

MAGDALENA PIEKARA

KWESTIA ŻYDOWSKA
W PUBLICYSTYCE ELIZY ORZESZKOWEJ

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2013





KWESTIA ŻYDOWSKA
W PUBLICYSTYCE ELIZY ORZESZKOWEJ



NR 3087

MAGDALENA PIEKARA

KWESTIA ŻYDOWSKA
W PUBLICYSTYCE ELIZY ORZESZKOWEJ



WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2013

Redaktor serii: Historia Literatury Polskiej
MAREK PIECHOTA

Recenzent
ANDRZEJ FABIANOWSKI

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:
Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

S P I S T R E Ś C I

WSTĘP	
Oni — obcy, różni, Inni...	7
ROZDZIAŁ PIERWSZY	
<i>Patriotyzm i kosmopolityzm</i> jako wyraz poglądów Orzeszkowej na sprawę narodową po klęsce powstania styczniowego. Niebezpieczny temat — zwycięski pojedynek z cenzurą. Wzorce intelektualne pisarki. Kwestia żydowska a polski patriotyzm	36
ROZDZIAŁ DRUGI	
Orzeszkowa wobec tradycji romantycznej związanej z kwestią żydowską. Poglądy pisarki na temat wieszczów romantycznych. Okres zbratania polsko-żydowskiego przed powstaniem styczniowym. Zderzenie poglądów Orzeszkowej z „nowoczesnym” obliczem antysemityzmu. Pogrom warszawski	79
ROZDZIAŁ TRZECI	
<i>O Żydach i kwestyi żydowskiej</i> . Płeć i krytycy. Strategia pisarska przyjęta przez Orzeszkową w tekstach prozatorskich i publicystycznych. Lata osiemdziesiąte XIX wieku — Orzeszkowa wobec pogromów i narastającego antysemityzmu. Lektury pisarki, lektury epoki. Wybór języka i problem ambiwalencji (między teorią a praktyką). Kwestia żydowska — zobowiązanie wobec Innego	130

ROZDZIAŁ CZWARTY

<i>O nacyonalizmie żydowskim</i> — okoliczności powstania. Język jidysz. Polska a imperializm rosyjski. Państwo narodowe a asymilacja. Nowe oblicze antysemityzmu europejskiego — Edouard Drumont, afera Dreyfusa, <i>Protokoły mędrców Syjonu</i> . Syjonizm i Teodor Herzl. Rozczarowanie niepowodzeniem asymilacji. Różnorodność postaw i poglądów w kwestii syjonizmu i asymilacji: Maksymilian Horwitz, Ozjasz Thon, Bolesław Prus, Aleksander Świątochowski, Feliks Koneczny. Stanowisko Orzeszkowej wobec syjonizmu	195
--	-----

ROZDZIAŁ PIĄTY

Zakończenie. Tezy sformułowane po pogromie w Kiszyniowie w liście do Ferdynanda Hoesicka. Przed wyborami do dumy, czyli <i>Wtór do głosu wyborcy z Trok</i> . Publicystyka Elizy Orzeszkowej dotycząca kwestii żydowskiej, jednolita strategia czy zbiór głosów?	247
--	-----

BIBLIOGRAFIA	269
------------------------	-----

INDEKS NAZWISK	279
--------------------------	-----

Summary	286
-------------------	-----

Резюме	288
------------------	-----

W S T Ę P

Oni — obcy, różni, Inni...

Zakończenie *W pustyni i w puszczy* Henryka Sienkiewicza¹, mimo że bardzo dokładne, zamykające wszystkie wątki powieściowe, może budzić pewne wątpliwości współczesnych czytelników. Fascynująca, chociaż niebezpieczna, podróż zakończyła się w sposób niesłychanie prozaiczny: słoń został oddany do ogrodu zoologicznego, w wiosce Kalego z pewnością powstanie kościół,

¹ „Państwo Mahdiego i Abdullahiego dawno już runęło, a po jego upadku »nastąpiła«, jak mówił kapitan Glen, Anglia. Z Kairu zbudowano do Chartumu kolej. Oczyszczono sudy, czyli rozlewiska nilowe, tak że młoda para mogła dotrzeć wygodnym parowcem nie tylko do Faszody, ale do wielkiego jeziora Wiktorja-Nianza. Z miasta Florence, leżącego nad brzegiem tegoż jeziora, udali się koleją do Mombassa. Kapitan Glen i doktor Clary przenieśli się już byli do Natalu, ale żył w Mombassa pod troskliwą opieką miejscowych władz angielskich King. [...] Staś dowiedział się na miejscu, że Kali cieszy się dobrym zdrowiem, że władza, pod protektoratem angielskim, całą krainą na południe od Jeziora Rudolfa i że sprowadził misjonarzy, którzy szerzą wśród dzikich miejscowych szczepów chrześcijaństwo. Po tej ostatniej podróży młodzi państwo Tarkowscy powrócili do Europy i osiedli wraz z sędziwym ojcem Stasia na stałe w Polsce”. H. SIENKIEWICZ: *W pustyni i w puszczy*. Warszawa 1969, s. 386.

kobiety będą dokładnie zasłaniać swe ciała perkalem, by nie siać zgorznienia, a młodzi państwo Tarkowscy powrócą do kraju mroźnych zim i krótkiego lata. Staś i Nel nie muszą już puszczać latawców „ratunkowych”, nie przeżyją grozy spotkań z dzikimi zwierzętami, nie będą musieli strzelać do lwa ani do porywaczy, ale też nie dosiędą uratowanego od śmierci i oswojonego słonia — „następuje” (jak mówił kapitan Glen) Anglia. Świat przedstawiony w jednym akapicie zostaje „uporządkowany” wedle zasad panujących w wiktoriańskiej Europie, nastaje nowy ład zapewniony przez szybkostrzelne karabiny, przywiezione do Afryki przez ekspedycję lorda Horacego Kitchenera. Zamknięcie fabuły ma charakter nieodwracalny, ponieważ państwo „Mahdiego i Abdullahaiego dawno już runęło”, nie pozostało z niego nic, zaczyna się nowa era, wiek pary i elektryczności dociera z całą siłą nawet do Afryki. Staś i Nel wracają na trasę swej wędrówki, ale już inaczej — pociągiem i parowcem — by na koniec poklepać dłońmi w wykwintnych rękawiczkach trąbę zamkniętego w niewoli przyjaciela.

Sienkiewicz w zakończeniu powieści ukazuje schyłek starego świata w sposób niesłychanie lapidarny, nie dostrzega faktu, że przegrana przez Mahdiego walka o wolność przyniosła kolejne profity Imperium Brytyjskiemu. Nie odnotowuje z nostalgią czy ze smutkiem, że od śmierci Charlesa Gordona i zdobycia Chartumu Sudan był wolny, przez dwa lata powstańcy stawiali brytyjskim najeźdźcom bohaterски opór, by ostatecznie znów zgąć karki pod jarzmem ciemżycieli. Ciało ich przywódcy, mesjasza, zostało wyciągnięte ze wspaniałego grobowca w Omdurmanie i zbezczeszczone. Czy polski noblista nie dostrzegał w porozbiorowej historii naszego kraju i powstaniu mahdystów podobieństwa, wręcz analogii? Problem interpretacji *W pustyni i w puszczy* związany z obecną w powieści perspektywą kolonialną nie jest dziś niczym nowym, wielokrotnie był poruszany, zainteresowały się nim nawet media, gdy w kontekście projektowanych zmian

lekturowych pisano o powieści Sienkiewicza i jej wpływie na kolejne pokolenia czytelników.

Słowa pana Rawlisona², który tłumaczy Stasiowi przy obiedzie wyższość cywilizacji europejskiej wprowadzonej dzięki brytyjskiej protekcji w Afryce, brzmią w dzisiejszych czasach przynajmniej niestosownie. Polskie dzieci, dla których przygody Stasia i Nel nadal są lekturą obowiązkową, niejako mimochodem przyjmują, a przynajmniej mogą przyjąć, wizję Sienkiewicza jako naturalną, normalną i logiczną. Scena, w której Staś z dumą i istic polską fantazją odrzuca ofertę Mahdiego, może im się jawić jako zwycięstwo katolicyzmu nad islamem, porządku nad chaosem, a nawet racjonalizmu nad religijną egzaltacją. Taka interpretacja może się nasuwać niejako automatycznie, wszak młody odbiorca „utożsamia się” w trakcie lektury z głównym bohaterem, polskim chłopcem, równolatkiem, a nie z postacią epizodyczną, na dodatek przedstawioną w zdecydowanie niekorzystnym świetle. Dla odbiorców XIX-wiecznych na przykład rozdział XVI powieści, w którym ukazane zostały zebrzące w łachmanach europejskie dzieci, dzieci bite i wyśmiewane przez „dżicz”, z pewnością był wstrząsający, jednakże czy ktoś wówczas zadawał pytanie, jak sudańskim dzieciom powodzi się pod protektoratem brytyjskim?

² „Rząd egipski nie zabrał tam nikomu wolności — rzekł — ale ją setkom tysięcy, a może i milionom przywrócił [...] Otóż Anglia, która, jak ci wiadomo, ściga po całym świecie handlarzy niewolników, zgodziła się na to, by rząd egipski zajął Kordofan, Darfur i Sudan, był to bowiem jedyny sposób zmuszenia tych grabieżców do porzucenia tego obrzydliwego handlu i jedyny sposób utrzymania ich w ryzie. Nieszczęśliwi Murzyni odetchnęli, napały i grabieże ustały, a ludzie poczęli żyć pod jakim takim prawem. Ale oczywiście taki stan rzeczy nie podobał się handlarzom, więc gdy znalazł się między nimi Mohammed-Achmed, zwany dziś Mahdim, który począł głosić wojnę świętą pod pozorem, że w Egipcie upada prawdziwa wiara Mahometa, wszyscy rzucili się jak jeden człowiek do broni [...] Mahdi zapowiada wprawdzie, że zawojuje cały świat, ale jest to dziki człowiek, który o niczym nie ma pojęcia”. Ibidem, s. 16—18.

Przekonujące czytelnika historie, które opowiada Sienkiewicz można jednocześnie nazwać zwycięstwem i przekleństwem. Zwycięstwem warsztatu autora i jego talentu. Przekleństwem — dla kolejnych pokoleń czytelników, którzy „uwiedzeni” barwnością i ruchliwością obrazów nie zadawali pytań o fakty, tak samo, jak nie zadawali ich po opublikowaniu innych powieści tego autora. Jednym z nielicznych krytyków Sienkiewicza był Bolesław Prus, który w recenzji *Ogniem i mieczem* doskonale opisał proces „uwiedzenia” czytelniczego i bezrefleksyjnego przyjmowania słów powieściowych jako prawdy:

Dzięki tym prześlicznym zdolnościom zarzuca on na duszę czytelnika tyle haczyków, że wywikłać się z nich nie można. Widzisz, słyszysz, dotykasz, czujesz, a w końcu wierzysz. A jest tych wrażeń całe mnóstwo, że wydaje ci się, że on nie pisze, ale że gra pełnymi akordami, całą orkiestrą, albo że maluje wszystkimi barwami tęczy. Jego styl jest szeroki i wzniosły; zaspokaja myśl, gdyż wyczerpuje przedmiot opisywany, a nadto pieści serce, gdyż Sienkiewicz ma smak artystyczny³.

Można rzec raczej, że styl Sienkiewicza wyczerpuje przedmiot, zaspokaja bowiem myśl, nie zmusza do zadawania pytań, nie budzi wątpliwości. Jak wielu czytelników *Potopu* zadawało pytanie o rzeczywiste zakończenie oblężenia Jasnej Góry? Jak wielu z nich po lekturze *W pustyni i w puszczy* zastanawiało się nad rzeczywistymi przyczynami wybuchu powstania Mahdiego? Zaoferowana kolejnym pokoleniom opowieść o przygodach Stasia i Nel wydaje się przecież kompletna, wręcz perfekcyjna, z zakończeniem pra-

³ B. PRUS: „*Ogniem i mieczem*” — powieść z lat dawnych Henryka Sienkiewicza. W: *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*. Oprac. J. KULCZYCKA-SALONI. Wrocław 1985, s. 547.

wie baśniowym, w stylu: „żyli długo i szczęśliwie”, a cudowność i niezwykłość zostają wzmocnione choćby obrazem długowiecznego Saby, który „przeżył niemal dwukrotnie zwykłe psie lata”. Czas, kiedy „nastała” Anglia, jawi się jako koniec trudów i uporządkowanie chaosu, zwycięstwo cywilizacji, ułatwienia życia codziennego⁴, jednakże fakt, że owe udogodnienia dotyczą grupy wybrańców, ewentualnie protegowanych przez nich Afrykańczyków, może już umknąć uwadze czytelnika. Bo któż zadaje pytanie, czy wodzowie, tacy jak Kali, pragną działalności misjonarzy we własnych wioskach i co ta działalność przyniesie im w przyszłości?

Prus zarzucał Sienkiewiczowi kreowanie pozornej pełni, kompletności, która nie wymaga zadawania pytań. W przytoczonym fragmencie recenzji *Ogniem i mieczem* daje się jednak odnaleźć także ślad zazdrości obudzonej zdolnościami innego pisarza, który każdym słowem uwodzi, nigdy nie pozostawia obojętnym, chce kierować czytelniczą uwagę ku temu, co uważa za wzniosłe i godne naśladowania. Co ciekawe, we wcześniejszym fragmencie tego tekstu autor *Faraona* odnosi się do postaci Podbipięty, by dać wyraz wręcz swemu niesmakowi wywołanemu wizją cech ludzkiej „gilotyny” i jednoczesnym uwzniośleniem czynów tego bohatera do tego stopnia, że „Aniołowie niebiescy wzięli jego duszę i położyli u stóp Królowej Anielskiej”. Prusa razi apoteozowanie mordczych, niemalże maniakałnych działań („złowroga to figura”⁵), a łączenie ich z religią uznaje za niesmaczne. Autor *Lalki* niejako „upomina się” o miejsce w niebie dla niewinnego, wbitego na pal Sucharuki. Śmierci atamana i Podbipięty nie rozpatruje w kategorii scen literackich, ale przeciwstawia, kładzie na szali uczynki już nie dwóch bohaterów książkowych, lecz ludzi (tu nasuwa się

⁴ „Dla Stasia minęły dni trosk, niepokojów i wysiłków. Mieli przed sobą jeszcze miesiąc podróży do Mombassa [...], lecz o ileż łatwiej było podróżować teraz z liczną, suto zaopatrzoną we wszystko karawaną i znanymi już szlakami”. H. SIENKIEWICZ: *W pustyni i w puszczy...*, s. 386.

⁵ Ibidem, s. 517.

refleksja — w czymże surowy recenzent jest lepszy od tych krakowskich czytelników *Ogniem i mieczem*, którzy ponoć zamówili mszę za duszę Podbięty, a wśród nich znajdowali się szacowni profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego). Można więc zadać pytanie, czy Prus zawsze był tak wyczulony na problematykę sprawiedliwości, odmiennego oceniania uczynków opisywanych postaci w zależności od przyjętej w powieści optyki, która jest dwuznaczna moralnie? Odpowiedź przyniosą z pewnością nowe badania nad twórczością autora *Lalki*, choćby praca *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej* Agnieszki Friedrich (Gdańsk 2008), czy nawet niesłuchanie ostrego osądu Bartłomieja Szeleszyńskiego:

[...] wyraźnie widać, że według Prusa rozwój narodów i ras jest liniowy — można rozwijać się szybciej lub wolniej, lecz nie można inaczej, według innego paradygmatu — wzorzec rozwoju wyznacza zaś cywilizacja europejska [...] jak to możliwe, że bardzo czuły na niedolę ludzką Prus tak ochotczo przystaje na śmierć całych narodów czy też przyłącza się do pogardy dla niektórych z nich [...] Prus nigdy nie był w Afryce ani Ameryce, nie widział na własne oczy tego, jak giną Indianie, ani tego jak biali traktują Murzynów. Nie pisze o rzeczywistych ludziach, lecz o abstrakcjach⁶.

Ostatnie słowo wydaje się wyraźnym, a zarazem ironicznym nawiązaniem do wspomnianej recenzji *Ogniem i mieczem*, w której Prus, charakteryzując Jana Skrzetuskiego, pisał, iż jest tylko człowiekiem wówczas, gdy otworzyć „trzeba [...] drzwi głową Czaplńskiego albo obiecywać Helenie dwunastu synów, dwana-

⁶ B. SZELESZYŃSKI: *Bolesław Prus wobec kolonializmu. Rekonesans na podstawie kronik*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŚNIEWSKI. Lublin 2010, s. 131–132.

ście takich jak on abstrakcji”⁷. Nasuwa się w związku z tym kolejne pytanie: czy po ponownej lekturze, przyjmującej jako niezwykle istotny punkt widzenia Innego, którakolwiek z powieści pozytywistycznych, a tym samym ich autorzy nie pozostaną bez winy, bez obarczenia grzechem jeśli nie zaniechania czy lekceważenia, to przynajmniej braku empatii? Oczywiście, przyznaję, iż pytanie to zadałam prowokacyjnie, ironicznie, wskazując możliwy absurd interpretacyjny. Bo czy możliwe jest przyjęcie przez pisarzy pozytywistycznych innej perspektywy? Czy ówczesna nauka oferowała im takie narzędzia badawcze, które zdołałyby skłonić ich do innej, aniżeli europocentryczna, wizji? Współcześni badacze literatury pozytywizmu stoją przed poważnym wyzwaniem, dokonaniem analizy tekstów sprzed stu lat w taki sposób, by dostrzec ich specyfikę, pokazać współczesnym, często młodym i nieprzygotowanym (a czasem nadal „uwiedzionym” przez na przykład Sienkiewicza), czytelnikom miejsca sporne, konfliktowe, w taki sposób, by nie stać się jednocześnie Savonarolą i Torquemadą. Dyskurs postkolonialny, jak zauważa Dorota Kołodziejczyk⁸, nie może służyć samemu sobie, tłumaczyć wszystkich procesów wedle jednego schematu. Jednak to właśnie perspektywa postkolonialna umożliwia nam dostrzeżenie tego, że w tekstach „zadomowionych”, takich, które wydają nam się całkowicie neutralne, obecne od wielu lat w szkolnych podręcznikach i spisach lektur, pominięty zostać może istotny głos, głos Innego, odmiennego od nas, różnego i niepoznanego.

⁷ B. PRUS: „*Ogniem i mieczem*” — *powieść z lat dawnych...*, s. 519.

⁸ „Postkolonializm funkcjonuje nieomal jako dyskurs magiczny naprawiający krzywdy historii przez określenie danego obszaru jako postkolonialny. Pozostaje nam zadać pytanie, co zyskujemy w takich ontologicznych umiejscowieniach postkolonialności poza tym, że jest to kolejny projekt historiograficzny, w którym stare debaty nadpisuje się nowym słownictwem”. D. KOŁODZIEJCZYK: *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NYCZ. Kraków 2011, s. 133.

Hannah Arendt, referując w *Korzeniach totalitaryzmu* poglądy Artura de Gobineau, zauważała, że „przyjęcie ideologii rasowej stałoby się rozstrzygającym dowodem na to, że jakaś jednostka jest »dobrze urodzona«, że w jej żyłach płynie »błękitna krew« i że z wyższego pochodzenia wynikają większe prawa⁹. Teza ta doskonale współgra z poglądami Sienkiewicza wyrażonymi w jego powieści o Stasiu i Nel. Autor *W pustyni i w puszczy* apriorycznie, bez pytań i wątpliwości przyjmuje (a może nie tylko przyjmuje, lecz wręcz reklamuje, narzuca i propaguje) tezę o wyższości cywilizacji europejskiej nad cywilizacją afrykańską. O tej ostatniej w ogóle nie mówi, mieszkańców Afryki bowiem przedstawia nam jako dzieci, zafascynowane błyskotkami (jak Mea), powodowane emocjami (Smain, Gebhr czy nawet Mahdi), bądź ukazuje ich „zabawne” przywary, a także stylizuje język na nieporadny, właśnie „dziecięcy” (Kali), ukazuje pogodzonych ze swoją rolą, więcej nawet — wręcz uwznioślonych kontaktem z białym człowiekiem, przy którym czują się automatycznie słabsi, nawet jeśli występują z pozycji siły (Chamis). Dokonuje się interesujące przesunięcie — Sienkiewicz w Afryce, opisujący Afrykę, nie może lub nie potrafi dostrzec uciśnionych mahdystów walczących o wolność; widzi jedynie stado dzikusów sprzeciwiających się wyższej kulturze, brytyjskiemu ładowi. Nie dostrzega też faktu, nie może go dostrzec, że Mahdi i Traugutt są braćmi. Mamy oto sytuację, o której pisał Krzysztof Pomian: zwycięstwo skutkuje pewną zależnością, zwycięzcy zaczynają mówić dyskursem władzy, nie bacząc na to, że jeszcze niedawno reprezentowali dyskurs opresjonowanych¹⁰. W nieistniejącej Polsce Sienkiewicz mówi głosem ofiar, głosem Bartka Słowika i Rzepowej, w Afryce staje się zwycięzcą,

⁹ H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. M. SZAWIEL i D. GRINBERG. Warszawa 1993, s. 216.

¹⁰ Por. K. POMIAN: *Historia urzędowa, historia rewizjonistyczna, historia krytyczna*. W: IDEM: *Historia. Nauka wobec pamięci*. Tłum. H. ABRAMOWICZ. Lublin 2006.

reprezentantem białej Europy — posiadaczem praw — wynikających z wyższego urodzenia i pochodzenia, a także z faktu, że jest „białym człowiekiem” — których odmawia innym. Uwypukleniu poglądów polskiego noblisty służyć mogą obserwacje Ewy Skorupy, która pokazała, w jaki sposób dyskurs władzy znajdował odzwierciedlenie w niemieckiej publicystyce po 1871 roku:

[...] kiedy Prusacy i Niemcy wypowiadali się o sobie, najpierw definiowali się jako naród i dopiero na tym tle powoływali „kontrtożsamość” [...]. Po jednej stronie opozycji umieszczali zatem określenia typu: „wyższa obyczajność”, „uzasadniona duma”, „siła”, „odziedziczona pilność” — po drugiej ich negatywne projekcje: „upadek obyczajów”, „anarchia”, „niższa kultura”, „barbarzyństwo”, „nędza”, „brud”, „wrzawa”, „kłótnie” — ze wskazaniem na Polaków. Ten powoli zaciemniający się obraz, który w końcu przerodził się w całkiem negatywny, stwarzano przy pomocy oświetlenia mrocznej strony polskiego charakteru [...]. Kolonizatorzy zaczęli siebie kreować jako kulturowych wybawców których obowiązkiem jest wtopienie w swój organizm kultur niższych i niżej rozwiniętych¹¹.

