

Příběhy falešných mesiášů.

Židovská hereze Jakuba Franka a její reflexe v polské literatuře*

Michala Benešová

STORIES OF FALSE MESSIAHS.

JACOB FRANK'S JEWISH HERESY AND ITS REFLECTION IN POLISH LITERATURE

This paper examines the reflection of a heretical religious movement of the 18th century created by Jacob Frank in Polish literature, more particularly in the prose of Julian Strykowski, Aleksander Wat and Olga Tokarczuk.

KEYWORDS:

Jacob Frank; Frankism; Jewish Messianism; false Messiah topos; Polish literature; Julian Strykowski; Aleksander Wat; Olga Tokarczuk

„Mesiáš už přišel [...]. Teď je všechno naopak, voda v řece se vrací k prameni, déšť do mraků, krev do rány. Ukazuje se, že Mojžíšovy zákony byly jen prozatímní, že byly stvořeny jen pro svět před vykoupením a nyní již neplatí. Nebo jinak řečeno: musí být chápány naopak. Když se Židé postí, je třeba jíst a pít, když se rmoutí, je třeba se veselit.“¹

„Mesiášem, který už přišel,“ byl Jakub Frank, v 18. století vůdce židovské heretické sekty, samozvaný mesiáš a svérázný náboženský myslitel propojující prvky judaismu a křesťanství, Žid, který přijal křest (a nedlouho předtím ještě stihl oficiálně vyměnit judaismus za islám), excentrik a provokatér, učenec i vizionář, později na dlouho pozapomenutý a v posledních letech znovu objevovaný historiky i umělci. Podívejme se blíže na fenomén Frankova učení v polském kulturním kontextu. Kromě nezbytného úvodu k postavě samotného Franka, respektive jeho učení (v českém prostředí jsou to prakticky neznámé fenomény), nás bude zajímat otázka, jak vypadá polská literární reflexe fenoménu frankismu, především v podobě toposu tzv. falešného mesiáše. Kromě nastínění obecnějšího kontextu se naše pozornost zaměří zejména na představení tří různých autorských přístupů k tomuto toposu (v próze Juliana Strykowského, Aleksandra Wata a Olgy Tokarczuk).

* Tento text vznikl v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. 12 *Historie v interdisciplinární perspektivě*, podprogram *Formování a vývoj národních identit ve středoevropském prostoru v 19. a 20. století*.

1 Olga TOKARCZUK, *Księgi Jakubowe albo Wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych*, Kraków 2014, s. 726. Všechny překlady polských originálů pocházejí z pera autorky.

Na začátku příběhu tzv. frankistů stojí postava Šabataje Cviho. Ten kolem roku 1665 vystoupil — s pomocí svého proroka Natana z Gazy — jako mesiáš, jenž má vykoupit židovský národ. Jeho „heretická židovská mystika“² si brzy získala řadu příznivců, a to přesto (nebo právě proto?), že Cvi radikálně proměnil představu o židovském mesiáši a narušil řadu základních stavebních kamenů judaismu — jeho teologický výklad vlastních *ma'asim zarim*, „divných činů“, vysvětloval a rehabilitoval jednání, které jinak nebylo možné s judaismem sladit. Šabataj Cvi se tak ve jménu budoucího spasení dopouštěl činů narušujících tradiční židovské náboženské právo (nesvětil šabat, nedodržoval *micvot*, vyslovoval nahlas Boží jméno, upravoval si dobu slavení svátků apod.).³ V návaznosti na tzv. luriánskou kabalou⁴ byli Cviho přívrženci přesvědčeni, že mesiáš musí sám sestoupit do království zla a hříchu, aby mohl spojit svět dobra a zla a završit tak proces nápravy světa (*tikkun*). Ve své radikální podobě pak sabatiniánství nobilitovalo hřích a učinilo z něj cosi posvátného (neboť v radikální interpretaci může hřešit nejen sám mesiáš, ale i jiní Židé, aby každý individuální lidský osud opakoval mesiášskou cestu vykopení skrze hřích). Součástí tohoto procesu se stalo i přestoupení Cviho na islám v roce 1666.

Hnutí, jež později založil Jakub Frank, na sabatiniánství svým způsobem navazuje, ale současně přichází s inovativním konceptem mesiášské myšlenky. Jakub Frank se narodil v roce 1726 v oblasti Podolí.⁵ Do dějin vešel jako mystik, náboženský reformátor, prorok a zakladatel sekty frankistů, která specifickým způsobem propojila vybrané prvky židovské a křesťanské víry. Stejně tak byl však Frank postavou nezvykle barvitou i svým životním stylem, napůl excentrik, napůl charismatický vůdce davů. Po vzoru svého otce byl jako přívrženec sabatiniánského hnutí vyloučen ze židovské obce. Později se usadil v Soluni, kde kolem sebe soustředil skupinu oddaných žáků, kteří jej začali považovat za vtěleného mesiáše.

Frankisté bývají — dle přijaté perspektivy — považováni buď za židovské náboženské hnutí, nebo heretickou sektu uvnitř judaismu. Významným způsobem ovlivnili dějiny židovství v 18. století a jejich působení (a tím pádem ani dědictví) se neomezuje jen na úzkou sféru teologických sporů. Tím zásadním, co frankisty odlišovalo od židovské většiny, bylo Frankovo odmítnutí Talmudu jako nejvyšší autority i s ním spojeného halachického práva a naopak povznesení mystické knihy *Zohar* ze 13. století do role hlavního posvátného textu, jenž navíc podléhal v učení Jakuba Franka četným sabatiniánským interpretacím. „Skutečnou víru“ pak mělo podle

2 Gershom SCHOLEM, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2007, s. 326.

3 „[...] v modlitbě osmnácti požehnání zaměňoval slova ‚rozvazuje spoutané‘ (*matir asurim*) za ‚povoluje zakázané‘ (*matir isurim*).“ Podle Günter STEMBERGER, *Úvod do judaistiky*, Praha 2010, s. 178.

