Ilustracja: Natalia Kulka

Hassliebe. Żydowska samonienawiść w ujęciu Sander L. Gilmana

(część pierwsza: od Hermana z Moguncji do Johannes Pffeferkorna)¹

Joanna Tokarska-Bakir

Abstrakt: Tekst jest pierwszą częścią omówienia głośnej książki Sander L. Gilmana, *Jewish Self-Hatred* i przedstawionej w niej pionierskiej koncepcji stereotypu, powstającego w ramach aktywnego współdziałania stereotypizującego i outsidera. Ten ostatni, walcząc z narzuconym mu niesprawiedliwym wizerunkiem, dokonuje rozszczepienia stereotypu na pozytywny i negatywny, identyfikując się z tym pierwszym. W ten sposób nie tylko deleguje „nieczystość klasyfikacyjną” na podgrupę, z którą nie czuje związku, ale przede wszystkim niezauważalnie sam legitymizuje stereotyp, który bez jego autoryzacji miałby rangę rasistowskiego oszczerstwa. Materiał źródłowy artykułu stanowią narracje żydowskich konwertytów na chrześcijaństwo od średniowiecza po wiek XV.

Wyrażenia kluczowe: Sander L. Gilman, antysemityzm-antyjudaizm, samonienawiść outsiderów, stereotyp, wizerunek i autowizerunek

¹ Niniejszy tekst stanowi omówienie książki Sander L. Gilmana, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* (Gilman, 1986). Bibliografię podaną przez autora rozszerzam o nową literaturę przedmiotu, uzupełniam o polskie przekłady, jak też rozwijam wybrane konteksty. Wszystkie cytaty niesygnowane podaję we własnym tłumaczeniu.

„Jest błędem przypuszczać, że [...] żebrak, który wydobył się z nędzy, potrafi zrozumieć niedolę swych dawnych towarzyszy. Nic tak nie odpycha i nie wywołuje sprzeciwu, jak podsunięty nagle człowiekowi przed oczy obraz jego doli człowieczej, doprowadzonej do swych krańców”.

Gustaw Herling-Grudziński, *Inny świat*
(Herling-Grudziński, 1985, s. 282)

„...chłopak, który przyjechał niedawno ze wschodu, opowiadał, jak Żydzi męczą dzieci katolickie, i że wszystko to jest opisane w ich książkach, ale takim pismem, że tylko Żydzi umieją to przeczytać. Ale jeden pan, znajomy jego ojca, nauczył się czytać to pismo i wszystko opowiadał”.

Kornel Filipowicz, *Suchy piorun*
(Filipowicz, 1960, s. 86)

Koncepcja samonienawiści Sander L. Gilmana tym różni się od innych teorii stereotypu², że porzuca dychotomiczną perspektywę podporządkowani – dominujący i uwzględnia rolę, jaką w reprodukowaniu przesądów społecznych odgrywają sami outsiderzy. Walcząc o uznanie przez społeczeństwo większościowe, zaczynają oni akceptować fantastyczny, zrodzony z projekcji większości wizerunek, z jakim się ich konfrontuje. Identyfikują się z tym, co uważają w nim za dobre (Gilman, 1996), to zaś, co złe, rzutują na przedstawicieli własnej grupy – wewnętrznych Innych. Samonienawiść, jaka się z tym wiąże, to produkt uboczny wychodzenia z sytuacji bez wyjścia, którą trafnie opisuje formuła Jeana Améry’ego „o przymusie i niemożności bycia Żydem” (Améry, 2007, s. 21). Outsiderzy znaleźli się w tej sytuacji bez swojej zgody, w związku z urodzeniem, na którego okoliczności nie mieli wpływu. Ich wiara w to, że jeśli spełnią oczekiwania, to zostaną przez grupę odniesienia zaakceptowani, wywodzi się z tego samego źródła, co wszelka więź społeczna. Nikt ich nie uprzedził ani o tym, że w trakcie zabiegania o przynależność reguły wielokrotnie ulegną zmianie, ani o cenie, jaką trzeba będzie zapłacić. Płacić będą oni sami, a także ci wewnętrzni Inni z ich grupy, na których zostanie przelana ich własna niechęć płynąca z odrzucenia. Podobna strategia przetrwania bywa czasem elementem długoterminowej batalii o asymilację, niekiedy, o ile piętno na to pozwala³, kończącej się całkowitym zatarciem wyjściowej tożsamości. Należy ona zatem do grupy obrzędów przejścia (Van Genneep, 2006) i jako taka zasługuje na analizę antropologiczną⁴. Zważywszy,

2 Bazujące na analizie metafor pojęcie „stereotypu”, którym posługuje się Gilman, jest płynną kategorią literacką służącą do badania tekstów w najszerszym znaczeniu: „wszystkich systemów reprezentacji, bez względu na medium, które je zapośrednicza”, poczynając od ulotki reklamowej po ilustrację w podręczniku anatomii, od groszowych powieści po dramat klasyczny, od akademickiego portretu po graffiti na więziennej ścianie. Tak pojęty stereotyp jest bliższy „wyobrażeniu” czy „wizerunkowi” (Fischer, 1981) niż sztywnym kategoriom z zakresu psychologii społecznej odsyłającym do *The Nature of Prejudice* Gordona Allporta z 1958 roku (Gilman, 1985, ss. 15–16, 26). Wskazując na to, że psychologia społeczna zaadaptowała tylko osiemnastowieczny termin: „coined as a technical designation for a *papier-mâché* mold”, autor odsyła do przeglądu literatury w pracy pod redakcją Arthura G. Millera pt. *In the Eye of Beholder. Contemporary Issues in Stereotyping* (Miller, 1982, ss. 1–40, cyt za: Gilman, 1985, s. 15).

3 Zob. koncepcję *passing* – pomijania piętna Ervinga Goffmana (Goffman, 2005).

4 Będzie ona tematem kolejnej części niniejszego tekstu.

że piętno ma cechy ucieleśnionego habitusu, podobne przedsięwzięcie byłoby też tym, o co upominał się Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1991, ss. 117–118).

Znakiem rozpoznawczym teorii Gilmana jest antypozytywizm. Po pierwsze dlatego, że badacz niezmordowanie podkreśla, jak niebezpieczne jest doszukiwanie się w stereotypie „ziarna prawdy” (Gilman, 1985, s. 19). Stereotyp nie informuje dokładniej o stereotypizowanym niż sen o postaciach, jakie w nim występują, stanowi natomiast cenne źródło wiedzy o śniącym – nosicielu stereotypu. Jako sposób uzyskiwania kontroli i dominacji stereotyp pozwala mu uśmierzyć niepokój wzbudzony przez Innego, rzutując ów niepokój na zewnątrz. Stereotyp czerpie z rzeczywistości empirycznej, ale przetwarza ją w sposób zbliżony do tego, z jakim mamy do czynienia w marzeniu sennym. Wiadomo, jak trudno odsiać w nim prawdę od pragnienia i jak marny klucz do snu proponują senniki. Gilmanowska teoria samonienawiści, łącząca psychoanalityczny wgląd z erudycją literacką i warsztatem historyka idei, stanowi ich ironiczną krytykę. Gilman pokreśla przy tym – kluczowe dla reprodukcji stereotypu – znaczenie jego akceptacji przez outsiderów. Dopiero gdy fantazje, jakie snuje grupa dominująca, zostaną – by użyć języka Pierre’a Bourdieu – „wpisane w ciało” podporządkowanych i uprawomocnione w postaci (samo)oskarżenia ich własnej „złej” części, staną się społeczną rzeczywistością. W *Ordo Criminalis Carolina*, przedoświeceniowym prawodawstwie dopuszczającym tortury, przypomina to instytucję przyznania się do winy, którą ze względu na rozstrzygające znaczenie dla oskarżenia nazywano „królową dowodu”⁵.

Gilmanowska koncepcja samonienawiści zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na swój niedualistyczny charakter. Przynosi ona zbiór przykładów z kręgu krajów niemieckich, które silnie oddziaływały na Polskę. Warto poznać je bardziej szczegółowo, bo, jak pokazuje Gilman, wciąż niepostrzeżenie kształtują one i zabarwiają kolejne wyobrażenia o Innym (Gilman, 1985, s. 239), jak też stanowią prototypy strategii outsiderskich, które ciągle powracają. Dystans, jaki dzieli nas od omawianych światów historycznych, pozwala, by szanując wolność wyborów dokonywanych przez outsiderów, dostrzec w nich charakterystyczny, wciąż aktualizowany model konwersji. Niektóre elementy relacji pomiędzy grupą dominującą i podporządkowaną są zdumiewająco trwałe i nic nie wskazuje na to, żeby miały zniknąć w dającej się przewidzieć przyszłości.

Metodologia samonienawiści

Autora zapytano kiedyś, jak kobiety reagują na fakt stereotypizowania przez mężczyzn:

„Całą gamą zachowań, od internalizacji do otwartego zaprzeczania – odpowiedział. – Ale czy wszystkie te zachowania, bez względu na różnice, są takimi odpowiedziami? – dopytywał się mój rozmówca. Przymusowość reakcji stereotypizowanego na obraz, z jakim konfrontuje go społeczeństwo, była dla mnie wtedy najzupełniej oczywista. Gdy jednak pracowałem nad studium dotyczącym szaleństwa, uderzyło mnie niewielkie zainteresowanie okazywane

5 *Constitutio Criminalis Carolina*, uchwalony w roku 1532 ogólnoniemiecki kodeks karny, ustanowił jako zasadę *confessio est regina probationum*.

temu, jak ludzie z piętnem odpowiadali na wizerunek szaleństwa rozpowszechniony w społeczeństwie” (Gilman, 1986, s. IX).

Jewish Self-Hatred Gilmana stara się wypełnić powyższą lukę, badając, „jak grupa definiowana przez społeczeństwo jako inna [w tym przypadku Żydzi] reaguje na jeden szczególny stereotyp: obraz jej języka i mowy”. Przedmiotem badania jest historia antyżydowskich postaw w Niemczech różnych epok, od średniowiecza do współczesności. Mianem samonienawiści⁶ określa Gilman „reakcje [*response*] pisarzy, którym zarzucano, że mimo wysiłków – z powodów związanych z przypadłościami swojego urodzenia określanych historycznie jako «natura», «rasa» lub «charakter narodowy» – nie są zdolni władać językiem i dyskursem kraju, w którym zamieszkują”⁷. W związku z tym, że przedmiotem podobnego studium winni być zarówno ci, którzy ukształtowali swoją tożsamość, posługując się określonym językiem, jak i ci, którzy utożsamiali się lub byli utożsamiani z Żydami, a także ci, którzy komentowali szczególną naturę języka Żydów, autor ogranicza się do „reprezentatywnej próbki pisarzy, tekstów i kontekstów, naświatlających przyczyny samonienawiści”, jej uświadamianie sobie przez Żydów, jak też jej implikacje dla żydowskiej tożsamości. Przenika ona wszystkie obrazy outsiderów i jest tym groźniejsza, im rzadziej staje się przedmiotem namysłu.

W przedsięwzięciu, które się w ten sposób rozpoczyna, nie przyjdzie nam z pomocą periodyzacja historyczna, bowiem w samej idei chronologicznej fragmentacji postaw antyżydowskich – twierdzi Gilman – kryje się założenie nieciągłości, podczas gdy przedmiotem jego studiów są przekształcenia, w których kontynuacji jest więcej niż zerwań.

„Periodyzacja postaw antysemitycznych jest przedsięwzięciem z gruntu fałszywym. Mówienie o chrześcijańskim antyjudaismie, o antysemityzmie naukowym i ludowym oznacza jedynie badanie powierzchni retoryki, w którą oblekają się powszechne postawy wobec Innego. Śledząc ciągłość pojedynczego atrybutu przypisywanego Żydom, można dostrzec głęboką strukturę postaw wobec różnicy. Dlatego też ignorowałem etykiety wypracowane przez historyków antysemityzmu, opisujące taksonomię wyobrażeń antyżydowskich. Ponieważ moim przedmiotem nie jest historia polityczna, która by je badała, terminologia historyczna wydawała mi się czymś, co raczej zaciemnia, niż rozjaśnia wzorce, jakie odkryłem” (Gilman, 1986, s. X).

Mimo że książka Gilmana ma układ chronologiczny, powinna być, podkreśla autor, czytana tropologicznie – jako przewodnik po transformacjach wyobrażeń dotyczących Żydów. Wśród mechanizmów retoryki samonienawiści szczególne miejsce zajmuje fenomen medykalizacji. Jego przejawy Gilman wykrywa już w późnym średniowieczu. Zadaje to kłam szeroko rozpowszechnionemu pogładowi, że medykalizacja Innego zbiegła się z powstaniem nowoczesnej nauki i że żydowska samonienawiść była produktem osiemnastowiecznej emancypacji obywatelskiej. Faktycznie zrodziła się dużo wcześniej.

6 Historia i krytyka pojęcia powołanego do życia przez Theodora Lessinga w książce *Der jüdische Selbsthass* (1934) (zob. Gilman, 1986, przyp. 1 oraz rozdz. 5).

7 Czyniąc to ostatnie rozróżnienie, Gilman zastrzega, że to nie on myli te pojęcia: „to raczej mitotwórstwo wkładające koncept «ukrytego języka Żydów» do stereotypu Żyda stapia w jedno: i język, i dyskurs”.

Choć można wskazać paralele z innymi przejawami samonienawiści na Zachodzie, zjawisko *Jewish self-hatred* jest problemem autonomicznym, odzwierciedla bowiem historycznie zmienny sposób, jak Żydzi traktowali się sami i jak traktowały ich grupy, w obrębie których żyli. Jest to jednocześnie problem typowy, ponieważ opiera się na głębokiej, uniwersalnej strukturze, tym bardziej że dotyczy właśnie Żydów, czyli „najbardziej widocznych Innych w Europie” (Gilman, 1985, s. 159), a także nosicieli najbardziej przerażającego piętna – bogobójstwa z jednej strony, a kazirodstwa z drugiej⁸.

Samonienawiść wynika z przyjęcia za prawdziwy fantastycznego obrazu, jaki na temat grupy outsiderów wytworzyła dominująca nad nimi grupa odniesienia (Gilman, 1986, s. 2). Akceptacja tego obrazu przez grupę stygmatyzowaną dostarcza kryteriów mitotwórstwu, stanowiącemu – pisze Gilman – podstawę wszelkiej tożsamości grupowej. Następuje kumulacja złudzeń: do tej iluzorycznej definicji „ja”, utożsamienia ze złudzeniem na temat Innego, jakie wytworzyła grupa odniesienia, dochodzi naturalna zmienność w obrębie tej grupy, która wprawdzie outsiderowi jawi się jako homogeniczna, ale – jak każda grupa – wcale taka nie jest⁹. Można w niej wyróżnić dwie główne tendencje.

„Z jednej strony obecna jest w niej liberalna obietnica, wyobrażenie, że każdy może mieć udział we władzy, jaką sprawuje grupa odniesienia, o ile będzie przestrzegał zasad ją definiujących. Problem polega na tym, że owe zasady siłą rzeczy definiują także to, co Inne, czemu nie pozwala się na udział w owej władzy. Jednak outsider słyszy wyłącznie zew własnej fantazji: bądź jak my, przestań być sobą, a staniesz się jednym z nas. Z drugiej strony pojawia się także skrywana cecha grupy odniesienia, jej wierność konserwatywnemu przekleństwu sprowadzającemu się do słów: im bardziej starasz się mnie naśladować, tym bardziej będziesz mnie przekonywał o wartości władzy, jaką chciałbyś ze mną dzielić, a także o tym, że jesteś tylko moją marną podróbką, outsiderem” (Gilman, 1986, rozdz. 2)¹⁰.