Z pewnością opozycje tworzone przez prasę niemiecką nie były Sienkiewiczowi obce i z pewnością bolesne, a jednak w powieści o Afryce posługuje się dokładnie takimi samymi sformułowaniami. Wyższość europejskiej cywilizacji, która wnosi do Afryki ład, porządek oraz cywilizowane obyczaje, zostaje przeciwstawiona zastanym tam: dzicy, upadkowi, brudowi, chorobom i głodowi. Co ciekawe, Sienkiewicz nie zawsze przemawia z pozycji kolonizatora. W zakończeniu jednej z nowel amerykańskich, *Sachem*,

¹¹ E. SKORUPA: *Germańskość kontra słowiańskość. Asymilacja Polaków czy odrębność*. W: *Studia postkolonialne...*, s. 151.

w sposób ironiczny ukazuje reakcję niemieckich osadników na pieśń Indianina w niewoli, ich strach przed „dzikusiem”, a później niezdrową ciekawość, zafascynowanie egzotyką¹². Być może mamy tu do czynienia z postacią „szlachetnego dzikusa”, ze zmitologizowaną figurą Indianina północnoamerykańskiego, obecną w literaturze już w pierwszej połowie XIX wieku przede wszystkim dzięki powieściom Jamesa Fenimore’a Coopera z *Pięcioksięgu Sokolego Oka*. Można jednak podważyć *stricte* „rasowy” charakter poglądów Sienkiewicza, najpewniej związany w tym wypadku z faktem, że w Antylopie mieszkają osadnicy z Niemiec („uczciwi, rządni, pracowici, systematyczni, otyli”), a z tymi, jako z własnymi kolonizatorami, Sienkiewicz nie może odczuwać wspólnoty. Brytyjczycy w Afryce są reprezentantami Europy, Niemcy zaś (zarówno ci z Antylopy, jak i ci ze starego kontynentu) zawsze pozostaną tymi, którzy budzą niesmak („patrzac na te filisterskie, zalane tłuszczem twarze, na te rybie oczy, można by mniemać, iż się jest w jakiej piwiarni w Berlinie lub Monachium, nie zaś na zgliszczach Chiavatty”), z którymi nie można dostrzec podobieństwa,

¹² „Nagle nieludzkie wycie wyrwało się z piersi wodza, zakolysał się silnie, wskoczył na drewniany koziele, stojący pod żyrandolem, i wzniósł drąg. Straszna myśl przeleciała, jak błyskawica, przez głowy: rozbije świecznik i zaleje cyrk potokami płonącej nafty. Z piersi widzów wyrwał się jeden okrzyk. Ale cóż to? Z areny wołają: stój! stój!... Wodza nie ma! Zeskoczył, znikł w wyjściu. Nie spalił cyrku? Gdzież się podział? Oto wychodzi, wychodzi znowu, zziązany, zmęczony, straszny. W rękę niesie blaszaną miskę i, wyciągając ją ku widzom, mówi błagalnym głosem: Was gefällig für den letzten der Schwarzen Schlangen!... Kamień spada z piersi widzów. Więc to wszystko było w programie, więc to była sztuka dyrektora, efekt? Sypią się półdolary i dolary. Jakże odmówić ostatniemu z Czarnych Węzów — w Antylopie, na zgliszczach Chiavatty! Ludzie mają serce. Po przedstawieniu sachem pił piwo i jadł knedle »Pod Złotem Słońcem«. Otoczenie wpływ widocznie wywarło. Zyskał wielką popularność w Antylopie, zwłaszcza u kobiet. Robiono nawet plotki...”. H. SIENKIEWICZ: *Sachem*. W: IDEM. *Pisma wybrane*. T. 3: *Nowele*. Warszawa 1987, s. 188.

a tym bardziej kulturowego pokrewieństwa. Picie piwa i spożywanie knedli przez ostatniego z Czarnych Wężów nie jest tak samo waloryzowane, jak przybycie misjonarzy do wioski Kalego. Ironię zawartą w zakończeniu noweli *Sachem* („Otoczenie widocznie wpływ wywarło”) można przeciwstawić relacji z „nastania” Anglii — opowieści o porządkowaniu świata, wprowadzaniu udogodnień oraz ostatecznego zwycięstwa wieku pary i elektryczności, który przynosi użyteczne nowinki techniczne utożsamiane z cywilizacją. Dwa teksty Sienkiewicza ukazują, że perspektywa mówienia o Innym jest w drugiej połowie XIX wieku niezwykle interesująca, niesłuchanie złożona¹³. Wzmocniona stereotypami, własnymi kompleksami, silnie umocowana w dyskursie historycznym, politycznym i społecznym, niejako zawieszona między biegunami trudnej opozycji — ofiary i oprawcy, związana raz ze współodczuwaniem, innym razem z poczuciem dominacji wobec odmiennego. W tym miejscu nasuwa się pytanie: w jaki sposób polscy pozytywiści mówią o tych różnych, obcych, Innych? Czy możliwy jest dialog, relacja podmiotowa, coś więcej aniżeli powierzchowna obserwacja, chęć poznania tego drugiego, to, o czym pisze Martin Buber:

¹³ Warto odnotować, że Sienkiewicz, pisząc w *Listach z podróży do Ameryki* o kolonistach amerykańskich i wprowadzaniu przez nich nowego prawa (w tym linczu), zauważa, że „jakikolwiek ono jest to dzikie prawo, w każdym razie wypłynęło ono z poczucia solidarności między białymi ludźmi i z poczucia potrzeby sprawiedliwości, dwóch podstawowych warunków, na mocy których wszelkie społeczeństwo przechodzi ze stanu dzikiego do cywilizacji”. Według pisarza, poczucie solidarności „białych”, ich wejście w konflikt z zastanym prawem, próba narzucenia autochtonom własnych zwyczajów, w tym np. prawa do własności ziemi, jest ważnym, jednym z dwóch najważniejszych czynników formowania się społeczeństwa, które można nazwać cywilizowanym. W związku z tym faktem, interpretacja przywołanego wcześniej tekstu *Sachem* nabiera nieco innego zabarwienia.

Usłyszeć głos, który do was mówi, to *ipso facto* przyjąć zobowiązanie wobec tego, kto mówi. Inteligibilność nie rodzi się w pewności siebie, w zgodzie z samym sobą [...]. Inteligibilność jest wiernością wobec tego, co prawdziwe, niepodlegające zepsuciu i uprzednie wobec każdej ludzkiej przygody¹⁴.

Usłyszeć głos tego, który mówi, narzuca w przypadku pisarzy zobowiązanie szczególne. Wiąże się ono nie tylko z usłyszeniem, lecz także ze zrozumieniem i — z następnym etapem, najważniejszym — ukazaniem słów Innego świata. Udzieleniem Innemu głosu, co wiązać się musi także z niesłuchaniem trudną próbą porzucenia własnych uprzedzeń przy jednoczesnym włączeniu własnych doświadczeń i przemyśleń do dyskursu Innego. Ta, jak mogłoby się wydawać, sprzeczność staje się swoistym fundamentem (składnikiem wieloaspektowej relacji ja — ty), jedyną możliwością nawiązania dialogu, na którym opiera się zrozumienie i prowadzi w konsekwencji do traktowania Innego jak siebie samego — dzięki dostrzeżeniu w nim i w jego słowach potencjalności, podmiotowości, istnienia równorzędnego, równie istotnego jak własne, a ciekawszego, bo całkowicie niepoznanego. Dla pisarzy mówienie głosem Innego (czy choćby podejmowanie takiej próby) jest niejako naturalne, apriorycznie wpisane w sposób funkcjonowania; dodatkowo, w okresie pozytywizmu, niezwykle silnie związane z publiczną służbą¹⁵, z obowiązkiem — nie tylko tym wobec społeczeństwa, ale szerzej, dla nieistniejącej ojczyzny.

¹⁴ M. BUBER: *Cztery lektury talmudyczne*. Tłum. E. BURSKA. Kraków 1995, s. 62.

¹⁵ „[...] nastrój ogółu tworzy piszących, a oni wcielają tylko w formę, uwydatniają i utrwalają to, co żyje w myśli, w poczuciach i potrzebach społeczeństwa”. E. ORZESZKOWA: *Kilka uwag nad powieścią*. W: *Programy i dyskusje...*, s. 19.

Wśród pozytywistycznych prób dialogu z Innym szczególne miejsce zajmuje kwestia asymilacji¹⁶ Żydów. W tej dyskusji wiele jest głosów sprzecznych, kakofonii związanej z modyfikacją poglądów i niemożnością odcięcia się od stereotypów, prób ustosunkowania się do dziedzictwa kulturowego (w tym także literackiego — przede wszystkim romantycznego), a także odniesienia się do własnych i społecznych doświadczeń (jak chociażby pogrom warszawski z 1881 roku). Najistotniejszym aspektem kwestii żydowskiej w polskiej literaturze pozytywistycznej jest swoista ambiwalencja — w przedstawieniach pojedynczych bohaterów żydowskich dominuje już nie obiektywizm, lecz wręcz sympatia, zrozumienie. To najczęściej bezpośrednia próba zanegowania pojęcia „obcości”, dzięki wprowadzeniu kategorii wspólnoty losów, ukazania podobieństwa przeżyć i uczuć — z naciskiem na oddanie głosu właśnie temu Innemu, różnemu od nas samych, uznawanemu ciągle nie tyle za odmiennego, ile wręcz za odmienca. Z kolei, gdy mowa jest o zbiorowości, o cechach „narodowych”, niejako automatycznie uruchomione zostają te same, ciągle w społeczeństwie żywe, ciągi skojarzeniowe, odsłaniające nabrzmiałe, wielowiekowe uprzedzenia i stereotypy. Swoistą niezgodność między przedstawieniem jednostki i zbiorowości dostrzec można najpełniej w skoncentrowanej na jednym bohaterze noweli Marii Konopnickiej *Mendel Gdański*:

Świata tego drobne tajemnice zna Mendel na wylot [...].
On wszystko wie. Wszystko, co można widzieć na lewo i na

¹⁶ „Wyras „asymilacja” używany jest w różnych znaczeniach; tu wystąpi on jako termin nadrzędny wobec terminów: akulturacja — przejęcie wzorów kultury i wartości innego narodu, identyfikacja — subiektywne utożsamianie się z tym narodem, integracja — obiektywne zespolenie się z nim. Każde z tych zjawisk może wystąpić, rzecz jasna, w różnych formach i z różnym stopniem intensywności”. H. MARKIEWICZ: *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*. W: IDEM: *Literatura i historia*. Kraków 1994, s. 15.

prawo, siwym bystrym okiem, co można na prawo i na lewo usłyszeć uchem i co przemyśleć można długimi godzinami, stukając jak dzięcioł młotkiem introligatorskim, równając i obcinając wielkie arkusze papieru, warząc klej, mieszając farby. I jego też znają tu wszyscy. Obcy człowiek rzadko zajrzy: każdy jakby swój, jakby domowy¹⁷.

Uważny obserwator, zatopiony równie mocno w pracy, jak i w refleksji nad codziennością, zadomowiony w pejzażu małej uliczki, stanowiący jeden z niezmiennych od lat jej elementów, nie wie, że już niedługo umrze jego serce „do tego miasto”. Mendel nie wie, iż ze swojskiego, tutejszego, domowego, tego, który zastanawia się, po co jakiś nieznajomy mógł zapuścić się do tej enklawy spokoju, stanie się kimś obcym, niepożądanym, wręcz nienawistnym. Klimat tego miejsca, gdzie od wielu lat zadomowił się w warsztacie i mieszkaniu stary introligator i skąd Kubuś co rano wybiega do szkoły, klimat, który tworzy „atmosferę ciepła, poufałą atmosferę wzajemnej życzliwości”¹⁸, jednak niepokoi. Nie z powodu zasygnalizowanego w pierwszym akapicie noweli niezwykłego w tej okolicy ruchu i nie tylko z powodu pojawienia się tam grupy ruchliwych, trochę podejrzanych, całkowicie nieznanymi osobami. To, co naprawdę niepokoi, to jedno słowo — „jakby”. Wśród mieszkańców tego idyllicznego miejsca „każdy jakby swój, jakby domowy”.

Alina Brodzka zauważa, iż „oryginalną zdobycz autorki [Konopnickiej — M.P.] stanowią odkrywcze analizy uczuć uświadomionych i bezwiednych, a w wymowie swej czasem zaskakujących”¹⁹.

¹⁷ M. KONOPNICKA: *Mendel Gdański*. W: *Z jednego strumienia. Szesnaście nowel przez dziesięciu autorów z przedmową Elizy Orzeszkowej*. Kraków 1905, s. 203.

¹⁸ Ibidem, s. 204.

¹⁹ A. BRODZKA: *O nowelach Marii Konopnickiej*. Warszawa 1958, s. 160.

To jedno słowo („jakby”) podaje w wątpliwość rzeczywistą sieliskość fragmentu miejskiego krajobrazu i pozbawia podstaw prawdziwości inne sądy o tym, zdawać by się mogło, idealnym, małym, swojskim świecie i społeczeństwie, które tylko z pozoru przyjmuje Mendla i Kubusia. Ta „partykuła osłabiająca dosłowność znaczenia wyrazu, któremu towarzyszy”²⁰, wyraz, który potocznie oznacza „prawie” — zmienia sens czytelniczego rozpoznania. Podobnie jak scena finalna tejże noweli. Bohaterski akt studenta zasłaniającego Mendla przed rozwrzeszczaną, mściwą i bezmyślną tłuszcą, „gniew, wstyd, wzgarda, litość”, które „płomieniami szły po jego czarnej ospowatej twarzy”, zostają zdeza-wuowane jednym wyrazem, który przez swą bezwiedność podkreśla to, co powszechne i co zauważalne będzie w wielu jeszcze innych utworach pozytywistycznych: „Wara mi od tego Żyda” — zawsze jednak od tego konkretnego, od tego znanego, który jest „jakby swój”.

Mendel Gdański to odpowiedź na niepowodzenia asymilacji. Napisany po pogromie warszawskim, który był dla pozytywistów „wielką, okropną niespodzianką”, ukazywał ich wszystkie rozczarowania. W utworze Konopnickiej dwukrotnie została powtórzona pewna fraza: „Podobnie Żydów mają bić”. Raz przyjmuje formę pytania, raz stwierdzenia opatrzonego komentarzem: „za to, że Żydy”. To bolesna diagnoza ogółu nieoświeconych umysłów. Na podstawie poglądów dwóch postaci (dependenty i zegarmistrza) ukazała Konopnicka niebezpieczeństwa związane z jednostronnością procesu asymilacji. Mendel, jak uważa Brodzka „nie wierzy w podłość powszechną, a dla tych, którzy ją przejawiają, odczuwa tylko pogardę”²¹. Jego moralne zwycięstwo, przecież nawet w obliczu grożącego niebezpieczeństwa nie wyrzekł się

²⁰ *Słownik język polskiego*. T. 3. Red. W. DOROSZEWSKI. Warszawa 1964, s. 311.

²¹ A. BRODZKA: *O nowelach Marii Konopnickiej...*, s. 228.

swych poglądów, to jednak tylko, a może aż, zwycięstwo jednostki. Pojedyncza postać Żyda służy nie tylko ukazaniu celów asymilacji, lecz także umożliwia pisarce przyjęcie perspektywy *stricte* humanistycznej, wolnej od uprzedzeń i stereotypów.

Kreacje Żydów jako jednostek były pełne, wielowymiarowe, natomiast w obrazach społeczności dominowała perspektywa upraszczająca. W *Lalce* Prusa przedstawienie postaci Żydów dokonuje się dokładnie wedle tego schematu. Właśnie dlatego Wokulski może się przyjaźnić z Szumanem i ostro reagować na słowa Lisieckiego, na jego przytyki kierowane do Henryka Szlangbauma, a jednocześnie mówić do Rzeckiego o prawdach uniwersalnych, w jego mniemaniu stosujących się powszechnie do Żydów jako „plemienia”. Według Wokulskiego, po latach prześladowań pozostała już tylko gromada

wytrwałych, cierpliwych, podstępnych, solidarnych, sprytnych i po mistrzowsku władających jedyną bronią, jaka im pozostała — pieniędzmi. Tępiąc wszystko, co lepsze, zrobiliśmy dobór sztuczny i wypielęgnowaliśmy najgorszych²².

Dlatego Ramzes z *Faraona* może podziwiać łagodność Sary, jej miłość, delikatność, subtelność, przywiązanie, lojalność i poszanowanie dla tradycji, a jednocześnie tworzyć w myślach wizerunek ogółu narodu (jej narodu), wszystkich tych cech pozabawionego:

Oni wszędzie wleżą i zawsze mnie tak będą częstowali: dobrym na przynętę, zepsutym na podziękowanie²³.

²² B. PRUS: *Lalka*. T. 2. Oprac. J. BACHÓRZ. Wrocław 1991, s. 349.

²³ B. PRUS: *Faraon*. Warszawa 1968, s. 127.

Ciekawa jest rozmowa Ramzesa z jego żydowską kochanką, która, co istotne, już wtedy spodziewa się ich dziecka:

— Jeśli ci ludzie będą się tak mnożyli, niezadługo opanują Memfis...

— Nie cierpisz braci moich?... — szepnęła Sara, z trwogą patrząc na Ramzesa [...].

— Ja nawet o nich nie myślę — odparł dumnie²⁴.

Ostatnia informacja nie jest prawdziwa. Cały pobyt w folwarku Sary wypełniają rozmyślenia następcy tronu o „żółtej rasie”, która irytuje, kradnie i za wszelką cenę się bogaci, dopuszczając się wielu małych i większych występków na oczach księcia. Ta „rasa”, czy też to „plemię” (określenia, które w literaturze polskiego pozytywizmu wielokrotnie się powtórzą, prawie zawsze negatywnie nacechowane), wydała z siebie Sarę — lojalną i kochającą, która wpada w szaleństwo i umiera, nie chcąc dopuścić do siebie straszliwej myśli, że Ramzes mógłby ją skrzywdzić i zabić jej dziecko (Sara nie wie, iż rzeczywistym zabójcą jest Lykon, sobowtór egipskiego następcy tronu). Sarę wybaczącą odrzucenie i z pokorą znoszącą szykany, a nawet ciosy, zadawane jej przez nową kochankę księcia — Kamę.

Podobną sytuację: jednostka — ogół, przedstawia w *Mechesach* Marian Gawalewicz. W powieści dostrzeżemy powtórzenie schematu, o którym pisałam w przypadku *Mendla Gdańskiego*. Michał tylko pozornie jest pełnoprawnym członkiem społeczeństwa, jednak doskonale zdaje sobie sprawę (w przeciwieństwie do żony — Emilii) ze swej pozycji. Nie może się on, a także żaden z członków jego rodziny wypowiadać w kwestiach spraw, które w jakikolwiek sposób dotyczyłyby tematu żydowskiego. Wtedy

²⁴ Ibidem, s. 119—120.

bowiem nastąpi „publiczne ośmieszenie”, i to wystąpienie Michała „przypomni jaskrawo [...], co dotąd dyskretnie milczeniem pokrywano. Ostatecznie panna hrabianka miała wyjść za przechrztę w pierwszym pokoleniu”²⁵. Michał zna reguły gry, w której uczestniczy, i dlatego bez złudzeń Mendla może ironicznie mówić o rozmiarach własnego nosa i o dziadku w chałacie. Wie, że w niektórych sytuacjach jest „jakby swój”, w niektórych zaś pozostaje członkiem „tej rasy”, „tego plemienia”.

Tolerancja wobec poszczególnych jednostek, a obojętność, uprzedzenia, wrogość i nawet nienawiść — do ogółu; tworzenie obrazu całego narodu na podstawie stereotypów, wymysłów, fałszerstw i plotek. Dlatego bohater-narrator *Srula z Lubartowa* Adama Szymańskiego dziwi się, ale jednocześnie może zaakceptować fakt, że „Żyd stary, chasyd fanatyczny, tęsknił za krajem tak samo”, jak on sam, i rozrzewnia go „znalezienie współkolegi cierpienia”²⁶. Początkowa niechęć do stereotypowo wyglądającego mężczyzny, w którego wyglądzie ucieleśniły się „wszystkie najordynarniejsze rysy plemienia żydowskiego”, przeradza się stopniowo w zdziwienie, a potem nawet w czułość i skutkuje wspomnianiem przez dwóch zesłańców dawnych czasów, których symbolem są warszawskie wróble. Stosunkowo szybko budzi się uczucie sympatii, bo w dalekim, nieprzyjaznym Jakucku bohater odnajduje swoją przeszłość, wspomnienie o Polsce, właśnie dzięki polskiemu chasydowi („Z pewną przyjemnością wpatrywałem się w znajome mi rysy; zjawienie się żyda w chwili, gdy myślałem i sercem przeniósł się do ziemi rodzinnej, wydało mi się dość naturalnym, parę zaś słów polskich mile pogłaskały ucho”²⁷). Tu nadrzędną kategorią, służącą budowaniu porozumienia, jest właśnie polskość, rozumiana jako swojskość. Spotkanie z polskim

²⁵ M. GAWALEWICZ: *Mechesy*. Warszawa 1894, s. 214.

²⁶ A. SZYMAŃSKI: *Srul z Lubartowa*. W: *Z jednego strumienia...*, s. 240.

²⁷ *Ibidem*, s. 237.

Żydem na obczyźnie, na zesłaniu syberyjskim, umożliwiła (przy dostrzeżeniu cech ocenianych negatywnie) stworzenie wspólnoty. *Nota bene* reakcja Żyda jest podobna do tej głównego bohatera. Sruł poszukuje kontaktu z polskością, to nie Erec Israel, lecz Polska jawi mu się jako ziemia obiecana. Dlatego w rozmowie może się pożalić nawet na swych współwyznawców, którzy zatracili swą tożsamość: „Czy to żydzi, panie? to już tacy jak tutejsi... zakonu nikt nie pilnuje”²⁸.

Zauważmy, że Sruł z Lubartowa stawia ponad tożsamością religijną tę terytorialną, historyczną, geograficzną — dopiero na zesłaniu można dostrzec jego przywiązanie do kraju:

[...] boisz się pustki, która cię otoczy, sieroctwa wielkiego, które cię dotknie, gdy się zatrą drogie wspomnienia? Chcesz, żebym ci je przypomniał, odświeżył, chcesz, abym ci opowiedział, jaką jest ziemia nasza?

Wówczas można użyć przymiotnika „nasza” bez żadnych zastrzeżeń.

Ukazanie kwestii żydowskiej w prozie pozytywistycznej na przykładzie poszczególnych jednostek nie ma, być może, na celu idealistycznego wyplenienia krzywdzących stereotypów; pozwala raczej na dostrzeżenie tego, co łączy, na ukazanie możliwych miejsc porozumienia, wskazanie na wspólnotę doznań, szczególnie tych historycznych oraz terytorialnych (co prowadzi do dość subtelnej sygnalizacji patriotyzmu polskich Żydów), jak w przypadku Mendla Gdańskiego i Sruła z Lubartowa. Dlaczego więc nie jest możliwe przedstawienie w taki sam sposób zbiorowości? Czy mamy do czynienia z aporią, czy też ze strategią? Czy pisarze pozytywistyczni byli w stanie oddać głos Innemu,

²⁸ Ibidem, s. 239.

pojedynczemu, wejść w relację Ja—Ty, ale nie potrafili w taki sam sposób mówić o zbiorowości, bo wówczas, jakby automatycznie, nie ma refleksji, a świat opiera się na „dychotomicznym podziale kosmosu na sfery »swoje« i »obce«”²⁹, tak jak opisywała to Alina Cała, jednakże w odniesieniu do społeczności wiejskiej. Pisarze pozytywistyczni, określając zbiorowość żydowską, często przestają badać, próbować zrozumieć, a ukazują jedynie uczucia, nawet nie wiadomo czy własne, ale z pewnością traktowane jako doświadczenie powszechne i całkowicie zrozumiałe dla wszystkich. Można też uznać wspomnianą wcześniej ambiwalencję za strategię pisarską, podkreślenie konfliktu, możliwości akceptacji jednostki przy jednoczesnej negacji całej grupy, dostrzeżenie obecnej w społeczeństwie niekonsekwencji, która została opisana w dialogach Mendla Gdańskiego z dependentem i zegarmistrzem, a także w absurdalnej tyradzie Tomkiewicza w opowiadaniu Elizy Orzeszkowej *Gedali*. W tych dwóch przypadkach intencja autorska jest przejrzysta (konstrukcja fragmentów nowel opartych na dialogu, w którym obie strony konfliktu mają możliwość argumentacji — oczywiście poprowadzonych w taki sposób, by zwycięstwo bohatera wskazanego przez autora było oczywiste i niezaprzeczalne), natomiast w tekstach przytoczonych wcześniej taka interpretacja wydaje się nieuprawniona.