4 Tzv. luriánská kabala se rozvíjela v 16. století v palestinském Safedu. Jednalo se o neobyčejně propracované učení Jicchaka Lurii (1534–1572) a jeho žáků, zahrnující celistvou vizi universa, od vylíčení počátků stvoření (autoredukce Boha, tzv. *cimcum*) a následné vesmírné katastrofy „rozbití nádob“, v nichž na stvořený svět proudilo Boží světlo (*ševirat ha-ke-lim*), až po konečné obnovení harmonie (*tikkun*) završené příchodem mesiáše.

5 Základní životopisné údaje o Jakubu Frankovi viz Paweł MACIEJKO, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, Gdańsk 2014.

Franka přinést spojení prvků židovských a křesťanských. Své následovníky proto vyzýval k přijetí křtu. Kříž byl podle Franka „mesiášskou pečeti“ a jedině skrze křest lze dojít víry v Boha, ztělesněného na zemi v postavě mesiáše.⁶

Právě Frankovo sblížení s křesťanstvím bylo nakonec pro židovskou ortodoxii ještě méně přijatelné než návaznost na mystické koncepty židovské kabaly. Například kabalistickou Šechinu, poslední z deseti *sefirot* (božských principů či emanací), chápanou nejčastěji jako Boží přítomnost na zemi, totiž Frank ztotožňoval s Pannou Marií. Na základě toho vznikl specifický konglomerát židovských a křesťanských představ, jež vzbuzoval kontroverze na obou stranách. Podobně Frank reinterpretoval pojem svaté trojice — spatřoval v ní propojení tří fenoménů: skrytého a zcela transcendentního Božství, označovaného zejména v židovské mystické tradici pojmem *Ejn-Sof* (doslova Nekonečno), *sefiroy Tiferet* (Boží Milosrdenství) a již zmíněné Šechiny, ztotožňované s Pannou Marií.⁷

Po roce 1755 působil Frank v jihovýchodním Polsku. Ve městě Lanckorun byl přistižen, jak se spolu se svými přívrženci oddává orgiastickým rituálům (měli tančit kolem nahé ženy, jež byla podle jedné z tradovaných verzí považována za vtělení Tóry), za což byl spolu se svými nejbližšími spolupracovníky postaven před rabínský soud. Ten posléze pseudomesiášskou sabatiniánskou herezi odsoudil a židovskou náboženskou kletbou (*cherem*) potrestal všechny, kteří by se za přívržence Cviho považovali. Frankismus se stal paradoxně větším nebezpečím pro ortodoxní judaismus než pro katolickou církev.

Někteří představitelé katolické církve totiž chápali vstřícný Frankův postoj k vybraným aspektům katolického učení jako šanci, jak přimět početné židovské řady ke konverzi. Zároveň se však frankisté stali jedním z kamíků v politické hře vybraných polských biskupů, kteří některých aspektů Frankova učení využívali k boji proti ortodoxním talmudistům. Právě z tohoto důvodu svolal nejhlasitější zastávce Jakuba Franka, biskup Mikołaj Dembowski z Kamence Podolského, na rok 1757 veřejnou disputaci mezi zástupci talmudistů na jedné a frankistů na druhé straně, jež byla zakončena nejen spektakulárním spálením Talmudu, ale i sepsáním hlavních tezí frankistického učení, mezi nimiž se ocitlo mimo jiné odmítnutí Talmudu, vyznání víry v trojjednost Boha (jakkoli ta byla vykládána velmi specifickým způsobem) nebo víry v to, že Bůh může sestoupit na zem a vzít na sebe lidskou podobu — podobu mesiáše-vykupitele. O dva roky později, tedy v roce 1759, se Frank zúčastnil druhé veřejné disputace ve Lvově, po jejímž zakončení přijala zhruba tisícovka frankistů hromadně křest. Sám Jakub Frank byl přítom veřejně pokřtěn již během lvovské debaty v tamější katedrále. Podruhé se tak stalo krátce nato ve Varšavě, přičemž kmotrem byl Frankovi tehdejší polský král August III.

Problém však spočíval v tom, že stejně jako bylo mnohé z Frankova učení neslučitelné s židovskou ortodoxií, bylo mnohé z něj neslučitelné i s katolictvím. Frank byl proto internován v klášteře na Jasné Hoře. Až po třinácti letech, v roce 1773, byl osvobozen ruskými vojsky, krátce pak působil na Moravě a následně ve Vídni. Konec

6 Zofia BORZYMIŃSKA — Rafał ŻEBROWSKI, *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie I*, Warszawa 2003, s. 355–356.

7 Jan DOKTÓR (ed.), *Księga słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka I-II*, Warszawa 1997.

života strávil pod ochranou knížete Wolfganga Ernsta von Isenburg v Offenbachu am Main, kde šířil své učení a marně hledal vhodného nástupce. Zemřel v roce 1791. Jeho příznivci se rozptýlili po Evropě, postupně se včlenili do společnosti (jakkoli ještě do poloviny 19. století žili poměrně uzavřeně a sňatky uzavírali pouze mezi sebou), většina z nich postupně přestoupila na křesťanství.

