

kompletności akt sejmikowych dotyczących rokoszu Zebrzydowskiego z innym terytorium, mianowicie z Wielkopolską. Włodzimierz Dworzaczek zamieścił co prawda obfitą dokumentację dotyczącą nadzwyczajnego sejmiku średzkiego z 8 lipca 1606 r., ale umknął jego uwadze opis sejmiku<sup>6</sup>.

Największe braki w dokumentacji dotyczą nieudanego zjazdu rokoszowego zwołanego na 16 października do Koła. Otóż Dworzaczek zamieścił jedynie mowę, jaką wygłosił 17 grudnia 1606 r. w Łowiczu na audiencji u prymasa Bernarda Maciejowskiego poseł wysłany z owego zjazdu. Tymczasem w zbiorze Andrzeja Lisieckiego, notabene wykorzystywanym przez Gmiterka, znajdującym się w Bibliotece Narodowej, są następujące dokumenty: po pierwsze list ze zjazdu w Kole z 16 października, adresowany do kardynała Maciejowskiego<sup>7</sup>, po drugie list tego zjazdu do Mikołaja Zebrzydowskiego, wojewody krakowskiego<sup>8</sup>, po trzecie list Jana Orzelskiego, kasztelana rogozińskiego i Jana Roszkowskiego, kasztelana przemęckiego na zjazd kolski<sup>9</sup> i wreszcie po czwarte krótki opis zjazdu kolskiego<sup>10</sup>. Jak więc widać, edycja akt sejmiku średzkiego z roku 1606 ma dużo więcej braków niż wydawnictwo aktów lubelskich. Dworzaczek cieszy się zasłużoną opinią sumiennego wydawcy źródeł, jeśli więc edycja Gmiterka jest dokładniejsza odnośnie do roku 1606, to świadczy to bardzo dobrze o skrupulatności i dokładności podjętej kwerendy.

Czytelnik otrzymał zatem nie tylko edycję akt ważnego dla okresu staropolskiego sejmiku lubelskiego, ale także wydawnictwo, któremu może zaufać, jeśli chodzi o dokładność i rzetelność.

Edward Opaliński  
(Warszawa)

Todd M. Endelman, *Leaving the Jewish Fold. Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History*, Oxford–Princeton 2015, Princeton University Press, ss. 440

Konwersje od lat przyciągają uwagę badaczy historii polskich Żydów. Zajmowali się nią m.in. Adam Kaźmierczyk, Jakub Goldberg, Magdalena Teter, Jan Doktor (w odniesieniu do nowożytności), Agnieszka Jagodzińska i Todd Endelman (w odniesieniu do XIX w.). Mimo to, jak słusznie pisała Jagodzińska, nasz stan wiedzy o tym zjawisku „jest daleki o satysfakcjonującego, a na mapie rozpoznanych obszarów badawczych wciąż istnieją miejsca oznaczone *hic sunt*

<sup>6</sup> AGAD, Archiwum Radziwiłłów II, teka 4, nr 462, Opis sejmiku nadzwyczajnego średzkiego z 8 lipca 1606 r.

<sup>7</sup> BN III 3087, List zjazdu kolskiego do prymasa, Koło, 16 X 1606, s. 983–985.

<sup>8</sup> BN III 3087, List zjazdu kolskiego do M. Zebrzydowskiego, Koło, 16 X 1606, s. 986.

<sup>9</sup> BN III 3087, List J. Orzelskiego i J. Roszkowskiego, kasztelanów rogozińskiego i przemęckiego na zjazd kolski, Borzysławice, 17 X 1606, s. 982.

<sup>10</sup> BN III 3087, s. 982, 983.

leones”<sup>1</sup>. Już z tego powodu przeglądowe opracowanie Endelmana (University of Michigan) – efekt wieloletnich badań i ich swoiste *résumé* – zasługuje na uwagę polskich historyków i badaczy konwersji.

Publikację opatrzoną indeksem podzielono na osiem rozdziałów. Praca chronologicznie (nie licząc rozdziału pierwszego) obejmuje okres trzech stuleci. Ma przekrojowy, sumaryczny charakter i spory – zdradźmy od razu – potencjał porównawczy, oferuje czytelnikowi czytelną mapę konwersji epoki nowoczesnej<sup>2</sup> w Europie Środkowo-Wschodniej oraz krajach Zachodu – we Francji, Holandii, Wielkiej Brytanii i USA. Autor rozmyślnie, dla większej zwartości pracy i z racji – jak przyznaje – własnej niekompetencji, nie uwzględni takich krajów i miejsc jak Szwajcaria, kraje skandynawskie oraz francuskie i brytyjskie enklawy poza Europą, tj. Algierię, Republikę Południowej Afryki i Australię. Z analizy wyłącza też wspólnoty w Kanadzie i Ameryce Łacińskiej.