Według pisarzy doby pozytywizmu, związki budujące trwałość i tożsamość w obrębie narodu żydowskiego powstały na podwalinie silnego poczucia więzi religijnej — z punktu widzenia propagatorów nurtu asymilatorskiego często uznawanych za szkodliwe i trudne do wyrugowania. Stąd pojawiający się w finale opowiadania Orzeszkowej żal, że wrażliwe i inteligentne dziecko nigdy nie pozna polskiej mowy, poza jednym zdaniem: „Daj kwiatek”. Chłopczyk, wychowany przez rabina, w przyszłości będzie oderwany

²⁹ A. CAŁA: *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa 1992, s. 9.

od rzeczywistych problemów kraju, w którym żyje, jak tytułowy *Silny Samson*, ironicznie nazywany teologiem-metafizykiem właśnie z powodu zatopienia się w religii i świętych księgach. Ciemnota i zacofanie wynikające, zdaniem pozytywistów, z wielkiego wpływu zasad religijnych (życia według *halachy*) i wszechpotężnego wpływu rabinów na codzienne życie (dobrym przykładem jest Todros z *Meira Ezołowicza*) były, wedle nich, główną przeszkodą w procesie, którego wynikiem (oprócz oświecenia nieświadomych ubogich mas żydowskich) miało być właśnie pojawienie się, jak pisała Orzeszkowa, „obywatelskich pojęć, uczuć i dążeń” — na co należy zwrócić uwagę, w tym bowiem kontekście kreacje Sruła czy Mendla byłyby jednie projekcją odczuć pisarskich, możliwe, że przecuciem, nie zaś obserwacją tego, co powszechne. Tworzenie bohaterów, w których biografii znajdowały się czyny patriotyczne, nawiązywać mogło do pojawiającej się od początku XIX wieku kwestii, o której pisze Maria Janion: „Jak zachować tożsamość żydowską i polską jednocześnie — takie pytanie kierowano do cieniów Berka Joselewicza”³⁰. Dla polskich pozytywistów postaci Żydów wtopionych w polskość, poszukujących jej, czy z nią się utożsamiających, byłyby kontynuacją myślenia romantycznego, szczególnie widocznego w myśli Adama Mickiewicza.

Nasuwa się jednak pytanie, czy owa projekcja pisarska w literaturze po powstaniu styczniowym nie była czymś, co nazwać potocznie można „wyważaniem otwartych drzwi” — szczególnie gdy założenia artystyczne skonfrontujemy choćby z działalnością zwolenników *haskali*, których pisarze doby pozytywizmu niestety nie dostrzegli. Dokładnie opisane zostanie to w rozdziale poświęconym tekstowi *O Żydach i kwestii żydowskiej*.

Musimy wszakże pamiętać, że interpretowanie tekstów pozytywistycznych poruszających kwestię żydowską wedle jednego

³⁰ M. JANION: *Bohater, spiszek, śmierć. Wykłady żydowskie*. Warszawa 2009, s. 46.

wzorca, bez uwzględnienia kontekstu historycznego (ze szczególnym uwzględnieniem wyraźnych cezur, którymi były na przykład: okres zbratania polsko-żydowskiego (1860—1863), schyłek działalności maskili i walka z chasydyzmem, postulaty asymilacyjne na łamach polskiej prasy i w polskiej literaturze, przybycie Litwaków, powstawanie kolejnych aktów prawnych o charakterze antyżydowskim na terenie imperium rosyjskiego, a także nasilenie się antysemityzmu w jego *quasi*-naukowej formule), spowodować musi uproszczenie. Interpretacja, w której kategorią dominującą staje się temat, szczególnie kiedy dotyczy to okresu literackiego, który nie wypracował konkretnego, jednolitego sposobu jego przedstawiania, może budzić wątpliwości — takie, jakie miał Henryk Markiewicz:

Dlatego zadajemy pewien gwałt interpretacyjny tym dziełom, gdy sprowadzamy je do wspólnego mianownika tematycznego. Czyniąc to, musimy pamiętać, że ich wartość poznawcza jako zwierciadła rzeczywistości jest zawsze sporna [...]. Niezaprzeczalna wydaje się natomiast wartość tych utworów jako symptomów mentalności, jako utrwaleń stereotypów zewnętrznych i modeli autointerpretacyjnych konstruowanych przez samych uczestników asymilacji³¹.

Czy w tekstach publicystycznych, podobnie jak w prozie pozytywistycznej, dostrzeżemy jakieś „pęknięcie”, jakąś wewnętrzną niespójność? Z pewnością będzie ich wiele, ponieważ artykuły dotyczące asymilacji Żydów ukazują pewien jednolity, jak mogłoby się wydawać, projekt teoretyczny skonfrontowany z indywidualnymi, autorskimi wizjami, które czasem obarczone bywają niewiedzą,

³¹ H. MARKIEWICZ: *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej...*, s. 34—35.

osobistymi uprzedzeniami, a także wszechobecnymi stereotypami, przenikających niejako mimochodem, nawet przy najlepszej wierze autorów, do tekstów, które apriorycznie winny być obiektywne i dowodzące prawd powszechnych, oparte na badaniach naukowych.

Ambiwalencję między postulatami asymilacji a ich realizacją dostrzegł Aleksander Hertz (*Żydzi w kulturze polskiej*). Według socjologa, asymilacja była w czasach powojennych z jednej strony jedynym możliwym rozwiązaniem problemów Żydów w Polsce, z drugiej zaś — stanowiła zarzewie nowych zadrażeń, obaw (jak choćby powszechne przekonanie o dominacji Żydów w handlu), podejrzliwość wobec motywów, którymi kierowali się asymilujący, a tym samym tworzyła kolejne bariery społeczne dla „nowych Polaków wyznania mojżeszowego”³². Podobnie zresztą środowisko żydowskie traktowało tych, którzy, w jego pojęciu, wyrzekli się zasad, przeszłości, obyczajów czy religii własnego narodu. *Meches* był więc równie podejrzany, a nawet wstrętny dla gojów, jak i dla Żydów, i pozostać musiał na ziemi niczyjej — dla swoich obcy, dla Polaków, w najlepszym wypadku i tylko do czasu, „jakby swój”. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć życiowe wybory i dramaty Henryka Szwajcberga czy bohaterów *Mechesów* Gawalewicza. A przecież proces asymilacji nie był przejściem z jednej narodowości do drugiej, tylko przyjęciem dominującego systemu kulturowego w państwie o wielokulturowych, wielonarodowościowych, a nawet wielojęzycznych tradycjach. Oczywiście, słowo „przyjęcie” nie jest w tym kontekście neutralne, ponieważ (abstrahując nawet od obcości i uprzedzeń, które asymilacji towarzyszyły) wiąże się z fundamentalnym pojmowaniem tego procesu jako działalności oświatowej prowadzonej w imię wspólnego dobra. Prawdziwe i pełne przyczyny niepowodzenia integracji mógł dostrzec dopiero po upływie wielu lat i zrozumieniu wielu

³² Por. A. HERTZ: *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa 2003, s. 159.

doświadczeń żydowskich Emmanuel Lévinas. Według niego, asymilacja się nie powiodła

gdyż nie położyła kresu rozdarciu duszy żydowskiej. Mamy do czynienia z porażką asymilacji, gdyż nie uspokoiła ona nie-Żydów [...]. Można już dostrzec nowe ustępstwa Żyda na rzecz otaczającego świata, włącznie z całkowitym zaparciem się. Wydaje mi się, że asymilacja musi kończyć się roztopieniem³³.

Niebezpieczeństwa utraty tożsamości, ofiar i wyrzeczeń, na które narażona była tylko jedna strona, pozytywiści dostrzec nie mogli. Dopiero w czasach obecnych ślady i osiągnięcia małych grup mogą stać się wartością. W artykule *O Żydach i kwestii żydowskiej* Eliza Orzeszkowa doskonale potrafiła zdiagnozować stan umysłów swoich rodaków oraz ich poglądów dotyczących ogółu Izraelitów:

Szachraj, wyzyskiwacz, fanatyk, gdy do masy ciemnych i biednych należy, pyszałek, arogant, samochwalca, gdy się wzbogaci, oto kim i jaki jest Żyd, według wyobrażeń powszechnie u nas utrwalonych [...]. Czy istotnie w chwili tworenia Żydów natura była wielką kapryśnicą i jedno plemię to napiętnowała plamami, od których wolne są wszystkie plemina inne?³⁴

³³ E. LÉVINAS: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. KURYŚ przy współpracy J. MIGASIŃSKIEGO. Gdynia 1991, s. 272.

³⁴ E. ORZESZKOWA: *O Żydach i kwestyi żydowskiej*. W: EADEM: *Pisma*. T. 9. Kraków 1913, s. 5—6.

Czy założenia programu asymilacyjnego mogły się powieść w chwili, gdy ogół narodu asymilującego się był postrzegany tak, jak dobitnie mówi rzeczniczka tegoż programu? Sama nie jest całkowicie wolna od teże przywary, za którą krytykuje swych współbraci. Autorka przyjaznych listów do Henryka Nusbauma, nazywająca go swym przyjacielem, poddaje się jednocześnie w cytowanym artykule, o bardzo widocznym przecież programowym charakterze, sile ciężącej stereotypu:

[...] nie idzie nam o to, aby dowieść, że Żydzi w większości wypadków bywają w stosunkach interesownych nieuczciwymi, bo to rzecz jasna i której nikt nie zaprzecza³⁵.

Można tylko rzucić z wyrzutem: „et tu, Brute”, i dodać, iż nie jest to jedyne miejsce w pismach Orzeszkowej, w którym dostrzeżemy ślad innego postrzegania jednostki i stosowania zupełnie innych kryteriów oceny ogółu. Autorka *Mirtali* stara się pozbawić swoje teksty charakterystycznych uogólnień, osłabia wymowę tych faktów, które stawiałyby społeczność żydowską w niekorzystnym świetle. Przytacza, zaraz w następnym akapicie, przykład nieuczciwych sklepikarzy-gojów, którzy korzystają z szabatu (i zamkniętych w tym czasie sklepów żydowskich), podwyższając ceny, bo w te dni nie boją się konkurencji. Jednakże niemoc ukrycia, nawet u tak wielkiej zwolenniczki asymilacji i przyjaciółki Żydów, zakorzenionych stereotypów jeszcze da o sobie znać niestety w wielu innych fragmentach jej artykułów. Dlatego w liście do Henryka Nusbauma może pojawić się entuzjastyczny akapit dotyczący ojca adresata — Hilarego Nusbauma: „Ojcu Pana, nieznanemu mi osobiście, a jednak znanemu, przesyłam wyraz

³⁵ Ibidem, s. 7.

głębokiego uszanowania”³⁶. Z kolei w jej artykule *O nacyonalizmie żydowskim* znajdziemy liczne fragmenty o „zepsutej niemczyźnie”, „żargonie” — jak Orzeszkowa nazywa jidysz, który, według niej, nie wiezieć czemu dostąpił „zaszczytu dźwignięcia go do godności języka narodowego”. Co ciekawe, to wspomniany list Orzeszkowej napisany został w tym samym roku 1883, w którym wyszła powieść w języku jidysz, autorstwa właśnie Hilarego Nusbauma pt. *Leon i Lajb*. Jest to powieść o charakterze programowym, naczelną tezę tam udowodnianą stanowi przekonanie, że odrębność narodu żydowskiego może być usunięta dzięki pracy, procesom oświatowym i czasowi działającemu na korzyść wzajemnego zrozumienia i wszczepianych w tym długotrwałym procesie wartości. Rodzina Nusbaumów to przykład Żydów asymilujących się. Ojciec, oprócz wspomnianego *Leona i Lajba*, był autorem wielu rozpraw i artykułów o tematyce żydowskiej. Jego syn Henryk, którego przyjaźnią darzy Orzeszkowa, o czym zapewnia w listach³⁷, to lekarz walczący o podniesienie znaczenia języka polskiego na terenie zaboru pruskiego i rosyjskiego, zwolennik procesu asymilacji i założyciel Koła Polaków Patriotów Wyznania Mojżeszowego³⁸. Niestety, dalsze losy tej rodziny to raczej spis klęsk i poniżeń, jakich doznawali od swych rodaków (zarówno tych polskich, jak i żydowskich). Henryk, zwalczany zarówno przez Żydów, jak i Polaków, zakończył prace w Kole. Czyż nie jest znamienny akt przyjęcia przez niego chrztu w 1918 roku? Mimo wszystkich niepowodzeń jeszcze jedna próba w dążeniu

³⁶ List E. Orzeszkowej do H. Nusbauma z 3 kwietnia 1883. W: E. ORZESZKOWA: *Do literatów i ludzi nauki — Jan Karłowicz, Franciszek Gawroński, Henryk Nusbaum, Tadeusz Grabowski*. Pod kier. J. UJEJSKIEGO oprac. L.B. ŚWIDERSKI. Warszawa—Grodno 1938, s. 133.

³⁷ „[...] z radością w sercu mienię się skromną, lecz rozumieć Go umiejącą przyjaciółką”. Ibidem, s. 135.

³⁸ Por. *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*. T. 2. Oprac. Z. BORZYMIŃSKA i R. ŻEBROWSKI. Warszawa 2003, s. 243.

do asymilacji. Jego brat zmienił nazwisko na Józef Hilarowicz³⁹ (używał także podwójnego nazwiska: Nusbaum-Hilarowicz, drugi człón nawiązywał do imienia jego ojca) — to element świadomego procesu asymilacyjnego, czy też próba ukrycia się, zamaskowania przeszłości dla własnego spokoju i bezpieczeństwa? Pytanie, które należy postawić w tym miejscu, nie jest łatwe — jak Orzeszkowa mogła, znając rodzinę Nusbaumów, przyjaźnić się z Leopoldem Méyetem czy Samuelem Peltynem, czynić w artykule *O nacyonalizmie żydowskim* takie uogólnienia?

Żyd [...] albo tej odrębnej cechy narodowościowej, którą jest miłość do ziemi ojczystej, nie posiada, staje się, czy jest bliskim stania się, czymś innym niż Żydem, zlewa się, czy jest bliskim zlania się, z narodem, wśród którego żyje⁴⁰.

Czy jedynie irytacja nacjonalizmem typu bundowskiego, na co zwraca uwagę Henryk Grynberg w *Prawdzie nieartystycznej*, wywołała w życzliwej propagatorce idei połączenia różnego i obiektywnego poznania tego, co inne, zmianę optyki i miast zrozumienia — niechęć i nazywanie tych wszystkich dokonujących się w narodzie żydowskim procesów obojętnymi, a nawet wrogimi dla „idei i kultury polskiej”⁴¹? Czy to, co dotąd było uznawane za jedną z podwalin procesu asymilacyjnego, wyrobienie w Żydach uczuć patriotycznych i obywatelskich, nagle, w następnym w tej sprawie napisanym artykule, staje się wadą? Wszak kilkanaście lat wcześniej pisała, że „nie mamy prawa twierdzić, że Żyd, jako taki,

³⁹ Ibidem, s. 244.

⁴⁰ E. ORZESZKOWA: *O nacyonalizmie żydowskim*. W: EADEM: *Pisma...*, s. 226.

⁴¹ Ibidem, s. 223.

dobrym obywatelem kraju być nie może⁴². Co ciekawe, to akcentowanie w literaturze pozytywistycznej patriotyzmu Żydów (ześlaniec Srul czy wspomnienia dotyczące przeszłości Mendla), podkreślanie ich związków z krajem, było, jak zauważono wcześniej, nie tylko przyjęciem wypracowanej w romantyzmie konwencji, lecz także miało stanowić dowód świadczący o dokonujących się przemianach, o słuszności asymilacji. Dlatego w powieści *Mirtala Orzeszkowa* sama dostrzega „analogie między losem Żydów i Polaków jako narodów podbitych”⁴³, ale jednocześnie zauważa w *O nacyonalizmie...*, że podbite narody, oprócz Żydów właśnie, nie opuszczają ziemi swych przodków i że czyn taki zaważyć może w przyszłości na braku uczuć patriotycznych⁴⁴.

Czy nie jest to uzewnętrznienie własnego kompleksu — strachu przed wynarodowieniem — i licznych obaw związanych z możliwością osłabienia patriotyzmu w kraju nieistniejącym już w owym czasie na mapach od prawie stu lat? Przypomnijmy w tym miejscu pełen rusycyzmów list od brata, jaki otrzymał Benedykt Korczyński w *Nad Niemnem*, o licznych korzyściach i sukcesach, które mogą stać się udziałem człowieka wyjeżdżającego do Rosji, sukcesach pozornych i okupionych wynarodowieniem⁴⁵. Problem „bycia Polakiem” jest niezmiernie istotny w twórczości Orzeszkowej. Wystarczy przypomnieć *Emigrację zdolności*, w której

⁴² E. ORZESZKOWA: *O Żydach i kwestyi...*, s. 23.

⁴³ H. MARKIEWICZ: *Pozytywizm*. Warszawa 1980, s. 205.

⁴⁴ Por. E. ORZESZKOWA: *O nacyonalizmie...*, s. 225—226.

⁴⁵ O wynarodowieniu, zdradzie polegającej na współpracy z zaborcą mówiono otwarcie niesłychanie rzadko, ponieważ „Wielu Polaków było lojalnych wobec zaborców albo w imię własnej kariery, albo upatrując szansy dla narodu polskiego w żmudnym budowaniu siły ekonomicznej i stopniowym poszerzaniu niezależności. Oczywiście, często ten fakt umyka nam z pola świadomości, gdyż dyskurs publiczny, w tym literatura polska, czyniła z faktu asymilacji białą plamę”. L.M. NIJAKOWSKI: *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*. Warszawa 2008, s. 74.

traktuje ona wyjazd Józefa Conrada-Korzeniowskiego jako ucieczkę i akt renegactwa. Ten kompleks musiał być, szczególnie po powstaniu styczniowym, silny; w przeciwieństwie zaś do możliwości utraty tożsamości spójność Żydów jawiła się jako problem, a paradoksalnie odwrócona — stawała się zarzutem. Splot wszystkich wymienionych wcześniej okoliczności, ukazujący złożoność materii i wielość związanych z tematem problemów, kieruje nas w stronę analizy tekstów Orzeszkowej, obserwacji przemian w jej twórczości publicystycznej dotyczącej asymilacji^o.

^o Niewielki fragment wstępu był opublikowany wcześniej w książce *Wartości między biegunami, między biegunami wartości*. Red. L. WIŚNIEWSKA. Bydgoszcz 2004.

R O Z D Z I A Ł P I E R W S Z Y

Patriotyzm i kosmopolityzm jako wyraz poglądów Orzeszkowej na sprawę narodową po klęsce powstania styczniowego. Niebezpieczny temat — zwycięski pojedynek z cenzurą. Wzorce intelektualne pisarki. Kwestia żydowska a polski patriotyzm.

Utrata niepodległości, kolejne, zakończone niepowodzeniem zrywy niepodległościowe, a przede wszystkim codzienne życie Polaków egzystujących w ograniczających ramach ustawodawstwa okupacyjnego (bez względu na to, czy mamy na myśli podejście konfrontacyjne, neutralne czy też ugodowe¹), strach przed utratą tożsamości narodowej — wszystko to musiało skutkować próbą przeformułowania pojęcia patriotyzmu, skonstruowania jego nowego modelu w zmienionych warunkach. Po klęsce powstania styczniowego trzeba było znaleźć przede wszystkim odpowiedni, własny i właściwy dla czasów język opisanja postawy obywatelskiej, co związane było przede wszystkim z trudnością ustosunkowania się do wyrazistego wzorca wypracowanego

¹ „Z punktu widzenia gier policyjnych i śledczych prowadzonych przez siły rosyjskie mieszkańcy Królestwa dzielili się na trzy kategorie: przechodniów, konspiratorów i więźniów”. M. PŁACHECKI: *Wojny domowe. Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800—1880)*. Warszawa 2009, s. 61.

w romantyzmie, który w powszechnym odczuciu waloryzował pojęcia ofiary, polskiej wyjątkowości i misji. Z jednej strony problemem było mówienie o wartościach charakterystycznych dla narodu podzielonego, albo wręcz nieistniejącego, z drugiej — właśnie opresja stanowiła wyrazisty punkt odniesienia, w opozycji do niej powstawać mógł obraz czytelny dla zniewolonych, pozabawionych, jak mogłoby się zdawać, fundamentu, jakim w tamtych czasach było pojęcie terytorium i narodu, a jednocześnie połączonych niewidoczną nicią tradycji, historii, kultury, języka, obyczajów. W centrum takiego dyskursu znalazłoby się właśnie traumatyczne wydarzenie utraty wolności i dążenie do jej odzyskania. To ostatnie jawi się czasem jako *panaceum* na wszelkie bolączki². Wokół pojęcia utraty można było tworzyć wielogłosową narrację, często zmitologizowaną³, ujmującą przeszłość, a czasem także projektującą przyszłość, w kategoriach jedności, zgody, wspólnoty.

Mówienie o polskości, o własnej tożsamości, łączy się z wypracowanymi konstrukcjami, które zdominowały postrzeganie patriotyzmu w dobie polskiego romantyzmu, a następnie w sposób

² „Dlaczegoż więc przyszłość nie ma być świtem słonecznym, prądem ruchu budzącym, sztandarem obowiązku, zapalem walk i klęsk pociechą [...], skoro wszystkim tym jest, dla wszystkich na ziemi uczuć i spraw, idei i ideałów?”. E. ORZESZKOWA: *Patriotyzm i kosmopolityzm, studium społeczne*. Wilno 1880, s. 174. W dalszych cytowaniach tego tekstu przyjęto konwencję zapisu PiK, podając po skrócie odpowiedni numer strony. Należy zwrócić uwagę, że w całym studium dotyczącym patriotyzmu Orzeszkowa nie odnosi się w żaden sposób bezpośrednio do terenów czy doświadczeń polskich, co jest oczywiste w związku z wydaniem tej pozycji na terenie imperium rosyjskiego (na karcie tytułowej widnieje informacja o dopuszczeniu przez cenzurę tekstu do druku z 31 października 1879 roku). Jednakże oczywistym jest fakt czytania fragmentów tego tekstu jako swoistego zestawu przemilczeń, które zostają wypełnione dzięki skojarzeniom, odwołującym się do pamięci, doświadczeń i wiedzy czytelników.

³ Por. M. PŁACHECKI: *Wojny domowe...*, s. 27.

zasadniczy zaciążyły nad całym okresem zaborów. W powszechnej świadomości Polaków okres niewoli łączył i łączy się, niejako naturalnie, z oporem⁴ tożsamym z heroicznym czynem, z permanentnym sprzeciwem, z nieustannym ponoszeniem ofiar⁵ oraz z cierpieniem niezasłużonym, ale mającym pewien, wręcz uświęcający i o globalnym znaczeniu, cel. Wartość tego ostatniego, odnajdywana przede wszystkim w mocy zbawczej poświęcenia, prowadzić mogła (i często prowadziła) do skonstruowania kolejnego mitu związanego z wyjątkowością, niepowtarzalnością, a tym samym z hermetycznością i niemożnością zrozumienia wyborów oraz dokonań polskich przez nikogo z zewnątrz, kogo udziałem nie było, już nawet nie przez uczestnictwo, lecz choćby pamięć zbiorową, doświadczenie ofiary i poświęcenia. Przez lata została wypracowana wizja narodu (wspólnoty), której centrum stanowiły pojęcia poniżenia i cierpienia (o których pisała Małgorzata Czermińska), przy jednoczesnym apoteozowaniu siły moralnej, a w związku z tym — także przyjęciu odpowiedzialności za

⁴ „Opowieść o utracie własnego państwa, podporządkowania się nieakceptowanej obcej władzy i trudnemu do codziennego przestrzegania wymogowi ciągłego pamiętania o lepszych czasach ojczyzny [...] może być konstruowana w poetyce krzywdy ofiar przemocy, ale też w poetyce nieheroicznego godzenia się z realiami. Ta pierwsza jest jednak w polskiej wersji tak wymagająca, tak silnie ugruntowana w świadomości opresjonowanej wspólnoty, że przesyca drugą wstydem (i pozbawia ją głosu), sama zaś dzięki temu rozkwita, niosąc ulgę własnym bohaterom/narratorom, bowiem pozwala ofiarom milczeć o wstydzie, »wywyższa w poniżeniu«. H. GOSK: *Opowieści o wstydzie w narracji losu polskiego*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NYCZ. Kraków 2011, s. 83.