Učení Jakuba Franka je hluboce zakořeněno v polských reáliích. Jednou ze zásadních Frankových tezí bylo přesvědčení, že k návratu do Jeruzaléma a obnovení Chrámu, v němž generace Židů v diaspoře doufaly, nedojde a místem, kde se zjeví mesiáš a kde nastane finální vykoupění, bude Polsko. Jinou originální stránkou Frankova učení bylo specifické spojení osobního a národního pocitu vyvolenosti. Zajímavý je společenský a sociální rozměr Frankova mesianismu. V židovské tradici (na rozdíl od té křesťanské) je příchod mesiáše záležitostí celého společenství, událostí, která má navíc teprve nadejít. Kromě rozměru takřka utopické víry v konečný ráj na zemi má svoji politickou i národní dimenzi, je definitivním vysvobozením židovského národa z diaspory — Židé se podle této představy mají navrátit do Erec Izrael. Podle Talmudu má mesiášské vykoupění dvě roviny: pozemskou, jejíž zárukou je právě postava mesiáše seslaného na zemi, a duchovní, jejíž zárukou je sám Bůh. Mimo jiné ve snaze odklonit se od křesťanského chápání mesianismu byla ortodoxním judaismem tradičně zdůrazňována spíše ona první rovina.⁸ Naopak kabala jako mystická doktrína a esoterní proud judaismu vyzdvihovala rovinu duchovní. Abstrahovala zároveň od zkonkrétnění postavy mesiáše — jím se může stát každý jednotlivec, i zcela anonymní, podporovaný svými věrnými. Zásadní je proto také ono kolektivní podílení se na završení procesu vykoupění.

Zároveň je příchod mesiáše dlouhodobým procesem, na který se lidstvo připravuje a na němž se skrze své skutky podílí; sám mesiáš tento proces pouze završí. Právě v tomto bodě se však Jakub Frank odchýlil jak od ortodoxní talmudistické tradice, tak do jisté míry i od tradice kabalistické (v níž je mesiáš postavou takřka anonymní, dlouho utajenou). Podle Talmudu je mesiáš jedině člověkem, nikoli Bohem. Frank se naopak za mesiáše-vtěleného Boha — alespoň zprvu — prohlašoval. Na druhé stranu: právě anonymita budoucího židovského mesiáše napomohla nejrůznějším pseudo-mesiášům, Šabatajem Cvi počínaje a Jakubem Frankem konče. Neustálá naděje na příchod skutečného mesiáše rodí množství těch falešných...

Frankismus zanechal v polské kulturní tradici své stopy zejména v 19. století. S polskými romantiky spojoval Franka mesianistický prvek, jakkoli jej frankisté i romantici chápali odlišně. Jak dokládají někteří badatelé, právě frankismus byl jedním z významných inspiračních zdrojů Adama Mickiewicze.⁹ Autor *Pana*

8 Z. BORZYMIŃSKA — R. ŻEBROWSKI, *Polski słownik judaistyczny*, s. 141–142.

9 Z frankistické rodiny pocházela Mickiewiczova manželka Celina Szymanowska, čemuž ostatně nasvědčuje i její rodné příjmení, často přijímané frankisty po pokřtění, viz Teofil SYGA — Stanisław SZENIC, *Maria Szymanowska i jej czasy*, Warszawa 1960. Maria Janion navíc zdůrazňuje, že pianistka Maria Szymanowska, matka Celiny, byla příbuznou jednoho z frankistů, který přijal ve Lvově křest spolu s Frankem, srov. Maria JANION, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 199. Objevují se i teorie, že frankistický původ měla také Mickiewiczova matka (viz např. tamtéž, s. 196–198).

Tadeáše v jistém smyslu na Frankovo přesvědčení o nutnosti skloubit prvky křesťanské a židovské navazoval, například ve svých *Knihách polského národa a polského poutnictví* (1832), podle nichž závisí duchovní obroda světa na mesianistické oběti polského a židovského národa, spojených podobným osudem a podobnou dějinnou rolí. Mickiewiczův Konrad Wallenrod, bojující cestou lsti proti křižáckému řádu, jenž ho vychoval, pak svojí „dvojí morálkou“ připomene sabatiniánskou myšlenku vykoupení skrze hřích i představu trpícího mesiáše beroucího na sebe hříchy a viny celého světa. Opačný pól reflexe nabízí jiný romantický básník, Zygmunt Krasiński. Ve svém dramatu *Nebožská komedie* (1835) dal literární výraz hned několika stereotypům spojeným ať už se Židy obecně, nebo speciálně s frankisty, kteří byli pro Krasińského jako „falešní křesťané“ zvláště zákeřnými nepřáteli. V *Nebožské komedii*, dramatu o střetu katolické šlechty a revolučních mas, se tak setkáme jak s teorií o jakémsi všežidovském spiknutí (zejména proti křesťanům, za něž se frankisté vydávají), tak o nejrůznějších tajných rituálech, při nichž Židé údajně baží po křesťanské krvi. Je velmi pravděpodobné, že vzorem pro literární vizi falešných neofitů se Krasińskému stali právě frankisté.¹⁰

Ještě polský romantismus vliv frankismu, ať už pozitivní či negativní, reflektoval, poté však postava Jakuba Franka z kulturního povědomí v podstatě vymizela.¹¹ Podobně tomu bylo v historické reflexi.¹² Přesto lze v polské literatuře najít texty, které se k fenoménu frankismu tematicky vracejí. Jedním z topoi, která z tradice nejprve sabatiniánského učení a později polského frankismu vyrůstají, je topos falešného mesiáše. Židovský mesiáš nepřichází, na židovského mesiáše se stále čeká a prázdné místo „před ním“ zaujímají — v dějinách židovského národa i v literárních textech — mesiáši falešní, mystifikátoři, excentrici či nejrůznější poblouzněníci.