Powyższa sprzeczność nie rozgrywa się tylko w fantazji outsidera, w pewien sposób występuje też w obiektywnej rzeczywistości. Grupa dominująca ma do aspiranta stosunek głęboko ambiwalentny: z jednej strony życzy sobie jego integracji, tj. chce połączyć się z kimś, kto potencjalnie grozi jej uszczupleniem władzy, z drugiej zaś zachowuje wobec niego dystans, bo właśnie jego bezsilność najlepiej uwydatnia jej dominację.

Na tę podwójność stygmatyzowani reagują podwójnym uwikłaniem (*double bind*): skonfrontowani z racjami nie do pogodzenia tłumią zachodzący między nimi konflikt i biorą na siebie jego koszty (Gilman, 1986, s. 393, przyp. 2). To, że szukają winy w sobie, jest całkiem logiczne, nie mogą przecież przypisać skazy przedmiotowi swojego pragnienia – grupie odniesienia, do której aspirują. Skuszeni obietnicą integracji, akceptują ją jako obiektywny sposób, w jaki ona ich postrzega. Ale im bardziej się utożsamiają z grupą odniesienia, im bardziej przyswajają sobie jej wartości, tym bardziej oddalają się od celu,

8 O piętnie kazirodstwa będącym nieprawidłową lekturą zasady endogamii pisze Gilman (Gilman, 1985, s. 157).

9 Gilman podkreśla, że ontologia stereotypu zawsze ignoruje zmienność, redukowaną do pojedynczego atrybutu, którego typowość udowadnia następnie różnymi metodami – od retorycznych do statystycznych. Por. dyskusje o tzw. nadreprezentacji Żydów charakterystyczne dla polskiego dyskursu „żydokomuny”, o niskiej inteligencji Czarnych w kontekście amerykańskiego dyskursu o IQ [np. debata o tzw. Bell Curve (Lemann, 1997)].

10 Ten aspekt stereotypu rozwija Homi K. Bhabha w rozdziale *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego* (Bhabha, 2010).

jakim jest akceptacja. „We własnych oczach stajemy się wcieleniem akceptowalności, która jednak nigdy nie przychodzi. Bo stanem idealnym byłoby nie być Innym, a tego właśnie osiągnąć nie sposób” (Gilman, 1986, s. 3).

Choć wydawałoby się, że – uświadomiwszy sobie problem – outsider przestanie dążyć do identyfikacji z grupą, dla której pozostaje Innym, tak się zazwyczaj nie dzieje. Uświadomiwszy sobie własne odrzucenie, pod pozorem samokrytyki (jest z niej skrupulatnie rozliczany) rzutuje je na wewnętrznych Innych.

„Wówczas mechanizm stereotypizowania zakreśla pełne koło. Definiując Innego, grupa rzutuje na świat własną niepewność dotyczącą ewentualnego uszczuplenia swojej władzy, nadając tej projekcji kształt Inności, której się obawia. Tę projekcję Inności z zawartą w niej definicją tego, co jest, a także tego, co nie jest przez grupę odniesienia akceptowane, outsiderzy akceptują zarówno jako określenie tego, czym być nie wolno, jak i tego, czym się stać należy. Podświadomie włączając własne odrzucenie w autodefinicję, dokonują oni następnie projekcji własnego podwójnego uwikłania z tą różnicą, że rzutują je teraz na własne przedłużenie. Bo skoro grupa dominująca ma słuszność, definiując to, co w nich Inne (a wiemy już, że podobna słuszność musi jej zostać przez aspirantów przyznana), wówczas faktycznie musi być w nich coś głęboko odmiennego. Wyprojektowując ową Inność na świat zewnętrzny, wybierają określony fragment kategorii, do której ich włączono, i dopatrują się w nim owej [zabronionej] esencji Inności, esencji oddzielonej od ich własnej autodefinicji i ucieleśniającej wszystkie cechy wyprojektowane na nich przez grupę dominującą” (Gilman, 1986, s. 3).

Samonienawiść jest przyczyną i skutkiem fragmentacji tożsamości, wynikającej z pozostawania w powyższym impasie.

Przebieg procesu wytwarzania samonienawiści przedstawiam na trójfazowym schemacie, którym posłużę się do analizy kolejnych przypadków, przedstawionych przez Gilmana. Proces składa się z trzech elementów:

- » (1 – projekcja pierwotna; skierowana w lewo strzałka górna) projekcja niepokoju grupy dominującej (prawy prostokąt), którą grupa podporządkowana (lewy kwadrat) odbiera jako odrzucenie;
- » w kolejnym kroku (2 – projekcja wtórna; ukośna kreska w obrębie lewego kwadratu) grupa podporządkowana dokonuje projekcji przypisywanych jej cech na wewnętrznych Innych¹¹;
- » zaświadczenie (3 – komunikat konwertyty; skierowana w prawo strzałka dolna), że stereotypowy opis opracowany przez grupę dominującą jest zgodny z rzeczywistością, za co nagrodą jest warunkowa akceptacja.

¹¹ W procesie rozszczepienia nasza część „zła” jest tym, czym boimy się stać, podczas gdy „dobra” – tym, czym boimy się, że stać się nam nie uda (Gilman, 1985, s. 20).

Schemat 1: Schemat samonienawiści jako sekwencji dwóch projekcji i komunikatu konwertyty

Etykiety inności: czerń

Modele kształtujące stereotypy nie są ani przypadkowe, ani archetypowe (w sensie zakorzenienia w biologii), to znaczy nie są ani zupełnie dowolne, ani konieczne (Gilman, 1985, s. 20)¹². Są w każdym calu historyczne: dostarczają wypróbowanych sposobów, jak w konkretnych warunkach określona grupa może najskuteczniej eksternalizować (zewnętrznić) Innego, ów budzący obawę, skrywany własny cień (Gilman, 1985, s. 19). Bo choć każda grupa z definicji uważa się za zdrową, płodną, normalną i dominującą, podświadomie obawia się, czy jest taką naprawdę, i ten niepokój stara się wyeksponować na zewnątrz. I tak „fantazje o [własnej] impotencji mogą przybrać postać rojeń o oziębłości Innego, fantazje o potencji – wyobrażeń o jego hiperseksualności” (Gilman, 1985, s. 20), a obawy o płodność własną – obrazu jego nadzwyczajnej płodności (Gilman, 1985, s. 24).

Aby ująć problem różnicy, słownika dostarczają: „siła polityczna, status społeczny, misja religijna, geograficzna lub ekonomiczna dominacja” (Gilman, 1985, ss. 20–21). Ponieważ Inny jest antytezą „ja”, jego definicja musi składać się z wyznaczników, które to „ja” konstytuują. Są to też czynniki, nad którymi utrata kontroli najbardziej nas przeraża. Trzy podstawowe kategorie w tym zakresie to choroba, seksualność i „rasa”¹³. Każda grupa posiada swoje prawa, tabu i diagnozy, rozdzielające zdrowych od chorych, a linia oddzielająca zdrowie i chorobę jest tą samą linią, która oddziela dobro i zło (Gilman, 1985, s. 23), a także czyste i nieczyste (Douglas, 2007). Ich cechą charakterystyczną jest binarność, tendencja do dychotomizacji, której, mimo wysiłków, nie można usunąć z nauki zajmującej się tym, co patologiczne¹⁴. Stereotyp jest sposobem radzenia sobie

¹² W dalszym ciągu akapitu podążam za wywodem z tego fragmentu książki.

¹³ Te trzy kategorie zapożycza Gilman z tekstu George L. Mosse, *Nationalism and Respectability. Normal and Abnormal Sexuality in the Nineteenth Century* (Mosse, 1982, cyt. za: Gilman, 1986, s. 23, przyp. 12).

¹⁴ „W potocznym oglądzie modele chorób uchodzą za samą rzeczywistość. Choć empiryczne poglądy na chorobę zrewidowały postrzeganie patologii, jej przetrwanie do XX wieku [i później] stanowi świadectwo tego, jak głęboko

z niestabilnością świata – pisze Gilman. Aktywizacja stereotypów następuje wówczas, gdy zagrożona jest wewnętrzna integracja grupy (Gilman, 1985, s. 18)¹⁵.

Badacz sądzi, że struktura Inności jako takiej jest względnie jednolita, a etykiety, którymi opatruje się różnicę, nieprzypadkowe. Są to zawsze język, ubiór i stosunki społeczne (zewnętrzne kodowanie różnicy), a także gender, kolor skóry i fizjonomia (kodowanie wewnętrzne różnicy). „To, na co kładzie się nacisk przy kodowaniu Inności w danym momencie historycznym, zależy od potrzeb grupy odniesienia, a także od postrzegania tych potrzeb przez outsiderów w określonym momencie i kontekście. To, co w wyobrażeniu o Innym wydaje się zmienne, okazuje się jednak ledwie zmianą akcentu, bowiem wszystkie cechy słownika Inności są w nim stale obecne. Inny odpowiada zarówno na zewnętrzne, jak i wewnętrzne kodowanie przypisywanej mu różnicy, dokonując projekcji na subgroupę tych cech, które w obrębie ogólnej kategorii Inności postrzega jako negatywne” (Gilman, 1986, s. 5). Wierzy w sprawiedliwość i swoją szansę: „jeśli będę w porządku – mówi sobie – zostanę zaakceptowany. Odrzucani są tylko ci, którzy nie są w porządku” (Gilman, 1986, s. 5). Cechy przypisywane złym i dobrym aspektom Inności uważa on zatem za realne, podczas gdy wcale takimi nie są. Wynika to ze zmiennego kodowania, dla którego nie są ważne faktyczne przymioty/wady podmiotu, ale zajmowana przez ten podmiot pozycja¹⁶. Homi Bhabha pisze: „Czarny jest dzikusem (kanibalem), ale jest też przecież także najbardziej posłusznym i dostojnym sługą (podaje do stołu), jest wcieleniem bujnej seksualności, ale jest również niewinny jak dziecko, jest tajemniczy, prymitywny i ograniczony, ale jest także najsprytniejszym i najwytrawniejszym kłamcą manipulującym zasadami społecznymi” (Bhabha, 2010, s. 76). Arbitralność *ratio* stygmatyzacji trudno wyrazić lepiej, niż zrobił to Konstanty „Kot” Jeleński:

„Polacy nie występowali przeciwko Żydom «dlatego, że są Żydami», ale dlatego, że Żydzi są brudni, chciwi, kłamią, mają pejsy, mówią żargonem, nie chcą się asymilować, a także dlatego, że się asymilują, przestają mówić żargonem, są elegancko ubrani, chcą być Polakami. Dlatego, że są przesądni, zacofani i ciemni, a także dlatego, że są piekielnie zdolni, postępowi i ambitni. Dlatego, że mają długie, garbate nosy, i dlatego, że nieraz nie można ich odróżnić od «czystych Polaków». [...]. Dlatego, że są chuderlawi, chorowici, urodzone ofiary i ofiary, i dlatego, że są wysportowani, mają bojówki i chucpę [...]. W żadnym wypadku dlatego, że są Żydami” (Jeleński, 1968, cyt. za: Pomian, 1999, s. 138).

Prawidłowości, które rządzą przyporządkowaniem kolorów i piętna, Gilman pokazuje na przykładzie pojedynczego atrybutu, jakim jest czarny kolor skóry. W Europie – pisał Frantz Fanon w książce *Peaux noir, masques blancs* – czarny jest charakter (*Schwarzcharakter*), „człowiek czarny jest symbolem zła. [...] Czarny jest oprawca, Szatan, mówimy

tkwi w nas przywiązanie do strukturyzowania percepcji w kategoriach opozycji binarnych” (Gilman, 1985, s. 24).

15 Zgodnie z powyższą tezą, karierę stereotypu „żydokomuny” w tuż powojennej Polsce można by z większym pożytkiem tłumaczyć tym, że Polacy silnie różnicowali się w swych sympatiach pro- i antykomunistycznych (osłabiona integracja i odejście od antykomunistycznej doksy polskiego etosu narodowego), od czego odwraca uwagę dyskusowanie nad osławioną „nadreprezentacją” Żydów w Urzędzie Bezpieczeństwa.

16 Mary Douglas rozważa status klientów grupy Mandarin, którzy z powodu swojego słabo zdefiniowanego statusu uważani byli za czarowników. „Żydzi w angielskim społeczeństwie przypominają nieco klientów ludu Mandarin. Wiara w ich złowrogą, acz niedefiniowalną przewagę w handlu stanowi zwyczajowe usprawiedliwienie ich dyskryminacji, podczas gdy ich rzeczywiste przestępstwo polegało zawsze na tym, że pozostawali oni poza formalną strukturą chrześcijaństwa” (Douglas, 2007, s. 139).

też o cieniach, również brud – niezależnie od tego, czy fizyczny, czy moralny, ma kolor czarny. [...] Człowiek czarny stanowi ekwiwalent grzechu. [...] Czerń, ciemność, cień, noc, labirynty ziemi, przepaściste głębie [...], a z drugiej strony jasne spojrzenie niewinności, biały gołąb pokoju, magiczne, niebiańskie światło” (Fanon, 1967, s. 188, cyt. za: Gilman, 1986, s. 6). To, jak głęboko uwewnętrznione zostało to skojarzenie przez samych Czarnych, widać w „murzyńskiej historii z roku 1890 o różnicy kolorów”, jaką przytacza Simone Weil: „Bóg wezwał trzech białych nad brzeg rzeki i nakazał im wejść do niej, aby przenieśli na drugi brzeg trzy paczki. Pierwszy odważnie przeniósł paczkę książek, papieru i piór. Drugi, przestraszony, wszedł do już zmaczonej wody i wyszedł z niej żółty – jego paczka zawierała narzędzia rolnicze. Trzeci wszedł do wody, która była już czarna, i sam stał się czarny. I zwrócił się do Boga: «Zostaw mi coś białego, Panie!» Jego paczka zawierała bicz i łańcuchy. Pod wpływem współczucia wywołanego jego płaczem, Bóg pozostawił mu białe dłonie i stopy” (Coutrine-Denamy, 2012, s. 179). Mogłoby się wydawać, że to czerń sama w sobie – jako barwa o negatywnej konotacji – sprowadza na siebie zły los, tak jednak nie jest. W historii europejskich wyobrażeń o piętnie czarni okazywali się bowiem nie tylko ludzie o czarnej barwie skóry.

Czerń czarnych jako antyteza białości Białych, stanowiącej europejski ideał estetyczny, bywa wyprowadzana z realnej różnicy, do której przypisano pozytywną i negatywną waloryzację. Ale koncepcja koloru nie tyle jest tu cechą rzeczywistości, co cechą Inności, twierdzi Gilman. Czarni okazują się bowiem nie tylko ludzie czarni, ale także Żydzi. W noweli *Carmen* (1854) Prosper Mérimée opisuje spotkanie narratora, którym jest francuski antykwariusz, z pewną Carmen, stanowiącą kwintesencję obcości. Jest ona zarazem kobietą, proletariuszką, Cyganką władającą wszystkimi językami, a jednocześnie przypisaną tylko do swojej tajnej mowy. Carmen jest też Czarna, bo jak zauważa dalej Mérimée, wszyscy Cyganie są Czarni. Jednak gdy postać ta po raz pierwszy pojawia się w utworze, słyszymy, że mogła być ona „Maurijką”, albo też... – „urwałem, nie śmiąc domyślać się, że może być Żydówką” (Gilman, 1986, s. 6).