Tytułowa radykalna asymilacja jest określeniem parasolem odnoszącym się do decyzji, które kończyły się zacieraniem i w końcu – gubieniem przeszłości, a wraz nią – pochodzenia. Najbardziej radykalną strategią był chrzest, ale były to także inne gesty: wystąpienie z gminy, małżeństwa mieszane (tam, gdzie było to możliwe) i różne próby maskowania tożsamości. Endelman próbuje rozpoznać te społeczne konteksty, które uaktywniały i – przeciwnie – tłumity radykalne strategie społecznej integracji. Decyzje te, w jego opinii, nie były przypadkowe, nie miały – jak się często sugeruje – wiele wspólnego ze słabością charakteru. W odczuciu Autora były raczej warunkowane tym, jak Żydzi oceniali aktualne i przyszłe szanse osobistego spełnienia i szczęścia w pozostaniu przy judaizmie. Autor analizuje więc tyleż same radykalne gesty, co specyfikę układów społecznych, które hamowały i, odwrotnie, ułatwiały społeczną inkluzję, generowały określone nastroje.

Istotne, że choć Amerykanin odnosi się do antysemityzmu, to zmienia wektor pytań i rozkład akcentów: z charakteru i sposobów jego ujawniania się (w kulturze, polityce itp., itd.), na jego społeczny odbiór. Pytanie „czym był i kto go skutecznie zastępuje” zastępuje zapytywaniem o to, „w jaki sposób antysemityzm jawił się tym, których dotyczył”. Inaczej niż wiele pokoleń żydowskich historyków (począwszy od Heinricha Graetza), którzy na ogół osądzali lub/i potępiali konwertytów, Autor stroni od ocen, uznając słusznie, iż jest to (analitycznie)

---

<sup>1</sup> W *poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, red. A. Jagodzińska, Wrocław 2012, s. 12.

<sup>2</sup> Wskazany w tytule książki okres nowoczesny historii żydowskiej (*Modern Jewish History*), prowokuje do pytań o jej początek i ogólne ramy. W tym miejscu przypomnieć trzeba trwającą dłużej czas dyskusję wokół periodyzacji, którą ostatnio podsumował zwięźle Moshe Rosman, *Jak pisać historię żydowską*, Wrocław 2011 (oryg. ang. 2007), s. 69–94. Endelman w recenzowanym tu opracowaniu, opisując nowoczesny typ konwersji, sięga wstecz aż do XVIII w. Autor mocno eksponuje rolę rewolucji francuskiej (z jej polityczną emancypacją), jako tej, która dała impuls transformacji życia żydowskiego. Fiasko emancypacji, które jest lejtmotywem książki, pośrednio wskazuje na emancypację jako nadrzędną okoliczność.

bezproduktywne. Endelman próbuje nie dać się złapać w pułapkę dominujących metahistorii — syjonistycznej, kreślącej krytyczny obraz diaspory przed i w czasie wojny (eksponując jego rozkład i nieudolność liderów) i jej antytezy, która wartościuje ją pozytywnie — jej pomysłowość w szukaniu sposobu przetrwania i zachowania tożsamości (mimo spadku znaczenia wiedzy i praktyk religijnych<sup>3</sup>). Dla Endelmana ta interpretacja jest równie tendencyjna jak pierwsza, bowiem abstrahuje od długofalowych efektów procesu, który nie sprzyja utrzymaniu etnicznych więzi. *Leaving the Jewish Fold* usiłuje przywrócić równowagę wizji życia w diasporze, eksponując ograniczenia emancypacji — i cenę, jaką należało płacić za akceptację i społeczną inkluzję.

