

MARCIN WODZIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

JAKIE TAK NAPRAWDĘ BYŁY WYOBRAŻENIA ESCHATOLOGICZNE LUDU ŻYDOWSKIEGO W EUROPIE WSCHODNIEJ? REKONESANS BADAWCZY

Jak wiadomo, wyobrażenia eschatologiczne judaizmu były już wielokrotnie przedmiotem opisu i badania. Klasyczne prace Roberta Charlesa czy Paula Volza, a także nieco nowsze Ulricha Fischera czy Hansa Clemensa Cavallina mogą posłużyć jako doskonały tego przykład¹. Nie znaczy to jednak, że temat został należycie rozpoznany i wyczerpany. Moim zdaniem jest wręcz przeciwnie. Z zasady zainteresowania te skupiały się albo na wczesnych etapach tej religii, zwanej często w chrześcijańskiej nauce „późnym judaizmem” czy judaizmem tzw. epoki międzytestamentalnej, albo na średniowiecznej i nowożytnej elitarnej kulturze rabinicznej. Co ciekawe, właściwie nigdy nie podejmowano wysiłku zintegrowania wyników badań nad tymi dwoma okresami. Przyczyny tego stanu rzeczy są aż za dobrze znane. Okres wcześniejszy zdominowany był i jest właściwie do dziś przez badaczy chrześcijańskich zainteresowanych tzw. kontekstem Nowego Testamentu, podczas gdy średniowieczne czy nowożytne źródła rabiniczne badane są niemal wyłącznie przez badaczy żydowskich, stawiających oczywiście zupełnie odmienne pytania badawcze². W wyniku tego mamy dwa niemal niezależnie od siebie rozwijające

¹ R. Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity. A Critical History*, Nowy Jork 1963; P. Volz, *Die Eschatologie der juedischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tuebingen 1934 (drugie wydanie pracy jako: *Juedische Eschatologie von Daniel Bis Akiba*, Tuebingen 1903); z nowszych prac zob. U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung in hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin i Nowy Jork 1978; H.C. Cavallin, *Leben nach dem Tode in Spätjudentum und früher Christentum. I: Spätjudentum*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuren Forschung II”, 19 (1979), nr 1, s. 240-345. Większość tych prac zajmuje się eschatologią w wymiarze społecznym (paruzją), a nie indywidualnym (śmierć, życie pośmiertne i zbawienie jednostki), mimo to dostarczają one wielu interesujących informacji.

² O tym podziale, szczególnie widocznym w badaniach biblijnych, zob. np. A. Cooper, *Biblical Studies and Jewish Studies*, w: *Oxford Handbook of Jewish Studies*, red. M. Goodman, J. Cohen, D. Sorkin, Oxford 2002, s. 14-35.

się kierunki badawcze. Jak zawsze w nauce, brak komunikacji prowadzi do skutków niekorzystnych dla obu kierunków.

Postawione w tytule niniejszego szkicu pytanie odnosi się oczywiście do okresu późniejszego, tj. czasu osadnictwa Żydów w Europie Wschodniej, jego ambitnym zamierzeniem jest jednak próba wskazania potencjalnych kierunków badawczych, które mogłyby doprowadzić do przezwyciężenia tej separacji, a dokładniej przeniesienia osiągnięć jednej szkoły do badań szkoły drugiej.

Jednym z największych problemów badań nad eschatologią żydowską okresu średniowiecznego i nowożytnego jest elitarny charakter podstawowych źródeł. Wszelkiego typu pisma rabiniczne, stanowiące ogromną większość badanego materiału, podlegały przecież ścisłemu procesowi weryfikacji, a nawet formalnej, choć nie scentralizowanej, cenzury, bo przecież do schyłku XVIII wieku każde dzieło o charakterze religijnym uzyskać musiało kilka rabinicznych aprobat, tzw. *haskamot*, zanim jakkolwiek drukarz zdecydował się je opublikować. Złamanie tej zasady nastąpiło dopiero wraz z pojawieniem się pism chasydzkiego autora Jakuba Józefa z Połonnego, który opublikował pierwszy chasydzki traktat bez aprobat religijnych. Mimo to nawet w granicach chasydyzmu taka praktyka pozostała marginalna. Wyłaniający się z tak kontrolowanych tekstów obraz musiał być więc statyczny i raczej preskryptywny niż rzeczywiście deskryptywny wobec wierzeń eschatologicznych ludu żydowskiego.