W dziewiętnastowiecznych tekstach antropologii rasistowskiej Żydzi notorycznie zaliczani byli do Czarnych. Także w średniowiecznej ikonografii chrześcijańskiej żydowskość nierzadko kojarzono z czernią: czarna była postać żydowskiej Synagogi, przeciwstawiana śnieżnobiałej Eklezji. „Czarność Żydów jest syntezą dwóch projekcji Inności w obrębie jednego kodu” – objaśnia Gilman (Gilman, 1986, s. 8)¹⁷. „Czarny i Żyd nie zostali skojarzeni dlatego, że obaj są outsiderami, ale dlatego, że właściwości przypisywane jednemu stawały się sposobem definiowania różnicy drugiego” (Gilman, 1985, s. 35)¹⁸. Połączenie jest tak sugestywne, że ludzie zaczynają „widzieć” to, co „wiedzą”: rozpoznają „murzyńskość” w żydowskości. Takie „widzenie” biorące na świadka samą rzeczywistość w istocie jest

17 Inną cechą o podobnych właściwościach jest „brzydki zapach obcych” – *foetor judaicus* (Poliakov, 1974, s. 142) i dostrzegany zapach Czarnych.

18 Analogicznie w obrębie stereotypu żydokomuny podobne skojarzenie zachodzi między „Żydami” i „komunizmem”, w dyskursie homofobicznym pomiędzy „homoseksualistami” i „pedofilią”, a w mizoginii między „feministkami” i „lesbijkami”. Choć z powodu naturalnej zmienności właściwej każdemu zespołowi ludzkiemu przedstawiciele każdej z wymienionych grup można wskazać w obrębie grupy drugiej, to to, co jest relacją akcydentalną, stereotyp definiuje jako konieczną.

konstruowaniem systemu reprezentacji Innego w kategoriach nabytych wcześniej przekonania (Gilman, 1985, s. 24). W taki właśnie sposób we wspomnieniach z Ameryki z roku 1857 polski ziemianin, Adam Gurowski, zauważał „uderzające podobieństwo Żydów do mulatów. Żółtawa karnacja, mięsiste usta, charakterystyczne czarne włosy. Z całej populacji Żydów jedna czwarta mieszka w Polsce. Jestem więc dobrze obeznany z ich rykami. Po moim przyjeździe do Ameryki każdego jasnego mulata brałem za Żyda” (Adam de Gurowski, *America and Europe*, 1857, s. 177, cyt. za: Gilman, 1986, s. 8). O schyłku koncepcji Żydów jako Czarnych traktuje głośna książka Karen Brodtkin, *How Jews Became White Folks* (Brodtkin, 1998), z której można się dowiedzieć, jak niedawno Ameryka pożegnała się z tym osobliwym obrazem. Szokującym zbiorem świadectw na temat uwewnętrznienia stereotypu przez samych Żydów jest praca pod redakcją Mitchella B. Harta, zatytułowana *Jews and Race*, zbierająca teksty pisane przez uczonych żydowskich pod wpływem (a także w ramach) antropologii rasistowskiej od lat osiemdziesiątych XIX do lat czterdziestych XX wieku – prawdopodobnie najbardziej wymowny zbiór świadectw żydowskiej samonienawiści, jaki się ukazał (Hart, 2011)¹⁹.

Po Zagładzie, która zniszczyła stare formy żydowskiego życia w Europie Wschodniej, w efekcie masowej emigracji do USA i Izraela stereotyp Żyda w kulturze euroamerykańskiej przeszedł ogromne zmiany. Tej transformacji poświęcona jest inna książka Gilmana, zatytułowana *Smart Jews* (Gilman, 1996, zwł. ss. 175–177). O ile poprzednie prace Gilmana stanowiły krytykę uzasadnień, jakich dla dyskryminacji Żydów dostarczała dziewiętnastowieczna antropologia rasistowska, o tyle w tej ostatniej książce autor pokazuje udział współczesnych badań nad inteligencją w budowie stereotypu o rzekomych nadzwyczajnych zdolnościach Żydów. Zmiana wizerunku, jaka dokonana się w ciągu ostatnich dwustu lat, jest tym bardziej wymowna, że zarówno w przypadku stereotypu negatywnego, jak i pozytywnego, wiązano go z cechami wrodzonymi. Wkład nauki normalnej w jego tworzenie niepokojąco unaocznia – pisze Gilman – „głęboko polityczną naturę znacznej części nauk biologicznych i humanistycznych” (Leys Stepan & Gilman, 1993, s. 172).

19 Zob. analiza w dalszych częściach niniejszego tekstu.

Wyobrażenie o wrodzonych cechach Żydów, Europa, wiek XIX-pierwsza połowa wieku XX	Wyobrażenie o wrodzonych cechach Żydów, Stany Zjednoczone, od lat pięćdziesiątych XX wieku do dzisiaj
Żydzi są czarni ²⁰	Inteligencja Żydów i Czarnych sytuuje się na dwóch krańcach skali badań inteligencji (debata nad tzw. Bell Curve) (Herrnstein & Murray, 1994; Sarason, 1973)
Żydzi są nietwórczy ²¹ i kobięcy ²²	Żydów jako grupę najbardziej innowacyjną (Gilman, 1996, ss. 5–6, 29, 65–66) i zdecydowanie męską (nowy typ „muskularnego Żyda” propagowany przez państwo Izrael) można przeciwstawić ludziom mniej twórczym, np. Czarnym i kobietom ²³

Schemat 2: Transformacja stereotypu „wrodzonej żydowskiej inteligencji”/ jej braku

Samonienawiść i poszukiwanie „ziarna prawdy”

Swój przewodnik po krainie samonienawiści Gilman rozpoczyna od portretu psychologa, Erika Homburga Eriksona (Erica Ericksona) („Erik H. Erikson”, b.d.), autora *Childhood and Society* (1950), niemieckiego Żyda zamieszkującego w Austrii, którą opuścił w obawie przed nazistowskimi prześladowaniami. Wcześniej jednak, dodaje Gilman, „opuścił także własną tożsamość, stając się Ericksonem” (Gilman, 1986, ss. 8–9). To pierwszy portret w galerii „konwertytów”, przed którym się zatrzymujemy.

Dyskutując w swojej książce z Oskarem Spenglerem i jego koncepcją antysemityzmu jako projekcji, Erickson dowodzi, że choć stanowi ona wypaczenie rzeczywistości, zawsze jednak jest w niej jakieś „ziarno prawdy” (*a kernel of profound meaning*). Przedstawia je jako trzy cechy „Żyda” uruchamiające najsilniejsze antysemickie projekcje. Pierwszą jest rytualne obrzezanie budzące lęk przed kastracją. Drugą – dwa rodzaje „Żyda”, z których pierwszy jest wyznawcą „dogmatycznej ortodoksji”, drugi zaś przedstawicielem „oportunistycznej adaptacji”. Jako radykalne rozszczepienie tożsamości żydowskiej rodzą one właściwość trzecią: „cyniczny relatywizm” albo „nieprzejednane skłonności dogmatyczne”. Komentarz Gilmana brzmi: „Choć Erickson odrzucał czarność przypisywaną Żydom przez dziewiętnastowieczne teorie rasowe, niemniej odnosząc się do własnej żydowskiej anatomii, rzutuje on na zewnątrz to, co mu przypisywano, przyswajając tym samym inne aspekty teorii [o «murzyńskość» Żydów]”. I tak z *Mein Kampf* Hitlera Erickson zaczerpnął brak żydowskiego zakorzenienia, przekonanie o tym, iż Żydzi skłonni są udzielać poparcia wszelkim destrukcyjnym dogmatom, poczynając od *Talmudu*, a na marksizmie kończąc. Dwa wizerunki Żyda, którymi się posługuje, pochodzą z antysemickich tekstów, które krążyły w Wiedniu jego czasów. Pierwszym jest figura typowego *Ostjude* (Wertheimer,

20 O wyobrażeniach o „czarność Żydów”: Gilman, 1986, ss. 6–12, 206–207, 1993, s. 20 – korespondencja Franza Kafki.

21 O poglądach Otto Weininger, Ludwiga Wittgensteina i Zygmunta Freuda na żydowski brak oryginalności: Gilman, 1993, s. 26 n.

22 Omówienie poglądów Carla G. Junga: Gilman, 1993, s. 31; a także poglądów Isaaca Bashevisa Singera, Hansa Grossa i Adolfa Jellinka: Gilman, 1993, s. 42.

23 O Freudowskim przeciwstawieniu jednolitej tożsamości męskiej tożsamości kobiecej, bez podziałów „rasowych”: Gilman, 1993, s. 45. W USA pogląd ten rozpowszechnił się pod wpływem silnej pozycji psychoanalizy.

1987), „któremu obca jest jakakolwiek logika, ów «brodaty Żyd w kaftanie»”, podczas gdy drugim – „osławiony *Luftmensch*, domokrażca, człowiek bez korzeni, moralności czy celów. [...] Ukazując te bieguny żydowskiej tożsamości, [...] Erickson przede wszystkim daje do zrozumienia, czym sam nie jest. Z pewnością nie ma też nic wspólnego z rasowym stereotypem żydowskiej fizjonomiki, bliskim amerykańskiemu obrazowi bezsilnego Czarnego jako ofiary, któremu poświęcił cały rozdział w swojej książce [...]. Nie jest też owym Żydem wykorzenionym, bez celów ani morale. Uważa się natomiast za twórcę nowego żydowskiego dyskursu stanowiącego rodzaj triumwiratu idealnych Żydów, «Marksa, Freuda i Einsteina», z których każdy uosabia śmiałą redefinicję myśli ludzkiej w dziedzinach, w których działali” (Gilman, 1986, s. 9; por. Reiter, 2008). Wpisując się w ów model, Erickson identyfikuje się z jasną stroną stereotypu, natomiast stronę ciemną stara się odsunąć na bezpieczną odległość: „dokonuje projekcji ewentualnej własnej słabości, słabości przypisywanej Żydowi przez Niemców, na żydowskiego Innego” (Gilman, 1986, s. 9). Posługuje się przy tym klasyczną nazistowską kliszą przypisującą Żydom wrodzone skłonności rewolucyjne i wywrotowe, co najdobitniej wyraził Alfred Rosenberg w *Micie XX wieku* (1930). Niestety – konstatuje Gilman – proponowany przez Ericksona nowy, rewolucyjny dyskurs Żydów-inteligentów, trzech geniuszy, którzy górują nad nędznym, skazanym na jidysz *Ostjude*, a także nad żydowskimi dorobkiewiczami, zdolnymi opanować tylko język biznesu, w pewnej mierze również wyrasta z wyobrażenia o czarność Żydów. Wedle powszechnej opinii język i dyskurs Żydów stanowiły bowiem paralelę do języka i dyskursu Czarnych. Można się było o tym przekonać, czytając wywody Juliusa Streichera, zagorzałego antysemitę i redaktora „Der Stürmer”, który w eseju z roku 1928 pisał: „obrzmięte wargi przypominają nam o ścisłym związku Żydów i Czarnych. Mowę warunkuje rasowo zdeterminowana artykulacja” (Gilman, 1986, s. 11). Gilman sądzi, że Erickson, bardzo wrażliwy na przesady antymurzyńskie, w obrębie swojej nowo nabytej anglojęzycznej osoby starał się zdystansować od zarzutu, że sam mówi jak Czarny. Dowodem miała być jego zdolność pisanie o „kwestii murzyńskiej” i „kwestii żydowskiej” zdystansowanym, w pełni kontrolowanym, naukowym tonem (Gilman, 1986, s. 11).

Schemat 3: Struktura samonienawiści Erica H. Ericksona (wiek XX)

Kody marginalności

Jak wskazywał Frantz Fanon, obrazy Inności sięgają głęboko w podświadomość. W skodyfikowanym systemie reprezentacji język wskazuje outsidera jak źródło potencjalnego zagrożenia. Odczucie świata – pisze Gilman – jest ustrukturyzowane przez swoisty topologiczny kod marginalności, czyli usytuowanie przedmiotu w stosunku do „ja” i „nie ja”, tego, co w centrum i co na zewnątrz. Oznacza to, że język przypisuje wartość przedmiotom w zależności od tego, czy wywołują lęk wzrastający wraz z oddaleniem się od centrum (Gilman, 1986, s. 14, przyp. 17)²⁴. Nie ma sposobu, aby wydostać się spod władzy tego filtru wartości, można tylko dążyć do osłabienia go refleksją.

„Gdy ludzie o statusie marginalnym muszą funkcjonować w dyskursie, który określa ich jako innych, pojawia się konflikt. Mogą go oni nawet świadomie nie zarejestrować, bowiem są zmuszeni używać języka, który już z góry określa ich jako innych”, gorszych (Gilman, 1986, s. 14). (Pomyślmy o takich słowach w polszczyźnie jak „żydzić”, „judzić”, „cyganić” czy „przecwelić” – stanowiących określenia Żydów, Romów i homoseksualistów.) Jeśli przywołamy Szekspirowską *Burzę*, wspomnimy Kalibana, który przeklina Prospera, że go takiego języka nauczył. Jako „jadowity niewolnik” (*poisonous slave*) bez przerwy piętnuje sam siebie. Podobne uwikłanie zawsze wiązało się z przyswojeniem nowego języka czy to przez niewolników schwytanych w Afryce, czy to przez irlandzkich zwolenników Cromwella, czy to Żydów żyjących w diasporze. Ten sam moment łączy się zawsze z klasową funkcją języka, którym zaczynają się posługiwać ludzie klas podporządkowanych: jego kunsztowne *decorum* przypomina im o braku manier, w którym wyrosli.

Kolejny element kodu marginalności związany jest z pismem odgrywającym ważną rolę w żydowskim samookreśleniu. Wizerunek Żyda jako czarownika, sugestywnie nakreślony przez Joshuę Trachtenberga, umacniał się tym bardziej, im więcej zdumienia budziła powszechna żydowska alfabetyzacja, nieograniczająca się, jak w chrześcijańskiej Europie, do elit, ale obejmująca wszystkich. [Przychodzi na myśl pieczętka biblioteczna na książce, którą jakiś żydowski emigrant przywiózł ze sobą do Ameryki z Europy: „Stowarzyszenie drwali dla studiowania Miszny w Berdyczowie” (Heschel, 1996, s. 40).] W oczach chrześcijan Żydzi ustanowili anomalie, ponieważ z jednej strony byli grupą marginalną, z drugiej zaś posługiwali się atrybutami elit grupy dominującej. Mimo iż trudno wyobrazić sobie społeczeństwo bardziej zalfabetyzowane niż Żydzi, w Europie nie traktowano ich bynajmniej jako cywilizowanych w znaczeniu niemieckiego *Bildung*. Społeczeństwo zachodnie podkreślało wartość słowa pisanego jako ikony cywilizacji i kultury, niemniej jednak sądziło, że Inny nie jest zdolny biegle opanować pisanie, „najświętszego ze wszystkich aktów cywilnych”, a także zdolności czytania i interpretowania. „Inny nie może władać «prawdziwym» językiem” (Gilman, 1986, s. 15). Outsider może demonstrować kompetencje na coraz wyższych szczeblach wtajemniczenia, ale i tak zawsze będzie uważany za ułomnego, skazanego na odrębny, tajny język Inności.