⁵ „W tradycji wywodzącej się z polskiego myślenia romantycznego ofiara jest uprzywilejowana nie poznawczo, lecz moralnie [...] w polskim mesjanizmie akcentuje się niewinność i męczeństwo mające w konsekwencji siłę zbawczą”. M. CZERMIŃSKA: *O dwuznaczności sytuacji ofiary*. W: *Kultura po przejściach...*, s. 94.

zbawienie innych. Pokładanie ufności w budującej lub oczyszczającej sile traumatycznych wydarzeń często wiązało się z wiarą w wyjątkowość miejsca Polski na mapie świata, w historii.

Taka wizja Polski wydaje się także bliska Orzeszkowej, która w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* nazywa Kornela Ujejskiego (nawiązującego przecież w swej twórczości do myśli Andrzeja Towiańskiego o zbawczym dla narodu charakterze klęsk i trudności związanych z niewolą) jednym z „najpotężniejszych wieszczów naszego czasu” (PiK, s. 65). Pozytywiści, chociaż niektórzy równie mocno jak Orzeszkowa krytykowali idealizm, musieli się w taki sposób odnieść do duchowego „spadku” romantycznego, aby jednocześnie nie zanegować tego, co wydawało się dla ojczyzny pod zaborami wyjątkowo ważne, budujące czytelny dyskurs zarówno o wolności, jak i o zniewoleniu. Emmanuel Lévinas, używając formuł charakterystycznych dla określenia żydowskiego przymierza z Bogiem, zauważył istotną cechę składową poczucia wyjątkowości narodowej, której istnienie będzie także charakterystyczne dla polskiego dyskursu związanego z poczuciem misji dziejowej w XIX wieku, wynikającej z utraty wolności:

Świadomość bycia narodem wybranym pociąga za sobą świadomość wyjątkowego przeznaczenia. Każdy naród godny tego miana jest wybrany [...] bycie narodem wybranym zyskuje bardziej dobitny sens, gdy wyraża ponadto odpowiedzialność, od której naród nie może się uchylić⁶.

To ciężkie brzemie, ponieważ odpowiedzialność rozumiana jako przyjęcie ciężaru win i przez własne cierpienie próba ich odkupienia, rozkładają się na poszczególne jednostki. W *Dziadach*

⁶ E. LÉVINAS: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. KURYŚ przy współpracy J. MIGASIŃSKIEGO. Gdynia 1991, s. 237.

Adama Mickiewicza Konrad w *Wielkiej Improwizacji* najdobitniej ten ciężar nam uzmysławia: „Nazywam się Milijon — bo za miliony / Kocham i cierpię katusze”. Jest on wyjątkowy, ale jeżeli przypomnimy sobie sceny z tego samego dramatu, w których opisany został wyjazd kibitek z miasta, a także słowa wypowiedziane przez księdza Piotra, to dostrzeżemy, że przyjęcie na siebie ciężaru win cudzych, pokorne znoszenie cierpienia będzie dla XIX wieku doświadczeniem o znaczeniu fundamentalnym.

Z jak trudną materią (przyjęcie i próba nawiązania do czytelnej dla ogółu myśli romantycznej w zmienionych warunkach⁷) borykali się pisarze pozytywistyczni, możemy dostrzec także dziś, kiedy próba rozliczenia się z zamkniętą (jak mogłoby się zdawać) przeszłością bywa często obarczona emocjami, a postawienie akcentów jest tak brutalne, że prowadzące wręcz do zanegowania jakiegokolwiek indywidualności, swoistości, a przecież równie iluzoryczne, jak krytykowana mitologia, jest pragnienie niedefiniowalnej normalności:

Przez 150 lat Polacy byli karmieni opowieściami o swej
wspaniałości, niewinności i — tu jest pies pogrzebany —

⁷ Warto w tym miejscu nawiązać do stanowiska, które wyraził Henryk Markiewicz: „W pierwszym piętnastoleciu popowstaniowym dostrzegalny jest jeszcze, zwłaszcza w manifestach emigracyjnych i galicyjskich nurt postromantyczny. Jego podłożem filozoficznym jest zazwyczaj spirytualizm [...]. Wiara w urzeczywistnienie wolności, sprawiedliwości i braterstwa narodów, niekiedy także — w szczególną misję dziejową narodu polskiego [...]. Z biegiem czasu nurt ten zawężał się i zanikał: albo przekształcał się w całkowitą i pesymistyczną negację współczesności, albo zbliżał się i utożsamiał z nowymi nurtami światopoglądowymi, zachowując tylko odmienną szatę frazeologiczną” (H. MARKIEWICZ: *Pozytywizm*. Warszawa 1980, s. 12—13). To ostatnie sformułowanie ma znaczenie szczególne — właśnie swoisty język utrzymywał przy życiu pamięć o przeszłości, spuściznę romantyczną cały czas żywo obecną w życiu kolejnych pokoleń Polaków.

wyjątkowości [...] historia Polski nie jest historią wyjątkową; historia żadnego kraju, przy wszelkich swoistościach, nie jest wyjątkowa. Historia Polski jest historią normalnego, przeciętnego kraju peryferyjnego, przeciętnej zacofanej gospodarki i normalnej przeciętnej kultury odtwórczej, przejmującej cudze idee raczej niż produkującej własne⁸.

Trzeba jednak zauważyć, że tworzenie mitologii narodowej w czasie zaborów, odwoływanie się do niej, jako do powszechnego doświadczenia, które organizowało życie polskiej społeczności, wiązało się z niebezpieczeństwem przemilczania tego, co niewygodne, niepasujące do przyjętej optyki. Wszelkie kroki podejmowane w sferze społecznej, pisanie tekstów literackich i publicystycznych czy publiczne wypowiedzi naznaczone zostały niewyartykułowanym wprost odwołaniem do zestawu pojęć zadomowionych w świadomości społecznej niezwykle silnie, pojęć których przeformułowanie było trudne, a czasem wręcz niemożliwe⁹. W związku z zasygnalizowanymi faktami musimy zauważyć, że Eliza Orzeszkowa, pisząc studium społeczne *Patriotyzm i kosmopolityzm*, znajdowała się w niezwykle trudnej sytuacji, o czym pisze Grażyna Borkowska:

Z jednej strony powstaje silny ruch socjalistyczny i robotniczy, z drugiej — rysuje się ostry kryzys tradycyjnych wartości,

⁸ M. JANOWSKI: *Polityka historyczna: Między edukacją historyczną a propagandą*. W: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*. Red. S.M. NOWINOWSKI, J. POMORSKI, R. STOBIECKI. Łódź 2008, s. 241.

⁹ „[...] »świat polski« składał się nie tylko z treści wyartykułowanych, lecz również ze stabuizowanych. Te zaś pełniły rolę daleko istotniejszą aniżeli chociażby treści w wypowiedzi publicznej przemilczane bądź tylko sygnalizowane pośrednio ze względów cenzuralnych”. M. PŁACHECKI: *Wojny domowe...*, s. 20.

takich jak praca, solidarność i patriotyzm. Ideologia pozytywistyczna okazuje się za mało wyrazista na te czasy: nie zadawała ani sympatyków socjalizmu, ani zwolenników myśli narodowej, którzy domagają się radykalniejszych form ekspresji patriotycznej. Pisarka doskonale zdaje sobie sprawę z tych napięć i ogólnego kryzysu społecznego i intelektualnego, szerszego niż przypadek polski. Ale nie kapituluje. Polemicznie ostrze rozprawy zwraca w kierunku obu tych stanowisk¹⁰.

Orzeszkowa nie dostrzegała w wystąpieniach przywódców ruchu robotniczego tych aspektów, które miały spore znaczenie dla polskiej idei niepodległościowej. W 1900 roku Róża Luksemburg, działaczka robotnicza i socjalistka, organizatorka protestów przeciwko cesarzom Niemiec — Wilhelmowi II, i Rosji — Mikołajowi II, w znacznie bardziej otwartej formie, bo jej broszura wydana była w „drugim obiegu”, pisała w bardzo podobnym tonie, jak autorka *Nad Niemnem*, o problemach narodowościowych Polaków pozostających pod zaborem niemieckim¹¹. Dla Luksemburg,

¹⁰ G. BORKOWSKA: *Publicystyka Elizy Orzeszkowej jako szkoła myślenia obywatelskiego*. W: E. ORZESZKOWA: *Publicystyka społeczna*. T. 1. Wybór i wstęp G. BORKOWSKA, opracowanie edytorskie I. WIŚNIEWSKA. Kraków 2005, s. 11.

¹¹ „Rzecz jasna: język polski, narodowość polska mają zginąć w Prusach, trzy miliony polskiego ludu mają zapomnieć, że urodziły się Polakami i przerobić się na Niemców! Dzieci mają zapomnieć języka swoich ojców i matek, a wnuki — zapomnieć, że dziadkowie ich kiedyś na polskiej mieszkali ziemi. Włosy na głowie powstają, gdy pomyśleć o takich zakusach, a pięść się zaciska z rozpacz, że podobne rzeczy dzieją się w biały dzień na widoku całej Europy, całego świata cywilizowanego od lat dziesiątków, i nikt z możliwych się nie odezwie, nikt germanizatorskiej przemocy nie odeprze; hakatyści urągają tylko naszej niemocy i prowadzą dalej z największym spokojem swe dzieło wykorzenienia polszczyzny, jakby najzaciejszą i najprawszą rzecz na świecie czynili. Więc zbrodnią jest mówić językiem, który się z mlekiem matki wessało, w którym się na świat przyszło? Zaprawdę czas

podobnie jak dla polskiej pozytywistki, wynarodowienie Polaków znajdujących się pod zaborami było zbrodnią, pozbawianie ich możliwości rozmawiania w rodzimym języku i kultywowania własnych tradycji stało w jaskrawej sprzeczności z nowoczesnym rozwojem społecznym. Jednak w tym samym roku, w którym opublikowano *Patriotyzm i kosmopolityzm*, w „Kłosach” ukazała się nowela *Widma*, w której Orzeszkowa uznała socjalizm za myśl obcą, sprzeczną z pożądaną w Polsce wizją patriotyzmu, a także zaznaczała, że jest to myśl przeciwna tradycyjnym polskim wartościom, pryncypiom i autorytetom. Jan Detko wspominał, że Orzeszkowej idee socjalistyczne były obce, błędnie bowiem interpretowała myśl narodnicką jako tożsamą z socjalizmem. Bohaterom rewolucjonistom w utworach powstających w tamtym czasie (*Widma*, *Sylwek Cmentarnik*, *Zygmunt Ławicz*) przypisywała prozaiczka różne motywacje, często kreowała postaci na całkowicie niedojrzałe albo naiwne. Nie rozumiała, nawet chyba nie bardzo chciała rozumieć ideologię socjalistyczną¹², ponieważ dla niej najbardziej istotną kwestią w tamtych czasach (i w zasadzie nie tylko wtedy) były pamięć o powstaniu styczniowym i obrona narodowości polskiej — z jej ostoją, językiem.

Trudność poruszenia przez Orzeszkową tematu patriotyzmu oraz kosmopolityzmu nie wiązała się jedynie z kryzysem myśli pozytywistycznej, jej nieprzystawalnością do czasów tak burzliwych, z wielością nowych zjawisk o znaczeniu globalnym, do których pozytywiści musieli się odnieść, lecz także z faktem pewnej konfrontacji z polskim rozumieniem uczuć wobec ojczyzny, które było „napiętnowane” nawet pod koniec XIX wieku śladami ro-

jest wielki, aby lud polski otrząsnął się z martwoty, aby oburzeniu swemu dał wyraz, aby powstał do walki przeciw germanizacji”. R. LUKSEMBURG: *W obronie narodowości*. W: EADEM: *Wybór pism*. T. 1. Warszawa 1959.

¹² Nie rozumiała, ale była w pewien sposób zainteresowana i nawet chętna do prowadzenia dialogu, o czym może świadczyć niedokończona przez nią broszura *Do członków Polskiej Partii Socjalistycznej*.

mantycznego wyobrażenia o charakterze mesjanistycznym. Orzeszkowa nie mogła wprost odnosić się do wydarzeń polskich, szczególnie wtedy, gdy zajmowała się sprawami i pojęciami dla Polaków w czasie zaborów istotnymi i zdecydowanie najpoważniejszymi — jak chociażby pojęcie patriotyzmu. Dodać trzeba, że dla pisarki termin ten nie był i być przecież nie mógł jedynie określeniem teoretycznym opracowywanym na potrzeby studium społecznego. Wystarczy przypomnieć zawarte w *Nad Niemnem* (powieści opublikowanej siedem lat po powstaniu analizowanego tekstu), emocjonalną charakterystykę Zygmunta i boleść Benedykta nad rozpadem rodziny — w szczególności związanej z wynarodowieniem brata, oraz obawy (jak się później okaże — bezpodstawne) o brak zainteresowania pracą i nikłe przywiązanie Witolda do ziemi, a także żywą pamięć, zarówno w Bohatyrowiczach, jak i Korczynie, o powstaniu styczniowym, by zauważyć, że zmaganie się z trudnym tematem więzi z ojczyzną będącą w niewoli towarzyszyło prozaiczce nieustannie, i dowodzenie tego faktu byłoby truizmem. Mimo to, że Orzeszkowa nie mogła w szkicu *Patriotyzm i kosmopolityzm* zajmować się w sposób otwarty problematyką rodzimą i przesunęła sferę swych zainteresowań w stronę teorii, łatwo zauważyć, w którą stronę kierowały się jej sympatie, gdzie stawiała akcenty, które aspekty zagadnienia wywoływały w niej najżywsze uczucia, mimo że starała się zamaskować swoje poglądy podkreślaniami obiektywnego, naukowego charakteru wywodu. Nie zawsze przezroczystość argumentacji jest zachowana, sympatie autorskie są wyraźne, jak choćby we fragmencie, w którym Orzeszkowa odnosi się do różnorodności systemów filozoficznych:

Spójrzmy też, jaki obrót i kształt przyjęła filozofia pozytywna w rękach genialnego, lecz skłonnego zawsze do marzycielstwa, Augusta Comte'a i trzeźwych, surowych myślicieli angielskich: Milla i Spencera; co z teorią pochodzenia gatun-

ków uczynił skrupulatnie uczciwy, ostrożny i ściśle przedmiotowy umysł angielski Darwina i pychy pełen, na krańcach materializmu jeszcze w utopię i idealizm wpadający, Niemiec Heckel (PiK, s. 72).

Należy sprecyzować, ostatnie nazwisko zapisane jest błędnie. Orzeszkowa nie odnosi się, jak mogłoby się zdawać, do osoby Johanna Jakoba Heckela, austriackiego ichtiologa (którego główna część badań dotyczyła segregacji i opisu ryb przywiezionych przez Johanna Nattarera z Ameryki Południowej) i autora książki *Nowe ryby rzeczne w oparciu o obserwacje i doniesienia odkrywczy Johanna Natterera*, ale pisze o Erneście Haeckelu, niemieckim zwolenniku darwinizmu, badaczu niższych zwierząt morskich. Niemieckiego twórcy teorii rekapitulacji i klasyfikacji istot żywych, którego ustalenia nie zyskały życzliwego przyjęcia już w chwili ich ogłoszenia i zawsze były znacznie mniej popularne aniżeli system opracowany przez Karola Linneusza, z pewnością nie można uznać za pełnego pychy, w trakcie prac bowiem dostrzegał własne pomyłki (choćby fakt przeniesienia przez niego grzybów z królestwa roślin do *Protista*) i był w stanie je poprawiać, a niektóre pojęcia redefiniować. Jego znaczenie dla nauk biologicznych jest olbrzymie dzięki przyjętym i do dziś używanym, sformułowanym przez niego definicjom terminów: ekologia (1869), filogeneza i ortogeneza (1866). Nazwisko Haeckela pojawiło się w tekście raz jeszcze (PiK, s. 9), na samym początku, gdy autorka wylicza wielość poglądów związanych z początkiem ludzkości — w tym miejscu jednak nie ukazuje swego stosunku do wymienianych autorów, szkół i poszczególnych stanowisk. W związku z tym nie wiadomo, dlaczego profesor z Jeny budził tak żywą antypatię Orzeszkowej, która w niesłychanie ostry sposób oceniała jego działalność, wręcz sprowadzając jego dzieło do absurdu.

W rozstrzygnięciu tej kwestii pomóc może obserwacja stosunku autorki do dzieł cytowanych w studium, przede wszystkim dokonane wybory w zakresie źródeł. Borkowska zauważa, że w recenzji *Historii cywilizacji angielskiej* Orzeszkowa „przyjmuje stanowisko Buckle’a za własne, zaciera dystans między tekstem komentowanym a komentującym”¹³. W przypadku recenzji przyjęcie takiej strategii jest nie tylko możliwe, lecz wręcz uprawnione. W autorskim studium społecznym, mającym ambicje naukowe, w którym ilość poruszanych kwestii jest olbrzymia, przyjęcie jednej (na dodatek cudzej) perspektywy jest po prostu niemożliwe. Należy w związku z tym przejrzeć wybory autorskie pod kątem dzieł cytowanych najczęściej, by ustalić jakie myśli i stanowiska wydadają się Orzeszkowej dominujące, a przynajmniej istotne dla epoki. W *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* pisarka nie przyjmuje może już tak jednoznacznej postawy uwielbienia dla Buckle’a, jak zauważyła Borkowska, ale często i chętnie cytuje dzieła Karola Darwina, Herberta Spencera oraz Johna Stuarta Milla. Można rzec, że teksty dwóch ostatnich stanowią swoisty fundament jej dzieła. Autorka studium nie ceni zbyt wysoko Auguste’a Comte’a, jednak ocenia go jako genialnego, w tym przypadku próbuje jego myśl przedstawić w sposób obiektywny i podkreślić, mimo własnych uprzedzeń, cechy dodatnie. Wymienia także nazwiska antropologa Johna Lubbocka, zwolennika darwinizmu, dziennikarza Waltera Bagehota i szkockiego filozofa Aleksandra Baina¹⁴. Ponadto Orzeszkowa francuskich uczonych: Adolfa Garniera i Emila Littrého, a także hiszpańskiego polityka i dziennikarza zafascy-

¹³ G. BORKOWSKA: *Publicystyka Elizy Orzeszkowej...*, s. 7.

¹⁴ Cytowane dzieła mogła Orzeszkowa czytać w przekładach na język francuski, jak bowiem informowała Tomasz Teodora Jeża w liście z 29 czerwca 1879 roku angielskiego nie znała. Mimo nieznamości języka angielskiego myśl i naukę brytyjską ceniła niezwykle wysoko, o czym informowała w 1880 roku Jana Karłowicza, gdy pisała, iż największy wpływ na rozwój ludzkości miała myśl Darwina, a także Stuart, Mill, Bain oraz Spencer.

nowanego francuskim pozytywizmem Francisco Pi y Margalla. Ważnym kontekstem intelektualnym jest dla niej Stary Testament oraz historia starożytnego Rzymu. Niemieckich naukowców, poza wspomnianym wcześniej Haeckelem, reprezentuje w tekście Orzeszkowej jedynie geograf Oskar Peschel. Brak niemieckich filozofów nie powinien nas dziwić, Orzeszkowa bowiem niezwykle często i z pasją odnosiła się do idealizmu krytycznie. Jednocześnie pewne zdziwienie budzi fakt, że w przypadku studium społecznego pisarka nie powołuje się na stanowiska niemieckich antropologów, których wpływ na tę naukę w XIX wieku był niezaprzeczalny — można uznać osiągnięcia Niemców w tej dziedzinie za jedno z dwóch (obok badań francuskich) w owym czasie najważniejszych w świecie. Orzeszkowa najwyraźniej najnowszych badań i trendów w nauce niemieckiej nie знаła, o czym właśnie świadczyć może emocjonalna i z gruntu niesprawiedliwa krytyka dokonań Haeckela. Nie sposób zakładać w tym wypadku całkowitej nieznajomości języka, czego dowodem może być cytowanie jednego dzieła Darwina właśnie w przekładzie na niemiecki (*Abstammung des Menschen*, tytuł angielski: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*; PiK, s. 11). W tym wypadku można jednak odnieść wrażenie, że Orzeszkowa postępuje podobnie jak Tomasz Łęcki w *Lalce* Prusa, chcący zaimponować Wokulskiemu znajomością współczesnych dzieł ekonomicznych i powołujący się na dzieło Józefa Supińskiego, jednak, jak dowiadujemy się z rozmowy postaci, lektura tej pozycji zakończyła się wyłącznie na karcie tytułowej¹⁵. Wniosek taki sformułować dość łatwo, ponieważ poziom ogólności wywodu dotyczącego przywołanej książki Darwina jest ogromny — trudno jest dostrzec konkretne nawiązania do podstawowego dzieła ewolucjonizmu.

Jednocześnie nie chodzi autorce *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* o zanegowanie wpływu niemieckiego na rozwój Europy, wielo-

¹⁵ Por. B. PRUS: *Lalka*. T. 1. Oprac. J. BACHÓRZ. Wrocław 1991, s. 416.

krotnie, i to w całkowicie neutralnym kontekście, odwołuje się do wydarzeń historycznych, których sceną były te obszary i rozgrywające się tam wydarzenia, z wyraźną sympatią przywołuje postać Marcina Lutra (PiK, s. 119 i 191), pisze o wartości muzyki Bacha, cytuje także romantyków niemieckich lub przynajmniej przywołuje ich nazwiska; nie ma jednak zbyt wielu odwołań do współczesnych dziejów tego kraju. W tekście *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* jest tylko jeden fragment, w którym pisarka wprost odnosi się do polityki germanizacyjnej, w kontekście odrodzenia narodowego Czech i postaci Władysława Riegera oraz Františka Palackiego:

[...] Czesi, mający przecież w niedawnej przeszłości swej chwilę, w której pod wpływem pracującej nad nimi germanizacji odrębność ich narodowa zanikać i umierać się zdawała. Silnie kolonizowany przez plemię germańskie, kraj ich napełniał się mową, obyczajami i różnorodnymi wytworami przybyszów [...], wystarczyło kilka umysłów, wymownie nawiązujących ku zgasłej, zda się na zawsze, przeszłości (Rieger, Palacky) [...], a w łonie czeskiego ludu obudziło się z energią niezmierną poczucie własnej indywidualności (PiK, s. 25).

Fragment ten jest interesujący dlatego, że wydaje się w jakimś stopniu odzwierciedlać stosunek Orzeszkowej do polityki ówczesnych Niemiec i podziw dla czeskiego odrodzenia tożsamości narodowej, pokojowego sposobu podkreślenia własnej tożsamości w zniewolonym kraju. Autorka *Patriotyzmu...* nie zwraca bacznej uwagi na szczegóły tego projektu, nie odwołuje się do niebezpieczeństw austrosławizmu, dostrzega jedynie pozytywny aspekt działań czeskich, które służyły zachowaniu i ochronie języka, historii i tradycji narodu znajdującego się w podobnej, jak Polska, sytuacji. Jednak wydaje się, że przytoczony cytat nabiera znacznie głębszej wymowy w zestawieniu z inną częścią studium:

[...] pełne szacunku i wdzięczności wspomnienie pošemy tym wszystkim, którzy, poczynając od Herodota i Tacyta, aż do Macanleya, Thiersa, Riegera, Palackiego, Lelewela [...], istnienia całe spędzali w pyłach księgozbiorów, w nocach bezsennych, w trudach umysłu, a umartwieniach ciała, dlatego żeby wyświecić i z fałszów oczyścić jakąś kartę dziejów ojcystych, mającą być dla społeczeństw ich nauką lub pociechą, przestrogą lub zachętą (PiK, s. 175—176).