Ważną próbą przełamania tej perspektywy były i są studia etnograficzne sięgające zarówno do bogatej tradycji legendowej, jak i bliższych współczesności zapisów wywiadów etnograficznych. W Polsce i Europie Wschodniej szczególnie zasłużyli się w tej dziedzinie Regina Lilienatalowa i Simon Anski³. Wadą takiego ujęcia było jednak zamazanie granicy między tym, co opowiadane, a tym co praktykowane i wierzone. Podobne są zresztą ograniczenia w badaniach bogatej literatury chasydzkiej, w tym pojawiających się tam wyobrażeń nt. śmierci, życia pośmiertnego i ogólniej pojętych wątków eschatologicznych.

Dogodnego narzędzia przezwyciężenia tych ograniczeń dostarczają nam badania judaizmu starożytnego, w którym z powodzeniem sięgnięto po inne typy źródła historycznego, przede wszystkim po żydowskie inskrypcje nagrobne z ich wyjątkową pozycją masowych, ludowych, zindywidualizowanych i niestandardyzowanych tekstów funkcjonujących jednocześnie w formalnym rytuale i ściśle określonej funkcji. Ciekawe i inspirujące przykłady dostarczyli przede wszystkim Jan Willem van Henten, a zwłaszcza Pieter Willem van der Horst w swej doskonałej pracy o starożytnych epitafiach żydowskich⁴. W prezentowanym tu szkicu spróbuję podjąć

³ O rozwoju etnografii żydowskiej w Europie Wschodniej zob. szkic O. Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*, Jeruzolima 1989.

⁴ Zob. P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy (300BCE-700CE)*, Kampen 1991; bibliografię zob. też w R.W. Suder, *Hebrew Inscriptions. A Classified Bibliography*, Selinsgrove 1984. Specjalnie o inskrypcjach poetyckich P.W. van der Horst, *Jewish Poetical Tomb Inscriptions*, w: *Studies in Early Jewish Epigraphy*, red. J.W. van Henten, P.W. van der Horst, Leiden 1994, s. 129-147. Dodać też trzeba, że antyczne żydowskie inskrypcje nagrobne niejednokrotnie już budziły zainteresowanie jako źródło wiedzy o wyobrażeniach pośmiertnych, zob. np. U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung...*; G. Dellling, *Speranda Futura. Jüdische Grabschriften*

ten właśnie trop badawczy, przenosząc i adaptując ujęcia badaczy starożytności do badania społeczności żydowskiej w nowożytnej Europie Wschodniej.

Dla jasności metodologicznej wyjaśnić jednocześnie muszę, że nie jestem tropicielem żydowskich herezji i nie zakładam, że wierzenia eschatologiczne ludu żydowskiego w jakiś istotny, dramatyczny sposób zaprzeczały wyobrazeniom skodyfikowanym w normatywnych pismach rabinicznych. Pamiętać jednak musimy, że po pierwsze w judaizmie, jak i w innych religiach, istnieje w istocie wielość wyobrażeń religijnych, a czym dalej od podstawowej dogmatyki, tym różnorodność większa. W judaizmie, tak ubogim w warstwę dogmatyczną, pole różnorodności jest szczególnie duże. Po drugie, zespół wszystkich wierzeń, przekonań i wyobrażeń religijnych właściwych każdej religii jest znacznie szerszy niż zespół tych wierzeń i wyobrażeń, które są aktywnie obecne w świadomości ludowej, znajdują wyraz w jego działaniach, czy choćby któremu uznaje się za stosowne dać wyraz w inskrypcji nagrobnej. Tę właśnie aktywną pulę wyobrażeń próbował będę zidentyfikować, przynajmniej w najogólniejszym zarysie, ograniczając się jednak do wskazania kilku zasadniczych właściwości owych wyobrażeń, a nie zasadniczej ich rekonstrukcji.