S toposem falešného mesiáše s oblibou pracuje například Julian Strykowski, autor známý především texty zachycujícími zmizelý svět židovské Haliče.¹³ Mesiášský motiv přitom u Strykowského nabývá velmi různorodých podob — a na rozdíl od jiných autorů se právě u něj stává centrální kategorií strukturující autorův literární svět.¹⁴

10 Podobná vyjádření lze najít například v korespondenci Zygmunta Krasińského. V jednom z dopisů adresovaných Delfině Potocké autor *Nebožské komedie* píše: „Naši neofité, frankisté, jsou zvláštní plémě, podivně pověřiví, ale ve skutečnosti bez jakékoli víry.“ Srov. Zygmunt KRASIŃSKI, *Listy do Delfiny Potockiej III*, Warszawa 1975, s. 281.

11 Výjimku představuje židovská literatura vznikající na polských územích autory píšícími v jidiš či v hebrejštině, drtivá většina z těchto textů však nikdy nebyla přeložena do polštiny. Pro více informací o těchto textech odkazujeme například na práce Chone Shmeruka (např. Chone SHMERUK, *Powieści o Jakubie Franku i frankistach*, in: *Týż, Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*, Lublin 2003; srov. Chone SHMERUK, *Dějiny literatury jidiš*, Olomouc 1996).

12 První a dlouhou jedinou monografií věnovanou tematice frankismu byla práce Aleksandra Kraushara *Frank i frankiści polscy* z roku 1895, až zhruba o století později zpracoval totéž téma Jan Dokař a nejnověji Paweł Maciejko. Aleksander KRAUSHAR, *Frank i frankiści polscy*, Kraków 1895; J. DOKAŘ, *Jakub Frank i jego nauka*; P. MACIEJKO, *Wieloplemienny tłum*.

13 Tzv. haličská tetralogie: romány *Hlasy v temnotách* (1956; česky 1958), *Hostinec. Austeria* (1966; česky 2011), *Azrliliv sen* (1975) a *Ozvěna* (1988).

14 Srov. Ireneusz PIEKARSKI, *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010, zde III: *Twórczość*, s. 135–239.

Zmiňme se v této krátké studii blíže jen o jedné, pro nás nejzajímavější rovině mesiášského motivu u Strykowskiho. Projevuje se například v postavě rabína Tojveho z románu *Hlasy v temnotách*. Tojve odmítá argumentaci sionisty Martina Heibera (pro něhož se mesiášem stane celý židovský národ, jakmile se vrátí do Erec Izrael) tím, že jej přirovnává k Šabataji Cvimu, falešnému mesiáši. Za takové falešné mesiáše pak považuje i všechny, kteří myšlenku sionismu a završení procesu vykoupení židovského národa návratem do Palestiny propagují. Ireneusz Piekarski označuje (v návaznosti na úvahu Anny Sobolewské)¹⁵ typ postav, jaký reprezentuje i Martin Heiber, za „pokusitele“.¹⁶ Takoví hrdinové (a je jich ve Strykowskiho textech více) nabádají jiné k přijetí mesiášské role, jež však zároveň nezřídka zosobňuje cestu zla, cestu hříchu. Stejně jako se Jakub Frank a jeho sekta dopustili hříchu hereze, dopouštějí se i vybraní hrdinové Juliana Strykowskiho narušení práva a tradice, hřeší. Většinou silněji ty z postav, které naplňují roli pokusitele. Naopak ti, kteří jsou k přijetí (hříšné, protože falešné) mesiášské role přemlouváni, se této úloze nakonec dokážou vzepřít.

V novele *Srna aneb Rozhovor Satana s chlapcem, andělem a Luciferem*,¹⁷ jež je znatelně inspirována luriánskou kabalou a tradicí chasidismu¹⁸ a je de facto novodobou moralitou o střetu dobra a zla, pokouší malého židovského chlapce Jankieleho, znalého Talmudu lépe než mnozí dospělí, Satan, který z něj chce učinit mesiáše (zvěstovatele zla). Satan v *Srně* zároveň reprezentuje relativismus dobra a zla, svátosti a hříchu; právě on je v ironické narážce anděla Metatrona na frankisty připodobňován k „hříšným paličům Talmudu“.¹⁹ Jeho postoj lze vyložit nejen v kategoriích již zmíněné luriánské kabaly, podle níž došlo v důsledku vesmírné katastrofy během stvořitelského procesu ke smísení prvků dobra a zla, ale i v kontextu židovské tradice falešných proroků a mesiášů, kteří narušováním práva problematizují kategorie dobra a zla. Za činy falešných mesiášů stojí Satan, jak naznačuje autor *Srny*. V Satanově přesvědčení, že „mesiášem se může stát každý Žid“,²⁰ lze navíc spatřovat odkaz na výše zmíněnou tezi objevující se v řadě kabalistických textů (například i u Jicchaka Lurii), a sice že mesiáš-

15 Anna SOBOLEWSKA, *Ostatnia nitka wiary. Poszukiwania religijne w powieściach Juliana Strykowskiego*, in: *Táž, Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992, s. 161–188.

16 I. PIEKARSKI, *Z ciemności*, s. 190. Ke stejnému typu by patřil i rabín-kabalista z románu *Přichodzí z Narbonne* (1978), jenž chce z mladého Žida učinit mesiáše. „Chceš být Mesiášem? Kdo by nechtěl! Kdo se jím stane? Každý může. Nemusí to být potomek krále Davida. Tak se to říká prostáčkům, masám.“ (Julian STRYKOWSKI, *Przybysz z Narbony*, Kraków 1993, s. 273.)