24 Gilman odsyła do *Neurotycznej osobowości naszych czasów* Karen Horney i *Totem i tabu* Zygmunta Freuda.

W oczach chrześcijan tajnym językiem Żydów był początkowo hebrajski. „W średnio-wieczu uznano go za taki nie tylko dlatego, że był ich językiem religijnym, ale z powodu przypisywanych mu pewnych magicznych właściwości, komplementarnych z ideą Żyda jako czarownika [por. Trachtenberg, 1997]. W miarę jak Żyd wyzbywał się swojego magicznego entourage'u i stawał raczej przedmiotem zainteresowania ekonomicznego chrześcijan, zainteresowanie przesunęło się z hebrajskiego na jidysz, którym europejscy Żydzi mówili na długo wcześniej, zanim w wieku XVII stał się on tajemnym językiem Żydów”. Jidysz był postrzegany jako językowa podróbka, *pidgin*, rodzaj niemieckiego, który przechował skorupy magicznego hebrajskiego. Wraz z emancypacją naoczny fakt, że Żydzi mówią po niemiecku w sposób zrozumiały i poprawny, choć z pewnym charakterystycznym akcentem i dziwnymi wtrąceniami, wytworzył kolejny poziom wyobrażeń o ich ukrytym języku. Nawet gdy Żydzi posługiwali się bezbłędnym niemieckim, ich retoryka albo czasem intonacja zdradzała, że są „tylko” Żydami. Trwało to aż do Holocaustu, po którym – jak pisze Gilman – zaczęto im przypisywać zgoła inny rodzaj dyskursu: „biegłość w milczeniu” (Gilman, 1986, s. 18).

Pęd do konwersji: Herman z Moguncji

W swojej historii antysemityzmu Léon Poliakov obszernie omawia konsekwencje pierwszych przypadków antysemityzmu eliminacyjnego, datujących się na okres pierwszej krucjaty (XI wiek)²⁵. Żydowska trauma ekskluzji ugruntowała się oskarżeniami o mordy rytualne i profanowanie hostii, mnożącymi się po roku 1144 (Richard z Norwichego), rzeziąmi takimi, jak *Rindfleischbewegung* (Lotter, 1988, ss. 548–560, 550, przyp. 57; Poliakov, 1974, ss. 99–100; Rubin, 2002, ss. 189–198), czy pochodami biczowników²⁶. Trudno się dziwić, że w takich warunkach wśród Żydów raz po raz pojawiała się pokusa konwersji, mającej gwarantować bardziej stabilne życie niż to, które przewidywało dla nich społeczeństwo chrześcijańskie.

Zachowały się stosunkowo szczegółowe świadectwa dobrowolnych konwersji, datujących się nawet na wiek XII. Najgłośniejszym jest *List o moim nawróceniu*, pióra niemieckiego mnicha Hermana (ur. ok. 1107)²⁷, przed konwersją noszącego imię Juda ben Dawid Ha-Levi (Gilman, 1986, s. 29 n.). Jest to pierwsza tego typu relacja od czasów Wyznań św. Augustyna (IV wiek). Dowiadujemy się z niej, że Herman, przyszły zastawnik z Kolonii, miał lat trzynaście, gdy przyśnił mu się cesarz Henryk V (zm. 1125) zapraszający go na ucztę i obdarowujący prezentami. Siedem lat później Herman przybył do Moguncji i bez należnego zastawu pożyczył znaczną sumę pieniędzy biskupowi Egbertowi z Münster

25 Literaturę przedmiotu podają np. A. Abulafia i L. Poliakov (Abulafia, 2002, ss. 3–44, 80; Poliakov, 1974, ss. 42–72).

26 Polska wzmianka o ruchu biczowników w kontekście zabicia Żydów, oskarżonych o zatrucie studzien i źródeł – Stanisława, opata oliwskiego, *Kronika oliwska*, pod rokiem 1349: „[...] et propter hoc omnes Iudei in tota Germania et Alemania et fere in tota Polonia sunt deleti, alii gladiis occisi, alii in igne cremati et alii in aquis suffocati” (‘i dlatego zgładzono wszystkich Żydów w całej Germanii i Alemanii, i w prawie całej Polsce, jednych zabito mieczem, drugich w ogniu, a innych utopiono w wodzie’) (Bielowski, 1893, s. 347).

27 Status *Opusculum de conversione sua*, przypisywanego Hermanowi, przez długi czas był przedmiotem sporu, który rozstrzygnięto na rzecz uznania autentyczności tekstu (Abulafia, 1998). W dalszym ciągu relacji o Hermanie opieram się na tym tekście.

(1127-1132). Krewni postali go następnie – w ślad za biskupem – do Münster, by na miejscu dopilnował zwrotu całego długu. W sumie żydowski młodzieniec spędził w mieście dwadzieścia miesięcy. Choć dopiero zaczynał uczyć się łaciny, w miejscowej katedrze często słuchał kazań biskupa i podziwiał jego troskę o wiernych.

Osoba żydowskiego zastawnika kręcącego się wśród chrześcijan musiała wzbudzać ciekawość. W swojej autobiografii Herman opowiada, że aby przekonać go o prawdziwości wiary chrześcijańskiej, pewien Richmard z otoczenia biskupa zaproponował mu *ordalium*: jeśli Richmard bez szwanku weźmie w dłoń rozpalone żelazo, to Herman zgodzi się przyjąć chrzest. Kiedy plotki o umowie doszły do uszu biskupa, ten zabronił próby: wiara nie powinna pochodzić ze znaków, ale musi zostać udzielona w drodze łaski uświęcającej (Abulafia, 1998, s. 51). Autobiografia Hermana sformułowana jest w kategoriach zrozumiałych dla jego adresatów, dlatego też autor rozplątywa się z jednej strony nad szczodrością Richmarda, gotowego zaświadczyć o wierze własnym życiem, z drugiej nad powściągliwością biskupa, pozostawiającego wszystko Bogu.

Kolejnym krokiem ku chrześcijaństwu była dla Hermana wizyta w klasztorze premonstratensów w Cappenbergu („Cappenberg Castle”, b.d.). Był pod wrażeniem skromności i pobożności klasztornej życia. Przeraziła go wówczas wizja daremności ofiary zakonników, gdyby ich wiara miała okazać się nieprawdziwa. Właśnie w Cappenbergu po raz pierwszy modlił się o znak, którą ścieżką winien podążać. W czasie Paschy (18 marca 1128 roku) uciekł się nawet do trzydniowego postu, ale znak wciąż nie nadchodził. Tymczasem biskup Egbert do końca spłacił dług i nic już nie stało na przeszkodzie, aby Herman połączył się z gminą w Moguncji, która zaczynała się o niego niepokoić. W końcu postanowiono, że najlepszym lekarstwem na niepokoje będzie dla niego ożenek. Jednak małżeństwo nie poprawiło sytuacji i trzy miesiące później Herman znów szukał towarzystwa chrześcijan. Podsuwali mu świadectwa nawróceń, ale lektury wcale go nie przekonywały. „Gdy tylko odwracałem kolejność i pragnąłem osiągnąć wiarę przez rozumienie, nie byłem w stanie go uzyskać, bowiem rozumienie uzyskuje się tylko przez wiarę” – komentował w autobiografii (Abulafia, 1998, s. 54). Wyzwoliła go ostatecznie modlitwa wstawiennicza dwóch świętych kobiet, Berty i Glismut, które żyły jako pustelnice niedaleko klasztoru św. Maurycego. Potwierdzając wyższość wiary nad wiedzą, pobożne kobiety osiągnęły to, czego nie potrafili uczynić uczeni w piśmie.

Dojrzawszy do decyzji, Herman zwrócił się o chrzest nie sam, ale wraz z siedmioletnim przyrodnym bratem, którego – jak pisze Anna Abulafia – porwał rodzicom z Moguncji. Znalazłszy się pod murami miasta, dopóty nie mógł dostrzec jego bram, dopóki nie uczynił znaku krzyża – wtedy nagle brama stanęła przed nim otworem. Stąd udał się do augustianów z Flonheim, gdzie pozostawił brata, sam zaś 30 października 1128 roku został katechumenem w innym domu augustiańskim, w Ravengiesburgu. Trzy tygodnie później we śnie otrzymał upragniony znak: Chrystus trzymał krzyż jak berło nad jego prawym ramieniem (Iz 9,6). Po pięciu latach studiów w bractwie zakonnym w Cappenbergu Herman złożył święcenia kapłańskie. Gerlinde Niemeyer uważa, że *Herimannus*

Israhelita poświadczony jako opat w Scheda w roku 1170 to właśnie Herman z Kolonii (Abulafia, 1998, s. 55).

Jego droga do chrześcijaństwa była ciernista – pisze Gilman. Musiał pokonać wrogość współwyznawców i nieufność grupy, do której usiłował się przyłączyć. Z autobiografii dowiadujemy się o mnichu, który – gdy Herman podzielił się z nim wątpliwościami dotyczącymi nawrócenia – pouczył go o wrodzonej ślepotie Żydów na światło prawdy chrześcijańskiej. Jako że konwersja zakończyła się szczęśliwie, w autobiografii Herman z satysfakcją prezentuje czytelnikowi siidła, z których udało mu się wyzwolić. Żydzi, od których się odłączył, są umysłowo i duchowo ograniczeni. Nie widzą drogi zbawienia, są więźniami litery i nie jest im dane doświadczenie mistyczne. Ponadto, co z tym ściśle związane, są mściwi i niebezpieczni – chcą zniszczyć każdego, kto im przeczy. A jednak pokonując w sobie tę przyrodzoną naturę²⁸, można przestać być „złym Żydem”, a nawet zostać lepszym chrześcijaninem niż inni.

Z relacji Hermana wyłania się model dwóch Żydów: ślepego na światło prawdy i tego, który się przebudził. Bernard z Clairvaux głosił (XI wiek), że Żyd ślepy symbolizuje stan, w którym naród żydowski znalazł się po odrzuceniu Jezusa. Stanu tego nie można przezwyciężyć o własnych siłach, np. przez samodzielne studiowanie *Pisma*, ale wyłącznie dzięki boskiej inspiracji (Gilman, 1986, s. 30). Promień prawdy, dość dosłownie przedstawiany w ikonografii chrześcijańskiej²⁹, uświetlał drogę wizjom Jezusa, tak częstym w opowieściach o nawróceniach, od Hermana z Moguncji poczynając, na Simone Weil³⁰ i ojcu Oswaldzie Rufeisenie kończąc (Rufeisen, 2001)³¹. *List o moim nawróceniu* Hermana boleśnie unaocznia rozszczepienie, jakie dokonuje się w duszy konwertyty, a także wysiłek usuwania z niej niebezpiecznego „ślepego Żyda”. Aby go przezwyciężyć, Herman musiał się pozbyć ograniczeń nałożonych na niego przez żydowską interpretację *Pisma*. Interpretacja ta, będąca pochodną języka³², stanowi cechę grupy i jest silna do tego stopnia, że jakby uszkadza władze poznawcze jej przedstawicieli. „Skoro *Biblia* pochodzi z boskiej inspiracji, jej niezrozumienie ujawnia naturę żydowskiej ślepoty, która tworzy pancerz niepozwalający duszy dostąpić wyższych prawd, prawd chrześcijańskich. Symbolem chrześcijaństwa staje się nowe narzędzie egzegezy, zdolność widzenia świata i jego znaków jako przezroczystych, ujawniających Boga w alegorycznej interpretacji *Pisma*. Żydzi ograniczeni do światowej przyziemności są tej zdolności pozbawieni. Dlatego też zwracają się przeciwko tym, którzy jako konwertyci chcą ją sobie przyswoić” (Gilman, 1986, s. 31). Zwróćmy uwagę, że ideą niewyrażoną tu wprost, ale dopuszczalną w ramach interpretacji alegorycznej, byłoby uznanie opisywanego wyżej żydostwa za stan przejściowy, przedchrześcijański, na który lekarstwem może być chrzest i związana z nim

28 Dziedziczna ma być wina bogobójstwa: „A cały lud zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze»” (Mt 27, 25).

29 Zob. np. dwa sztychy barokowe z wyobrażeniem boskiej inspiracji udzielającej się św. Tomaszowi z Akwinu i Gerarldowi Paulusowi (Tokarska-Bakir, 2000, il. 23, 26).

30 Weil miała zwyczaj zwalczać migreny recytacją wiersza Georga Herberta Love. Podczas jednej z nich w Solemes „sam Chrystus zstąpił i wziął [ją] do siebie” (cyt. za: Coutrine-Denamy, 2012, ss. 72–73).

31 Analiza tekstu w drugiej części artykułu.

32 Jest to jeden ze wspomnianych na początku momentów, kiedy – na mocy stereotypu – język i dyskurs łączą się ze sobą.

łaska uświęcająca. Grzeszący chrześcijanie z powrotem popadaliby zatem w „żydowskość”, choć niewymazywalny chrzest nie pozwalałby zarazem zrównać ich z realnymi Żydami.

Gilman zwraca uwagę, że choć przedmiotem wyznań Hermana jest świadectwo możliwości żydowskiego nawrócenia, jego podtekst jest dużo bardziej skomplikowany. Herman potwierdza w nich swoją przynależność do wspólnoty klasztornej. Grupa ta warunkowo wyposażała go w status i władzę, których jako Juda, syn Dawida Ha-Lewiego, był pozbawiony. W zamian za to Juda-Herman musi odtąd stale potwierdzać „polemiczny”, tj. skierowany przeciw Żydom, model Kościoła.

„Musi zaświadczać nie tylko o swojej dawnej słabości, ale i o perfidii współwyznawców. Musi udowodnić trudność konwersji związaną z przyrodzonym żydowskim sceptycyzmem, unaczyniając przepaść pomiędzy chrześcijanami i Żydami. Sytuuje to świadka w niekomfortowej pozycji, jako że dychotomia nie dopuszcza możliwości wiarygodnego utożsamienia z tymi pierwszymi. Piętno jest niezmazywalne, jest jednym z demonów, którego dotyczy egzorcyzm przeprowadzany w tekście przez Hermana. Jedynym wyjściem staje się przeobrażenie piętna w oznakę wyższego statusu, właściwego komuś, kto pokonał demona, staje się nawet lepszym chrześcijaninem niż jego obecni współwyznawcy. Herman przeprowadza ten zabieg, używając własnego tekstu jako wzorca wglądu w naturę «ja» i chrześcijaństwa zarazem” (Gilman, 1986, s. 31).

Czyni to, sam poniekąd przeobrażając się w tekst, którego alegoryczna lektura staje się dowodem skuteczności konwersji.

Schemat 4: Struktura samonienawiści Hermana z Kolonii (wiek XII)

Lęk przed księgą

Lęk przed żydowską interpretacją *Pisma* łatwo przechodzi w lęk przed księgą, która stanowi jej źródło. Konkretyzacja tego lęku doprowadziła do prześladowania *Talmudu*³³. Jak pisze Gilman: „był on jednym z najbardziej oczywistych znaków żydowskiej inności i uzyskał szczególną rolę w definiowaniu żydowskości” (Gilman, 1986, s. 23). Stopniowo stał się ucieleśnieniem całego zła i przewrotnej natury Żydów, a rabiniczny zakaz dzielenia się świętym językiem z gojami wzmacniał tylko jego złą sławę i legendę zapieczetowanej księgi³⁴. *Talmud* do tego stopnia identyfikowano z Żydami i tym, co w nich złe, że gdy w roku 1315 król Ludwik X zezwolił im na powrót do Francji (wypędzono ich po tzw. cudzie de Billeles w roku 1290³⁵), postawił warunek, aby nie przywozili go ze sobą. „Usuńmy go, a może również i Żydzi będą w stanie ujrzeć prawdę” (Cohen, 1982, s. 60 n.; Grayzel, 1989, s. 276).