Dobrym przykładem wspomnianej przed chwilą różnorodności jest kwestia właściwej dla judaizmu antropologicznej wizji związku duszy i ciała. Zgodnie z jedną z nich, popularną zwłaszcza w Talmudzie, człowiek postrzegany był jako nierozdzielny związek duszy i ciała, przedstawionych w znanej talmudycznej przypowieści Judy Hanasiego (TB, Sanhedryn 91a) jako kulawy i ślepy złodziej, którzy razem, wzięwszy jeden drugiego na ramiona, zerwali owoc w ogrodzie królewskim. Przed królem tłumaczyli się, że przecież żaden z nich nie mógł tego zrobić, ale król rozumiejąc wspólnotę ich winy wydał wyrok na obu. Ta monistyczna koncepcja antropologiczna znalazła najpełniejszy wyraz w nauce o cielesnym zmartwychwstaniu w czasach mesjańskich, a kodyfikację w jednym z żydowskich artykułów wiary. Według Talmudu ci, którzy zaprzeczają biblijnemu pochodzeniu nauki o cielesnym zmartwychwstaniu, pozbawieni będą udziału w życiu przyszłym. I rzeczywiście, odnajdujemy w stosunkowo licznych inskrypcjach zwroty, które nie utożsamiają zmarłego ani z jego ciałem, ani z duszą. Mówi się o losie „jego (albo jej) duszy” i „jego ciała”, ale żaden z tych elementów nie jest nim. Na przykład: *I powstanie na koniec dni. Koniec dni się przypieszysz i powstaną ciało jego i dusza jego (to oczywiście nawiązanie do Księgi Daniela)*. Albo: *I wzniosła się dusza jego do miejsca jakże strasznego, aby zamieszkać pod tronem Majestatu, a ciało jego spoczęło w grobie*. Albo: *rozkoszny snem spać będzie ciało jego, w ogrodzie Eden będzie radować się dusza jego*.

Jednak równie często, a może i częściej niż wspomniana koncepcja monistyczna, analizowane inskrypcje nagrobne dostarczają przykładów wypowiedzi odmiennych, które ewidentnie utożsamiają zmarłego z jego duszą, a śmierć z uwolnieniem z więzów cielesności. Tego typu dualizm antropologiczny obecny był już w tekście biblijnym, a w tradycji judaistycznej rozpowszechnił się zwłaszcza wraz z popularnością kabały i *Księgi Zoharu*⁵. Czytamy więc w najbardziej typowych formułach, że zmarły: *odszedł*

Italiens über das Geschick nach dem Tode, w: *Studies in Early Jewish Epigraphy...*, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968*, Göttingen 1970, s. 39-44.

⁵ O dualizmie antropologicznym w tekście biblijnym zob. E. Stieglman, *Rabbinic Anthropology*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neuen

do swego świata (albo do wieczności), wznosił się do nieba albo przyłączony został do swych przodków. Ciekawa jest też formuła *wezwany został do sądu niebiańskiego* (albo do *jeszywy niebieskiej*). W formule tej, stosowanej niemal wyłącznie na grobach rabinów, odbija się ludowe wierzenie, że w niebie Bóg i mędrzy religijni razem studiują Torę, a w przypadku nie rozstrzygniętych wątpliwości wzywają jako arbitra uczonego z ziemi, który wtedy umiera. To jednak tylko uwaga na marginesie. Co tutaj istotne, wszystkie wymienione tu typowe formuły utożsamiają zmarłego z jego duszą.