Trzeba zacząć od tego, że jedno z nazwisk także zostało źle zapisane (Macanley) — chodzi o Thomasa Babingtona Macaulaya, angielskiego historyka i polityka, zwolennika równouprawnienia obywateli, w tym zniesienia dyskryminacji Żydów, autora niezwykle popularnego w XIX wieku i tłumaczonego na wiele języków dzieła historycznego pt. *Dzieje Anglii od wstąpienia na tron Jakuba II*. Ponadto poza historykami greckim i rzymskim Orzeszkowa wymienia Louisa Adolphe'a Thiersa, autora *Historii Rewolucji Francuskiej* oraz *Historii Konsulatu i Cesarstwa*, a także wspomnianych wcześniej „ojców” czeskiego odrodzenia narodowego i Joachima Lelewela — powstańca, historyka, polityka i działacza społecznego, którego zasługi w przywróceniu wolności Polsce były powszechnie znane. Zestawienie nazwisk historyków (poza Riegerem, który znalazł się w tym gronie w związku z redagowaniem pierwszej czeskiej encyklopedii) i polityków, zarówno starożytnych, jak i współczesnych, może wydawać się dość przypadkowe, ale po dokładniejszej analizie zestawu nazwisk okaże się w pełni przemyślane. Wspomniani już wcześniej Palacki i Rieger sprzeciwiali się germanizacji. Herodota skazał na wyganianie tyran Lygdamis, niektóre z dzieł Tacyta rozpowszechniano anonimowo, bo zawierały krytyczne wobec cesarstwa treści. Macaulay był zwolennikiem wigów (czyli stronnictwa przeciwstawiającego się absolutyzmowi Stuartów), którzy doprowadzili w wyniku „chwalebnej rewolucji” do ucieczki z Anglii znieawidzonego

króla — Jakuba II. Thiers, aktywny uczestnik obalenia Burbonów, później przywódca francuskiej opozycji, w wyniku konfliktu z Napoleonem III był więziony, a następnie wygnany z Francji. Oczywiście, niektóre aspekty działalności Thiersa wydają się nam dziś co najmniej dyskusyjne i nie cenimy go tak bardzo jak Orzeszkowa. Ma to związek z tłumieniem przezeń Komuny Paryskiej (o nienawiści Francuzów wobec niego dobitnie świadczy przydomek, którym go obdarzono: Krwawy Karzeł). Konstatujemy, że autorka *Patriotyzmu...* wybiera postaci pozostające w konflikcie z władzą, niepokorne, których działalność często owocowała wygnaniem. Pisarka, dokonując właśnie takiego wyboru, sygnalizuje, subtelnie zaznacza, przyjęcie konkretnej postawy obywatelskiej, która umożliwiła to, co nazywa oczyszczeniem karty dziejów ojczystych. Podkreśla, że nie sposób dbać o wartość narodową, o chwałę ojczyzny, w niewoli, na wygnaniu natomiast — jak najbardziej. Wybór nazwisk świadczy o tym, że najwyżej ceni nie tych historyków (choć tak deklaruje), którzy w zaciszu gabinetów prowadzili badania, lecz tych, którzy swą działalnością, swą aktywnością społeczną opartą na poczuciu obowiązku zmieniali istniejący porządek świata.

Legalna działalność czeskich patriotów dwukrotnie wspomniana przez Orzeszkową może być wyraźnym wskazaniem drogi, którą powinni podążać Polacy. Z kolei zwrócenie uwagi na współczesną politykę Niemiec, w tym politykę germanizacyjną, nie jest w publicystyce Królestwa Polskiego niczym szczególnym — na przykład w latach siedemdziesiątych XIX wieku „Przegląd Tygodniowy” publikował wiele wypowiedzi Aleksandra Świętochowskiego, który często wprost odnosił się do „wyparcia germańskich żywiołów [...] i zastępowania ich własnymi”¹⁶. Odniesienie się do warunków panujących w innym zaborze było nie

¹⁶ A. ŚWIĘTOCHOWSKI: *Namaszczeni*. „Przegląd Tygodniowy” 1874, nr 23, s. 2.

tylko zainteresowaniem i troską Orzeszkowej czy Świętochowskiego o los rodaków, lecz także doskonałym kamuflażem chroniącym przed cenzurą rosyjską. Pisząc o zaborze pruskim, odwoływali się do przeżyć wspólnych dla całego narodu. Najbardziej widoczna jest ta praktyka w trzecim fragmencie *Patriotyzmu i kosmopolityzmu*, który dotyczy ówczesnych Niemiec i ich polityki narodowościowej:

[...] przypuszczamy, że Alzatzcyk, kształcący się w Berlinie, lub Irlandczyk, którego sposób myślenia i uczucia wyrobił się pod angielskimi wpływami, nie nabyli o tradycji, naturze i położeniu rodzimych społeczeństw swych żadnych fałszywych wyobrażeń, żadnych stronnicych uprzedzeń. Przypuszczenie to czynimy tym chętniej i pośpieszniej, że wierzymy mocno, iż żaden naród, istotnie dorosły do miary cywilizacji właściwej wiekowi naszemu, iż żadna instytucja naukowa, godna nazwy swej i swego zadania, postępów podobnych, tak silnie napiętnowanych czynnikami, rządzącymi pierwotną fazą bytu ludzkości, dopuszczać się nie może (PiK, s. 208—209).

W 1871 roku na mocy traktatu frankfurckiego, kończącego wojnę francusko-pruską, przyłączono Alzację (oraz część Lotaryngii) do Rzeszy Niemieckiej. Klęska Francji w wojnie, defilada wojsk niemieckich na Polach Elizejskich, niewola w Kassel i późniejsza emigracja Napoleona III do Anglii, a także zawiązanie w dwa lata później sojuszu trzech cesarzy (czyli porozumienia państw zaborczych nawiązujące do idei Świętego Przymierza) były kolejnym pesymistycznym znakiem świadczącym o dominacji Rosji oraz Niemiec (i związanym z tym brakiem perspektyw zmiany położenia polskiego) w Europie. Polakom znajdującym się pod zaborem niemieckim czasy po powstaniu styczniowym przyniosły, podobnie jak Królestwu Polskiemu, wiele niekorzystnych

zmian. Już w 1867 roku Księstwo Poznańskie zostało włączone do Związku Północnoniemieckiego, polityka Kulturkampfu przyniosła zaostrzenie ustaw germanizacyjnych i prześladowania Kościoła katolickiego (w tym aresztowanie arcybiskupa i prymasa Polski Mieczysława Ledóchowskiego, który nie zgodził się na wprowadzenie języka niemieckiego do nauki religii oraz sprzeciwiał się kontroli państwa nad Kościołem, co doprowadziło do zamknięcia dwóch seminariów). Wyrugowano język polski ze szkół, a w ciągu kilku lat również z sądownictwa i ze wszystkich urzędów. Symbolem polityki antypolskiej stał się „żelazny kanclerz” — Otto von Bismarck. Wymieniono tu tylko niektóre ustawy (wprowadzone w życie po 1863 roku) dotyczące Polaków na terenie zaboru pruskiego, które weszły w życie przed napisaniem *Patriotyzmu i kosmopolityzmu*. Pozorna wiara Orzeszkowej, że system edukacji pruskiej (oraz — w celu osłabienia stwierdzeń zawartych w tym zdaniu — angielskiej¹⁷), a także zastrzeżenie, iż inaczej być nie może ze względu na rozwój cywilizacyjny, stoją w jaskrawej sprzeczności z powszechną wiedzą na temat stosunków w Rzeszy Niemieckiej. Odniesienie do szkolnictwa (szczególnie w obliczu zwalniania nauczycieli-Polaków i zastępowania ich Niemcami) doskonale ukazuje sposób konstruowania wyводу przez Orzeszkową, mistrzowskie (zwycięskie) pojedynki z cenzurą i osiągnięcie celu — przedstawienie pojęcia patriotyzmu z odniesieniami do aktualnej problematyki, które były czytelne i jednoznaczne dla

¹⁷ Musimy w tym miejscu uczynić pewne zastrzeżenie odnośnie do polityki angielskiej wobec Irlandczyków. Konflikt, który narastał przez wieki i doprowadził w 1921 roku do powstania niepodległej Irlandii Północnej nie znajdował się w drugiej połowie XIX wieku w centrum zainteresowania Polaków. Ponadto trzeba przecież przypomnieć o utrwalonej w tamtych czasach wierze w cywilizacyjną wyższość społeczeństwa angielskiego i tamtejszego systemu politycznego oraz rządów. Wystarczy zauważyć chociażby, że często w tekście Orzeszkowej przywoływane są osiągnięcia naukowców brytyjskich uważanych nie tylko przez nią za wiodących w Europie.

ówczesnego polskiego czytelnika. O świadomości uczestniczenia przez Orzeszkową (w trakcie powstawania każdego z jej dzieł) w swoistej „grze” z cenzurą świadczy fragment listu do Malwiny Blumberg (list z 23 maja 1887 roku). Autorka *Nad Niemnem* zwraca tłumaczcze swej powieści uwagę na trudności związane z przekładem. Te trudności dotyczą właśnie konfliktu między dziełem realistycznym a istnieniem wewnątrz niego kodu, który jest zrozumiały wyłącznie dla czytelnika wyczulonego na to, co w tekście ukryte, na wszystkie kwestie niedopowiedziane, które budują między nim a autorem pewien rodzaj porozumienia:

Wszystko prawie, co dzieje się w powieści, uczepionym jest tego węzła [powstania styczniowego — M.P.] i z niego bierze początek swój albo przyczyny rozwoju. Węzeł ten z przyczyn cenzuralnych osłonięty jest woalem przemilczeń i przenośni, który z łatwością przebija oko polskiego czytelnika. Żadna data i żadna rzecz, tycząca się narodowych walk i cierpień, po imieniu nie nazwana. Jest to, można powiedzieć, styl więzienny: na te słowo tyle zwierzeń, na tamto tyle, taki znak na to pojęcie, na tamto inny. I rozumiemy się — autor z czytelnikiem — wybornie.

W polskiej literaturze romantycznej (aczkolwiek trzeba pamiętać, że tej wydanej poza krajem) nie brakuje sugestywnych scen ukazujących cierpienia Polaków pod zaborami — wystarczy przywołać mroki „nocy paskiewiczowskiej” i represje wobec członków organizacji niepodległościowych. Sceny owe można znaleźć w najbardziej znanych tekstach tej epoki, w związku z czym współcześni czytelnicy potrafią opowiedzieć o ciężarze kar dotyczących Polaków po powstaniu listopadowym. Z kolei w dobie pozytywizmu, w tekstach powieści *Nad Niemnem* czy w *Lalce*, trudno znaleźć fragmenty, które mówiłyby o uciążliwości

codziennego życia po powstaniu styczniowym. W powieści Orzeszkowej mowa jest o śmierci powstańców, także o wygnaniu, ale w opisach powszedniej egzystencji Korczyna, Bohatyrowicz, Olszynki czy Osowiec trudno znaleźć konkretne odwołania do rzeczywistości, na przykład ustawy, które wywoływały strach Benedykta związane z możliwością utraty ziemi. Podobnie jest w powieściach współczesnych Prusa. Oczywiście, znane są takie teksty, jak choćby *Bartek Zwycięzca, A... B...C...* albo *Gloria victis* (tylko ten ostatni znajduje się w zestawie lektur szkolnych), ale pytanie zadane studentom w trakcie zajęć z literatury pozytywistycznej o specyfikę środków represyjnych (germanizacyjnych i rusyfikacyjnych) po powstaniu styczniowym często pozostaje bez odpowiedzi (ostatnio coraz częściej zdarza się, że studenci wymieniają tylko jeden skutek powstania — uwłaszczenie chłopów). Możliwe, że unikanie bezpośrednich odwołań do rzeczywistości w literaturze polskiego pozytywizmu, podkreślających zależność Polski od okupantów, istnienie wręcz pewnej iluzji tworzonej przez brak obecności zaborców odnosi we współczesnej lekturze skutek odwrotny — młodzi odbiorcy często nie zwracają uwagi na oczywiste przemilczenia, uznają, że skoro czegoś nie ma w tekście powieści, to nie było tego także w świecie pozaliterackim.

W chwili wybuchu powstania styczniowego Polski nie było na mapach Europy już od 68 lat, a część polskich ziem znajdowała się pod okupacją już od ponad 90 lat. W drugiej połowie XIX wieku istniały w zaborze rosyjskim jeszcze pewne nadzieje związane z rozpoczęciem panowania Aleksandra II, zakończone słynnym zwrotem: *point de rêveries messieurs!* Po upadku powstania styczniowego rozpoczęła się likwidacja szczątkowej już autonomii Królestwa Polskiego, zmieniono nawet nazwę (Kraj Przywiślański — w zasadzie nazwa Królestwo Polskie nigdy nie została usunięta z oficjalnych zapisów, ale coraz szersze użycie nowego terminu ukazywało teraźniejszość i przyszłość Polski w zupełnie innym świetle). Zlikwidowano Radę Stanu i Radę Administracyjną. Dzie-

się guberni wcielono bezpośrednio do cesarstwa. Trzy lata po powstaniu wybudowano na warszawskiej Pradze cerkiew, widomy znak zmieniających się porządków, zaostrzenia kursu. Od 1864 roku ustawą ograniczano dostęp do życia religijnego, co miało związek z likwidacją wielu zakonów. Zaczęto wprowadzać język rosyjski do szkół (od 1869 roku, wbrew wcześniejszym obietnicom cara Aleksandra II), w tym samym roku rozpoczęto zajęcia lektoratowe z języka polskiego, co było jednoznaczne z traktowaniem języka ojczystego, jak każdego języka obcego (francuskiego, angielskiego czy niemieckiego). Trzy lata później ukazało się kolejne zarządzenie, w którym zalecano prowadzenie lekcji polskiego w języku rosyjskim. Rugowanie języka polskiego przyjęło niewyobrażalne rozmiary¹⁸. Przykładowo, w sądzie „odrzucano nawet pozwy pisane po rosyjsku, jeśli podpis na nich był złożony alfabetem łacińskim”¹⁹. Tych kilka zdarzeń, wybranych arbitralnie, ukazuje dobitnie, w jaki sposób żyli Polacy w Królestwie Polskim po klęsce kolejnego zrywu niepodległościowego, pozbawieni nadziei, odarci ze złudzeń.

W wydanej w 1900 roku *Historii literatury polskiej* Stanisław Tarnowski doskonale ukazuje charakter zmian, jakie zaszły po trzecim rozbiore, gdy pisał: „[...] kraj rozszarpany, stanowisko wydziedziczonych w Europie”²⁰ — utrata dziedzictwa nie była związana jedynie ze stratą terytorium, ale można ją rozumieć jako stopniowe i skuteczne ograniczanie (odbieranie, zawłaszczanie)

¹⁸ Zaświadcza o tym fragment listu Orzeszkowej do Sikorskiego: „[...] naj-surowiej powtórzono zakaz mówienia po polsku wszędzie [...] Jesteście męczennikami, a my ofiarami. Was biją, ale nas mordują...”. E. ORZESZKO-WA: *Listy zebrane*. T. 1. Przygotowanie i komentarz E. JANKOWSKI. Wrocław 1954, s. 39.

¹⁹ E. KACZYŃSKA: *Ludzie ukarani. Więzienia i system kar w Królestwie Polskim 1815—1914*. Warszawa 1989, s. 144.

²⁰ S. TARNOWSKI: *Historia literatury polskiej*. T. 4: *Wiek XIX. 1800—1830*. Kraków 1900, s. 5.

możliwości istnienia polskości w życiu publicznym. Polskość stała się czymś wyłącznie prywatnym, domowym, a na dodatek zakazanym, piętnowanym, a częściowo — także zapomnianym. Orzeszkowa pisze swe studium społeczne w interesującej chwili, może nie tyle wyjątkowej dla polskiej niewoli, ile w warunkach nasilenia i utrwalenia stagnacji, bezsilności oraz bezradności, a także niebezpieczeństwa przyzwyczajania się do sytuacji — życia niewolników pogodzonych ze swym losem. Niepewność własnego miejsca w społeczeństwie, własnej roli oraz wskazanie konkretnego celu społeczeństwa podzielonego, niepewnego, żyjącego w zastraszeniu, składało się na doświadczenie zbiorowe pokoleń Polaków narodzonych i wychowanych już pod zaborami (liczba tych, którzy pamiętali jeszcze wolną ojczyznę wciąż malała):

Wyliczmy kryteria społecznej sytuacji anomii. Dezintegracja życia religijnego, domowego i publicznego odbiera chęć do życia. Społeczeństwo w rozkładzie odbiera jednostce poczucie ładu i kierunku [...]. Stała dysproporcja bądź nieprzystawalność zasobów wobec potrzeb demobilizuje jednostkę, odbiera jej motywację do jakiegokolwiek działania i naraża na atrofię woli. Społeczeństwo w stanie zamętu (nagłej zmiany) lub kryzysu przestaje na jednostkę oddziaływać jako hamulec moralny. Wszystkie te kryteria spełniał bieg rzeczy w Królestwie Polskim w dwudziestoleciu popowstaniowym²¹.

Orzeszkowa, wydając *Patriotyzm...*, doskonale wiedziała, jakie wrażenie wywoła i jakie znaczenie dla czytających może mieć szkic pod takim tytułem. Nie czytano jej studium jako omówienia postawy patriotycznej wewnątrz cesarstwa rosyjskiego, czy jeszcze bardziej ogólnie — historycznego spojrzenia na dane zagad-

²¹ M. PŁACHECKI: *Wojny domowe...*, s. 165.

nienie, lecz przeciwnie — poza tym wszystkim, co można nazwać zewnętrznym, w tym także zewnętrznym wobec oczekiwań polskich czytelników. Czytano przez pryzmat tego, co istniało wyłącznie w obrębie enklawy, której miejsce było niejako na marginesach, w tekstach niezapisanych, w aluzjach znaczących tylko dla umiejących czytać między wierszami. Formułowania definicji patriotyzmu pisarka dokonywała nie tylko w specyficznych warunkach politycznych. Znaczyło ono znacznie więcej, bo odwoływało się do umiłowania ojczyzny nieistniejącej, działania wbrew prawu, do życia w dwóch systemach: oficjalnym oraz tym prywatnym, związanym z nadzieją odzyskania wolności. Było wypracowywaniem w obrębie „klatki” systemu norm i zachowań, które powinny cechować polskiego patriotę. Czytanie studium Orzeszkowej ukazujące obecność miejsc możliwych do wypełnienia dopiero w lekturze, dostrzeganie „mowy ezopowej”, której użycie pozwala na znacznie pełniejsze nawiązanie kontaktu autorki z odbiorcami, na przekazanie treści niemożliwych do wypowiedzenia wprost, nadają sens temu karkołomnemu pisarskiemu przedsięwzięciu — próbie odzyskania języka, a także treści zakazanych, dzięki przypomnieniu zakresu podstawowego terminu dotyczącego zarówno powinności obywatelskich, jak i uczuć oraz sentymentów szczególnie zagrożonych w okresie utraty państwowości²².

Orzeszkowa uznawała napisanie swego studium społecznego za obowiązek:

Obowiązek posiada tu tym większe znaczenie, a spełnienie go wydaje się tym pilniejszym i nieodzowniejszym, że naprzeciw

²² „W trzech dzielnicach zaborczych strategie władzy obcego prowadziły do minutuizacji — ograniczenia i degradacji — uczestnictwa w kulturze w tym najpierw w sensie najogólniejszym, iż ową »kumulowaną ewolucję« dziedzictwa i tożsamości narodowej rozrywały, a co najmniej ją utrudniały, zakłócały i narażały na dysfunkcjonalne mutacje”. Ibidem, s. 158.

odwiecznego tego strumienia uczuć i przekonań wytryskuje na powierzchnię prąd inny [...], coraz wyraźniejszy i wzmagający w siłę — prąd idei zwanej kosmopolityzmem (PiK, s. 7).

Chociaż pojęcie patriotyzmu wiąże z uczuciem, to dwoma jego częściami składowymi są czynniki, których pochodzenie, jak zakłada Orzeszkowa, ma charakter rozumowy. Jednym z nich jest praca²³, drugim zaś obowiązek²⁴ (w dalszej kolejności — prawda²⁵).

Zwracanie zaciągniętych długów, będące częścią składową obowiązku, jest niczym innym, jak nobilitowaniem wartości, wyjątkowości społeczeństwa, w którym dany człowiek żyje, a także kontynuowaniem myśli i działań poprzednich pokoleń, nawet gdyby miało się to wiązać z poświęceniem własnych ambicji i oczekiwań na rzecz ogółu²⁶. Jak zauważamy, Orzeszkowa nie używa pojęcia „ojczyzna”, zastępując je układami społecznymi,

²³ „[...] praca, nie tylko fizyczna, zmierzająca do wytworzenia bogactw materialnych, ale także moralna, polegająca na doskonaleniu własnej natury, poznaniu historii narodowej i narodowego piśmiennictwa. Nie jest to poznanie dla poznania, ale wysiłek, dzięki któremu będziemy zdolni rozpoznać interes ogółu i działać zgodnie z dobrem wspólnym”. G. BORKOWSKA: *Publicystyka Elizy Orzeszkowej...*, s. 13.

²⁴ „Obowiązek polega tu na zrozumiałej wielce konieczności moralnej zwracania zaciągniętych długów, odpłacania za dary i usługi, usiłowaniem przynajmniej wzajemnego obdarowywania i służenia [...]. W stosunkach jednostek do jednostek obowiązek ten, moralna konieczność jasno stoją przed ludźmi, głęboko wkorzenionymi są w obyczaj i sumienie, lub nawet wypisanymi w kodeksach prawnych, będących współczesnego sumienia i obyczaju zbiorowym wyrazem” (PiK, s. 50).

²⁵ „Prawdę jednak nie tylko widzieć, ale i ukazywać, jeżeli stąd wyniknąć ma dla ogółu spleta należnego mu długu” (PiK, s. 65).

²⁶ „Nie co innego, tylko zrzeczenia się osobistych zaszczytów i korzyści, usunięcie na stronę osobistych sympatii i wstrętów na rzecz ogólnego pożytku i bezpieczeństwa. Jest to — poświęcenie części siebie samego na rzecz ogółu, drugi po pracy obowiązek patriotyczny” (PiK, s. 63).

zależnościami i więziami międzyludzkimi, które wynikają ze wspólnoty terytorialnej, językowej i kulturowej (narody nazywa indywidualnościami zbiorowymi). Z połączeniem pracy i obowiązku nie mamy do czynienia wyłącznie w przypadku pojęcia patriotyzmu. Orzeszkowa, zwracając szczególną uwagę na te pojęcia (praca i obowiązek), odwołuje się do tego, co jest jej najbliższe jako polityk — do hasła „pracy organicznej”, które, jak zauważa Płachecki, w zasadzie na nich są właśnie oparte:

Potem, w całym nurcie „pracy organicznej” dziewiętnastowiecznego dyskursu publicznego namawia się do równoczesnego podejmowania „prac” w różnych segmentach i grupach społecznych, do trudów zakrojonych i motywowanych szerzej aniżeli proste wyrównanie deficytów czy też zaspokajanie potrzeb wspólnoty lokalnej. „Praca organiczna” [...] nie ma w sobie nic z *caritas*, nic z braterskiej miłości bliźniego, nic z niesienia mu pomocy. Jeśli jest realizowana wspólnie, w społecznym działaniu, to i tak podtrzymuje ją jednostkowy obowiązek wobec ojczyzny, nie zaś wobec bliźnich, sumienie patriotyczne, a nie sumienie po prostu²⁷.