Praca opiera się tylko częściowo na danych statystycznych, jako że niektóre ewidencje nie zachowały się, ale też dlatego, że na Zachodzie model relacji między państwem a Kościołem był inny niż w Europie Środkowej. Państwo nie monitorowało ruchu wyznaniowego obywateli, nie wymagało religijnej afiliacji i rejestrowania aktu wystąpienia z/lub wstąpienia do nowej wspólnoty wyznaniowej. Oznacza to, iż opracowanie mimo porównawczego charakteru nie opiera się na porównywalnej liczbie źródeł dla całej diaspory. Endelman wierzy, że nie jest to istotna bariera, i włącza licznie inne źródła — pamiętniki, korespondencje, gazety, czasopisma, kazania, broszury i powieści.

W rozdziale 1 Autor dokonuje krótkiego przeglądu średniowiecznych konwersji, zwracając uwagę na polityczno-religijny kontekst, który warunkował status judaizmu i jego wyznawców. Punktem zwrotnym jest dla niego rok 381 r. — uczynienie chrześcijaństwa religią państwową, bowiem, jak powiada, nowa religia — kształtująca mityczny obraz Żyda — bez wsparcia świeckiej władzy nie miałaby wpływu na żydowskie życie. Przed tą datą żydowscy liderzy mogli ignorować nową wiarę i jej roszczenia. Zmiana jej statusu oznaczała radykalną redefinicję statusu Żydów. Efektem była ich marginalizacja w społeczeństwach, w których żyli i stygmatyzacja w myśli i kulturze. Te dwa fakty stanowią, w odczuciu Autora, tło historii konwersji aż do XX w. Odtąd Żyd, który decyduje się na chrzest, powiada Endelman, czyni to w świecie, gdzie proporcje sił obu religii są nierówne, a chrześcijańskie konstrukcje judaizmu (w których wiara możeszowa i jej wyznawcy byli wartościowani negatywnie) — hegemoniczne. Konwersje (nawet te najbardziej szczerze) dzieją się nie w próżni, lecz w miejscu i czasie, naznaczonym nierówną proporcją sił i statusów obu religii. W tym sensie, powiada Endelman, słynne nawrócenie św. Pawła było całkowicie nietypowe („Jakikolwiek byłoby znaczenie przemiany św. Pawła dla socjologii i psychologii religii, nie jest ono paradygmatyczne dla historii żydowskich konwersji w chrześcijańskiej Europie”<sup>4</sup>, s. 22). To istotniejsza z tez pracy,

---

<sup>3</sup> Więcej o głównych metahistoriach, który służyły jako ramy do pisania historii żydowskiej, zob. M. Rosman, op. cit., s. 60–68.

<sup>4</sup> „Whatever the meaning of Paul’s transformative experience for the sociology or psychology of religion, it is not paradigmatic for the history of Jewish conversions in Christian Europe” (s. 22).

niuansująca sztywny podział na konwersje przymusowe i dobrowolne, na duchowe i pragmatyczne.

Główną oś książki stanowią rozdziały 2–5. Drugi (omawiający konwersje w dobie oświecenia i emancypacji) i trzeci (w okresie odrotu od liberalnego kursu [„Age of Illiberalism”], rozpoczętego pogromami Żydów w Europie Środkowej-Wschodniej) definiują nowoczesny typ konwersji, objaśniając kontekst epoki i miejsca. Autor opisuje jego specyfikę, zderzając ją — dla kontrastu — z realiami przednowoczesnej diaspory, którą cechowała społeczna i kulturowa spójność i autonomia, wyraźność rozrysowanych granic (między jej wspólnotami a otoczeniem), brak „neutralnych” albo „na wpół neutralnych” społeczeństw — gruntu, gdzie jednostki z obu grup wchodziłyby w interakcje dobrowolnie, nieskrępowanie, spontanicznie. Zmienia się to w nowoczesności, i właśnie ta „korekta” jest głównym obiektem namysłu Autora. Objasniając ją, Endelman eksponuje rolę zmian w Europie, modyfikację społecznego systemu i wagę francuskiej rewolucji, która dała impuls dla ruchu emancypacji. Słusznie podkreśla *modus* włączenia Żydów do świata Zachodu — nie jako spójnej, odrębnej grupy, lecz jednostek (pozbawionych autonomii i włączonych w sieć regulacji). Trafnie spostrzega, że wyjście z izolacji implikuje zmiany w autopercepcji, w tym „jak [Żydzi] postrzegają siebie i jak chcą, aby postrzegali ich inni”<sup>5</sup> (s. 50); a także to, iż gest emancypacji jest także gestem homogenizacji, narzucania uniwersalnego ładu. Należy żałować, że Endelman nie rozwija dalej tego tropu.