Widzimy więc tu dwie występujące niemal równie często, a przecież konkurencyjne wizje człowieka i jego pośmiertnych losów⁶. Moim zdaniem upoważnia to do wyciągnięcia pierwszego ważnego wniosku na temat tego, jakie naprawdę były wyobrażenia eschatologiczne ludu żydowskiego. Były one różnorodne, czasami wewnętrznie sprzeczne nawet w ramach jednej wypowiedzi, bo przecież ludowe wyobrażenia eschatologiczne nie muszą być i nigdy nie były jednorodne i wewnętrznie spójne. Wniosek jest oczywisty, czy wręcz banalny, ale ważne, by go tu wyartykułować.

Jednak sprawa duszy utożsamianej ze zmarłym jest w tradycji żydowskiej nawet jeszcze bardziej skomplikowana niż widzieliśmy to powyżej. Teologia żydowska mówi o trzech (czasami nawet pięciu)⁷ duszach, czy może aspektach (i nazwach) duszy ludzkiej. Z którą więc utożsamić należałoby człowieka? Ich nazwy to *ruach*, *nefesz* i *neszama*, jednak historycznie zawartość pojęcia każdego z nich ulegała istotnym zmianom⁸. Co ciekawe znaczenie owych terminów i istniejące między nimi różnice są we wschodnioeuropejskich epitafiach żydowskich właściwie niewidoczne, terminy są swobodnie wymieniane, a *ruach* nawet dość konsekwentnie unikane, pewnie ze względu na skojarzenie z jidyszowym znaczeniem tego samego słowa (diabeł). Wskazuje to moim zdaniem na niską kompetencję teologiczną autorów (i zapewne czytelników) inskrypcji oraz na fakt, że omawiane rozróżnienie nie miało w eschatologicznych wyobrażeniach ludu żydowskiego właściwie żadnego znaczenia. Jest to o tyle ciekawe, że żydowska literatura religijna przypisuje tym rozróżnieniom dość duże znaczenie, a popularna literatura religijna (pisana zwykle przez tzw. drugorzędną inteligencję religijną, np. wędrownych kaznodziei) przejęła te koncepcje wraz z malowniczymi opisami męki jednej z dusz, cierpiącej przez 11 miesięcy po śmierci w rozkładającym się ciełe. W zbiorowej wyobraźni ludu żydowskiego była to najwyraźniej jedyna dusza tożsama ze zmarłym.

Co ciekawe, w niektórych inskrypcjach poza tradycyjnymi terminami opisującymi różne aspekty duszy pojawia się również termin *chajim*, 'życie', bliski starotestamentowemu, substancjalnemu znaczeniu słowa *nefesz* 'tchnienie życia'. Najlepiej widzimy to w peryfrastycznej formule *szawak chajim lanu* czyli 'zostawił

Forschung II" 19 (1979), nr 2, s. 512-515; o koncepcjach judaizmu rabinicznego zob. R. Goldenberg, *Bound Up in the Bond of Life: Death and Afterlife in the Jewish Tradition*, w: *Death and Afterlife: Perspectives of the World Religions*, Nowy Jork 1992, s. 100. Zob. też H. Wahle, *Die Lehren des rabbinischen Judentums über das Leben nach dem Tod*, „Kairos” N.F. 14 (1972), s. 291-309.

⁶ Obie obecne też były w pismach rabinicznych, zob. np. H. Wahle, *Die Lehren des rabbinischen Judentums...*; R. Goldenberg, *Bound Up in the Bond of Life...*, s. 99-100.

⁷ Zob. E. Stiegman, *Rabbinic Anthropology...*, s. 521.