17 Julian STRYKOWSKI, *Srna albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem*, Warszawa 1992.

18 Tyto inspirace se projevují například důrazem kladeným v textu na roli chasidských duchovních vůdců — *cadiků* nebo v představě o stvoření světa aktem seberedukce Boha, známým právě z luriánské kabaly, v jehož rámci došlo i ke stvoření zla Boží rukou (Satanova slova: „Ale On je strůjce Dobra i takzvaného Zla. Proto, aby mě povolal, se Pán zmenšil a v prázdnotě vytvořené ve Vesmíru jsem vznikl Já. Abych vyvážil Dobro.“ Tamtéž, s. 9).

19 „Neudivuje mne, s jakou ironií hovoříš o Talmudu. Nejsi snad z těch, kteří pálili celé knihovny s Talmudem? Pro vybrané máš přítom plnou nůši pochval Talmudu,“ vytýká Satanovi jeho dvojí morálku anděl Metatron. (Tamtéž, s. 36.)

20 Tamtéž, s. 22.

skou jiskru lze zažehnout v každém člověku. Mesiášské pokušení, podobné tomu, jakému podleli Šabataj Cvi a Jakub Frank, provází ve vizi Strykowskiho židovský národ od nepaměti, objevuje se v četných legendách a lidových příbězích — s některými z nich pracuje Julian Strykowski jako se zdroji a s oblibou je jeho hrdinové citují.

Mesiášské pokušení však nikdy nedojde naplnění. Možná proto, že za ním stojí Satan, a nikoli Bůh. Podobně vyznívá i závěr novely *Srna*: Jankiele (poté, co Satan zabije jeho milovanou srnku) prohlédne, odmítá nabízenou mesiášskou úlohu a Satan jej za to připraví o život (zapálí jeho dům i s dědečkem-rabínem a přítomnými chasidy; Strykowski zde jednoznačně naráží na univerzální rozměr katastrofy šoa, jako na mnoha jiných místech svých textů). Jankiele si zachrání duši, ale nikoli fyzické bytí... Svým způsobem opačně, než jaký byl osud Jakuba Franka. Strykowski tedy obrací obraz falešného mesiáše, jak jej zformovala frankistická tradice. Novela Strykowskiho je současně bytostně židovským příběhem zabaleným do rámce křesťanské morality — malý Žid i s chasidy se nakonec dostává do nebe a křesťanská vize ráje se zdá být naplněna (jen milované srdce jako bytosti bez duše zůstane přístup do ráje odepřen). Jak naznačuje Ireneusz Piekarski, srna může být v tomto případě obrazem navýsost symbolickým; v některých kabalistických textech byla symbolem Šechiny, Boží přítomnosti na zemi.²¹ Je-li smrt Jankieleho a ostatních v Satanových očích „malým holocaustem“,²² může smrt srnky představovat předobraz smrti Boha, k jehož naplnění dojde ve zkušenosti šoa a druhé světové války. Autor ostatně vkládá Satanovi do úst následující slova: „Nový falešný mesiáš se už narodil. Ten nepodpálí jen jednu místnost, ale celý svět.“²³ Piekarski dodává, že například v mystické knize *Zohar* má duši mesiáše zrodit srna a ve spisech Jakuba Franka je laň přímo obrazem mesiáše, tentokrát (opět hereticky) v ženské podobě. U Strykowskiho, nejen v *Srně*, jako by bylo lidstvo odsouzeno k věčnému čekání na mesiáše, jenž nepřichází.²⁴

Topos mesiáše, respektive falešného mesiáše reflektuje ve své tvorbě i jiný polský autor se židovskými kořeny. Je jím Aleksander Wat, ve 20. letech halasný futurista, mimo jiné autor experimentální básnické prózy *JÁ z jedné strany a JÁ z druhé strany mých mopsoželezných kamínek*, ale také originální prozaik. V průběhu dvacátých let napsal Wat několik povídek — některé vyšly časopisecky, jiné zahrnul v roce 1926 do souboru *Nezaměstnaný Lucifer*. Jsou-li Watovy futuristické básně namnoze voláním po světě bez Boha, jakkoli bolestně prožívaným,²⁵ pak jeho povídky nastiňují důsledky aktu odštížení světa od Boha a absence Boha jako základního duchovního ukotvení. Mizí-li z jeho vize světa Bůh, mizí však také postavy mesiášů?

Například v povídce *Provokatér* z roku 1924 Wat zajímavým způsobem reflektuje rozlomenost, jakou přináší působení „falešných mesiášů“, zejména jejich balancování na hraně víry odpovídající závaznému učení i tradici a víry heretické. Hlavní hr-

21 I. PIEKARSKI, *Z ciemności*, s. 230–239.

22 J. STRYKOWSKI, *Srna*, s. 92.

23 Tamtéž.

24 Podobnou vizi mesiáše, respektive jeho věčného očekávání, nabízejí některé povídky Bruna Schulze *Skořicové krámy*, přel. H. Jechová, E. Sojka a O. Bartoš, Praha 1968.

