypcjami zapisanymi alfabetem hebrajskim: Kalisz, 1173–1202 (a, b), Wielkopolska (?), pierwsza połowa XIII wieku (c); Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, nr 18207148 (a), fot. Lutz-Jürgen Lübke, nr 18207202 (b), 18217425 (c), fot. Reinhard Saczewski; Kraków, pierwsza połowa XIII wieku (d); Zamek Królewski w Warszawie, nr inw. ZKW.N.10007, fot. A. Ring.

Il. 10. Cesarz Henryk VII nadaje przywilej rzymskim Żydom („Imperator redit dans judeis legem moysi in rotulo”); Koblencja, Landeshauptarchiv, 1 C 1, fol. 24a.

Il. 11. Pierwsza wzmianka o Żydach mieszkających na Mazowszu, dokument lokacyjny Płocka z 1237 roku; Archiwum Diecezjalne Płockie, Dokumenty pergaminowe, nr 10.

Il. 12. Żydowski lichwiarze, fragment sceny: *Wypędzenie przekupniów ze świątyni*; Mikołaj Haberschrack, *Poliptyk augustiański* (1468), pierwotnie w kościele Augustianów-Eremitów pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Małgorzaty na krakowskim Kazimierzu; Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. MNK I-597.

Il. 13. Testament Joski z Hrubieszowa; Archiwum Główne Akt Dawnych, Metryka Koronna, t. 22, k. 99v, 100r.

Il. 14. Żydowski kupiec, rysunek z rękopisu *Hortus Deliciarum*, z około 1180 roku; klasztor św. Odyla w Landsbergu (Alzacja), rękopis niezachowany; fot. ze zbiorów autorki.

Il. 15. Taksa koronacyjna z 1507 roku; Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Skarbu Koronnego, Rachunki królewskie, nr 38, k. 131v.

Il. 16. Wykaz podatków zapłaconych przez Żydów warszawskich i wyszogrodzkich w 1423 roku, Taksa warszawska (1423); Archiwum Główne Akt Dawnych, Księgi grodzkie i ziemskie warszawskie, 1, k. 64.

Il. 17. *Collegium Maius* w Krakowie; fot. ze zbiorów autorki.

Il. 18. Fragment traktatu antyżydowskiego przepisano w Krakowie (XV wiek) na zamówienie Jana Dąbrówki; Biblioteka Jagiellońska, Dział Rękopisów, rkps 1224, k. 113v–116v.

Il. 19. Fragment traktatu antyżydowskiego powstałego we Włoszech (XV wiek); Biblioteka Jagiellońska, Dział Rękopisów, rkps 1504, k. 1r.

Il. 20. *Ecclesia et Synagoga*, patena z Trzemeszna, z około 1170 roku; Skarbiec katedry gnieźnieńskiej.

Il. 21. Przedstawienia Żydów z maciorą (uznawaną za zwierzę nieczyste) z drugiej połowy XIV wieku, z katedry gnieźnieńskiej: głowica słuźki w kaplicy św. Andrzeja (a), słuźka arkady wejściowej (b); Instytut Sztuki PAN, poz.-teczka G-53, neg. 0000211179 (a), poz.-teczka G-54, neg. 00000075993 (b), fot. W. Wolny.

Il. 22. Karykaturalne przedstawienia Żydów w malarstwie chrześcijańskim: (a, b, c) *Modlitwa w Ogrojcu, Naigrawanie i Cierniem koronowanie* – kwatery z *Poliptyku augustiańskiego* Mikołaja Haberschracka (1468), pierwotnie w kościele Augustianów-Eremitów pod wezwaniem św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Małgorzaty na krakowskim Kazimierzu; Muzeum Narodowe w Krakowie, nr inw. MNK I-595, I-603, I-604; d) *Chrystus przed Piłatem*, skrzydło lewe poliptyku (około 1360–1390), pierwotnie kościół Franciszkanów pod wezwaniem Panny Marii w Toruniu; Muzeum Diecezjalne w Pelplinie,

nr inw. 35/M; e) *Ukrzyżowanie Jezusa* (1420–1430), pierwotnie w kościele Cystersów pod wezwaniem Wniebowzięcia Panny Marii w Pelplinie; Muzeum Diecezjalne w Pelplinie, nr inw. 29/M; f) *Biczowanie Jezusa* (około 1495), pierwotnie w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Jana Chrzyciela i Jana Ewangelisty w Toruniu; Muzeum Diecezjalne w Pelplinie, nr inw. 32/M; g) *Ukrzyżowanie Jezusa* (1440–1450), obraz środkowy tryptyku, pierwotnie w kościele filialnym Podwyższenia Krzyża Świętego w Gaci Śląskiej; Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. Śr. 366/1.

Il. 23. Postacie ze Starego Testamentu w sztuce chrześcijańskiej: (a) Bóg mówiący do Mojżesza na Pustyni Synajskiej, Mojżesz, inicjał „L”, Biblia Jarosława Bogorii Skotnickiego (1373); Gniezno, Biblioteka Kapituły, rkps 168, fol. 190; (b) arcykapłan Aaron, miniatura w dziele Mikołaja z Liry *Postylla do Pięcioksięgu* (XIV wiek); Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie, sygn. 23/19, k. 134v.

Il. 24. Synagoga Staronowa w Pradze; fot. ze zbiorów autorki.