⁸ Doskonale opisał te terminy i ich historyczną ewolucję S.S. Cohon, *Jewish Theology. A Historical and Systematic Interpretation of Judaism and Its Foundations*, Assen 1971, s. 348-353.

nam życie' czasami rozwijanej w formuły laudacyjne. Owo 'życie' traktowane jest tu jako obiekt czy wręcz przedmiot, który można przekazywać, który może zmieniać właściciela, itd. Z faktu, że życie traktowane jest tu substancjalnie jako wspólne dobro dzielone między wszystkich ludzi, wysnuć można hipotezę, że częstota występowania formuły łączy się z dużą popularnością w XVII-XVIII wieku koncepcji kabalistycznych, wedle których wszystkie dusze są częstkami duszy pierwszego człowieka, *adam kadmon*, a to przecież znaczy, że dusza jest dobrem podzielnym.

Wypada wreszcie zapytać, co wedle epitafiów dzieje się z ową duszą. Wedle tradycji żydowskiej istnieją dwa miejsca przebywania duszy po śmierci: gehenna dla bezbożnych i raj dla sprawiedliwych⁹. Trudno nazwać to wyobrażenie szczególnie oryginalnym. Oczywiście, w epitafiach ani razu nie znalazłem wzmianki, że zmarły trafił do gehenny, jako że nikt nie odważyłby się sugerować tego w odniesieniu do swych bliskich zmarłych (a przecież to rodzina zmarłego zamawiała i akceptowała nagrobek, epitafiami rządzi więc zasada *de mortibus aut nihil aut bene*). Jako miejsce wiecznej szczęśliwości wskazuje się niebo, częściej jednak ogród Eden, a najczęściej miejsce „pod skrzydłami Boskiej Opatrzności”, a dosłownie „pod skrzydłami Szechiny”. Mimo że ogród Eden bywa przedmiotem poetyckich opisów, np. *spoczynek w boskim ogrodzie Eden pod drzewem życia, bo dobre jest miejsce ocenione*, nie może on równać się popularnością z ostatnią z wymienionych formuł o skrzydłach Szechiny¹⁰. Sądzę, że zadziwiająca częstota występowania tej formuły łączyć trzeba również ze wzrostem popularności idei kabalistycznych we wczesnonowożytnej Europie Wschodniej. Niech wolno mi będzie przypomnieć, że Szechina, Boska Wszecobecność, to nazwa najniższej, a więc i najbliższej ludziom, dziesiątej emanacji Boskości w popularnym drzewie emanacji, czy sefirotów, rozpropagowanym przez kabałę luriańską od końca XVI wieku¹¹. Wyobrażenie to było na tyle popularne, że znalazło się nawet w jidyszowych modlitewnikach dla kobiet czy typowych polichromiach synagogalnych. Należy przypuszczać, że do tego wyobrażenia nawiązują popularne w epitafiach zwroty o skrzydłach Szechiny. Jeżeli wolno mi więc sformułować spostrzeżenie ogólne, wyobrażenia eschatologiczne ludu żydowskiego w nowożytnej Europie Wschodniej znajdowały się pod silnym wpływem kabalistyki luriańskiej, zwłaszcza jej formy rozpropagowanej w Europie Wschodniej w XVII i XVIII stuleciu przez autorów drugorzędnej popularnej literatury religijnej¹².

Wspominając o losach pośmiertnych, nie można też zapomnieć o najpopularniejszym zwrocie formułicznym, zaczerpniętym z 1 Sm 25,29, a potem obecnym

⁹ Istnieje rozbieżność poglądów szkoły Szammaja i Hillela na temat losów dusz pośrednich. Nauka o różnym losie sprawliwych i bezbożnych, o sądzie bożym i rachunku za grzechy ukształtowana została przede wszystkim przez *Pirke Awot*, moralistyczny traktat talmudyczny, jedno z najczęściej studiowanych dzieł i jedno z najważniejszych źródeł żydowskiej wyobraźni ludowej. Zob. R. Goldenberg, *Bound Up in the Bond of Life...*, s. 105.

¹⁰ Ciekawą analizę występowania tej formuły na obszarze Opolszczyzny zob. w J.P. Woronczak, *Treści eschatologiczne epitafiów żydowskich Opolszczyzny*, w: *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, pod red. J. Woronczaka, t. 2: *Cmentarze żydowskie* (Wrocław 1995) s. 101-110.