25 Více viz Michala BENEŠOVÁ, *Reflexe židovské mystiky v polské literatuře 20. století: Aleksander Wat*, *Historie — Otázky — Problémy* 5, 2013, č. 1, s. 67–77.

dina povídky, někdejší revolucionář, policejní konfident a „provokatér č. 37“ jménem Grzegorz, zaslechne náhodou zpěv písně Ave Maria a tento hluboce religiozní zážitek v něm vyvolává pocit jakési existenciální, respektive duchovní prázdnoty. Grzegorz začne zpytovat své hříchy, strhne svoji dosavadní ateistickou masku a začne pátrat po vlastní identitě. Otázka „kým vlastně jsem“ volá po autoritě, která by ji dokázala zodpovědět. Bůh se však zdá být nadále vzdálený. Kdo jej tedy dokáže nahradit? Watův hrdina přijde s tezí: vše ve světě má „dvojitou tvář“, svět je založen na bytostné dualitě dobra a zla i všeho, co z této základní podvojnosti vyplývá. Rovněž Grzegorz má dvě tváře — policisty i revolucionáře, sám reprezentuje svět řádu i chaosu, pevného kodexu i vzbouřené svobody. Kdo je takto dokonalý, kdo je ztělesněním takové „jednoty v podvojnosti“? Samozřejmě Bůh. Ergo — Grzegorz je takovým Bohem. Sám sebe začne považovat za proroka, ztělesnění Boha na zemi, jenž může takovou jednotu světu navrátit. Upomene přitom na heretickou mystiku Šabataje Cviho, respektive Natana z Gazy, podle něhož je mesiáš prostředníkem mezi světem dobra a světem zla a jako takový se sám musí ponořit do hříchu. Schéma takového rozkročení mezi dobrem a zlem (herezí, hříchem) se totiž zdá naplňovat i Watův hrdina, jakkoli samozřejmě v groteskní rovině. „Grzegorz, policejní konfident č. 37, se tak náhle začal považovat za proroka, imitátora boha, objevil nové náboženství, náboženství provokace, ve svém povolání odhalil náboženskou misi, viděl před sebou plán, cíl: uspišení příchodu soudného dne, uspišení příchodu království božího. Čím rychleji se naplní míra zla, tím rychleji přijde království boží.“²⁶ Hrdina Watova *Provokatéra* obrazně řečeno následuje osud Šabataje Cviho, potažmo Jakuba Franka; ztělesňuje negativní religiozitu posvěcující hřích. Sám sobě ospravedlňuje volbu cesty zla jakousi vyšší misí, jež je určena jen vyvoleným a završena příchodem Božího království.

Eticky problematická práce policejního donašeče se mění v náboženskou misi, která má Grzegorzovu životu dodat důstojnost a váhu. Nepodstatný není ani motiv nápodoby Božího jednání a konání; Grzegorz se cítí být „imitátorem“ Boha, přebírá jeho roli. Měl-li dříve pocit, že Bůh není a svět Boha nepotřebuje, nakonec se pouští do svérázné hereze. Vytváří nové náboženství. Nakonec volí cestu jakéhosi totálního terorismu, aby poté k teroru zmanipulované revoluční masy vydal do rukou policie a parodicky (a symbolicky zároveň) tak završil návrat světa od stavu roztržitého k vytoužené jednotě. Závěr však odpovídá Watově groteskně-tragické vizi světa: Grzegorz, samozvaný Bůh policistů i revolucionářů, je odsouzen k smrti. Ani tento falešný mesiáš se svou misí neuspěje.

Groteskní tragičnost představy světa bez Boha dovádí Aleksander Wat k vrcholu v titulní próze ze souboru *Nezaměstnaný Lucifer*. Povídka, která vyšla v roce 1927, je zároveň — nikoli nekritickým — obrazem avantgardou opěvovaného moderního světa se všemi jeho vymoženostmi i možnostmi. Svět bez Boha je totiž rovněž světem bez ďábla. Watova groteskní vize nás provádí po novinových redakcích, burzách, ministerských kancelářích i sportovních klubech (tedy po místech majících dokazovat vítězství moderní civilizace nad starým světem) a všude tam se ukazuje, že Lucifer není nikomu potřebný. Jednak proto, že ve světě Watovy prózy jednoduše není Boha (jsou jen ti, kteří se bláhově pokoušejí zastoupit jeho místo — falešní mesiáši), jednak

26 Aleksander WAT, *Bezrobotny Lucyfer i inne opowieści*, Warszawa 1993, s. 74.

proto, že moderní člověk ztratil schopnost metafyzického, respektive náboženského prožitku. Zlo, které ve světě reprezentuje člověk, se stalo ještě silnějším než zlo ztělesněné ďáblem. Edisonova žárovka přebije záři Lucifera...

Co má však v takové situaci „nezaměstnaný Lucifer“ učinit? Východisko se zdá být jediné — spáchat sebevraždu. Lucifer je ovšem nesmrtelný... Ve Watově groteskní, respektive groteskně temné vizi se nakonec Lucifer přizpůsobuje umělému světu bez Boha i bez hodnot — proměňuje se ve filmového Charlieho Chaplina: „Lucifer se stal filmovým umělcem. Známe ho všichni. Je to Charlie Chaplin.“²⁷ Literární groteska Aleksandra Wata ovšem není jen bezúčelným a čistě komickým výsměchem povrchnosti moderního světa usilujícího o překonání všech dosavadních hodnot a tradic. Je také odvážnou diagnózou světa, který zůstává rozkročen mezi touhou nevěřit a nutkáním najít smysl bytí. Za Watovou groteskou se skrývá hlubší metafyzický, ba filozofický rozměr — falešní mesiáši z některých jeho próz jsou zoufalou odpovědí na výzvy světa, z něhož mizí Bůh i ďábel.