W roku 1239 od dominikanina z La Rochelle, Nicholasa Donina, papież Grzegorz IX otrzymał szczegółowy raport dotyczący *Talmudu* (Cohen, 1982, s. 60 n.; Grayzel, 1989, s. 276). Donin, sam konwertyta, wcześniej podobno filozof-wolnomyśliciel obłożony klątwą rabiniczną, pisał szczegółowo o zawartych w nim szyderstwach na temat chrześcijaństwa³⁶, dodając, że „gdyby tę szkodliwą księgę zniszczono, miałyby Kościół zadanie o wiele łatwiejsze!” (Bałaban, 1982, s. 146). W odpowiedzi papież nakazał ściganie i sprawdzanie zawartości *Talmudu*. Następnie w roku 1240 w Paryżu odbyła się publiczna debata pomiędzy przedstawicielami chrześcijan i gminy żydowskiej (Cohen, 1982, ss. 69–74). Stronę chrześcijańską reprezentował Donin, a stronę żydowską rabbi Jechiel ben Josef i Mojżesz z Councy³⁷. Wynik był łatwy do przewidzenia: w czerwcu 1244 roku księgi płonęły na rynkach Paryża i Rzymu.

Na rzecz Donina – pisze Gilman – przemawiają jego intencje: podobnie jak Hermanowi z Kolonii, także i jemu chodziło o „oczyszczenie Żydów z żydowskości” (Gilman, 1986, s. 32). Jego osobistym wkładem było jednak wskazanie sprawcy zepsucia. W napiętnowaniu księgi zasadniczą rolę odegrał żydowski konwertyta, na kilka stuleci ustanawiając wzór postępowania człowieka uwięzionego pomiędzy grupą pochodzenia a odniesienia. Ów wzór powraca w trzech kolejnych debatach chrześcijańsko-żydowskich.

33 „*Talmud* jest zbiorem żydowskich praw i rytuałów skompilowanych po upadku Świątyni. Ma dwie wersje: fragmentaryczny *Talmud Palestyński* i *Talmud Babiloński*, który jest zasadniczą kompilacją interpretacji biblijnej. *Talmud* zawiera dwa typy tekstów: *Misznę*, czyli komentarze do praw biblijnych, i *Gemara*, komentarz do *Miszny*. Językiem *Talmudu* jest hebrajski, choć nie brak w nim fragmentów w języku aramejskim” (Gilman, 1986, s. 23). O prześladowaniu *Talmudu* zob. Cohen, 1982, ss. 57–76; Grayzel, 1989, ss. 98–99.

34 Por. pseudohebrajski w średniowiecznych misteriach, np. w religijnych dramatach dwunastowiecznego trubadura Rutebufa (Gilman, 1986, s. 24, przyp. 5; Poliakov, 1974, s. 92; „Rutebeuf”, b.d.). O pseudohebrajskim w malarstwie średniowiecznym, renesansowym i barokowym zob. Mellinkoff, 1993.

35 Zdarzenie to, datowane mitycznie na rok 1290, referują współczesne kroniki (por. w np. *Recueil des Historiens*, XX, s. 658; XXI, s. 127, 132; a także *Monumenta Germaniae Historica* XXV, s. 578). List papieski, udzielający paryżanom prawa wzniesienia kaplicy w miejscu, gdzie zamieszkiwał świętokradca, wspomina o Żydzie, który kłutł opłatek, a następnie wrzucił go do wrzasku (Grayzel, 1989, s. 16, przyp. 93; Tokarska-Bakir, 2008, ss. 126–136).

36 *Talmud* w tym czasie istotnie zawierał teksty stanowiące polemikę z chrześcijaństwem, takie jak *Toledot Yeschu*, zwany „ewangelią getta”. W związku z prześladowaniami teksty te z niego usunięto, a ich lektury zakazali rabini. Zob. niżej oraz tekst Zuzanny Radzik *Złudzenie symetrii. Na marginesie polskiego tłumaczenia żydowskiej antyewangelii „Toledot Jeszu”* w tym numerze „*Studia Litteraria et Historica*”.

37 Istnieje pełny zapis powyższej debaty (Poliakov, 1974, s. 70, przyp. 80).

Obecność konwertyty w każdym z tych sporów była z jednej strony próbą wyzyskania jego podwójnej kompetencji językowej i kulturowej, z drugiej udowodnienia, że nawet Żyd może zostać nawrócony. Wydarzeniem roku 1263 była dysputa w Barcelonie, w której po stronie żydowskiej wystąpił jeden z najwybitniejszych filozofów średniowiecznych, Nachmanides, podczas gdy stronę chrześcijańską reprezentował spowiednik królewski, Raymund de Peñafort, który jednak odstąpił ten przywilej innemu konwertycie, Pablo Christianiemu (Cohen, 1982, rozdz. 5–6, ss. 108–127, 153–154, 1987, ss. 24–26). Tematem debaty było pytanie, czy Mesjasz istotnie nadszedł, czy też dopiero nadejdzie. Jak pisze Majer Bałaban: „obie strony uważały się za zwycięskie. Król przyjął Nachmanidesa na osobnym posłuchaniu, podziękował za udział w dyspucie i wręczył mu dar honorowy. Lecz mimo to otrzymał Pablo Christiani prawo głoszenia kazań misyjnych we wszystkich synagogach całego kraju, a Żydzi mieli obowiązek [...] słuchania jego wywodów” (Bałaban, 1982, s. 192).

Kolejną słynną debatą tego typu był pojedynek z lat 1412–1414 w hiszpańskiej Tortosie, w którym stronę chrześcijańską reprezentował konwertyta Hieronimus de Santa Fe (*de sancta fidelia*), urodzony jako Joshua Halorki (Cohen, 1982, s. 168). Ze strony żydowskiej stawiało mu czoła dwudziestu kilku uczonych i rabinów, wśród nich Leon Vidal de Benveniste i Józef Albo. Debata trwała prawie dwa lata i składała się z 64 posiedzeń. Podobnie jak poprzednie nie doprowadziła do jasnego rozstrzygnięcia, choć ostatecznie papież Benedykt XIII ogłosił zwycięstwo strony chrześcijańskiej, a pół roku później (11 maja 1415 roku) wydał bullę potępiającą studiowanie *Talmudu* i skazującą go na spalanie (Bałaban, 1982, ss. 214–215).

W Polsce najgłośniejsze dysputy tego rodzaju, późniejsze o trzy stulecia, były związane z ruchem frankistowskim, którego zwolenników właśnie ze względu na stosunek do głównej księgi judaizmu nazywano kontrtalmudystami. Pierwsza z debat odbyła się w Kamieńcu w roku 1757, druga dwa lata później we Lwowie. Inicjatorem debaty kamienieckiej był biskup Mikołaj Dembowski, który, usłyszawszy o schizmie w obrębie judaizmu, postanowił wykazać słuszność twierdzeń stronników Jakuba Franka. Przedstawiali mu się jako „bardzo bliscy chrześcijaństwa i dlatego cierpiący prześladowania od Żydów” (Bałaban, 1983, s. 353).

Debata odbyła się w kościele. Kontrtalmudyści przedstawili następujące tezy: „1. Wierzymy we wszystko, w co Bóg kazał wierzyć w *Starym Zakonie*. 2. *Pismo Świete* nie może być rozumem bez łaski Bożej pojęte. 3. *Talmud* zawiera wiele bluźnierstw i winien być porzucony. 4. Jeden jest Bóg i on wszystko stworzył. 5. Jest on w trzech osobach niepodzielny. 6. Bóg może na się wziąć postać ludzką i być wszelkim namiętnościom, prócz grzechu, podległy. 7. Jerozolima nie będzie już nigdy odbudowana. 8. Mesjasz już więcej nie przyjdzie. 9. Sam Bóg zmaże grzech pierworodny, on sam jest Mesjaszem” (Bałaban, 1983, s. 353)³⁸. Rabini dyskutowali tylko z tezami 1-4, uważając, że pozostałe wykraczają

³⁸ Jan Doktór podaje, że opublikował ją Franciszek Kleyn w zbiorze dokumentów z debaty kamienieckiej: *Coram judico recolendae memoriae Nicolai de stammate Jelitarum a Dembow Góra*, Lwów 1758, s. 58 n. (Doktór, 1997b, s. 12).

poza ramy judaizmu. Bałaban pisze, że dyskusję zakończył kanonik Mikulski, uznając „Żydów za pokonanych we wszystkich punktach. Tylko co do krwi chrześcijańskiej [frankiści oskarżali talmudystów o to, że w Paschę istotnie mordują chrześcijańskie niewiniątka] nie wypowiedział swej opinii, gdyż należało, według niego, czekać na odpowiedź z Rzymu” (Bałaban, 1983, s. 356). Nie obyło się też bez skazania *Talmudu* na spalenie *realiter et in effectum* przez kata na rynku kamienieckim (Bałaban, 1983, s. 354)³⁹.

Debatę lwowską toczono od lipca do września 1759 roku. Opisał ją szczegółowo jej organizator, ksiądz Gaudenty Pikulski⁴⁰. Choć przebieg zdarzenia nie odbiegał od zwyczajowego scenariusza, na uwagę zasługuje tolerancja, wyrażająca się w zachowaniu i Żydów, i chrześcijan w kościele katedralnym. Zgodnie ze świadectwem naocznego świadka oczekujący chrztu kontrtalmudyści mieli głowy odkryte, podczas gdy pozostali Żydzi – zakryte. „Wszystkie krzyże i obrazy na ścianach były przysłonięte kobiercami” (Bałaban, 1983, s. 356). Debata cieszyła się tak wielką popularnością, że publiczność zdecydowano się wpuszczać „za biletami”. W punkcie 7 deklaracji frankistów złożonej przed dysputą czytamy: „*Talmud* uczy krwi Chrześcijańskiej potrzebować; y który wierzy w *Talmud*, powinien tey żądać” (Pikulski, 1760, ss. 167–168). Debata o oszczerstwie krwi, której Żydzi obawiali się najbardziej, nastąpiła dopiero 10 września. Jak referuje ksiądz Pikulski, frankiści dowodzili, że „żądanie krwi Chrześcijańskiej od pospolstwa Talmudystów nietylko w Krolestwie Polskim, ale y w cudzych kraiach iest iawne, wiele bowiem historyi, minąwszy w cudzych państwach, tu się w Polsce y Litwie zdarzyło, że Talmudystowie niewinną krew Chrześcijańską okrutnie wylali, y za ten bezbożny uczynek przekonani, w różne czasy dekretami na śmierć osądzeni, zawsze iednak statecznie zapieraiąc się, chcieli się przed światem oczyścić. Ze to na nich niewinnie Chrześcianie wkładaią, powiedaią. Ale my Boga wszystko widzącego maiącego przyiść sędzić żywych y umarłych wzięwszy na świadectwo, nie ze złości albo zemsty na onych, ale z miłości Wiary Świętey, którą przyimuiemy, tę złość onych Talmudystów wydaiem światu całemu do wiadomości, bośmy się y sami w młodości naszej u onych tego uczyli” (Pikulski, 1760, s. 168). Potem następowwała skomplikowana (i jak wynika z żydowskiej odpowiedzi na zarzuty – bałamutna) egzegeza księgi *Ramban*, dotycząca „zażywania wina czerwonego [hebr. יין סוּדָה] na Wielkanoc”, które rzekomo miało stanowić szyfr dla „krwi chrześcijańskiej”. Wrażenie spisku potęgowało sformułowanie „jeszcze ci mrugam”, oznaczające w przekonaniu frankistów „dawanie znaku [...] nieznacznie, [tak], aby się nikt nie domyślił”⁴¹.

Wraz ze sformułowaniem „oskarżenia o krew” debata talmudystów i kontrtalmudystów sięgnęła ostatniej granicy – *Talmud* połączono z *blood libel* – największym „abiektem”

39 Jan Doktor twierdzi, że egzekucję udaremniła śmierć biskupa Mikołaja Dembowskiego, która nastąpiła kilka tygodni po zakończeniu debaty (Doktor, 2004, s. 171).

40 Ksiądz Gaudenty Pikulski, *Złość żydowska przeciwko Bogu y bliźniemu, prawdzie y sumnieniu na objaśnienie talmudystów, na dowód ich zaślepienia, y religii dalekiej od prawa Boskiego przez Moyżesza danego [...] z istną Relacją dysputy Contra Talmudystow z Talmudystami, y przydatkiem innych Osobliwości*, Lwów 1760, protokół debaty na s. 146–323 (współczesny przedruk: Pikulski, 1998).

41 Żydzi odpierali wszystkie zarzuty, zaś w kwestii „mrugania, mówili: tłumaczycie niesprawiedliwie, gdyż *mrugam* po hebrajsku יצרך *kryca*, iako mamy *in Proverb. Salomo*. C. 16. v. 30 y na innych miejscach Pisma” (Pikulski, 1760, Dysputa XII).

w historii relacji chrześcijańsko-żydowskich. Dla chrześcijan oswojonych z legendą nie była to żadna rewelacja, choć potwierdzenie jej przez Żydów musiało wywołać poważne reperkusje. Dały one o sobie znać już w roku 1761 w formie oskarżenia o krew w Wojstawicach koło Krasnegostawu (Żyndul, 2011, ss. 52–54)⁴², gdzie Katarzyna Kossakowska, kasztelanowa kamieńska i matka chrzestna żony Jakuba Franka, udostępniła jego zwolennikom dworek (Doktór, 1997a, s. 14). Najnowsze badania sugerują brak podstaw, by frankistów obwiniać bezpośrednio o wywołanie afery wojstawickiej (jak czynił m.in. Teodor Jeske-Choiński) (Żyndul, 2011, s. 53), niemniej dokonana przez nich weryfikacja legendy z pewnością wznieciła falę ułatwiającej ją (por. hasło *Panika moralna* w: Marshall, 2004, s. 225).

Schemat 5: Struktura samonienawiści kontrtalmudystów-frankistów (wiek XVIII)

Na scenie zjawia się Reuchlin

O tym, co pod wpływem stygmatyzacji *Talmudu* działo się w umysłach Żydów, dowiadujemy się dzięki tekstowi zapisanemu przez Chaima ben Bezalela, żydowskiego komentatora *Pisma*, zmarłego w roku 1588.