¹¹ Przystępny wykład podstawowych założeń kabały luriańskiej dla początkujących w G. Scholem, *Mistyctwom żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 302-351.

¹² O tym zob. np. G.D. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*, Los Angeles 2004, s. 119-130.

niemal na wszystkich żydowskich nagrobkach. Mowa oczywiście o formule *tehi niszmato cerura bicror hachajim, niech dusza jego/jej związana będzie w węzełku życia*. Formuła ta pojawia się w kontekście eschatologicznym już w literaturze talmudycznej (TB, Szabat 152b), przynajmniej od VII wieku na nagrobkach, a od XII wieku jest właściwie jedynym stałym elementem formularza inskrypcyjnego obecnym w ogromnej większości realizacji właściwie do dziś¹³. Jednak, właśnie ta popularność sprawia, że słusznie zapytać możemy, czy niesie ona jakieś rzeczywiste treści w intencji nadawcy i typowego odbiorcy inskrypcji nagrobnych, czy przypadkiem nie jest pustą, lub niemal pustą, formułą bez istotnych treści odnoszących się do żywych wyobrażeń eschatologicznych. Wskazuje to na ważny problem interpretacji żydowskich napisów nagrobnych, bo przecież epitafia są z natury tekstami formułicznymi. Co więcej, omawiana formuła, jeśli zapisana w nieskróconej formie, zwykle używa aramejskich, a nie hebrajskich form, co wskazuje, że w istocie zaczerpnięta została z modlitewnika liturgii pogrzebowej, a dokładniej z modlitw *El male rachamim* i *Jizkor*, a więc jest po prostu przekopiowanym fragmentem liturgii pogrzebowej. O tym, że formuła nie stała się pustym frazesem przekonują nas pojawiające się stosunkowo często parafrazy tego zwrotu czy różnego typu poetyckie rozwinięcia jego formy podstawowej. Najbardziej typowe jest *niech dusza jego/jej związana będzie w węzełku życia w ogrodzie Eden z wszystkimi sprawiedliwymi* albo z *całym Izraelem*, czasami jednak budowane są wokół formuły zupełnie rzadkie określenia typu *w zagrodzie Abrahama, Izaaka i Jakuba* albo zwrot zmienia formę z błagalnej na zadanie twierdzące. Jak sądzę, wskazuje to, że treści eschatologiczne były ważnym i wciąż żywym elementem epitafium, a zatem zapewne również ogólniejszych wyobrażeń religijnych Żydów w omawianym regionie. Mimo daleko posuniętej standaryzacji, zwrot nie zatracił swego głębokiego eschatologicznego znaczenia i pojawiał się w różnych poetyckich transformacjach aż po drugą wojnę światową i zagładę wschodnioeuropejskiego żydostwa.

Zmierzając powoli do zakończenia, chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym interesującym aspekcie obecnym w epitafiach wyobrażeń eschatologicznych. Niemal wszystkie wymieniane dotychczas wyobrażenia odwoływały się do indywidualnych losów pośmiertnych duszy. Zdarzają się jednak epitafia, w których pojawiają się wzmianki dotyczące eschatologii uniwersalnej, czasów mesjańskich i końca dziejów. Niekiedy dowiadujemy się, że niejaki dajan Joel z Białej koło Prudnika *do wieczności odszedł i poszedł, i przeminął, aż przebudzą się śpiący w prochu i jego wiara ożywi go, czyjeś ciało będzie trwać w zniszczeniu aż do skończenia dni a ktoś inny po prostu powstanie w końcu wieków*. Niekiedy też autor wyraża życzenie, by dusza zmarłej *związana była w węzełku życia aż przyjdzie pocieszyciel Jerozolimy* albo by *powstała w strasznym czasie mesjańskiej zagłady*. Choć tak nieliczne, odnajdujemy w tych wzmiankach refleksy wszystkich podstawowych żydowskich kon-