W stanowiących trzon pracy rozdziałach historyk objaśnia, jak to się stało, że choć w teorii konwersje — wobec wyrównania statusów prawnych — były zbędne, w praktyce jednak wciąż miały miejsce. W ujęciu Autora stało się tak dlatego, że emancypacja nie przekładała się na społeczną akceptację („poprawa statusu prawnego nie jest tym samym co poprawa statusu społecznego”<sup>6</sup>, s. 74) — zwłaszcza (choć nie wyłącznie) w Europie Środkowej i Wschodniej. Tam jej spóźnione zaimplementowanie zbiec miało się z nową formą antysemityzmu, który niweczył gwarancje równości i — nieustająco tu podkreślane — rosnące aspiracje i nadzieje na społeczną (w tym towarzyską) akceptację (podsyconą przez oświecenie).

Jako wyjątkową zaletę traktuję wskazanie na ogromną rolę sfery emocji (nawet jeśli w sposób nie dość pogłębiony). Ich ekspozycja pozwala na korektę obiegowej opinii, że konwersja była wytworem potrzeb materialnych i wyrachowania. Endelman wskazuje, że niemała ich część była „napędzana” nie przez zubożenie (często byli to bardzo majątni ludzie), lecz niekompletną, ambiwalentną akceptacją. Dotyczyło to zwłaszcza klasy średniej, którą — dodajmy — cechuje duża potrzeba poważania.

Chrzest był nadzieją na zdjęcie ciężaru stygmatu, ostatniego znaku obcości, wyjścia z towarzyskiej izolacji; „emocjonalny ból, który ich motywował, był sam

<sup>5</sup> „they found themselves reconsidering and redefining how they saw themselves — and how they wanted others to see them” (s. 50).

<sup>6</sup> „enhanced legal status is not the same as enhanced social status”.

w sobie czymś nowym, produktem epoki – jako że brał się z poczucia identyfikacji z szerszym społeczeństwem, które otaczano podziwem, a jednocześnie z wyobcowania z własnego środowiska i niechęci do żydowskiej tradycji”<sup>7</sup> (s. 62). Endelman zajmująco ilustruje, jak żydowskość przechodzi w sferę tabu, staje się niechciana, okrywa wstydem (choć ten ostatni wątek zasługuje w moim odczuciu na więcej miejsca<sup>8</sup>).

Rozdział 4 („Defection and Drift, Early- and Mid-Twentieth Century”) i 5 („Integration and Inter-marriage. Midcentury to the Present”) panoramicznie ukazują ewolucję problemu w okresie otwartej wrogości (który odmiennie profiluje motywacje: stają się nimi strach i ochrona życia) i po II wojnie światowej (gdy czyni to tolerancja i duch wielokulturowości). Rozdział 6 („Conversions of Conviction”) tematyzuje konwersje autentyczne, tych, którzy nie uciekali od „kalectwa żydowskości”, lecz przyjmowali wiarę spontanicznie i szczerze. Endelman podkreśla, że choć były nietypowe, to właśnie one często przyciągały największą uwagę badaczy. Jak uprzednio, ostrzega przed łatwymi, binarnymi opozycjami (konwersje napędzane materialnie albo duchowo, świeckie albo religijne, egoistyczne albo szlachetne), i powiada przekonująco:

Konwertyci, których wiara była wzorcowa, nie byli odporni na emocjonalne i społeczne „kalectwo” związane z żydowskością, nawet jeśli nie przyznawali mu roli przyjmując chrześcijaństwo. Jak mogło być jednak inaczej? Chrześcijańskie reprezentacje judaizmu i żydostwa były nierozłączne. Sposoby, w jakie konwertyci postrzegali swoją starą i nową wiarę, nie były wynikiem jakiegoś spekulatywnego procesu, który odbywał się w próżni. Kierowani wzniosłymi pobudkami konwertyci internalizowali i stosowali w praktyce negatywne oceny judaizmu<sup>9</sup> (s. 227).