„Słyszałem od starszych, że w dawnych czasach pojawiło się kilku ochrzczonych Żydów, którzy słowem i czynem starali się zaszkodzić świętemu naczyniu [*Talmudowi*] i z powodu własnej nienawiści i niewielkiej zdolności zrozumienia usiłowali je wydać na pastwę płomieni. I niemal powiódł się już ich plan, gdy nagle Bóg obudził pewnego mądrego chrześcijanina, który wystąpił przed obliczem książąt i ich sług, nauczając szacunku dla tej świętej księgi. Rzekł on im tak: «Dziwne historie, które można w niej znaleźć, są jak gorzkie zioła

⁴² W Wojstawicach torturowano i skazano na śmierć pięciu Żydów, natomiast rabin miał popełnić samobójstwo w więzieniu.

i śmiertelne trucizny, które w aptece nabywa się razem z cennymi ziołami. Także i one mają lecznicze własności, ale ich wartość znają tylko ci słynni doktorzy, którzy wiedzą, kiedy i gdzie je zastosować. Tylko znawca doceni słowa uczonych i rozpozna ukryte w nich znaczenie, dla głupców będą one zawsze śmiercią i zniszczeniem». Ta mowa w obronie *Talmudu* spodobała się królom i książętom, a oszczercy odeszli jak niepyszni” (Gilman, 1986, s. 22, przyp. 1).

Podobne legendy zawsze rodzą się wśród uciskanych – pisze Gilman. Z szeregów wroga wyłania się nagle szlachetny obrońca i – jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki – wszystkie problemy zostają rozwiązane. Postacią, która w opowieści Chaima ben Beza-lela występuje w roli zbawcy, jest Johannes Reuchlin (1455-1522), świetnie wykształcony niemiecki uczoney i znawca prawa, łaciny i greki, który zapragnął nauczyć się hebrajskiego (Brzostowski, 1961a, s. 40). Piastował on wysokie urzędy na dworach książąt Rzeszy, bywał też ich posłem na dwór cesarski i papieski (Bałaban, 1983, s. 82)⁴³. W czasie jednej z takich podróży do Włoch zetknął się z żydowskimi księgami. Nie był to wcale *Talmud*, lecz ezoteryczna *Kabała*. Zapoznał go z nią Giovanni Pico della Mirandola, autor *Mowy o godności ludzkiej* (Pico della Mirandola, b.d.). Cel studiowania języka hebrajskiego i *Kabały* był zbożny: w założonym przez chrześcijan ujęciu miało ono „potwierdzić fundamenty wiary katolickiej” (Gilman, 1986, s. 25, przyp. 7)⁴⁴. Wkrótce Reuchlin opublikował pierwszą samodzielną pracę kabalistyczną *De verbo mirifico* ('O cudownym słowie'), a także *De arte cabalistica* ('O sztuce kabalistycznej') (Lombardi, 2004, s. 93). Wychodzi w nich z założenia, że „słowo”, szczególnie zaś „imię”, stanowi łącznik pomiędzy skończonością (człowiekiem) i nieskończonością (Bogiem), a poprzez operacje na literach i liczbach można uzyskiwać wgląd w tajemnice wszechświata. Wyprawy do Włoch, gdzie Reuchlin słuchać miał wykładów rzymskiego rabina Obji Sforno (Bałaban, 1983, s. 82), poprzedzało jego wieloletnie zainteresowanie językiem hebrajskim, którego od roku 1492 uczył się w Linz u Jechiela Loana, dworskiego lekarza cesarza Fryderyka III. W jego osobie znalazł partnera-intelektualistę, mędrca i dworzanina, który w dodatku znał hebrajski. Swojego nauczyciela Reuchlin postrzegał zapewne przez pryzmat roli, jaką przypisywano żydowskim lekarzom w ówczesnej Europie⁴⁵. Gilman wyraża też opinię, że poza tym, iż dawali mu oni dostęp do upragnionego „języka tajemnic”, Żydzi Reuchlina nie bardzo interesowali. Przyswoił sobie zarówno poglądy włoskich humanistów na znaczenie ezoterycznych ksiąg żydowskich, jak i na ryzyko wiążące się z magicznym hebrajskim. Jak pisał w jednym z listów: „wraz z odrodzeniem hebrajskich liter [hebrajski był już praktycznie językiem martwym] mogłoby nastąpić odrodzenie judaizmu, co byłoby najbardziej szkodliwą pla-

43 W dalszym ciągu tekstu biografie Reuchlina i Pfefferkorna referuję za Bałabanem i Gilmanem.

44 Nauczycielem Mirandoli był słynny Flawiusz Mithriades, poprzednio Samuel bez Nissimi ibn Faraj, konwertyta z roku 1467, wielokrotnie uczestnik debat z Żydami. Mimo że był cenionym wykładowcą hebrajskiego i arabskiego, ze względu na posługiwanie się „niebezpiecznymi językami” szczerześć jego konwersji była wciąż kwestionowana. Ostatecznie wygnano go z Rzymu i Palermo za „judaizowanie”.

45 Miarą ich rangi było nie tylko to, że powierzano im zdrowie władców (np. Eliaz Montalto, osobisty lekarz Marii de Medici), ale także to, że czyniono dla nich wyjątek podczas powszechnych w tamtych czasach wypędzeń Żydów. Powszechnie sądzono, że źródłem ich wiedzy są księgi hebrajskie, co nie odpowiadało prawdzie, ponieważ czerpali przeważnie z medycyny greckiej (Galen) i arabskiej (Awicenna). Niemniej skojarzenie Żydów z uzdrawianiem było tak silne, że np. król Francji Franciszek I nie zgadzał się, by leczyli go lekarze niebędący „czystymi Żydami” (Gilman, 1986, s. 28).

gą, jaka mogłaby się przydarzyć doktrynie chrześcijańskiej” (Gilman, 1986, s. 26, przyp. 10). W roku 1505 pewien wielmoża zwrócił się do niego z pytaniem, czy powinien przyjmując Żydów do swoich włości. Reuchlin odpowiedział mu w formie broszury zatytułowanej *Niemiecki list doktora Johanna Reuchlina o tym, dlaczego Żydzi od tak dawna cierpią niedolę*. Powtarzał w nim wszystkie średniowieczne kalumnie na temat Żydów: miarą ich grzechów jest wyparcie się Jezusa, a ponieważ są niepoprawni, nadal szydzą i ubliżają mu w swoich księgach i modlitwach⁴⁶. Skutkiem tekstu było nie tylko niedopuszczenie Żydów do ziem należących do możnowładcy (niezgodne z intencją Reuchlina), ale także przyłączenie się humanisty do europejskich ataków na Żydów. Jego poglądy były wyjątkowe w tym, że podzielając antyjudyzm epoki, podkreślał: „Żydzi są członkami i współobywatelami państwa rzymskiego narodu niemieckiego i podlegają opiece tego prawa tak jak inni obywatele” (Bałaban, 1983, ss. 82–83). Nie wolno zatem gwałtem nawracać ich ani chrzcić, a *Talmudu* należy uczyć, zamiast go palić.

Poglądy Reuchlina, które interesują nas ze względu na jego polemikę z kolejnym konwertytą, Johannesem Pfefferkornem, Gilman podsumowuje następująco: „ambiwalentny stosunek Reuchlina do Żydów i ich ksiązek, jego skupienie się na chrześcijańskich implikacjach żydowskiej tradycji mistycznej, dokonane przez niego połączenie idei magicznego języka z ideą dobrego Żyda, prowadziło do redefinicji wizerunku Żyda” (Gilman, 1986, s. 28).

Redefinicja samonienawiści: Johannes Pfefferkorn

Josef Pfefferkorn, Żyd norymberski, został ochrzczony w Kolonii w roku 1504, a razem z nim jego żona Anna, syn Laurentius i teściowa. Pfefferkorn z zawodu był rzeźnikiem. Rodzinne strony podobno opuścił oskarżony o kradzież (Bałaban, 1983, s. 80). Na chrzcie uzyskał imię Johannes, zatrudnili go dominikanie kolońscy i właściwie od razu zaczął pisać pobożne i antysemityczne broszury. Niemal od razu wywołały one też spory co do jego kwalifikacji w zakresie języka hebrajskiego i żydowskiego obrządku. Zarzucano mu nawet, że jest niepiśmienny, a przypisywane mu utwory faktycznie napisał Ortwin Gracjus, jeden z najwybitniejszych dominikańskich intelektualistów kolońskich, który przekładał je na łacinę. Gilman uważa, że popularny charakter niemczyzny tekstów opatrzonych nazwiskiem Pfefferkorna wyklucza autorstwo Gracjusa. Sądzi, że ich niski poziom wiąże się ze słabym poziomem wykształcenia Pfefferkorna, a także z tym, że swoje teksty kierował wyłącznie do chrześcijańskiego czytelnika.

W tekście pierwszej broszury Pfefferkorna zatytułowanej *Zwierciadło Żydów* (1507) odbija się obraz, który autor znał z autopsji – życie Żydów we wrogim im chrześcijańskim społeczeństwie. Krytyce Żydów, drwinom z ich ceremonii i wierzeń towarzyszy krytyka chrześcijan, którzy odrzucają tych pierwszych nie z powodu ich prawdziwych grzechów

46 Poliakov cytuje następującą wypowiedź Reuchlina: „Codziennie obrażają, bluźnią i znieważają Boga w osobie Jego Syna, prawdziwego Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Nazywają go grzesznikiem, czarownikiem, przestępcą. Najświętszą Marię traktują jak czarownicę i furję. Apostołów nazywają heretykami, a chrześcijan mają za głupich pogan” (Poliakov, 1974, s. 212).

(ślepotą, upór, mściwość, materializm), lecz ze względu na grzechy wymyślone, takie jak mordy rytualne. Zarzuca też państwu, że prześladując Żydów, w pewien sposób naśladuje swoich przeciwników i sięga po racje ekonomiczne, a nie ideologiczne. Program naprawy jest prosty: należy zakazać lichwy, następnie zmusiwszy Żydów do słuchania kazań, oczyścić ich z błędów lub też siłą nawrócić (konwersja Żydów jest warunkiem Drugiego Przyjścia), a nade wszystko pozbawić ich dostępu do *Talmudu*, magicznego źródła ich nieprawości.

Księgi chrześcijan i Żydów różnią się od siebie, tak jak różnią się ich języki i religie – twierdzi Pfefferkorn. Chrześcijaninowi zbyt wiele są księgi pogan, na przykład astronomów arabskich, a także księgi hebrajskie, o ile ich przydatność nie zostanie potwierdzona przez wiarę. „Autorytet Pfefferkorna jako interpretatora tych ksiąg spoczywa na jego wglądzie jako konwertyty, wglądzie, który uczynił go bardziej kompetentnym chrześcijańskim czytelnikiem niż sami chrześcijanie” (Gilman, 1986, ss. 36–37). Konwertyta zachwala swą przydatność dla chrześcijańskiej wspólnoty: dzięki podwójnej kompetencji (prawdziwa wiara + skażona wiedza) może być nieocenionym przewodnikiem po żydowskich tajemnicach. Ta sama motywacja stanowiła też napęd do pisania kolejnych broszur, takich jak *Wróg Żydów* z roku 1509, dedykowany jego protektorom, dominikanom z Kolonii. Tekst – tę pierwszą tak wyraźną polemikę z Żydami – stanowi przede wszystkim dwujęzyczny spis obelżywych określeń, za pomocą których w swoich księgach Żydzi określają Jezusa, Marię i świętych. Kolejnym zagadnieniem są żydowscy lekarze przedstawieni jako niebezpieczni znachorzy, którzy nastają na życie pacjentów (Poliakov, 1974, ss. 149–152)⁴⁷.

Gilman zwraca uwagę na datowanie tego wątku: „skojarzenie ukrytego języka Żydów, nie jako białej, ale czarnej magii, z leczeniem chorych, pojawia się tu równocześnie z początkiem systematycznego prześladowania czarownic w północnej Europie” (Gilman, 1986, s. 37). Obserwację tę wzmacnia fakt, że autorzy wydanego w roku 1486 *Młota na czarownice*, inkwizytorzy Heinrich Kramer (1430-1505) i Jacob Sprenger (ok. 1436-1495), byli także dominikanami z Kolonii. Dlatego też nie będzie zaskoczeniem, iż kolejnym tematem, jaki pojawia się w broszurze Pfefferkorna, są kobiety. Wywód Pfefferkorna o niemoralnym prowadzeniu się Żydówek stanowi ewidentną paralelę do sukkubów – żeńskich demonów, które uwodzonych przez siebie mężczyzn mają pozbawiać spermy i mocy płodzenia⁴⁸, o których pisał już Tomasz z Akwinu (Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, 1, Quaest. 51, art. 3, 6; cyt za: Poliakov, 1974, s. 138). Żydówki są rozwiązłe, zależy im tylko na tym, by uwodzić chrześcijan i rodzić z tych związków dzieci, które następnie

47 Argumenty Pfefferkorna (wzmocnione kolejnymi) przedstawia w dziele o wiek późniejszym Sebastian Miczyński, *Jasne dowody o doktorach żydowskich, że nie tylko duszę ale i ciało swoje w niebezpieczeństwo zginienia wiecznego wdał, którzy Żydów, Tatarów i innych niewiernych przeciwko zakazaniu Kościoła świętego Powszechnego za Lekarzów używają, albo radą, perswazyą, zaleceniem, promocją, albo jakimkolwiek innym sposobem do tego powodem są, aby ich drudzy używali*, Kalisz [strona tytułowa zniszczona] 1649 [?].

48 Por. rozdział 4 *Młota na czarownice* (w angielskim tłumaczeniu) zatytułowany *How in Modern Times Witches Perform the Carnal Act with Incubus Devils, and How They Are Multiplied by This Means*: „A Succubus devil draws the semen from a wicked man and, if he is that man's own particular devil and does not wish to make himself an Incubus to a witch, he passes that semen on to the devil deputed to a woman or witch; and this last, under some constellation that favours his purpose, that the man or woman so born should be strong in the practice of witchcraft, becomes the Incubus to the witch” (Kramer & Sprenger, 1948, ss. 107–112).

wychowają na Żydów. Jednak nie o duszy, ale właśnie o „chrześcijańskiej krwi” mówi się tu, że „zostaje skazana na wieczne potępienie” (Gilman, 1986, s. 38). Analizując ten fragment, Gilman wskazuje, że seksualność podwójnego outsidera – Żyda i kobiety – musiała wywoływać w wyobraźni chrześcijańskiego mężczyzny podwójny lęk. Broszurę zamyka wezwanie do ratowania Żydów sposobem bezpiecznym i wypróbowanym – przez odbieranie im *Talmudu*.

Schemat 6: Struktura samonienawiści Johanna Pfefferkorna

Polemika Pfefferkorn-Reuchlin i *Listy ciemnych mężów*

Działalność Pfefferkorna przyniosłaby nikłe rezultaty, gdyby nie sprzymierzeńcy, jakich udało mu się pozyskać. Znalazł ich we wspomnianym mistrzu Ortwinie Gracjusie (Brzostowski, 1961b, s. 196), profesorze o sporych zasługach naukowych, który przeszedł do historii jako adresat związanej z Pfefferkornem polemiki, zatytułowanej *Listy ciemnych mężów* (szerzej o niej za chwilę). Pfefferkorn i Gracjus uzyskali aprobatę teologa dominikańskiego Arnolda Tungara dla swoich planów konfiskaty ksiąg żydowskich. Należało uzyskać jeszcze zgodę cesarza. 19 sierpnia roku 1509 Pfefferkorn dostał upragniony mandat od cesarza Maksymiliana I. Upoważniał on go do wyszukiwania i niszczenia na terenie Rzeszy pism żydowskich, szczególnie tych, które zawierałyby obelgi pod adresem chrześcijaństwa.