¹³ Zob. O. Eissfeldt, *Der Beutel der Lebendigen. Alttestamentliche Erzählung- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte*, „Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse” 105 (1960) nr 6; K. Berger, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition, Kommentar, und Übersetzung*, Tübingen 1989, s. 179-180. Omówienie późniejszej historii tej formuły na nagrobkach w Europie zob. M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII-XVIII wieku*, Wrocław 1997, s. 153-156.

cepcji eschatologicznych, a więc wiarę w kończące dzieje przyjście mesjasza, w narodowozbawczy charakter misji mesjańskiej, w cielesne zmartwychwstanie sprawiedliwych z Izraela, powołanych do życia wiecznego itd. Oczywiście, nie należy wątpić, że wiara w przyjście mesjasza i cielesne zmartwychwstanie była wśród ludu żydowskiego powszechna. Przekonują nas o tym niezliczone świadectwa w całej kulturze żydowskiej. Dlatego tym bardziej zastanawiające jest, że znalazła owa wiara tak słaby oddźwięk w żydowskich napisach nagrobnych w miejscu jakby predestynowanym do wyrażania nie tylko wizji eschatologii indywidualnej, ale przede wszystkim nadziei mesjańskich. Co więcej, owa oszczędność motywów mesjańskich idzie w parze z unikaniem plastycznych przedstawień symbolicznych odwołujących się do koncepcji eschatologii zbiorowej, na przykład lewiatanów i węży. Co ciekawe, oba motywy, to znaczy i wątki mesjańskie w epitafiach, i mesjańskie przedstawienia plastyczne zyskują na popularności po schyłku XVIII wieku. Sprawa jest dość zagadkowa i nie pokuszę się o szerszą jej analizę. Czy jednak nie można by rozumieć jej jako potwierdzenia znanego poglądu badacza żydowskiego mistycyzmu, Gershoma Schaloma o neutralizacji oczekiwań mesjańskich po rozczarowaniach XVII- i XVIII-wiecznych ruchów heterodoksyjnych? Kwestia wymaga dalszej analizy.

Podsumowując wątki, które zdołałem w tym krótkim wystąpieniu poruszyć, wypada stwierdzić, że badane epitafia ujawniają przede wszystkim, że ludowe koncepcje eschatologiczne Żydów wschodnioeuropejskich nie poddawały się łatwym standardyzacjom. Były one różnorodne, czasami wręcz wewnętrznie sprzeczne i tę ich podstawową cechą uznać musimy za najistotniejszą. Poza tym, wyobrażenia te są zupełnie obojętne na koncepcje pierwszorzędne dla teologii żydowskiej, takie jak choćby rozróżnienia kategorii dusz i ich pośmiertnych losów. Znaczna ich część powstała lub uzyskała swą ostateczną formę pod wpływem popularności koncepcji kabalistycznych. Jednocześnie jednak, zaskakująco rzadkie są w nich motywy eschatologii uniwersalnej. A przede wszystkim nie były one identyczne z pismami elity rabinicznej, z którymi literatura przedmiotu zbyt często je utożsamia.

What was really the eschatological understanding of Jewish people in Eastern Europe? Reassessment

A b s t r a c t

Although Jewish eschatology has been researched more than once, the state of knowledge in the field is far from satisfactory. This is mainly because the research, especially of the mediaeval and early modern Jewish culture, has focused on the rabbinical culture and the image of eschatological beliefs emerging from its elitist literature. This paper aims at establishing the essential characteristics of the nonelitist, popular eschatological beliefs and images of the afterlife among the Jewish people in early modern and modern Eastern Europe. The source material for this paper is the vast corpus of tombstone inscriptions preserved in the Jewish cemeteries throughout Eastern Europe. It claims that although the eschatological beliefs of the Jewish masses in Eastern Europe were not heterodox by nature, neither were they identical with the normative patterns established by the rabbinical culture.