Orzeszkowa, ukazując swoją wizję patriotyzmu, zwraca przede wszystkim uwagę na osobiste, jednostkowe uczucia, wzmocnione poczuciem obowiązku i chęcią pracy dla wspólnego dobra, co z kolei generuje unikalne więzi społeczne, oparte na tradycji i spuściźnie dziejowej pozostawionej po poprzednich pokoleniach (tak samo działających). Historii i losu społeczeństwa nie traktuje ona jako jednej, jasnej dla wszystkich drogi, lecz jako zbiór poszczególnych ścieżek. Nazywa je niemi („pasmem przędz, z jednego może początku wypływających” — PiK, s. 18), spośród nich

²⁷ M. PŁACHECKI: *Wojny domowe...*, s. 181.

niektóre ciągną się przez wieki, inne zaś ulegają zniszczeniu, czasem się przecinają, będąc sobie przeciwne, każda z nich ma jednak jakieś znaczenie dla narodu, który ją wytworzył. Przeszłość nie jest apoteozowana, ale Orzeszkowa wskazuje fakt, że winy i zaniedbania przodków z pewnością musiały być mniejsze niż zasługi i osiągnięcia, skoro organizm społeczny przetrwał i zdołał się rozwinąć (PiK, s. 42—43).

Podkreślając pojęcie pracy, często związanej z poświęceniem siebie, pisarka ukazuje dość oczywisty dla Polaków pod zaborami fakt, że bycie patriotą jest niezwykle ciężkie, wręcz niebezpieczne, szczególnie wówczas, gdy samo tylko życie codzienne może być heroizmem (w zasadzie takim być powinno), gdy zdobycie wiedzy o przeszłości, kontakt z dziedzictwem narodowym, w tym z literaturą, wiąże się z działaniem wbrew obowiązującemu prawu. Dlatego też praca podejmowana dla narodu nie jest spełnieniem chwilowej i niezobowiązującej zachcianki, ale obowiązkiem jednostki, wobec pokoleń przeszłych, współobywateli w czasach jej współczesnych, a także dla przyszłości (skoro działania ludzkie porównane są do nici przędzy, które biegną w przyszłość, i na razie nie wiadomo, jakie korzyści odniosą z nich przyszłe pokolenia).

Maria Żmigrodzka ukazuje moment, w którym poczucie obywatelskiego obowiązku u autorki *Nad Niemnem* wysunęło się na plan pierwszy, ale wiąże go z doświadczeniem osobistym: z nieudanym związkiem Orzeszkowej z Zygmuntem Święcickim, lekarzem:

[...] bolesne przeżycie pozostawiło Orzeszkowej na zawsze zapiekłe poczucie obowiązku wytrwania za wszelką cenę w „dolinie płaczu” i bezwzględna surowość, z jaką oceniała dezertów. Ostrą wypowiedź o „emigracji zdolności” z roku 1899, w której nieubłaganie potępiła Conrada, pisała zapewne z przekonaniem, że drogo opłaciła moralne prawo do ferowania wyroków w tych sprawach. Nie miała natomiast takie-

go przekonania, gdy chodziło o drugi artykuł jej obywatelskiego dekalogu — obowiązek utrzymania ziemi²⁸.

Żmigrodzka nazywa Świącickiego pierwszym spotkanym przez pisarkę „argonautą”²⁹ — jego poszukiwanie własnej drogi życiowej, zaspokojenie jego ambicji, miały się wiązać z poświęceniem pisarki, na które zdobyć się nie mogła („być może, iż będę zmuszona wybierać między obowiązkiem pozostania w kraju [...] a pociąganiem serca i perspektywą szczęścia rodzinnego. Nie ma potrzeby i mówić, że wybiorę pierwsze, choć mi to z trudem wielkim przyjdzie [...] kto nie chce poświęcić wszystkiego, by ze mną być tu, z tym ja nie mogę być nigdzie”³⁰). Wyjaśnienie sytuacji zawarte w liście z 6 czerwca 1896 roku do Józefa Sikorskiego ukazuje w pełni skryształowaną wizję patriotyzmu w ujęciu Orzeszkowej — poświęcenie nawet ogromnej miłości, by pozostać w kraju³¹.

²⁸ M. ŻMIGRODZKA: *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*. Warszawa 1965, s. 73.

²⁹ „Więc ten interes kolosalny, ta wielka arena walki i pracy, którą przebiega gruba żyła złota, mogą dostać się w jego ręce! Jakże w porę! To go otrzeźwi i wyrwie ze złych snów, w które od czasu pewnego popadł. Bo wszystkie te egzaltacje, cały ten pierwiastek uczuciowy, który z taką mocą w nim się ozwał, to sen niezdrowy i egzaltowany, z którego otrząść się trzeba i powrócić do jasnej, trzeźwej, rozumnej rzeczywistości!”. E. ORZESZKOWA: *Argonauci*. T. 2. Warszawa—Kraków 1900, s. 178—179.

³⁰ E. ORZESZKOWA: *Listy zebrane...*, s. 52.

³¹ Orzeszkowa modeluje swoją biografię dokładnie — wspomniany wcześniej list do Sikorskiego, podobnie jak historia opowiedziana wiele lat później Aurelemu Drogoszewskiemu nieco różni się od siebie, ale najważniejszym aspektem tych dwóch wypowiedzi jest niechęć opuszczenia kraju. Jankowski (*Eliza Orzeszkowa*. Warszawa 1980, s. 111) sugeruje, że uczucia Świącickiego wygasły (lekarz ostatecznie nie przyjął posady w Rosji, ale osiedlił się w Mińsku). Abstrahując od niewątpliwej atencji, z jaką niestrudzony biograf traktuje pisarkę, wypadnie stwierdzić, że jest to stereotypowy „męski punkt widzenia”. Dlaczego odkochać miał się Świącicki, a nie

Dodatkowo wszyscy, którzy z ojczyzny wyjeżdżają, by osiągać materialne korzyści (Święcicki przyjął posadę lekarza w Rosji), traktowani są po prostu jak zdrajcy — tak właśnie pisarka interpre-

Orzeszkowa, która w wyjeździe za ukochanym mężczyzną, dostrzec mogła jedynie własne poświęcenie, niepoważne traktowanie jej dokonań pisarskich, jej ambicji i oczekiwań? Dyskusja o wyjeździe z kraju mogła rzeczywiście ukazać dwa stanowiska, absolutnie nie do pogodzenia. Może to właśnie fakt przyjęcia stanowiska przez Święcickiego w Mińsku oznaczał ostateczną rezygnację z kariery i był zarazem gestem mającym na celu pogodzenie się z ukochaną? Być może to właśnie Orzeszkowa, zniechęcona jego wizją kariery, zerwała. Pisarka, mówiąc o swym życiu, nigdy nie kłamie — elegancko i dyskretnie „prześlizguje się” nad pewnymi kwestiami, ale nigdy nie zaprzecza faktom. W historii zerwania ze Święcickim najważniejszym elementem wydaje się właśnie podejście epuzera do powinności Polaka oraz kwestia poświęcenia się społeczeństwu i ojczyźnie. W powieści *Dwa bieguny* Orzeszkowa ukazuje podobną historię, ale tam bohaterka zrywa z ukochanym, ponieważ nie chce z nim wyjechać, opuścić majątku, porzucić obowiązków Polki. Nie poznamy przyczyn zerwania — Orzeszkowa jest wyjątkowo dyskretna. Natomiast może należy przeczytać *Dwa bieguny*, traktując je jako pewien głos w tej sprawie. Jankowski, pisząc o wycofaniu się Święcickiego, narzucił styl mówienia o tym wydarzeniu — niestety, z niekorzyścią dla obrazu samej Orzeszkowej. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Otóż w drugiej połowie XIX wieku zarówno Grodno, jak i Mińsk zamieszkiwało około 20 000 mieszkańców, ale ukochane miasto pisarki było ważnym ośrodkiem kulturalnym, podczas gdy w omawianym okresie Mińsk był zdecydowanie prowincjonalnym miasteczkiem. Dlaczego więc to Orzeszkowa miała wyjeżdżać, zawód lekarza można wykonywać wszędzie, natomiast warunki do pisania, wygłaszania odczytów, do uczestniczenia w życiu kulturalnym i patriotycznym nie zawsze są takie same. Zrozumienie postępowania Orzeszkowej, w innym od zaproponowanego przez Jankowskiego ujęcia, proponuje Grażyna Borkowska: „[...] niechęć do autobiograficznych wynurzeń, ascetyczne ideały, rezerwa wobec erotyki, przedkładanie relacji mentalnych nad biologiczne [...]”. Emancypowanie się od namiętności, obiektywizacja własnej obecności w świecie interesuje ją [Orzeszkową — M.P.] zarówno jako element programu (publicystycznego), jak i element pisarskich działań”. G. BORKOWSKA: *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*. Warszawa 1996, s. 177.

towała wyjazd Józefa Conrada-Korzeniowskiego. Orzeszkowa zabrała głos w dyskusji związany z wyjazdem literata i w ostrych słowach odpowiedziała na list Wincentego Lutosławskiego zamieszczony w 12. numerze z 1899 roku czasopisma „Kraj”. Lutosławski w tekście o takim samym, jak odpowiedź Orzeszkowej, tytule zwracał uwagę na korzyści płynące z emigracji najzdolniejszych, którzy za granicą będą mogli w sposób nieskrępowany rozwijać swój talent. W zniewolonej ojczyźnie winni zostawać cierpliwi i wytrwali, których nie jest w stanie zniechęcić ustawodawstwo zaborców. Poza głosem afirmującym (Lutosławskiego), w jednym z następnych numerów „Kraju” opublikowano obszerną i mocno krytyczną wypowiedź Tadeusza Żuka-Skarszewskiego w kwestii emigracji artystów. Jak pisze Edmund Jankowski, tekst drugi „nie wydał się jej [Orzeszkowej — M.P.] wystarczającą odpowiedzią”³², dlatego postanowiła znacznie mocniej uwypuklić stanowisko krytyczne wobec emigrantów.

Ciekawym aspektem dotyczącym rozważań Orzeszkowej w kwestii wyjazdu Conrada z Polski jest zestawienie jej myśli dotyczącej powinności artystów wobec ojczyzny, absolutnie bezkompromisową, wręcz katońską postawę wobec wyjeżdżających z kraju artystów³³, ze słowami, które w tym samym roku na łamach krakowskiego „Życia” opublikował Stanisław Przybyszewski:

Sztuka nie ma żadnego celu, jest celem sama w sobie, jest absolutem, bo jest odbiciem absolutu — duszy. A ponieważ

³² E. JANKOWSKI [przypisy do:] E. ORZESZKOWA: *Pisma krytycznoliterackie*. Zebrał i oprac. E. JANKOWSKI. Wrocław—Kraków 1959, s. 367.

³³ „Zdaniem moim, na wszelkich szczeblach zdolności ludzkich, od najniższego do najwyższego, reguła moralna powinna być jedna. Co uczciwe, to uczciwe, a co nie, to nie [...] najmądrzy zdaje się być najwięcej odpowiedzialnym za to, co czyni, bo może najwięcej dać i najwięcej odebrać, a także najlepiej rozumie znaczenie i wagę swoich czynów”. E. ORZESZKOWA: *Emigracja zdolności*. W: EADEM: *Pisma krytycznoliterackie...*, s. 376.

jest absolutem, więc nie może być ujętą w żadne karby, nie może być na usługach jakiegokolwiek idei, jest panią, prądródeł, z którego całe życie się wyłoniło³⁴.

W obliczu nastania nowych czasów i naturalnego przewartościowania pewnych pojęć postawa pisarki musiała się wydawać swoistą walką z wiatrakami, obroną Okopów Świętej Trójcy, jawić się mogła wręcz jako całkowity anachronizm. Ten „staroświecki”, ale w żadnym razie nie konserwatywny, sposób myślenia był charakterystyczny dla całości twórczości Orzeszkowej, zarówno tej literackiej, jak i publicystycznej, może właśnie dlatego nie była w stanie zrozumieć, że

pisarz może tworzyć w oderwaniu od ojczystej ziemi. Nie mogła też zrozumieć, że człowiek inteligentny, wywodzący się z rodziny o tradycjach patriotycznych, zapomina o swoich obowiązkach wobec ojczyzny, przodków, historii. Przypadek Korzeniowskiego bardzo wyraźnie pokazuje, że Orzeszkowa pojmowała stosunek do ojczyzny jako proporcję praw i obowiązków: otrzymujemy wiele, ale po to, by dawać innym. Każdy świadomy obywatel bierze na siebie zobowiązanie wobec rodzimej zbiorowości, z którego powinien się wywiązać³⁵.

W rękopisie *Emigracji talentów* (we fragmencie, który nie znalazł się w wersji drukowanej) pisarka znajduje wytłumaczenie dla wyjazdu Fryderyka Chopina i Adama Mickiewicza. Pierwszego od potępienia „ratuje” gruźlica, którą (według Orzeszkowej) wywołała tęsknota, a oceniając twórczość drugiego, pisarka uznaje, że wygnanie z kraju miało najważniejszy, wręcz zbawienny, na nią

³⁴ S. PRZYBYSZEWSKI: *Confiteor*. „Życie” 1899, nr 1, s. 2.

³⁵ G. BORKOWSKA: *Publicystyka Elizy Orzeszkowej...*, s. 15.

wpływ³⁶. Co do emigracji Conrada autorka *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* nie znajduje żadnych motywacji usprawiedliwiających jego decyzję. Wręcz przeciwnie, oskarża literata przede wszystkim o płytką chęć zysku („powieści poczytne i opłacające się wybornie”³⁷). Dodaje także, cytując wschodnie przysłowie, że do cnoty prowadzi droga przez pustynię, na dodatek często zapełnioną kaktusami i innymi kolczastymi roślinami. W dwadzieścia lat po napisaniu swego studium społecznego o uczuciach wobec narodu i ojczyzny pisarka nie zmieniła zdania, wręcz odwrotnie — zradycalizowała je. O ile w 1880 roku była gotowa przyznać, że kosmopolityzm nie jest ideą zdecydowanie negatywną³⁸, o tyle w 1899 roku można interpretować jej poglądy w myśl zasady, że owszem, kosmopolityzm nie jest niczym złym, ale tylko wtedy, gdy nie dotyczy Polaków, którzy są zobowiązani do pozostania w kraju w każdej sytuacji, a szczególnie tych, wobec których ojczyzna ma największe oczekiwania³⁹.

³⁶ Por. E. JANKOWSKI [przypisy do:] E. ORZESZKOWA: *Pisma krytycznoliterackie...*, s. 608.

³⁷ E. ORZESZKOWA: *Emigracja zdolności...*, s. 374.

³⁸ „Rozważania o kosmopolityzmie formułowane są z wielką troską o wielostronne, obiektywne i uzasadnione ujęcie problemu. Wydaje się, że tę partię wywodów traktowała autorka ze szczególną odpowiedzialnością, by w najmniejszym stopniu nie popaść w jednostronność i uniknąć jakichkolwiek uproszczeń. Toteż o ile w jej listach i innych formach zwierzeń wyraz kosmopolityzm posiada nacechowanie negatywne, o tyle tu zjawisko zostało ukazane w całej złożoności, z uwzględnieniem uwarunkowań historycznych. W takim świetle kosmopolityzm jako idea obywatelstwa świata nie jest zaprzeczeniem patriotyzmu, ale jego dopełnieniem i wzbogaceniem”. S. FITA: *Elizy Orzeszkowej myśli o patriotyzmie i kosmopolityzmie*. W: *Twórczość Elizy Orzeszkowej*. Red. K. STĘPNIK. Lublin 2001, s. 113; „[...] jednostka do narodu ma się tak jak naród do świata. Jako jednostki i jako członkowie narodów uczestniczymy w większych do siebie całościach”. G. BORKOWSKA: *Publicystyka Elizy Orzeszkowej...*, s. 14.

³⁹ „Zdolność twórcza to sama korona rośliny, sam szczyt wieży, samo serce serca narodu”. *Ibidem*, s. 374.

Orzeszkowa próbowała w swym studium społecznym⁴⁰ zobiektywizować pojęcie kosmopolityzmu, a przynajmniej jednego z jego aspektów (przysiąc mu siłę i uczucia „tworzące”, a nie wyłącznie destruktywne, niszczące naturalną więź między składowymi organizmami narodowego⁴¹), co jej się udało, ale w innych tekstach (literackich i korespondencji) nie była w stanie „uciec” od własnych przekonań oraz (w związku z tym) zaprzestania wygłaszania sądów jednoznacznych i kategoriycznych⁴².

⁴⁰ Warto wspomnieć, że dzieło Orzeszkowej, mające ambicje naukowe, nie spotkało się (poza jednym wyjątkiem — Tomasza Teodora Jeża) z przychylnym przyjęciem. Większość recenzentów („Niwy”, „Wieku”, „Przeglądu Tygodniowego” oraz „Echa”) zarzucało autorce przede wszystkim niezbyt jasny wywód, mylenie terminologii oraz — zapewne najcięższy dla pisarki zarzut — że pracy nie można nazwać naukową. Na dodatek jeden z krytyków napisał wprost, używając terminologii Orzeszkowej, iż można ją nazwać kosmopolitką, nie znajduje bowiem miejsca w swym traktacie dla myśli polskiej, a nadmiernie eksploatuje myśl obcą — angielską — przede wszystkim Spencera.

⁴¹ „Ludzkość [...] od bardzo już dawnych momentów życia swego doświadczała przeblysków wzajemnego dla siebie współczucia ludów i nosiła w sobie zarody pojęcia o wzajemnej wielowzględnej ich od siebie zależności [...]. Współpraca różnych odłamów ludzkości nigdy może przedtem nie ujawniła się tak wyraźnie i nigdy może przedtem ludzkość nie zaznała przed sobą tak jasno i tak świadomie, że dzieła wielkie i trudne połączonymi tylko siłami narodów dokonany być mogą” (PiK, s. 90 i 104). Orzeszkowa, podobnie jak zdecydowana większość twórców, a nawet naukowców tego czasu, uznawała „naród” za naturalną z założenia strukturę i przyjmowała za Johannem Gottfriedem Herderem (nawet jeśli nie bezpośrednio za nim samym, to za częścią polskich romantyków, którzy ową myśl przeszczepili na rodzimy grunt), iż naród jest pewnym łańcuchem (w ujęciu Orzeszkowej nicią przędzy) pokoleń, których siłą spajającą jest język.

⁴² „Na kilku nitkach czasem wiszą losy narodów i jedną właśnie z nitek takich wydaje mi się od dawna emigracja naszych zdolności [...] nikt dotąd szczególnej uwagi na nią nie zwraca, że nikt o ustanowieniu względem niej jakichś zasad, jakiejś teorii nie myśli”. E. ORZESZKOWA: *Pisma krytycznoliterackie...*, s. 377—378.

W tym miejscu nasuwa się pytanie, dlaczego pisarka zawsze i konsekwentnie, poza teoretycznym studium społecznym, w którym ukazywała pozytywne aspekty kosmopolityzmu, z ogromnymi emocjami odnosiła się do tematu patriotyzmu (rozumianego jako poświęcenie i obowiązek) oraz do emigracji. Żmigrodzka w przywołanym wcześniej fragmencie wiąże poglądy Orzeszkowej z doświadczeniem osobistym (zerwanie ze Święcickim) i zauważa, że pisarka „drogo opłaciła moralne prawo do ferowania wyroków”, właśnie ze względu na fakt, że sama musiała dokonać trudnych wyborów: miłość i założenie rodziny czy pozostanie w ojczyźnie. Można też postawić hipotezę, że własne „grzechy” Orzeszkowej uwarściły ją na kwestię opuszczenia ojczyzny. Sama postąpiła przynajmniej dwukrotnie wbrew swoistemu, obowiązującemu po powstaniu styczniowym, kodeksowi moralnemu Polki. Po pierwsze, nie podążyła za mężem na zesłanie — o tym, że przyszło jej się zmierzyć z ową kwestią, świadczyć może choćby jeden z jej listów:

Małżeństwo moje, zawarte zbyt wcześnie, nie przyniosło mi szczęścia, a nie przyszła była jeszcze pora przekonania, że bez szczęścia obejść się można, niekiedy nawet święcie należy. Spieszę dodać, że brak szczęścia, o którym mówię, nie pochodził z winy tamtej strony, owszem, był raczej winą moją, nieustalonego charakteru mego, marzydzielskich i źle wówczas skierowanych moich usposobień. Jakkolwiek bądź, nie pojechałam z mężem moim na Syberię, a dlatego, że go nie kochałam. Wówczas nie rozumiałam dobrze tego, co czynię; potem stało się to dla mnie wyrzutem sumienia, który trwa dotąd. Ten brak ofiarności dla człowieka, który cierpiał za sprawę najdroższą, poczytuję sobie za jeden z najważniejszych, popełnionych w życiu błędów etycznych. Zdaje mi się, że byłabym go naprawiła, bo wkrótce niepokoić mię zaczął, gdyby nie rychły powrót i wnet po nim zaszła śmierć wygnańca. Więc cho-

ciąż przedstawia to moją istotę ówczesną w świetle ujemnym, wyznając z pokorą, że mało cierpiałam z powodu zburzonego gniazda⁴³.

Abstrahując od faktu, że Orzeszkowa przedstawia siebie i swoje postępowanie w znacznie korzystniejszym świetle, aniżeli wynika to z faktów⁴⁴, dostrzeżemy w jej wypowiedzi ogromne poczucie winy⁴⁵ i chęć wytłumaczenia motywacji, która wówczas jej towarzyszyła. Opuszczenie męża podążającego na zesłanie rzeczywiście jawnie zaprzeczało swoistemu popowstaniowemu zbiorowi

⁴³ E. ORZESZKOWA: *Autobiografia w listach*. Objąsnienia A. WODZIŃSKI. „Biblioteka Warszawska” 1910. T. 3, s. 11–12.

⁴⁴ Piotr Orzeszko został zesłany do guberni permskiej w 1865 roku. Po odbyciu dwu z zasądzonych siedmiu lat zesłania Piotr powrócił do kraju, gdzie żył jeszcze przez kolejne siedem lat (ostatecznie osiadł w Warszawie). Nie odbyło się to wszystko więc w taki sposób, jak pisze Orzeszkowa („wnet po nim zaszła śmierć wygnańca”). Piotr Orzeszko zmarł w nocy 25 sierpnia 1874 roku. Fakt ten odnotowuje w nekrologach „Kurier Warszawski” nr 178 („Śp. Piotr Orzeszko, obywatel guberni grodzieńskiej, po długiej i ciężkiej chorobie, opatrzony Ś.Ś. Sakramentami, w dniu 25 bm. rozstał się z tym światem. Pogrążone w smutku siostry zapraszają na żałobne nabożeństwo w dniu 28 bm., tj. w piątek, o godz. 10 z rana, w kościele Narodzenia N. Marii Panny przy ulicy Leszno odbyć się mające, oraz na wyprowadzenie zwłok w tymże dniu i z tegoż kościoła o godzinie szóstej po południu na wieczny spoczynek”). Zakończenie małżeństwa Elizy i Piotra nastąpiło już w 1869 roku.