Rozdział 7 („Neither Jew nor Christian. New Religions, New Creeds”) przynosi interesujący przegląd innych religijnych albo quasi-religijnych sposobów rozwiązania integracyjnego kryzysu. Punktem wyjścia jest diagnoza, że wiek XIX tworzy przestrzeń dla sceptyków lub obojętnych na dogmaty wiary, lecz jednocześnie niezdolnych przejść – choćby tylko nominalnie – na chrześcijaństwo. Amerykanin tropi tych, którzy odrzucają obie religie, niemniej wierzą, że

---

<sup>7</sup> „the emotional hurt that motivated them, were themselves novel, product of the age, for they derived from a sense of identification with and admiration for the larger society and at the same time alienation from and distaste for Jewish tradition”.

<sup>8</sup> Problemem tym zajmuję się w przygotowywanym opracowaniu, P. Jasnowski, *Shame and assimilation. Towards New Research Perspective on Jewish Assimilation on Polish Soil*.

<sup>9</sup> „Converts whose piety was exemplary were not immune to the emotional and social disabilities of Jewishness, even if they did not acknowledge their role when they embraced Christianity. How could it be otherwise? Christian representations of Judaism and Jewishness were inseparable. The ways in which converts viewed their old and new faith were not the outcome of a speculative process that took place in vacuum. High-minded converts internalized and employed the negative evaluations of Judaism of the day”.

religia sama jest duchowo i etycznie konieczna, społecznie i politycznie pożądana, m.in. też po to, by rozwiązać wspomniany impas. Endelman śledzi usiłujących przekroczyć ograniczenia istniejących religii i próbujących ziszczyć marzenie o nowej, bardziej uniwersalistycznej. Choć są one często efemeryczne albo zyskują tylko status wizjonerskich planów, to — jak pisze Autor — „W sposób jaskrawy świadczą o rozpowszechnionej mocy integracyjnego impulsu wśród europejskich i amerykańskich Żydów w okresie półtora wieku od francuskiej rewolucji do II wojny światowej”<sup>10</sup> (s. 276). Co ciekawe, Autor wymienia wśród nich także żydowskich marksistów, których rewolucyjna wiara były nieugięta, niezłomnie uniwersalistyczna (była wiarą w harmonijne społeczeństwo bez podziałów religijno-narodowych).

Nie rozczarowują końcowe diagnozy Endelmana. Radykalna asymilacja jest dlań znakiem niepowodzeń, granic emancypacji i tolerancji. Pisząc o diasporze, historyk w istocie diagnozuje (jak czynili to już inni w odmiennych kontekstach) choroby toczące ciało nowoczesnych społeczeństw — ich opresyjność, ekskluzywność, prymat homogenizacji; gdzie Inny mógł potencjalnie zostać włączony (być swoim), o ile był skłonny zostać kimś innym niż był, a to znaczy, gdy w istocie zaparł się siebie i swej przeszłości.

Zamysł pracy nie wyczerpuje się w opisie doświadczenia konwertytów. Jego analiza przynosi wiedzę także o tych (ich dylematach, ich emocjach, tożsamości), którzy — mimo udręki — nie zdecydowali się na radykalny gest adaptacji. W tym sensie *Leaving the Jewish Fold* to opowieść o żydowskiej tożsamości w nowoczesności. Jej główna wartość to wskazanie na inny, mniej widoczny, bo psychiczny rodzaj przemocy, który nie sprzyjał etnicznej dumie i emocjonalnej równowadze.

Mimo niewątpliwej wartości pracy, skłania ona (tylko miejscami) do pewnych (nieznacznych) uwag. Pisząc np. o ograniczeniach emancypacji, Autor nie odwołuje się do samego oświecenia i filozoficznego dyskursu nowoczesności. Czy oznacza to, że problem nietolerancji sytuuje poza nimi? Użyteczne byłoby odniesienie się do tez Theodora Adorna, Maxa Horkheimera (oświecenie) i Zygmunta Baumana (na temat ciemnych stron samej nowoczesności). Druga uwaga odnosi się do sfery emocji, której wskazanie postrzegam jako ogromny (największy) walor pracy — poręczne byłoby odwołanie do istniejącej literatury przedmiotu, tak, by wzmocnić (poprzez odwołanie do ogólniejszych rozpoznań, np. ochrony *self-esteem*) własne — bardzo interesujące — diagnozy. Ciekawe byłoby także wskazanie nie tylko i nie tyle na przemoc psychiczną, ale także przemoc symboliczną (Bourdieu’owską *la violence symbolique*).

Paweł Jasnowski  
(Kraków)

---

<sup>10</sup> „They vividly testify to the pervasive power of integrationist impulse within European and American Jews in the century and a half between the French Revolution and World War II”.