20 września 1509 roku Pfefferkorn zjawił się we Frankfurcie nad Menem, gdzie, poawiadomiwszy o swoim mandacie Radę Miejską, wezwał Żydów na dysputę do synagogi. Na miejscu – zamiast dyskutować – skonfiskował 169 modlitewników i zabronił odprawiania modlitw (Bałaban, 1983, s. 81). Nie zdołał jednak rozszerzyć swojej działalności na inne niemieckie miasta, bowiem Żydzi poskarżyli się arcybiskupowi mogunckiemu Urielowi von Gemmingen, erudycie i prawnikowi. Ten zabronił podlegającemu mu duchowieństwu angażować się w działania Pfefferkorna, a poza tym skierował do cesarza

prośbę o wyznaczenie innego komisarza do spraw ksiąg żydowskich. Po namyśle Maksymilian I mianował komisarzem właśnie jego, nadto polecił zasięgnąć w tej sprawie opinii kilku uniwersytetów, „inkwizytora heretyckiej nieprawości”, Jakuba Hochstrata z Kolonii (Brzostowski, 1961b, s. 96), oraz Johanna Reuchlina.

Uniwersytety i inkwizytor opowiedzieli się za konfiskatą ksiąg żydowskich, natomiast Reuchlin przeciwko. W swojej opinii wyraźnie rozdzielił księgi żydowskie na dwie grupy: „jawnie obelżywe” i pozostałe. W grupie pierwszej wymienił dwa teksty: *Nizachon* (‘Zwycięstwo’) i *Toledoth Jeshu* (‘Historia narodzin Jezusa’) (Schäfer, Deutsch, & Meerson, 2011; Schäfer, 2007). Pierwszy z nich, pióra Jomtowa Lippmana z przełomu XIV i XV wieku, jest dokonaną z punktu widzenia judaizmu rewizją wszystkich miejsc *Biblii*, które w optyce chrześcijańskiej miały stanowić prefigurację chrystianizmu. Drugi to późnorabinistyczny apokryf, współcześnie zwany „ewangelią getta”, przedstawiający życie Jezusa jako nieślubnego syna Marii i żołnierza rzymskiego. Ze względu na wiążące się z nimi zagrożenia oba teksty były przez samych Żydów od mniej więcej XIII wieku traktowane jako lektura zakazana i usuwane z *Talmudu*. Kończąc swoją opinię, Reuchlin orzekł, że o ile pierwszy rodzaj ksiąg zasługuje na zniszczenie, o tyle drugi niszczone być nie powinien. Nawet papież Sykstus IV uznawał pisma kabalistyczne, a Pico della Mirandola dostatecznie uzasadnił ich wartość. „Księgi homiletyczne i żydowskie modlitewniki oraz zbiory pieśni są chronione przez rozporządzenia cesarskie i papieskie. Książki naukowe i literatura piękna nie zasługują na potępienie [...]. Nieuznawanie przez Żydów Chrystusa jest sprawą ich wiary i Kościół godził się z tym przez wieki” (Brzostowski, 1961a, s. 11).

Protestując przeciwko idei Pfeifferkorna, by Żydom odbierać ich księgi, Reuchlin przypominał, że „księgi są im drogie jak własne dzieci” (Gilman, 1986, s. 43), a podobne działania przypominałyby pozbawianie ich potomstwa lub nawracanie gwałtem. Odbieranie *Talmudu* uważa za bezsensowne, bo – jak twierdzi – nie spotkał ani jednego Żyda, który czytałby go ze zrozumieniem, a następnie dobrowolnie przeszedł na chrześcijaństwo. Jeśli nawrócenie w ogóle się zdarza, miewa inną przyczynę: „zazdrość, nienawiść, lęk przed karą, biedę, zemstę, umiłowanie honoru, umiłowanie świata [...]”. A gdy się okazuje, że inaczej się nie da, [nieszczerzy konwertyci] uciekają do Turcji, gdzie z powrotem stają się Żydami” (Gilman, 1986, s. 43). Wypowiedź ta nie tylko kwestionuje czystość intencji konwertytów, ale wprowadza też akcent klasowy. Z jednej strony wyróżnia bowiem uczonych Żydów, którzy dbają o księgi jak o własne dzieci, z drugiej Żydów „ciemnych”, którym los ksiąg jest obojętny. Aluzja do Pfeifferkorna jest oczywista.

Nic dziwnego, że odpowiedział on natychmiast broszurą *Speculum manuale/ Hand-spiegel* (‘Ręczne lusterko’), wydaną w Moguncji w 1511 roku. Był to właściwie publiczny donos: otwarcie zarzuca w nim Reuchlinowi judaizowanie⁴⁹ oraz to, że swojej marnej hebrajszczyzny uczył się u Żydów. Określa go wprost jako judaizanta, oplotacane narzędzie w rękach rabinów, usiłujących powstrzymać proces konfiskaty ksiąg. To oni piszą mu

49 Przekształcenie tożsamościowe „dyskurs chrześcijański: dyskurs nacjonalistyczny = judaizowanie: komunizowanie” będę analizować w kolejnej części artykułu.

teksty. Ujawniając popleczników Reuchlina, Pfefferkorn przywołuje aktualny przykład – trzydziestu ośmiu Żydów z Brandenburgii, których „chrześcijański książę i pan, margrabia Joachim, elektor brandenburski, smażył na wolnym ogniu za ich nieczne uczynki”, za profanację hostii⁵⁰. Egzekucja miała miejsce dosłownie niedawno – w roku 1510.

Pfefferkornowi z kolei Reuchlin odpowiada w 1511 roku broszurą *Speculum oculare* ('Okulary')⁵¹. W sposób oczywisty górując wiedzą nad adwersarzem, wytyka mu błędy i upokarza. On, nie-Żyd, musi wziąć na siebie obronę ksiąg żydowskich przed zakusami tego ciemnego, choć „ochrzczonego, Żyda” (Gilman, 1986, s. 46). Ponieważ w odróżnieniu od Pfefferkorna jest człowiekiem wykształconym, docenia ich wartość naukową i traktuje tak, jak na to zasługują. Wylicza 34 kłamstwa, jakich w swoim tekście dopuścił się Pfefferkorn. Napisał on między innymi: „Prawo boskie zakazuje współżycia z Żydami”. Reuchlin dowodzi, że jest to nieprawda: wszak chrześcijanin może się z Żydami prawować w sądzie, czynić u nich zakupy, wymieniać z nimi dobra, dyskutować, jak czynił to św. Hieronim czy Mikołaj z Lyry (który miał studiować Rasziego) (Poliakov, 1974, s. 91). Nade wszystko jednak chrześcijanin powinien Żydów miłować. W dalszej części polemika Reuchlina nabiera już wyraźnie rasistowskiego charakteru: Pfefferkorn jest z natury mściwy, kłamliwy i działa dla zysku. Kłamię, ponieważ jest Żydem. Jego językiem nie jest hebrajski, język *Pisma*, które należy dogłębnie zrozumieć (czego on nie potrafi), tylko „język kłamstwa, werbalny ekwiwalent lichwy i trucizny”. Co można zrobić z kimś tak przewrotnym jak Pfefferkorn, kto nauczył się chrześcijańskich argumentów po to, by szkodzić? A co się robi z „krukiem, który, siedząc w klatce, nauczył się po ludzku przeklinać”⁵²?

Odpowiedzią Reuchlina zainteresował się Piotr Meyer, frankfurcki pleban, w osobie którego Pfefferkorn zyskał kolejnego sojusznika (Brzostowski, 1961b, s. 97). Uznał on, że tekst zawiera tezy heretyckie i poddał go pod ocenę uniwersytetu kolońskiego. Pfefferkornowi udało się wycofać broszurę Reuchlina z obiegu, a sąd inkwizytorów kolońskich rozpoczął jej badanie pod kątem herezji. Wezwany na przesłuchanie Reuchlin zaprzeczył, jakoby uważał za wskazane pozostawienie *Talmudu* Żydom. Zastrzegając jednak, że jeśli żydowskie księgi miałyby zostać zniszczone, powinno się pozostawić pewną liczbę egzemplarzy dla przyszłych badaczy. 10 lutego 1514 roku sąd inkwizycyjny pod przewodnictwem Jakuba Hochstrata wydał wyrok przeciw broszurze Reuchlina, skazując *Speculum oculare* na spalenie jako książkę, która „trąci herezją, zawiera wiele błędów, sprzyja więcej niż przystoi wiarołomnym Żydom, krzywdzi Kościół Boży, odnosi się bez

50 Chodzi o domniemaną profanację hostii w Knoblauch-Spandau w roku 1510. 6 lutego 1510 roku okradziono kościół w Spandau. Podejrzanie padło na mieszczanina Pawła Fromma, który wzięty na tortury wyznał, że wykradzioną z kościoła hostię sprzedał Żydowi Salomonowi ze Szpandawy. Ten wzięty na tortury przyznał się do profanacji hostii i wydał swoich 24 współników. W rezultacie oskarżenia o „rozsyłanie” części hostii na stosie stracono w sumie 42 Żydów z różnych miast brandenburskich. Po tej egzekucji pozostałych Żydów z Brandenburgii wygnano i skonfiskowano ich majątki (Bałaban, 1983, s. 90). Obwinienie było przedmiotem broszury *Eine wunderbarliche Geschichte*, którą wraz z obszernym omówieniem zdarzenia przytacza w swojej książce Heiko A. Oberman (Oberman, 1984). Każdą po profanacji hostii w Spandau/Knoblauch jest przedstawiona na drzeworycie, który reprodukuje Heinz Schreckenberg w: *The Jews in Christian Art* (Schreckenberg, 1996, il. 270b; por. Tokarska-Bakir, 2008, narracja nr 79M).

51 Tak jej tytuł przekłada Tadeusz Brzostowski (Brzostowski, 1961a, s. 12).

52 Cytuje tu Apulejusza (Gilman, 1986, s. 47).

uszanowania do jego świętych nauczycieli, a szczególnie gorszy prostych wyznawców Chrystusa” (Brzostowski, 1961a, s. 13).

Aby nie dopuścić do izolacji, w którą chcieli wtrącić go kolońscy teologowie, Reuchlin postanowił zmobilizować w swej obronie europejską opinię publiczną. Zadanie to miały spełnić opublikowane w marcu 1516 roku *Listy ciemnych mężów*, jedno z najśłynniejszych dzieł polemicznych w historii. Było to dzieło zbiorowe, w którym wielu autorów, w tym m.in. Ulrich von Hutten czy Jan Jaeger, udzieliło Reuchlinowi poparcia. Zastosowano przemyślną taktykę „persyfłazu wymierzonego w środowisko scholastyczno-teologiczne z jego nieuctwem i nieobyczajnością” (Brzostowski, 1961a, s. 18). Teksty miały formę listów popierających dominikanów kolońskich, w których usta włożono kwestie w nieudolnej łacinie, ośmieszające swych domniemyanych autorów i adresatów. Od tej chwili sprawa Reuchlina stała się głośnym na całą Europę symbolem starcia starego porządku, symbolizowanego przez Pfefferkorna i dominikanów kolońskich, z nowym porządkiem humanistycznym, walczącym o wolność intelektualną.

Głównym bohaterem *Listów* jest osobnik o nazwisku Pfefferkorn. To wcielony Judasz, fałszywy konwertyta [„mameluk”, czyli odstępcą (Brzostowski, 1961b, s. 170)], renegat i kryminalista, ścigany gdzieś na Morawach (Brzostowski, 1961b, s. 136). Jest on „zatrąconym nicponiem i nie został chrześcijaninem z miłości do wiary, ale dlatego, że Żydzi chcieli go powiesić dla jego niegodziwości, ponieważ mówią, że jest złodziejem i zdrajcą; i tak został ochrzczony, i wszyscy mówią, że potajemnie jest złym chrześcijaninem i nie wytrwa w wierze” (Brzostowski, 1961b, ss. 100, 186). Przypowieść o kocie i myszy, psie i zającu – miedzianych rzeźbach w murze cmentarza koło katedry św. Andrzeja w Kolonii – wprowadza temat nieusuwalnej wrogości pomiędzy Żydami i chrześcijanami. Dowiadujemy się z niej o dziekanie katedry, żydowskim konwertycie, który na łożu śmierci miał poprosić o przyniesienie mu tych zwierząt. Gdy jego prośbę spełniono, a uwolnione zwierzęta zaczęły walczyć, powiedział: „Widzicie, że te zwierzęta nie zatracają swojej natury. Podobnie także Żyd nigdy nie opuszcza swej wiary, chcę więc dziś także umrzeć jako dobry Żyd” (Brzostowski, 1961b, s. 306). Tak samo niepoprawnym Żydem ma być i Pfefferkorn. Jak ów kamień, który nie zmiękł, mimo że był długo gotowany, tak i on na zawsze pozostanie Żydem⁵³. Uduje pobożność, ale tak naprawdę spluwa na widok hostii w czasie podniesienia (Brzostowski, 1961b, s. 136). Jak wszyscy Żydzi nie dba o honor, a wyłącznie o zysk (Brzostowski, 1961b, s. 166), w dodatku śmierdzi⁵⁴. *Listy ciemnych mężów* omawiają też obszernie jego seksualność, poświęcając uwagę przyprawiającej mu rogi żonie, co stanowi szyderczą aluzję do Pfefferkornowskiej krytyki żydowskich kobiet jako sukkubów (Brzostowski, 1961b, ss. 73, 225). Autorzy *Listów* nie cofają się nawet przed symboliczną egzekucją bohatera, która – jak się okazuje – nie była jedynie symboliczna, skoro naprawdę odbyła się ...w Halle we wrześniu 1514 roku (Gilman, 1986,

53 „Jak ten kamień nigdy nie stanie się miękki na ogniu, tak też nigdy żaden Żyd nie stanie się naprawdę chrześcijaninem. Ale postępują tak dla zysku albo ze strachu, albo dlatego, aby móc dopuścić się zdrady” (Brzostowski, 1961b, s. 306).

54 „A przecież powszechnie mówią, że kiedy Żydzi się chrzczą, to więcej nie śmierdzą” (Brzostowski, 1961b, s. 248).

s. 52)⁵⁵. W mieście tym doszło wówczas do spalenia na stosie wcześniej torturowanego żydowskiego oszusta, zwanego Rappem vel Johannesem Pfefferkornem. Asystował przy niej (wcześniej obecny przy przesłuchaniach) wysłannik arcybiskupa Moguncji, Ulrich von Hutten, jeden z autorów *Listów ciemnych mężów*. W czasie tortur poprzedzających egzekucję Rappa zmuszono do przyznania się do wymyślonych zbrodni: profanacji hostii, trucia pacjentów, których usiłował leczyć, a także do przyjęcia od Żydów wynagrodzenia za zabicie arcybiskupa Magdeburga i elektora Magdeburgii. W 119 heksametrach von Hutten opisywał prawdziwą śmierć Rappa na stosie.

Gilman zwraca uwagę, że zabieg zdwojenia, do którego uciekli się autorzy *Listów ciemnych mężów*, czyni polemikę z Pfefferkornem bezkarną i tym bardziej dotkliwą. Choć w odróżnieniu od tego, co się stało w Halle, w *Listach* dokonywano tylko symbolicznej egzekucji, to gdy analizujemy wypowiedzi, jakie tam padają, niemieccy humaniści ukazują się w nieco innym świetle, niż ich zazwyczaj oglądamy⁵⁶.