⁴⁵ Edmund Jankowski wskazuje jeszcze jedną możliwą przyczynę poczucia winy autorki *Nad Niemnem*. Jeżeliby pisarka wiedziała o tym, że jej dziadek (Wincenty Kamiński) nie walczył po stronie Napoleona, choć „był wprawdzie oficerem, lecz gwardii rosyjskiej, wstąpił bowiem w roku 1804 na ochotnika do stacjonującego w Petersburgu keksholmskiego pułku”, a później brał udział w wojnie, ale po stronie rosyjskiej (otrzymał nawet odznaczenie od cara Aleksandra I), to z pewnością fakt ten musiałby zaważyć na jej poglądach. Por. E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa*. Warszawa 1988, s. 28 i nast.

zasad patriotycznych⁴⁶. Nie byłoby jednak ono tak istotne, gdyby nie fakt, drugi, w znacznie poważniejszym stopniu łamiący ówczesne normy i zasady. Było nim sprzedanie rodzinnej Miłkowszczyzny, którą kupił rosyjski pułkownik (pisarka wiedziała, że ziemia nie dostanie się w polskie ręce, zgodnie bowiem z carskimi ukazami, terenów położonych w guberniach włączonych do cesarstwa nie mogli nabywać Polacy). Brak miłości miał wy tłumaczyć postępowanie pisarki, chociaż można złośliwie zauważyć, że część z tych wydarzeń nie jest związana z brakiem uczucia, wręcz przeciwnie. Trzeba pamiętać, że w czasie gdy Piotr Orzeszko przebywał na zesłaniu, jego żona poważnie zaangażowała się uczuciowo zupełnie gdzie indziej (chodzi o Świącickiego). Kompleks, który towarzyszył pisarce przez lata, najwyraźniej ujawniał się w niezwykle ostrym traktowaniu tych, którzy wykazali, podobnie jak ona, pewną słabość charakteru i postąpili wbrew zasadom, których powinni byli (mieli obowiązek) przestrzegać. Być może więc, owo przywiązanie do ziemi, poświęcenie własnych pragnień i dążeń dla wspólnego dobra, ciągle podkreślanie obywatelskich obowiązków były dla Orzeszkowej nie tylko przypomnieniem o patriotyzmie, lecz także odwołaniem do najbardziej osobistych — najtrudniejszych dla pisarki, która widziała swą znaczącą rolę i wpływ na społeczeństwo popowstaniowe⁴⁷ —

⁴⁶ Niezwerbalizowany, ale funkcjonujący doskonale kodeks postępowania Polaków po powstaniu styczniowym piętnował takie czyny. Co ciekawe, to Orzeszkowa doświadczyła ataków prasy nacjonalistycznej w związku z zupełnie innym wydarzeniem. Jak pisze Wiktor Choriew, krytykowano pisarkę po publikacji *Argonautów* w czasopiśmie rosyjskim „Więstnik Europy” oraz późniejszego wydania tejże powieści: „Dostawała znieważające listy, jakiś anonim nawet groził jej kindziałem, którym karał kiedyś zdrajców ojczyzny”. W. CHORIEW: *Eliza Orzeszkowa i Aleksander Świątchowski o literaturze rosyjskiej*. W: *Sekrety Orzeszkowej*. Red. G. BORKOWSKA, M. RUDKOWSKA i I. WIŚNIEWSKA. Warszawa 2012, s. 71.

⁴⁷ „Jeżeli [...] taki badacz, nie poprzestając na natchnieniu — wytrwałą pracą zdobędzie skarby wiedzy, a połączywszy natchnienie z wiedzą zeche

doświadczeń. Jej pryncypialne traktowanie sprawy narodowej i postępowania poszczególnych jednostek (jak w przypadku Conrada), ale też konstrukcja teoretycznego modelu działania obywatelskiego (*Patriotyzm i kosmopolityzm*) były związane z postulowanym zestawem cech, które towarzyszyły jej (jak i większości jej rodaków) od najmłodszych lat. Musimy także pamiętać, że pisarka od razu (na dodatek w sposób czynny) przyłączyła się do zrywu powstańczego, mając w swej biografii bohaterski czyn transportowania Romualda Traugutta przez granicę⁴⁸ — czyniła to wszystko wbrew opinii i poglądom własnego męża. Dlatego trudno jest, poznawszy biografię Orzeszkowej, formułować jednoznaczne opinie i ferować wyroki⁴⁹, a ustalić pochodzenia jej poglądów — z których część krystalizowała się w obliczu niesłychanie trudnych i bolesnych wyborów — nie sposób.

myśl swoją z ogółu zaczerpniętą dla ogółu uwydatnić — taki człowiek pisać będzie — i w dziełach jego ześrodkują się poczucia potrzeb społeczności, w której on żyje”. E. ORZESZKOWA: *Kilka uwag nad powieścią*. W: *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*. Oprac. J. KULCZYCKA-SALONI. Wrocław 1985, s. 20.

⁴⁸ „Jej przestrzeń społeczna została zbudowana wokół pojęcia cnoty, w sensie łacińskiej *virtus*, która oznacza zarówno dzielność i męstwo wykazane w niebezpieczeństwie, jak i szlachetną czystość myślenia praktykowaną w czasie pokoju”. G. BORKOWSKA: *Publicystyka Elizy Orzeszkowej...*, s. 5.

⁴⁹ Fragment biografii, w którym Orzeszkowa mówi o bardzo osobistych przeżyciach (małżeństwo, rozwód, uczucie), na dodatek odnoszących się do bolesnej dla autorki przeszłości, jest jednym z nielicznych, w których pisarka odsłania czytelnikom sprawy prywatne. Borkowska zauważa, że „W relacji z wieloma rozmówcami Orzeszkowa kształtuje różne warianty swojej biografii. Zawsze jednak jest to biografia oficjalna, wyczyszczona z intymnych faktów i informacji, uporządkowana według z góry przyjętego wzoru”. G. BORKOWSKA: *Cudzoziemki...*, s. 162.

*
* * *

Ukazanie, w jaki sposób Orzeszkowa rozumiała pojęcie patriotyzmu, wynikającego z poczucia obowiązku, poświęcenia siebie i włączenia się w swoisty ciąg powinności pokoleniowej (zachowanie dziedzictwa przodków i postępowanie z myślą o przyszłych generacjach), ułatwić może analizę poglądów pisarki związanych z kwestią żydowską i asymilacją. Szczególne znaczenie dla narodu ma, według pisarki, język, który spaja poszczególne byty w organizm zbiorowy:

ludy wszystkie, na wyższym stopniu cywilizacji zostające, uczuwają dla tego zwierciadła swego, którym są: narodowe piśmiennictwo i narodowa sztuka. W piśmiennictwie swym i w swej sztuce naród przegląda się jak w zwierciadle i kocha je bardziej niż wszystko inne, bo najłatwiej je rozumie, najsilniejsze od nich otrzymuje wrażenia (PiK, s. 45).

Tradycja, język, piśmiennictwo (w ogóle: kultura i sztuka), a także wspólnota obyczajów są dla Orzeszkowej podstawą, na której buduje się poczucie jedności, tożsamości, które stanowią o bycie narodowym. Autorka *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* często posługuje się frazą, że niektóre pojęcia czy uczucia stają się realne dopiero po osiągnięciu wyższego stopnia rozwoju cywilizacyjnego — bycie patriotą łączy z wiedzą:

Jednostka każda, byle tylko oświecona i czuć umiejąca, cieszy się szczęściem i dostojeństwem zdobytych przez naród jej” (PiK, s. 46).

Dodaje jednocześnie, że w czasach niedoli odzywają się „w piersiach cząstek wielkiego ogółu wszystkie struny współczucia i płacze litości” (PiK, s. 46). W myśleniu postulatycznym pisarki największy nacisk został położony na jedność myślenia, przeżywanie zarówno klęsk, jak i zwycięstw w sposób jednakowy. Ów paralogizm wydaje się zrozumiały. Według Orzeszkowej, naród znajdujący się pod trzema zaborami musi być połączony (choćby czytelnym i jednoznacznym kodeksem postępowania) cały czas, inaczej bowiem utraci swą tożsamość. Dlatego tak chętnie i w sposób zdecydowanie autorytatywny kształtuje autorka wzorzec myślenia obywatelskiego — zawsze we wspólnocie i dla wspólnoty. Pisarka, mimo iż często cytuje największych myślicieli epoki, nierzadko też odwołuje się do kategorii zdrowego rozsądku oraz powszechności pewnych myśli, które właśnie ze względu na częstotliwość występowania waloryzowane są pozytywnie. Orzeszkowa rozumie te pojawiające się w społeczeństwie myśli i tendencje jako wyraz zbiorowych dążeń i interpretacji rzeczywistości. Choć czynniki te nie zostają poddane naukowej analizie, to z pewnością są istotne w danym momencie dziejowym.

Pojęcia wspólnoty i tożsamości myśli (charakterystycznych dla rozwoju narodu) podkreślane są we fragmentach, które odnoszą się do Żydów. Porównanie Żydów i Fenicjan (wywodzących się, jak pisze Orzeszkowa, z jednego plemienia) jest korzystniejsze dla tych pierwszych; chodzi przede wszystkim o stosunek do religii. Fenicjan gani pisarka za kult rozkoszy, a ich wiarę postrzega jako zaspokojenie najpierwotniejszych żądz. Żydów z kolei ceni za „surowe szkoły proroków, stróżujących wierze narodowej i narodowym sprawom w nieporównanej powadze i czystości” (PiK, s. 17). W studium społecznym Żydzi są pośrednio ukazywani jako wzór dla Polaków, dlatego że potrafili przez wiele stuleci zachować — mimo niesprzyjających warunków — cechy indywidualne, narodowe:

Dokonał tego tylko jeden ze szczepów semickiego plemienia, szczep, wrogimi sobie wypadkami wyrzucony z ojczyzniego gruntu. Przez 19 blisko wieków przetrzymywani z jednego punktu globu na inny, Żydzi przystosowywali się wszędzie do otaczających warunków, zmieniali cechy dawne na nowe, z narodu rolniczego stawali się narodem handlarskim, przyjmowali mowy obce, ojczyznę przechowując tylko dla tajemniczych rozmów z Bogiem i dziejami swymi, a jednak nie przestawali i dziś jeszcze nie wszędzie przestali być czymś odrębnym, czymś różniącym się z organizmami, które ich otaczają, cechami ciała i ducha; nie przestawali słowem i dziś nie wszędzie jeszcze przestali — być sobą (PiK, s. 23).

Orzeszkowa nie odnosi się do czasów współczesnych, nie ukazuje problemów związanych z asymilacją polskich Żydów. Ukazując przeszłość Żydów, apoteozuje ich jedność, szacunek dla religii i przywiązanie do tradycji. Umiejętność niezatrącania własnej tożsamości pomimo wpływów obcych, pomimo życia bez własnej ziemi, mistyczne wręcz ukazywanie hebrajskiego jako języka „tajemniczych rozmów z Bogiem” stanowią dla pisarki jedyny możliwy sposób ocalenia poczucia narodowości, nie tylko zachowania, lecz także rozwijania własnej tożsamości zbiorowej. Nie tylko Orzeszkowa zauważała wyjątkową rolę języka hebrajskiego, który może być nazwany spoiwem kulturowym, łączącym terazniejszość z przeszłością, trwałym elementem, na którym jest oparta religia — lektura świętych ksiąg i modlitwy, a także cały proces edukacji religijnej. Dla Emmanuela Lévinasa, podobnie jak dla polskiej pisarki doby pozytywizmu, hebrajski stanowi czytelny punkt odniesienia do „zewnątrz”, do świata w którym Żydzi musieli się odnaleźć:

W świecie, w którym nie ma nic żydowskiego, jedynie tekst hebrajski powtarza i odmienia echo nauczania, które nie jest wyrwane z abstrakcji przez żadną katedrę, przez żaden kształt

plastyczny, żadną szczególną strukturę społeczną. Chrześcijańskie nauczanie religii może poprzestać na skrótowych pojęciach, gdyż obecna wokół cywilizacja chrześcijańska nadaje im konkretne znaczenie i umacnia je każdego dnia⁵⁰.

Chociaż styl wywodu Orzeszkowej może dziś wydawać się nieco egzaltowany, w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* jej osobiste obserwacje przedstawione bywają jako prawidła powszechnie obowiązujące, mają charakter uniwersalny, to jednak warto zwrócić uwagę na trafność owych sądów, na dogłębne zrozumienie problemu, którego opisanie się podjęła. Wartość, którą jest umiejętność zachowania własnej kultury i języka przez Żydów, wydaje się wskazaniem wzorca dla Polaków pod zaborami — Orzeszkowa zdaje się przekonywać: za pośrednictwem języka i dzięki jego swoistej świętości budować tożsamość, pozostać sobą.

Religia, której formę Orzeszkowa w wyrazisty sposób nobilituje u Żydów, także znajduje odniesienia do sytuacji polskiej. Obrzędy katolickie mogły być, i często były, bezpośrednią manifestacją przywiązania do polskości, swoistym spoiwem fundamentu zbiorowości, stawianej w obliczu ustaw rusyfikacyjnych i germanizacyjnych; umożliwiały też „przechowanie” i przekazywanie następnym pokoleniom cnót obywatelskich. Chociaż Dariusz Trzeźniowski wiąże takie postępowanie ze świadomością ludową⁵¹, to w literaturze polskiej XIX wieku znajdziemy wiele odwołań

⁵⁰ E. LÉVINAS: *Trudna wolność...*, s. 284.

⁵¹ „Polacy byli świadomi własnej zasadniczej odrębności religijnej. Ścisła kolaboracja z zaborcą oznaczała konwersję na prawosławie, czego konsekwencją była towarzyska izolacja [...] na poziomie ludowej świadomości przywiązanie do tradycyjnego, maryjnego katolicyzmu było przez cały niemal wiek XIX jedynym symptomem *quasi*-narodowej tożsamości”. D. TRZEŹNIEWSKI: *Rusyfikacja jako pozorne zagrożenie. O nieskuteczności rosyjskiego projektu kolonialnego w Polsce (w XIX w.)*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŹNIEWSKI. Lublin 2010, s. 165.

(choćby wiersz Adama Mickiewicza *Do matki Polki* — lektura wszystkich pokoleń Polaków pod zaborami, poczynając od czasów powstania listopadowego), które tworzą dość prostą paralelę: polskość i powiązana z nią idea niepodległości zestawiane są często z wiarą. Pogarda dla obrzędów czy utrata wiary stanowić mogły pierwszy krok do zapomnienia o własnej tożsamości narodowej, w takim samym stopniu jak zapominanie języka.

Właśnie dlatego Orzeszkowa afirmacyjnie wypowiadała się o Żydach, gdy opisywała pozytywne aspekty kosmopolityzmu, w aspekcie pomocy międzynarodowej i współpracy, uznając ich za jedyny w dziejach starożytnych naród, który ową ideę był gotów wcielić w życie:

Jedynym przecież narodem, który na starożytnym Wschodzie myśl też przyodziął formą jasną i gorącą, byli, zawsze o wyłączność narodową i ciasny narodowy separatyzm oskarżani, Żydzi” (PiK, s. 92).

W tym miejscu pisarka w zdecydowany sposób przeciwstawia się obiegowym sądom, stereotypowym wyobrażeniom na temat Żydów i ukazuje pozytywne aspekty ich historii, które nadal mogą być uznawane za nowoczesne i wartościowe. Myśl o powiązaniu Żydów (a w szczególności ich religii) z pozytywnym aspektem kosmopolityzmu, rozumianego jako współpraca, powróci w tekście *Patriotyzmu...* jeszcze raz, w bardzo dobitny, niepozostawiający wątpliwości sposób: „Prorocy izraelscy byli pierwszymi w świecie jawnymi przyjaciółmi międzynarodowego pokoju i pierwszymi kosmopolitami w słusznym i jedynie poważnym nazwy tej znaczeniu” (PiK, s. 94). Orzeszkowa cytuje fragmenty Starego Testamentu (słowa Mojżesza i Izaaka) i traktuje je jako wyraz zachęty (narodzonej dzięki idei religijnej) do współpracy między narodami. Pisarka wręcz z egzaltacją mówi o słowach proroków: „[...] czysta jak

zdrój kryniczny, łagodna jak niebo wiosny, szemrze nauka” (PiK, s. 94 oraz 101), zdaje się tym samym zapominać albo przemilczać — bo nie są zgodne z myślą, którą chce przekazać — krwawe czyny proroków, żądze zgoła innej aniżeli łagodność i czystość powie- niencji, a nawet masowe mordy w imię własnych zasad, mordy, których wiele w Starym Testamencie można znaleźć — co sama pisarka przyznaje, ale w innym fragmencie, w którym ukazuje, że krwawe obrazy przeszłości przeciwstawione są cnotom pozytywnym (por. PiK, s. 161): pokorze, wybaczeniu i miłosierdziu, oczywiście znaczenie przypisuje wyłącznie tym ostatnim.

Jedynym fragmentem *Patriotyzmu i kosmopolityzmu*, który w odniesieniu do kwestii żydowskiej budzi nasze wątpliwości, jest zacytowana na s. 86 anegdota. Historyjka, której pochodzenie jest anonimowe⁵², ma obrazować, w sposób żartobliwy, analizę problemów przez chasydów, ich pseudofilozoficzne spojrzenie, analizowanie, w sposób niesłychanie obrazowy, wręcz natchniony, najbardziej prozaicznych spraw i wydarzeń. Żartobliwy charakter owej przypowieści widoczny jest od razu, gdy czytelnik dochodzi do pointy: „[...] ależ wtedy byłby PLUSK!”. Orzeszkowa traktuje zabawną fabułę w sposób niesłychanie poważny, o czym świadczy sposób jej zaanonsowania w tekście studium społecznego:

[...] przypomina niezmiernie błogie marzenia pewnego izrael- skiego quasi-uczonego, który wielką zagadkę bytu w następujący rozważał sobie sposób (PiK, s. 86).

⁵² Jej popularność jest niezwykła, i to aż do czasów obecnych. Została ona wykorzystana w wierszu Juliana Tuwima pt. *Gdyby*, który jest tłumaczeniem z rosyjskiego (choć nie tak, jak zwykle się uważać, przekładem wiersza Samuela Marszaka), a stosunkowo niedawno — w jednym z monologów kabaretowych Marcina Dańca. Odnotowywana jest w wielu wydawanych w Polsce i popularnych zbiorach żartów żydowskich, funkcjonuje czasem jako jeden z monologów Herszela (Herszla) z Ostropola, którego można nazwać chasydzkim Dylem Sowizdrzałem.

Sama historyjka jest absurdalna, w wersji podanej przez pisarkę opowiada o wyobrażeniu człowieka, który powstałby z połączenia wszystkich ludzi na ziemi, trzymałby w ręku siekiere, powstała ze wszystkich siekier, i ścinałby drzewo powstałe ze wszystkich rosnących na ziemi drzew. Ścięte drzewo, gdyby wpadło do wody (w innych wersjach występuje tu jeszcze fragment o połączeniu wszystkich rzek, jezior i mórz), uczyniłoby właśnie wielki... PLUSK. Zastanawiać może, dlaczego Orzeszkowa do żartobliwej opowiadki robi tak poważny wstęp, z zauważalną dozą ironii. Wiedza pisarki dotycząca chasydów była niezwykle zawężona, większość informacji o tym ruchu religijnym czerpała z samego pisma „Izraelita”, jak i od dziennikarzy związanych z tym tytułem. Z redaktorem naczelnym Samuelem Hirszem Peltynem prowadziła korespondencję i od niego przejmowała sporą część poglądów dotyczących kwestii żydowskiej w Polsce. Związani z „Izraelitą” publicyści często wywodzili się z kręgu haskali, byli zwolennikami asymilacji, a w związku z tym mocno krytykowali chasydyzm, jako mistyczny oraz pozbawiony podstaw naukowych, sięgający do przesądów. W niechęci dziennikarzy „Izraelity” do chasydów można dostrzec pewną prawidłowość, którą już w XX wieku zdiagnozował Jean-Paul Sartre:

Pozwolili się [Żydzi — M.P.] zatruć przez wyobrażenie, jakie o nich mają inni, i żyją w strachu, aby ich czyny nie upodobniły się przypadkiem do tego wyobrażenia [...] mogliśmy powiedzieć, że ich postępowanie jest stale determinowane od wewnątrz⁵³.

Dla maskili z kręgu „Izraelity” walka z chasydami była nie tylko ukazaniem siły rozumu w zestawieniu z przesądami, stanowiła

⁵³ J.-P. SARTRE: *Rozważania o kwestii żydowskiej*. Tłum. J. LISOWSKI. Warszawa 1957, s. 90—91.

także dowód na własne „ucywilizowanie”. Niechęć do „fikających koziołki” (jak nazywano czasem chasydów) determinowana była stereotypowym wyobrażeniem Żyda — w chałacie, handlarza albo lichwiarza lub sprzedawcy piasku czy druciarza, który swym zachowaniem, niewykształceniem nadal pozostaje w czasach mroku i niewiedzy.

W studium społecznym *Patriotyzm i kosmopolityzm* Orzeszkowa wskazywała na wyraźne podobieństwo między Polakami i Żydami. W wywodzie mocno zakamuflowanym ze względów cenzuralnych wskazywała, jakie cechy, które uznawała za ważne dla przetrwania narodu, stanowiły o jego sile. W historii Żydów za najważniejsze uznawała przywiązanie do własnej religii, zachowanie języka, a także kultywowanie cnót o pochodzeniu starotestamentowym. Ukazując naród w rozbiciu, skazany na poddawanie się obcym wpływom, określała, w jaki sposób zachować można własną tożsamość, obyczaje i uznawać wspólnotę narodową za najważniejszą dla danej jednostki. Połączenie poszczególnych bytów w organizmie zbiorowym uważała za obowiązek, natomiast poświęcenie w pracy było drugim, równie ważnym, elementem fundującym tożsamość narodową. Można dostrzec, że Orzeszkowa w swym studium w wyraźny sposób tworzyła paralelę pomiędzy historią Żydów i Polaków, a przykład narodu wybranego pomógł jej skonstruować model postępowania patrioty (narodu) w niewoli.

R O Z D Z I A Ł D R U G I

Orzeszkowa wobec tradycji romantycznej związanej z kwestią żydowską. Poglądy pisarki na temat wieszczów romantycznych. Okres zbratania polsko-żydowskiego przed powstaniem styczniowym. Zderzenie poglądów Orzeszkowej z „nowoczesnym” obliczem antysemityzmu. Pogrom warszawski.

We współczesnych badaniach nad problematyką żydowską w dobie romantyzmu dominuje pogląd, iż w tamtych czasach pole dyskusji wyznaczały dwa stanowiska, dwa poglądy wzajemnie się wykluczające, wywodzące się ze zdecydowanie odmiennych punktów widzenia. Jedno z nich reprezentował Adam Mickiewicz, którego ideą było nawet stworzenie Legionu Żydowskiego. Drugie, z gruntu antysemityczne, oparte na stereotypach strachu i nienawiści, dostrzegamy w poglądach Zygmunta Krasińskiego:

Romantyczna epepeja żydów polskich, której przyświecają dwa imiona, symbolizujące tak sprzeczne poglądy: Krasińskiego i Mickiewicza. We współczesnej Polsce znacznie silniej przetrwały katolicko-narodowe traktaty reprezentowane przez Krasińskiego niż idee Mickiewicza¹.

¹ M. JANION: *Bohater, spiszek, śmierć. Wykłady żydowskie*. Warszawa 2009, s. 257.