Filosof Adam Lipszyc navrhl ve své studii *Mesianismus a avantgarda aneb Historiosofická fantazie na frankistické motivy* analogii na rovině vztahu avantgardního umělce a kabalisty k tradici (v protikladu k pojmání tradice v „konzervativnějším“ umění a v rabínském judaismu): „Rabínský kód má jistě mnoho společného s takovým chápáním umělecké praxe, jež spatřuje v inovaci další pohyb v plodném prostoru tradice [...]. Kabalistický kód má k tradici vztah mnohem netrpělivější, individualistický a subversivní [...]. Jde-li o analogie s dějinami umění či literatury, má jistě víc společného se smělejšími gesty směřujícími k adekvátní formě cestou radikálnějších proměn tradičního jazyka, nebo — řečeno přímočařeji — k individualistickému přivlastnění si zděděného jazyka, nikoli k zapojení se do nadindividuální tradice.“²⁸ Lipszyc jde ve své úvaze ještě dále a (v rámci zmíněného přirovnání k různým proudům uvnitř judaismu) rozlišuje tři role: rabína, kabalisty a „mesiášského bojovníka“. „Vyznavač rabínského kódu je trpělivý: spasení a konečná pravda jsou pro něj nesmírně vzdáleným bodem, k němuž pomalu směřuje a v klidu přitom rozvíjí Právo cestou interpretace. Kabalista je mazaný: předstírá trpělivost, akceptuje tradiční formy, ale skrze ně se pokouší proniknout k vyšší pravdě, která přinese spasení. Mesiášský bojovník, zrozený z kabalisty, už nechce déle čekat: rozervává text tradice a v aktu transgrese touží dojít spasení skrze hřích, v průvrách a prasklinách vyhlíží příchod nového světa, jaký si ten starý nedokáže představit. Právě takový bojovník je pro mě skutečnou analogií avantgardního tvůrce.“²⁹ Aleksander Wat na podobnou představu ve svých prozaických textech z meziválečného období navazuje a myšlenku o spasení skrze hřích originálně rozvíjí.

Načrtává-li Wat ve svých povídkách svět odštěpený od Boha (v němž však tím pádem není místo ani pro Lucifera), dovádí tak de facto k absurdní dokonalosti postoj „mesiášského bojovníka“ (a v něm zakukleného kabalisty) naznačeného Lipszycem. Tradici jsme sice zavrhlí (a předtím ji zparodovali, rozbili a jednotlivé její stavební kameny využili k pokusu zbudovat nový celek), avšak svět tím přišel o základní hodno-

27 Aleksander WAT, *Bezrobotny Lucyfer*, Warszawa — Kraków 2009, s. 50.

28 Adam LIPSYC, *Mesianizm i awangarda, czyli fantazja historiozoficzna na motywach frankistowskich*, *Tekstualia* 18, 2009, č. 3, s. 111–118, zde s. 112.

29 Tamtéž.

tová měřítká a připomíná spíše démonickou parodii. Svět Watovy prózy i jeho falešných mesiášů vede k paradoxnímu zacyklení v bludném kruhu existence v bytostně nedokonalém světě a současně (neúspěšně) snahy dokonat nápravu světa, která by jeho rozlomenost zaelila. Mísí se staré s novým, avšak obojí v podobě fragmentů a úlofků, jež nedávají naději na autenticitu, završenost a úspěšnost žádného gesta — ani božského, ani „luciferovského“, ale nakonec ani mesiášského. Jako mesiáši neuspějí ani hrdina povídky *Provokatér*, ani Lucifer.

Vratme se však ještě jednou k osobě Jakuba Franka. Literární verzi jeho životního příběhu se odvážila sepsat až Olga Tokarczuk.³⁰ A pojala tento úkol skutečně monumentálně. Její *Jakubovy knihy*, čítající na devět set stránek, jsou žánrově historickým románem, ale současně také polemikou s sienkiewiczovskou tradicí historické prózy — Olgu Tokarczuk nezajímají heroické momenty polských dějin ani tradice národního katolicismu. Radikálně obrací perspektivu a upozorňuje na momenty prolnutí několika tradic, na svéráznou a odvážnou židovskou herezi.

Autorka nás zavádí na všechna podstatná místa spojená s Frankovým životem, od Podolí přes Soluň a Smyrnu až po Jasnou Horu a Vídeň. Věrně se přitom drží faktografie (text ostatně vznikl v odborné konzultaci s historikem Pawłem Maciejkem). Samozvaného mesiáše Jakuba Franka nahlížíme očima různých postav, což přispívá k mnohovrstevnatosti obrazu. Výraznými postavami se tak stává například Nachman z Busku, nejzavilejší Frankův přívrženec a jakýsi „mluvčí“ frankistické sekty, nebo Frankova dcera Eva, marně se snažící dostat roli následovnice svého otce. Postava Frankovy dcery může odkazovat na jiný aspekt židovské mesiášské tradice spojený právě s frankismem, a sice na postavu tzv. ženského mesiáše — mnohé z mesiášských atributů připisoval Frank své dceři, která měla v jeho mesiášské misi pokračovat; jak upozorňuje Władysław Panas, právě frankismus dovedl v představě „ženského mesiáše“ židovskou herezi k jednomu z jejích mezních bodů.³¹

Tokarczuk ukazuje Jakuba Franka jako člověka hledajícího svoji vlastní cestu mezi dvěma, respektive třemi vyznáními, ale i jako osobu nepohodlnou pro židovské i polské společenství, heretika v očích obou vyznání. Předestírá přitom čtenářům obraz Polska nikoli jako národního a náboženského monolitu, ale jako místa střetávání různých kultur (ač nikoli bez tíživých konsekvencí takového „žití vedle sebe“). Ruku v ruce s tím jde obraz identity lidí typu Franka jako „identity tekuté“,³² jež v konečném důsledku sblížila dvě odlišné tradice. Tokarczuk vnímá frankismus — na první pohled paradoxně — jako emancipační hnutí, které však zároveň (zejména po přijetí křtu mnohými jeho sympatizanty) tíhlo k asimilaci s většinovou polskou společností; jako svého druhu osvícenskou snahu změnit radikálním způsobem dobový pohled na svět. Jakub Frank je v takové optice vizionářem a frankistická hereze je v *Jakubových knihách* vnímána jako obohacení obou tradic, jak židovské, tak křesťanské, jako doklad náboženského synkretizmu. Nasvědčuje tomu i komplikovaná, rozechvělá