Samonienawiść konwertyty

„Literackie fantazje grupy dominującej [...] mają przerażającą zdolność stawiania się rzeczywistością” – pisze Gilman (Gilman, 1986, s. 153). Nic dziwnego, że tak wielkie wrażenie wywarły one na Johannesie Pfefferkornie. Biorąc pod uwagę poparcie cesarza i establishmentu teologicznego, potępienie broszury Reuchlina przez papieża i coraz częstsze konfiskaty *Talmudu*, można by uznać, że kampania Pfefferkorna przeciw księgom żydowskim całkowicie się powiodła. Gilman zwraca jednak uwagę na konstrukcję jego tekstów, sugerującą, że napędzający je niepokój wcale nie zelżał. Argumentację Pfefferkorna wciąż kształtuje skomplikowana relacja zachodząca pomiędzy jego dawnymi i obecnymi współwyznawcami. Choć z konieczności odpiera ataki Reuchlina, we wszystkich broszurach nie tyle atakuje jego, co samych Żydów. Na wysuwane zarzuty „odpowiada tak, jakby to Żydzi je wysuwali, choć wciąż jest świadom, że jego wrogowie tkwią w obozie chrześcijan” (Gilman, 1986, s. 53). Dlatego zarzucając Reuchlinowi, że atakuje „nas, chrześcijan”, eksponuje własne miejsce w tym obozie. Biorąc w obronę Żydów i ich księgi, Reuchlin wykroczył przeciwko solidarności z chrześcijanami – słyszymy. Kolejnym krokiem Pfefferkorna będzie radykalizacja programu antyżydowskiego:

„Trzeba zatem reformować i karać Żydów dla większej chwały Boga i wspólnoty. Nie chodzi o mordowanie i grabież, tylko o to, by postępując zgodnie z prawem, zabierać ich dobra i rozdawać tym, do których należą [...]. Albo też dawać je szpitalom i kościołom, aby podobne zło uzyskało stosowną odpłatę. Trzeba odpędzać starych Żydów jak brudne psy,

55 „Już spalili w Halle jednego wychrzczonego Żyda, który też się nazywał Jan Pfefferkorn i zrobił wiele złego. Ja się boję, że ten będzie robić to samo [...]” (Brzostowski, 1961b, s. 100).

56 Ulrich von Hutten: „Niemcy nie mogłyby wyprodukować takiego potwora. Jego rodzice to Żydzi i sam też pozostaje Żydem, mimo że zanurzył swoje nędzne ciało w wodach chrztu Chrystusa” (Poliakov, 1974, s. 214). Poliakov przytacza podobną wypowiedź Erazma z Rotterdamu: „Pfefferkorn okazał się prawdziwym Żydem, typowym dla swojej rasy. Jego przodkowie atakowali jedynie Chrystusa, on zaś przypuścił atak na wielu wartościowych i wybitnych ludzi. Nie mógł oddać swoim współwyznawcom większej przystugi, niż zdradzając chrześcijaństwo, podczas gdy obłudnie mienił się chrześcijaninem [...]. Ten pół-Żyd zaszkodził chrześcijaństwu bardziej niż wszyscy Żydzi razem wzięci” (Poliakov, 1974, s. 214).

a chrzcić małe dzieci, tak jak już teraz robi się to w wielu miejscach. Nie wolno z tym zwlekać, należy robić to już, w tej godzinie. Dzieci te trzeba zabierać i chrzcić dla chwały Bożej i dla zbawienia ich dusz” (Gilman, 1986, s. 54).

Jak widać, w myśleniu konwertyty powraca motyw rywalizacji o dzieci, wojny podjazdowej, jaka zawsze toczy się pomiędzy rywalizującymi społecznościami. Jej zapowiedzią było oskarżenie rozpustnych Żydówek, że pod postacią demonicznych sukkubów polują na „chrześcijańskie nasienie”. W odwecie Pfefferkorn doradza, by wygnać Żydów z Wormacji, Frankfurtu nad Menem i Ratyzbony, a ich dzieci ochrzcić siłą, co stanowi ścisłą antytezę postulatowi Reuchlina, który uważał, że tak samo, jak nie godzi się zabierać Żydom dzieci, nie godzi się zabierać im ksiąg. Formułując swój postulat, Pfefferkorn po raz kolejny denuncjuje Reuchlina, który zwiedziony miłością do hebrajskiego, sam poniekąd stał się Żydem, bo tylko Żydzi kochają księgi jak własne dzieci. Autor *Płonącego zwierciadła* czyni więc z adwersarza własnego negatywnego sobowtóra (Gilman, 1986, s. 55). Reuchlin judaizuje, Pfefferkorn nawraca. Zachodzi jednak pomiędzy nimi fundamentalna różnica. Jeśli pierwszy się pomyli, zostanie ukarany grzywną, jeśli zaś pomyli się drugi – spłonie na stosie.

Świadomość tej różnicy dochodzi do głosu w tytule kolejnej broszury z roku 1516: *Obrońca Johanna Pfefferkorna, którego nie spalono*. Zaprzeczając pogłoskom, że skazaniec był jego krewnym, Pfefferkorn usiłuje – pisze Gilman – pozbyć się swego sobowtóra, który spłonął za udawanie chrześcijanina. W związku z tym, wykonując apotropaiczny gest odsunięcia od siebie jego losu, projektuje na Reuchlina całe zło przypisywane Żydom. „Zmieniając Reuchlina w «złego Żyda», będzie mógł ocalić strukturę umożliwiającą mu uważanie się za «dobrego chrześcijanina». Problem polega na tym, że w odróżnieniu od niego, niezależnie od tego, jak często spotykać się będzie z zarzutem niezdolności do zobaczenia prawdy, Reuchlin i tak chrześcijaninem pozostanie” (Gilman, 1986, s. 56). Faktycznie nawet wtedy, gdy wskutek orzeczenia papieskiego na tego ostatniego nałożono grzywnę, po jego stronie opowiedziała się cała humanistyczna Europa. Miało to związek z nowymi kontrowersjami w obrębie Kościoła, spowodowanymi wystąpieniem niemieckiego mnicha Marcina Lutra. To w związku z jego działalnością literacką szczególny typ żydowskiej samonienawiści, którego autorem był Pfefferkorn, stał się podstawowym modelem niemieckiego antysemityzmu.

(Ciąg dalszy w części drugiej)

Bibliografia

- Abulafia, A. S.** (1998). The Ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works of Rupert of Deutz and Hermannus Quondam Iudeus. W A. S. Abulafia, *Christian and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (ca. 1000-1150)* (ss. 43–63). Aldershot: Ashgate.
- Abulafia, A. S.** (Red.). (2002). *Religious Violence Between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan.
- Améry, J.** (2007). *Poza winę i karę. Próby przełamania podjęte przez złamanego*. (R. Turczyn, Tłum.). Kraków: Homini.
- Bałaban, M.** (1982). *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce* (2. wyd., T. 2). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Bałaban, M.** (1983). *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce* (2. wyd., T. 3). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Bhabha, H. K.** (2010). *Miejsca kultury*. (T. Dobrogoszcz, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielowski, A.** (Red.). (1893). *Monumenta Poloniae Historica* (T. 6). Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bourdieu, P.** (1991). *Language and Symbolic Power*. (G. Raymond & M. Adamson, Tłum.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Brodkin, K.** (1998). *How Jews Became White Folks & What That Says About Race in America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Brzostowski, T.** (Red.). (1961a). *Listy ciemnych mężów*. (T. Brzostowski, Tłum.). Warszawa: PIW.
- Brzostowski, T.** (1961b). „Listy ciemnych mężów”, przyczyna powstania, literaccy poprzednicy i autorzy. W T. Brzostowski (Red.), *Listy ciemnych mężów*. (T. Brzostowski, Tłum.) Warszawa: PIW.
- Cappenberg Castle. (b.d.). *Wikipedia.en*. Pobrano 11 kwietnia 2014, z http://en.wikipedia.org/wiki/Cappenberg_Castle
- Cohen, J.** (1982). *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Cohen, J.** (1987). The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani. W T. M. Endelman (Red.), *Jewish Apostasy in the Modern World*. New York: Holmes & Meier.
- Coutrine-Denamy, S.** (2012). *Trzy kobiety w dobie ciemności. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*. (G. Przewłocki, Tłum.). Warszawa: Świat Książki.
- Doktór, J.** (Red.). (1997a). *Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka* (T. 1). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Doktór, J.** (1997b). Mesjańskie dzieło Jakuba Franka. W J. Doktor (Red.), *Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Doktór, J.** (2004). *Początki chasydyzmu polskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Douglas, M.** (2007). *Czystość i zmaza*. (M. Bucholc, Tłum., J. Tokarska-Bakir, wstęp). Warszawa: PIW.
- Erik H. Erikson. (b.d.). *Wikipedia.de*. Pobrano 11 kwietnia 2014, z http://de.wikipedia.org/wiki/Erik_H._Erikson
- Fanon, F.** (1967). *Black Skins, White Masks*. New York: Grove Press.
- Filipowicz, K.** (1960). Suchy piorun. W K. Filipowicz, *Biały ptak*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fischer, M. S.** (1981). *Nationale Images als Gegenstand vergleichender Literaturgeschichte: Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie*. Bonn: Bouvier.
- Gilman, S. L.** (1985). *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. London: Ithaca.

- Gilman, S. L.** (1986). *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore, London: The John Hopkins University Press.
- Gilman, S. L.** (1993). *Freud, Race and Gender*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilman, S. L.** (1996). *Smart Jews. The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Goffman, E.** (2005). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. (A. Dzierżyńska & J. Tokarska-Bakir, Tłum., J. Tokarska-Bakir, postowie). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Grayzel, S.** (1989). *Jews in the XIIIth Century* (T. 2). New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Hart, M. B.** (Red.). (2011). *Jews and Race. Writings on Identity and Difference 1880-1940*. Waltham, Mass.: Brandeis University Press.
- Herling-Grudziński, G.** (1985). *Inny świat*. Warszawa: Czytelnik, Nowa.
- Herrnstein, R. J., & Murray, C.** (1994). *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.
- Heschel, A. J.** (1996). *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*. (H. Halkowski, Tłum.). Warszawa: Tikkun.
- Jeleński, K.** „Kot”. (1968). „Hańba” czy wstyd? *Kultura* [paryska], (5).
- Kramer, H., & Sprenger, J.** (1948). *The Malleus Maleficarum*. (M. Summers, Red. & Tłum.). London: Pushkin Press.
- Lemann, N.** (1997). The Bell Curve Flattened. *Slate*. Pobrano z http://www.slate.com/articles/briefing/articles/1997/01/the_bell_curve_flattened.html
- Leys S. N., & Gilman, S. L.** (1993). Appropriating the idioms of science. The rejection of scientific racism. W S. Harding (Red.), *The „Racial” Economy of Science. Toward a Democratic Future*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Lombardi, P.** (2004). *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*. (Dudzińska-Facca A., Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Lotter, F.** (1988). Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 (Rindfleisch) und 1336-1338 (Armleder). W *Fälschungen im Mittelalter* (T. 5, ss. 548–560). Hannover: Hahn.
- Marshall, G.** (Red.). (2004). *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa: PWN.
- Mellinkoff, R.** (1993). *Outcasts. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Miller, A. G.** (Red.). (1982). *In the Eye of Beholder. Contemporary Issues in Stereotyping*. New York: Praeger.
- Mosse, G. L.** (1982). Nationalism and Respectability: Normal and Abnormal Sexuality in the Nineteenth Century. *Journal of Contemporary History*, 17(2), 221–246. doi:10.1177/002200948201700202
- Oberman, H. A.** (1984). *The Roots of Anti-Semitism. In the Age of Renaissance and Reformation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Pico della Mirandola, G.** (b.d.). Godność człowieka (1486) [Początek Mowy o godności człowieka (De hominis dignitate... wyd. E. Garin, Florencja 1942, s. 102–122), napisanej w roku 1486 jako wstęp do 900 Tez]. Pobrano 16 kwietnia 2014, z <http://filozofialo1.freehost.pl/teksty/now/giovanni-pico-della-mirandola-mowa-o-godnosci-czlowieka.pdf>
- Pikulski, G.** (1760). *Złość żydowska przeciwko Bogu y bliźniemu, prawdzie y sumnieniu na objaśnienie talmudystów, na dowód ich zaślepienia, y religii dalekiej od prawa Boskiego przez Moyżesza danego (...) z istną Relacją dysputy Contra Talmudystow z Talmudystami, y przydatkiem innych Osobliwości*. Lwów.
- Pikulski, G.** (1998). Sąd żydowski we lwowskim Kościele Archikatedralnym 1759. W A. Czołowski, J. Caro, G. Pikulski, *Mord rytualny. Epizod z przeszłości Lwowa* (ss. 47–71). Poznań: Wers.

- Poliakov, L.** (1974). *The History of Anti-Semitism: from the Time of Christ to the Court Jews* (T. 1: From the time of Christ to the Court Jews). New York: Schocken.
- Pomian, G.** (Red.). (1999). *Wizja Polski na łamach „Kultury” 1947-1976* (T. 2). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Reiter, P.** (2008). *The Anti-Journalist. Karl Krauss and Self-Fashioning in Fin-de-siècle Europe*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Rubin, M.** (2002). Imagining the Jew. The Late Medieval Eucharistic Discourse. W R. Po-chia Hsia & H. Lehmann (Red.), *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Rufeisen, O.** (2001). *Połknąłem haczyk Królowej Karmelu*. (B. J. Wanat, Red.). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Sarason, S. B.** (1973). Jewishness, Blackness, and the Nature-Nurture Controversy. *American Psychologist*, 28, 962–971.
- Schäfer, P.** (2007). *Jesus in the Talmud*. Princeton: Princeton University Press.
- Schäfer, P., Deutsch, Y., & Meerson, M.** (Red.). (2011). *Toledot Yeschu („The Life Story of Jesus”) Revisited*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schrekenberg, H.** (1996). *The Jews in Christian Art. An Illustrated History*. London: J. Bowden.
- Tokarska-Bakir, J.** (2000). *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Kraków: Universitas.
- Tokarska-Bakir, J.** (2008). *Legandy o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: W.A.B.
- Trachtenberg, J.** (1997). *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*. (R. Stiller, Tłum.). Gdańsk: Uraeus.
- Van Gennep, A.** (2006). *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii*. (B. Biały, Tłum.). Warszawa: PIW.
- Wertheimer, J.** (1987). *Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany*. Oxford, London: Oxford University Press.
- Żyndul, J.** (2011). *Kłamstwo krwi. Legenda mordu rytualnego na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.

**Hassliebe. Jewish self-hatred as seen by Sander L. Gilman
(part one: from Hermann of Mainz to Johannes Pfefferkorn)**

Abstract: The present paper constitutes the first part of the analysis of Sander L. Gilman's famous book *Jewish Self-Hatred*, and the pioneering interpretation of the concept of stereotype. According to Gilman, a stereotype emerges as a result of an active collaboration of the person who stereotypises and the outsider. The latter opposes the image imposed by the stereotype, and thus splits the stereotype into a positive and a negative part. By identifying himself with the positive part, the outsider delegates the *purity of classification* not only to the subgroup he does not feel any attachment to, but also involuntarily legitimises the stereotype, because without his authorisation, the stereotype would merely remain a racist insult. The article is based on the narrations of Jewish converts to Christianity from the Middle Ages to the 15th century.

Keywords: Sander L. Gilman, anti-Semitism, anti-Judaism, outsiders' self-hatred, stereotype, image, self-image