Il. 25. Średniowieczny cmentarz żydowski w Pradze; fot. ze zbiorów autorki.

Il. 26. Macewa kantora Dawida z cmentarza żydowskiego we Wrocławiu (XIII wiek); fot. ze zbiorów autorki.

Il. 27. Podpisy starszych gminy żydowskiej w Krakowie, fragment dokumentu ugody między kahałem krakowskim a radą miejską krakowską w sprawie handlu żydowskiego (1485); oryginał niezachowany, repr. z: M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1: 1304–1655, Kraków 1931, il. po s. 114.

Il. 28. Kościoły w Strzegomiu i Oleśnicy w budynkach dawnych synagog; fot. ze zbiorów autorki, oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.

Il. 29. Dokument Kazimierza Wielkiego z 1331 roku dla gminy krakowskiej, dotyczący uboju rytualnego; Biblioteka Jagiellońska, rkps 8.

Il. 30. Jąd z Wrocławia, z XIV wieku; fot. Cezary Buśko.

Il. 31. Jan Wielki, *Obrzezanie Chrystusa*, szczytło *Poliptyku olkuskiego* (XV wiek), bazylika św. Andrzeja Apostoła w Olkuszu; fot. ze zbiorów autorki.

Il. 32. Żyd i Żydówka, fragment *Biczowania Jezusa* (około 1495), pierwotnie w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Jana Chrzyciela i Jana Ewangelisty w Toruniu; Muzeum Diecezjalne w Pelplinie.

Il. 33. Żydowski konwertyta w rejestrze studentów Uniwersytetu Krakowskiego; Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508, Biblioteka Jagiellońska, rkps 258, k. 17.

Il. 34. Noty z księgi radzieckiej krakowskiej dotyczące pogromu w 1407 roku: (a) Pismo pospólstwa krakowskiego, skierowane do rady miejskiej, w sprawie represji po pogromie w 1407 roku oraz (b) Lista zwróconych właścicielom przedmiotów zrabowanych Żydom krakowskim w czasie pogromu

w 1407 roku; Archiwum Państwowe w Krakowie, Akta miasta Krakowa, rkps 427, k. 311, 320, fot. M. Multarzyńska-Janikowska.

Il. 35. Wygnanie Żydów ze Świdnicy w 1454 r., fragment obrazu z bazyliki św. Stanisława i św. Wacława w Świdnicy; fot. ze zbiorów autorki.

Il. 36. Synagoga Stara na krakowskim Kazimierzu z XVI wieku; fot. ze zbiorów autorki.

Mapa 1. Trasa podróży Ibrahima ibn Jakuba; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.

Mapa 2. Skupiska żydowskie w średniowiecznej Polsce w przekroju chronologicznym; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.

Mapa 3. Skupiska żydowskie w Polsce w 1507 roku; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.

Mapa 4. Wysokość podatku koronacyjnego zapłaconego przez ludność żydowską w 1507 roku wg Taksy koronacyjnej; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.

Plan 1. Plan dzielnicy żydowskiej w średniowiecznej Warszawie; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.

Plan 2. Plan dzielnicy żydowskiej w średniowiecznym Sandomierzu; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.

Plan 3. Plan pierwszej dzielnicy żydowskiej w Krakowie na początku XV wieku; oprac. kartograf. Jarosław Suproniuk.



Cipora, której dotyczy respons Isserleina, przez dwanaście lat była „aguną, bowiem nie wiedziała co stało się z jej mężem, który oddalił się od niej”. Z pomocą w kłopotcie przyszedł Towia, syn Abrahama, który zaświadczył w sądzie, że gdy był w kraju litewskim, w gminie Grodno, w zajeździe, w którym się zatrzymał, dowiedział się, że przed trzema laty mieszkał w nim także „pewien Aszkenazyjczyk imieniem Mojżesz, człowiek średniego wzrostu, ani wysoki ani niski, o włosach czarnych i kręconych, trochę spłaszczonym nosie”. Po roku zmarł. Powód jego śmierci był miejscowej gminie znany. Towia oświadczył także, że znał wcześniej owego Mojżesza, ale nie wiedział, że był on żonaty. Problemem było, czy mężczyzna, o którym Towia słyszał w Grodnie, był na pewno Mojżeszem, mężem Cipory. Bez tej pewności sprawa stanęła w martwym punkcie. W odpowiedzi Isserlein przywołuje opinię Majmonidesa, który w związku ze sprawą uznania pewnego Izraelity za zmarłego rozważał, czy konieczne dla rozpoznania go znaki szczególnie są wystarczające. „Nie wystarczy powiedzieć – pisał RaMBaM – że ktoś miał czerwoną twarz i czarne oczy, bowiem łatwo jest znaleźć wielu ludzi średniego wzrostu, z czerwoną twarzą i czarnymi oczami, nadto z guzłokatym i spłaszczonym jak motyka nosem. A nadto wszyscy tak wyglądamy”.

W oświadczeniu Towii dostrzegł Isserlein słabe punkty. Kontakty Aszkenazyjczyków z krajem litewskim – stwierdzał – są rzadkie, a podane znaki szczególne nie do końca przekonujące. Ostatecznie jednak udzielona przez niego porada była dla kobiety przychylna. „Nie trzeba być zbyt surowym, [bo wtedy Cipora] zostanie aguną do końca życia”.