30 O. TOKARCZUK, *Księgi Jakubowe*.

31 Władysław PANAS, *Żeński Mesjasz, czyli o Wiośnie Brunona Schulza*, *Midrasz* 71, 2003, č. 3, s. 6–11.

32 Viz <http://kultura.newsweek.pl/olga-tokarczuk-ksiegi-jakubowe-premiera-wywiad-z-autorka-newsweek-pl,artykuly,350105,1.html> [náhled 31. 7. 2016].

identita mnohých postav románu rozkročených mezi dvěma (a někdy i třemi) tradicemi. Oběma těmito tradicím jsou však současně de facto cizí, nebo se minimálně odcizující.

Olga Tokarczuk ve svém románu zdůrazňuje i propletenec náboženství, touhy po moci, osobních démonů a temné erotiky, jaký frankismus představoval. Frank je v jejím románu postavou nejednoznačnou: mystik i politický stratég, nonkonformní provokatér i myslitel a učenec. Autorka tak navěcuje mnoho rovin fenoménu frankismu: utopickou touhu po rovnostářském společenství, jeho autonomii, ale i moci; zvláštní konglomerát mystiky a osvícenské racionality (již reprezentují zejména postavy těch, kteří z fascinace frankismem vystřízlivěli); politické ambice i strategie vůdců frankistického hnutí; spory uvnitř samotného židovského společenství; čistě osobní rovinu Frankova příběhu apod.

Tato různorodost je v románu vyjádřena i formálně. *Jakubovy knihy* sázejí na otevřenou kompozici, formu jakési koláže či mozaiky. Samotná hlavní dějová osa je proložena množstvím vedlejších linek rozšiřujících ústřední perspektivu, hlavního vypravěče místy střídají vypravěči jiní — ve vlastních zápiscích již zmíněný Nachman z Busku, v dopisech kněz Chmielowski nebo stařena Jenta uvízlá mezi světem živých a mrtvých, a proto obdařená zvláštní schopností vidění věcí časově i prostorově vzdálených. Text je navíc doplněn řadou takřka dokumentárních pasáží, ač právě tyto fragmenty působí místy až příliš encyklopedickým dojmem a rovina umělecká v nich poněkud ustupuje rovině didaktické.

Přesto se Olze Tokarczuk v *Jakubových knihách* podařilo navrátit Jakuba Franka polské kultuře. To, co mnozí jiní (v čele s Julianem Strykowskiým) skrývali v náznamech a metaforách, pojmenovává Tokarczuk explicitně (v čemž jí samozřejmě napomáhá i zvolený žánr). Na stručném přiblížení tří možných literárních zpracování motivu falešného mesiáše (namnoze s kořeny v tradici frankismu) jsme si mohli povšimnout, v čem se tato zpracování odlišují. Strykowski spojuje Frankův příběh se židovskými legendami, podobně jako sám Frank prolíná prvky židovské i křesťanské tradice, a navrch (byť v metaforické rovině) vřazuje příběh nenaplněného falešného mesiáše Jankieleho z novely *Srna* do konkrétního historického kontextu (šoa). Aleksander Wat pracuje s toposem falešného mesiáše ještě o něco opatrněji, a navíc v groteskní poloze; i u něj je však tento topos — zasazený tentokrát do jakési postavantgardní reality světa bez Boha i bez tradic — poznamenán tragikou nemožnosti naplnit mesiášské gesto v úplnosti. Biografický román Olgy Tokarczuk pak vsazuje Frankův příběh do pečlivě rekonstruovaného historického a kulturního kontextu a utopii falešného mesiášství ukazuje se vši její tragikou i lákavou přitažlivostí.

RÉSUMÉ:

Our study is an attempt to document the history of Frankism, a Jewish religious movement of the 18th and 19th centuries, in Polish literature. Besides giving basic information about Jacob Frank, the founder of Frankism and a self-proclaimed Messiah, we will focus on three different creative approaches to the 'false Messiah topos' (in the prose of Julian Strykowski, Aleksander Wat and Olga Tokarczuk). Frank's heretical doctrine combined selected elements of Judaism and Catholicism and included, for example, deification of himself as part of the Trinity and other controversial concepts. The Frankists converted to Christianity *en masse*.

Strykowski associates Frank's story with Jewish legends and places the story of the false Messiah in a specific historical context (Shoah). In his short story *The Doe, or Conversation between a Boy, an Angel, and Lucifer*, Lucifer tempts a little Jewish boy, Jankiele, wanting to make him a new Messiah. The death of Jankiele in the end of Strykowski's story prefigures the tragedy of the Holocaust. In the futuristic and grotesque prose of Aleksander Wat the false Messiah topos is set in a sort of post avant-garde reality of a world without God and without any traditions. Some heroes in Wat's collection of short stories *Unemployed Lucifer* teeter on the edge of faith corresponding to the Jewish tradition and heretical beliefs, but their messianic gesture cannot be made. In her biographical novel *The Books of Jacob* Olga Tokarczuk puts Frank's story in a carefully restored historical and cultural context. Frankism in her novel is understood as proof of religious syncretism, which enriches both traditions, Christian and Jewish.

Mgr. Michala Benešová, Ph.D., působí na Katedře středoevropských studií FF UK, překládá z polštiny. Věnuje se zejména polské literatuře 20. století, mimo jiné jejím vztahům se židovskou religiozní tradicí (michala.benes@seznam.cz).