Może dlatego, że w historii Polski, na przełomie wieków XVIII i XIX (a także później) znacznie więcej było tekstów podobnych do tych, które pisał ksiądz Alojzy Ludwik Chiarini (nauczyciel Krasieńskiego i przyjaciel jego ojca, generała Wincentego Krasieńskiego), i trafiały na znacznie podatniejszy grunt aniżeli teksty Mickiewicza? Choćby twórczość Juliana Ursyna Niemcewicza, który w swym słynnym romansie dydaktycznym (*Lejbe i Siora*) ukazał z jednej strony bohaterów szlachetnych i oświeconych (którzy ostatecznie zwyciężają), z drugiej przeciwstawił im grupę fanatyków, których przywódca Jankiel jest „ucieleśnieniem nie tylko zepsucia moralnego i idiotyzmu, lecz także szkarady fizycznej”². Adwersarz głównego bohatera każdym swym słowem i czynem doskonale ilustruje stereotypowe wyobrażenia Żydów, nawet te związane z mordem rytualnym. W *Lejbe i Siorze* pisarz przedstawia swoją wizję asymilacji, która miałaby polegać przede wszystkim na porzuceniu myśli talmudycznej, na odejściu Żydów od religii, nawróceniu się na chrześcijaństwo, a także na zademonstrowaniu przywiązania do polskości przez porzucenie języka, obrzędów, obyczajów i stroju, to bowiem właśnie one czynią ich „cudzoziemcami” na polskiej ziemi. W innych swych pismach postulował podobne zmiany, uważał że tylko dzięki nim Żydzi polscy mogli stać się wartościowymi obywatelami. Powieść Niemcewicza rozpoczyna się od nakreślonego we wstępie stanowiska autora w kwestii żydowskiej. Niemcewicz odwołuje się do powszechnych w jego czasach sądów i stereotypów, autorytatywnie powtarza twierdzenia o odejściu Żydów polskich od korzeni ich religii, o zatopieniu się w szkodliwym mistycyzmie oraz przypomina o wpajanej wszystkim członkom tej społeczności nienawiści do chrześcijaństwa i wyznawców tej religii³. Po drugiej stronie frontu,

² Por. M. WODZIŃSKI: *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu*. Warszawa 2003, s. 86.

³ „Lud obcy, rozlany po całej przestrzeni kraju naszego [...] co odbiegłszy od prawego zakonu Mojżesza, napoił się dzikimi zagorzalców swoich przesądami, nie uznaje praw cywilnych, ni sądów krajowych, nie uznaje chrze-

w bitewnym okopie, który metaforycznie tworzy autor oświeceniowy, lokuje obłązonych i coraz bardziej osaczanych przez Żydów, ale ciągle miłosiernych i wybaczących chrześcijan, którzy w pokorze i z godnością muszą znosić niegodziwości żydowskie. Podkreślając naukowość swej pracy, nie tylko wymienia nazwiska reformatorów swoich czasów, których chwali za otwarte sprzeciwianie się przesądom żydowskim oraz fanatyzmowi tej grupy, lecz także uzupełnia swe dzieło historią Sabbataja Cwi oraz opisem świątyni Salomona (za Józefem Flawiuszem). Chce tym samym podkreślić, że jego dzieło opiera się na solidnych podstawach, znanych źródłach, cechuje je solidność i obiektywność. W traktatach oświeceniowych, podobnie jak w literaturze pięknej tamtego okresu, dotyczącej tematyki żydowskiej, nie znajdziemy argumentów, które ukazywałyby stanowisko drugiej strony, jak choćby opisywane przez Hilarego Nussbauma kampanie duchowieństwa z czasów saskich, mające na celu nawracanie żydów; niektóre z tych programów misyjnych, jak na przykład we Lwowie, prowadzone były z użyciem wojska⁴. Oświeceniowi publicyści i pisarze pragnęli wierzyć, że reprezentują cywilizację europejską oraz rozum (naukę), dlatego niezbyt często zwracali uwagę na własną niewiedzę skutkującą kompromitacją. Woleli w kwestii żydowskiej przypominać o powszechnie funkcjonujących stereotypach, umacniając je i nadając im przez swą wypowiedź rangę naukową bądź uznając je za powszechnie przyjęte, udowodnione i występujące od wieków. Duchowni katolicy uznawali, że sama gorliwość stanowi o sile argumentacji, i narażali się na śmieszność, jak choćby niejaki ksiądz Kobylański, który

ścijan za bliźnich, co z dzieciństwa wpaja w swojej nienawiści swoją zawziętą ku nam nienawiść [...] Każdy u nas pyta, co będzie z imieniem Polaka, co stanie się z chrześcijaństwem, jeżeli lud ten zostawszy przy swej oddzielności, przy swojej nienawiści i grubych przesądach, mnożyć się i dalej będzie w takiej jak dziś progresji". J.U. NIEMCEWICZ: *Lejbe i Siora*. Kraków 2004, s. 5.

⁴ H. NUSSBAUM: *Historija Żydów od Mojżesza do epoki obecnej*. T. 5. Warszawa 1890, s. 77.

tak sobie zbałamucił głowę, że... zaczął nawracać Żydów ciągłymi dysputami, za co dostał policzek od jednego rabina, a drugi Żyd w obecności mojej powiedział mu: Daj Waść spokój, bo Waść niedouczony...⁵

Nieodrodnym dziecięciem swego wieku, tak jak Niemcewicz i opisany przez Kajetana Koźmiana ksiądz Kobylański, był Stanisław Staszic, który swe poglądy na temat Żydów wyłożył w traktacie *O przyczynach szkodliwości Żydów i środkach usposobienia ich, aby się społeczeństwu użytecznymi stali*. Tekst ten był jednym z wielu, które tworzyły specyficzny klimat (związany z negatywnym wpływem Izraelitów na życie społeczne) wokół debaty publicznej i projektów ustawodawczych już od czasów Sejmu Wielkiego. Staszic w *Przestrojach dla Polski* interpretuje nawet Stary Testament w sposób stronniczy; przyznać trzeba, że wręcz zadziwiający, wykazujący dziwne niezrozumienie tekstu przez katolickiego przecieź duchownego:

Żydzi, kiedy ich w Egipcie rząd do pracy przymuszała, uciekli i kraj okradli, wołąc się beczynnym włóczęgą tułać po dzikich puszczech⁶.

Przymierze narodu wybranego z Bogiem staje się w wizji Staszica awanturniczą opowieścią o włóczędze leniuchów, a nie próbą dojścia do ziemi obiecanej. Już sam tytuł (*Przestrogi dla Polski*) wskazuje na wszystkie czynniki oraz grupy narodowościowe i społeczne, które są dla kraju przeszkodą, których zatem należy się bać i walczyć z nimi. Współczesny obraz Żydów w ujęciu Staszica niewiele różni się od obrazu starotestamentowego:

⁵ K. KOŹMIAN: *Pamiętniki*. Wyd. J. WILLAUME. T. 1. Wrocław 1972, s. 55.

⁶ S. STASZIC: *Przestrogi dla Polski*. Kraków 1926, s. 187.

Gdziekolwiek stan rolniczy i stan miejski powstał, tam najpierwsi z wszystkich próżniaków Żydzi zniszczyli. Żydzi są pijawkami rolnika, z nich żaden nie przykłada się do powiększania urodzajów krajowych ani, prócz małej liczby rzemieślników, ten ród ludzi nie dopomaga do odnowy i do kształtowania tychże [...]. Żydzi są naszego kraju letnią i zimową szarańczą [...]. Żydzi, ostateczny motłoch, omaniony swojej religii licznymi i do samych zmysłów przystosowanymi obrządkami⁷.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że obecna w wymienianych przeze mnie tekstach literackich i publicystycznych końca XVIII i początku XIX wieku krytyka chasydyzmu, jako prądu ograniczającego umysł, prowadzącego do zatopienia się w szkodliwym mistycyzmie i zabobonach, które z kolei uniemożliwiały rozwój obywatelski tej grupy, nie doprowadziła zasadniczo do żadnych zmian w postrzeganiu Żydów w obrębie polskiego społeczeństwa. W powszechnej świadomości utrwalił się w owych czasach stereotyp Żyda, nieróżniący się w znaczącym stopniu od tego, jaki dominował w wiekach wcześniejszych. Ilość oświeceniowych tekstów bezpośrednio odnoszących się do „uobywatelnienia” Żydów oraz ukazujących ich cechy negatywne, a także tych, w których poruszano kwestię szkodliwości Talmudu, jedynie podtrzymywała i utrwalała — bo jej nie budowała⁸ — wyrazistą wizję Żyda-szkodnika, osobnika o wątpliwej moralności, bez uczuć

⁷ Ibidem, s. 184.

⁸ Jak wspomina Marcin Wodziński, w działalności polskich maskili przełomu XVIII i XIX wieku krytyka chasydyzmu nie była wątkiem dominującym. Jedynie Abraham Stern w swych wystąpieniach publicznych uznawał go za istotną kwestię. Wodziński wskazuje tu na przeniesienie charakteru (właśnie wątku chasydzkiego) dyskusji związanej z prawami obywatelskimi Żydów z terenów Niemiec do Polski. Wówczas „w polskim piśmiennictwie [...] chasydyzm awansował na demoniczne ucieleśnienie wszelkich najgorszych cech w judaizmie”. M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 82 i 86.

patriotycznych i obywatelskich, zainteresowanego wyłącznie pomnażaniem własnego majątku. Powstające więc teksty i zawarte w nich przesłanie ukazywały, że nie nastąpiła w obrębie tematyki żydowskiej żadna wyraźna zmiana jakościowa — tak samo, jak nie uległy zmianie stereotypowe wyobrażenia na temat Żydów. W związku z tym, można rzec, że prowadzona w okresie pozytywizmu walka redakcji „Izraelity” z ruchem chasydzkim była interesująca wyłącznie dla tego środowiska. W powszechnej świadomości Polaków XIX wieku stworzenie obrazu Żydów już dawno się dokonało, bez względu na fakty — przede wszystkim w opowieściach ludowych, plotkach przekazywanych przez pokolenia, a także przez wyraziste teksty, obecne w tradycji, cytowane, omawiane i formułujące jednoznaczny przekaz związany z obcością. Literatura piękna oraz teksty publicystyczne odwoływały się do znanego „katalogu” cech Żydów, które kultura ludowa zgromadziła znacznie wcześniej. Porównując argumentację zawartą w tekstach Staszica czy Niemcewicza z opowieściami ludowymi, nie zauważymy szczególnej oryginalności tych pierwszych. W krytyce Żydów pisarze oświeceniowi wykorzystywali dokładnie ten sam, powiększany od wieków, zestaw stereotypów, znany zarówno w salonach Warszawy, jak i w chłopskiej chacie Małopolski. Obecne od wczesnego średniowiecza legendy w prawie niezmienionej postaci „przedostały się” do czasów oświecenia, a także później⁹

⁹ Choćby pod koniec XIX wieku dokładnie te same uprzedzenia, którymi kierowała się średniowieczna Europa w odniesieniu do Żydów, z powodzeniem były wykorzystywane przez carską Ochronę — najlepszym przykładem są, do dziś często przedstawiane jako autentyk, *Protokoły Mędrców Syjonu*. W tym samym czasie na terenach zaboru austriackiego wielokrotnie odzywały równie stare antagonizmy, które realizowały się w sensacyjnych artykułach prasowych dotyczących mordów rytualnych. Por. M. CIEŚLA, J. ŻYNDUL: *Sprawa Ritterów. Aktualizacja legendy mordu rytualnego w Galicji końca XIX w.* W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. BORKOWSKA i M. RUDKOWSKA. Warszawa 2004, s. 439—452. Na

(stanowiły fundament nowoczesnego, *quasi*-naukowego antysemityzmu), co udokumentowali choćby Joshua Trachtenberg czy Alina Cała. Zatem poglądy księdza Chiariniego, które przedostały się do polskiej literatury romantycznej za pośrednictwem Krasieńskiego, nie były w żaden sposób nowatorskie. Ukazywały one jedynie dość powszechny stan wiedzy, a raczej pokłady niewiedzy, chorobliwej niechęci, uprzedzeń, ksenofobii i strachu. Te uczucia były ciągle takie same, powtarzane z mniejszym lub większym nasileniem od wielu wieków zmieniał się jedynie nacisk na poszczególne kwestie. W romantyzmie szczególnie istotna wydaje się kwestia ukazania Talmudu jako księgi fałszerstw, księgi nawołującej ponoć wyznawców judaizmu do nienawiści wobec chrześcijan, samych zaś Żydów — jako grupę jednolitą, konserwatywną, która nie tylko nie może się zasymilować ze społeczeństwem polskim, lecz także nie dopuszcza apriorycznie możliwości żadnych zmian:

W broszurze o *Żydach, czyli judaizmie* (1819) twierdził [Chiarini — M.P.], że tak przewrotny naród „niepodobna jest zreformować”, chyba że zniesie się Kahały, zakaże Talmudu i zabroni neofitom zaślubiania neofitek „aż do trzeciego pokolenia”. W *Théorie du judaïsme* Chiarini głosił i pisał, że na tle innych świętych ksiąg — takich jak „hinduskie Wedy, skandynawska Edda, Zend-Awesta magów perskich, Koran wyznawców Mahometa” — Talmud uderza swoimi negatywnymi cechami. To „bezsztatny chaos, stek błędów i przesądów, gdzie tłoczą się wszystkie urojenia szalonego fanatyzmu”¹⁰.

terenach tych, co udowadniają badania Całej zawarte w *Wizerunku Żyda w polskiej kulturze ludowej* wiara, że Żydzi mordują chrześcijańskie dzieci była obecna jeszcze w latach trzydziestych XX wieku. Por. A. CAŁA: *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa 1988, s. 61.

¹⁰ M. JANION: *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*. Warszawa 2000, s. 106.

Mimo zdecydowanej krytyki tych poglądów wyrażanej przez maskili, oburzonych ignorancją i nienawiścią duchownego (na przykład Abraham Stern, Józef Chaim Halberstam, Jakub Tugendhold), Chiariniego pod koniec lat dwudziestych XIX wieku powołano do Komitetu Starozakonnnych. Mimo że jego działalność urzędowa nie przyniosła konkretnych rozwiązań ustawodawczych, to jednak wygłaszane przezeń poglądy, w których judaizm reprezentował

najbardziej uciskający despotyzm religijny, najbardziej wyafinowane oszustwo, najbardziej bezczelną nietolerancję, których złowrogi duch, wyłaniający się spośród otaczających go nieprzeniknionych ciemności godził i godzi w całą Ziemię¹¹,

były popularne i chętnie przywoływane w dyskusjach tamtego czasu. Stanowiły, mimo całkowitego braku zaplecza merytorycznego, łatwy do przyswojenia konglomerat; irracjonalny, ale przyjmowany przez część społeczeństwa jako swoista „prawda objawiona”, która umożliwiała niektórym udzielenie w warunkach niewoli odpowiedzi na pytanie, kto jest winny wszelkim możliwym nieszczęściom Polaków. Najbardziej wyrazisty ślad, jaki wywarły poglądy Chiariniego, dostrzegamy w *Nie-Boskiej Komedii* Krasińskiego. Podstęp, fałsz, całkowity brak moralności cechują Przechrztę, tym bardziej niebezpiecznego, że zakamuflowanego — odcinającego się pozornie od swych korzeni, ale skrycie wierzącego w powrót dawnych bogów. Jak zauważa Andrzej Fabianowski: „Przechrzta staje się jakby Żydem spotęgowanym, ukrytym wrogiem, przebiegłym i wnikającym niepostrzeżenie, jak choroba do wnętrza społecznego organizmu”¹². Warto też zwrócić

¹¹ Ibidem, s. 106—107.

¹² A. FABIANOWSKI: *Kwestia żydowska w twórczości Zygmunta Krasińskiego*. W: *Żydzi w literaturze. Materiały XII konferencji pracowników*

uwagę na pojawienie się schematu myślowego, który największą siłę osiągnie w XX wieku w pojęciu „żydokomuny”, połączenia Żydów nie tylko z działaniem spiskowym (żydomasoneria) przeciwko chrześcijaństwu, lecz także z chęcią wywołania rewolucji¹³, i w wyniku chaosu, do jakiego ona prowadzi, odnoszenia korzyści materialnych (jako że Żydzi uznawani są za istoty tchórzliwe, nie uczestniczą w walkach, ale mogą je wywoływać — właśnie dla zdobycia dóbr materialnych oraz możliwości manipulowania innymi z myślą o zrealizowaniu własnych celów)¹⁴.

naukowych i studentów. Red. A. SZAWERNA-DYRSZKA i M. TRAMER. Katowice 2003, s. 150.

¹³ „Jak wynika z korespondencji autora dramatu z Augustem Cieszkowskim, Zygmunt Krasiński wierzył w istnienie takiej właśnie konspiracji. Jego zdaniem, Żydzi zawsze knuli ohydne spiski, zwłaszcza przeciwko chrześcijańskiemu światu [...]. W przekonaniu tym utwierdziła go książka Jana Czyńskiego, wydana w 1833 roku po francusku (w Paryżu), której autor dowodzi, iż Żydzi, podobnie jak wszystkie warstwy upośledzone, są naturalnymi sprzymierzeńcami wszelkich rewolucji”. J. TAZBIR: *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*. Warszawa 2003, s. 20.

¹⁴ Idea żydowsko-masońskiego spisku (wraz z finansowaniem rewolucji przez żydowskich bankierów albo lichwiarzy, co dość często rozumiane bywa jako to samo pojęcie), który między innymi doprowadził do utraty niepodległości Polski jest żywa do dziś, co widać w jednej z dyskusji internetowych na forum „Historycy” (pozostawiono oryginalną pisownię wypowiedzi): „Kościuszko, niewątpliwie mądry i odważny był [...] ale na pewno nie był polskim patriotą, walczącym o suwerenną Polskę. Kościuszko był masonem na usługach wielkich żydowskich lichwiarzy. Jeździł po świecie i szerzył Rewolucję (tym, którzy nie wiedzą, przypominam, że Rewolucja to nazwa własna pewnego projektu żydomasońskiego, a nie nazwa techniki robienia przewrotów, w którym to sensie jest dziś zazwyczaj to słowo używane), czyli rozpieprzał Civitas Christiana. Kościuszko to taki ówczesny »Che« Guevara. Wielu Polaków traktuje go jako patriotę, bo był Polakiem. To błąd, on był Polakiem tylko nominalnie. To, że walczył z zaborcami, nie ma tu nic do rzeczy. Powstanie kościuszkowskie wywołał Kościuszko, do spółki z przybyłym z rewolucyjnej Francji Żydem Berkiem Joselewiczem, na zamówienie

Dodatkowo Krasiński, wychowanek Chiariniego, zaczął dostrzegać podobieństwo między historią Żydów i Polaków — udziałem obu grup była utrata własnej ziemi i związana z nią możliwość wynarodowienia. Krasiński widział siłę Żydów, którzy przez wiele wieków potrafili zachować odrębne obyczaje, język oraz religię — wszystko to, co na jego oczach wydawało się rozpadać, to, co zdawało się w przypadku zniewolonych Polaków niezwykle kruche i delikatne:

Podobieństw sytuacji historycznej dostrzega Krasiński wystarczająco dużo, by postawić przed Polakami wizję wszystkich zagrożeń, jakie stały się udziałem losów żydowskich. Emigracja, obce panowanie, wreszcie odrzucenie nauk Chry-

międzynarodowej żydomasonerii, aby ratować podupadającą wtedy Rewolucję we Francji. Zachowały się na to nawet źródła pisane we Francji, mówiące, że Kościuszko i Joselewicz dostali od żydowskich lichwiarzy na wywołanie powstania w Polsce, o ile dobrze pamiętam, 60 000 franków w złocie, sumę na tamte czasy bardzo poważną. Powstanie kościuszkowskie (które odciągnęło Rosję i Austrię od walki z Rewolucją) oraz niezdecydowanie Wandejczyków (którzy, mając przewagę nad rewolucjonistami, zamiast postawić kropkę nad »i«, zakopali topór wojenny i poszli zbierać plony) doprowadziły do ostatecznego zwycięstwa żydomasońskiej Rewolucji we Francji i jej permanentne szerzenie się przez następne ponad 200 lat po całym świecie. Dlatego teraz widzimy to, co widzimy. A Kościuszko ma w tym swój walny udział [...]. Świadomy dokonania Kościuszki na rzecz Novus Ordo Seclorum, musiał być również Józef Stalin, bo sądzę, że nie przypadkiem 1. Dywizję, tworzono u boku Armii Czerwonej, LWP, nazwał właśnie jego imieniem. Ze wspomnianego wyżej współnika Kościuszki — Berka Joselewicza — ostatnimi czasy, związana ze środowiskiem „Gazety Wyborczej”, prof. Maria Janion, zaczęła robić wielki symbol polskiego żyda-patriotę (w ramach podjętej przez nią misji pseudonaukowej, mającej wmówić różnym niekumatym lemingom, że Żydzi zawsze dobrze życzyli Polsce, a ci „niewdzięczni Polacy” odwzięczali im się za to prześladowaniami”. Por. <http://www.historycy.org/index.php?showtopic=64697> [dostęp: 10.06.2013].

stusa, wyrażające się w działaniach sprzecznych z Jego nakazami. A za takie uznawał Krasieński nie tylko rewolucjonizowanie, ale także każdą formę spisku, konspiracji, podjęcia wyzwania historycznych w sposób „ludzki”, a nie „boski”. Być może jednak działał tu historiozoficzny fatalizm, który w jedność wiązał ukochany przez poetę naród polski z pogardzanym narodem żydowskim?¹⁵.

W złagodzonej formie poglądy Krasieńskiego znalazły wyraz w korespondencji z Delfiną Potocką¹⁶. W listach poeta ukazuje perspektywę zbawienia tych, którzy na nią nie zasługują. Umożliwić ją zdoła (oraz pozwoli na osiągnięcie spokoju i harmonii) tylko gest poświęcenia absolutnego, pokora chrześcijańska, podobieństwo do Chrystusa, który ofiarował się za grzeszną ludzkość i przez naśladownictwo jego czynu mogło dojść do uszlachetnienia jednostki (w zasadzie wbrew prawidłom dominującym w dziejach ludzkości). Oczywiście, poświęcenie Polski ma doprowadzić do „powtórnych narodzin” europejskich Żydów, którzy wreszcie będą musieli się zmierzyć z chrześcijańskim dziedzictwem Europy:

Chrześcijańskie pojęcie ojczyzny jest — poucza Krasieński ukochaną — zaprzeczeniem ideału starożytnego. Polega bowiem na pomaganiu innym, służbie szczytnym ideom, wreszcie, w kulminacyjnym momencie dziejowego procesu, na przejściu przez próbę grobu. Ponieważ zaś to Polska wcieliła

¹⁵ A. FABIANOWSKI: *Kwestia żydowska...*, s. 162.

¹⁶ „[...] zabytkiem nietkniętym, nienaruszonym ideału ojczyzny starożytnej, pogańskiej [...] by odgraniczyć się od całej ludzkości, być ciasną, być egoistyczną, starać się pod swoją jednostkę ludzkość całą podciągnąć lub [...] ludzkość całą zamordować. Nie inny ideał Rzeczypospolitej Greckiej, nie inny Rzym, nie inny żydowskiego państwa”. Z. KRASIEŃSKI: *Listy do Delfiny Potockiej*. T. 1. Oprac. Z. SUDOLSKI. Warszawa 1975, s. 499.

w sposób najdoskonalszy i konsekwentny ów ideał chrześcijański, przeto misją narodu najbardziej przodującego w historyzoficznym wyścigu staje się zbawienie narodu najbardziej zacofanego. Polska ma dopomóc Żydom w odnalezieniu ich nowej, duchowej ojczyzny, w samookreśleniu ich miejsca w chrześcijańskiej Europie!¹⁷.

Hannah Arendt w dość obcesowy sposób połączyła tradycyjnie pojmowaną rolę Żydów z głoszonymi od początku XIX wieku poglądami na temat czystości ras i związanej z nią „geologii moralności”. Według Józefa Artura de Gobineau, przede wszystkim demokracja oraz powszechna na przełomie wieków ruchy rewolucyjne prowadziły do osłabienia naturalnej, dla niego, struktury, w której rządy sprawowała uprawniona wielowiekową tradycją grupa, a to prowadzić miało do osłabienia tejże i przejmowania władzy przez grupy absolutnie nieprzygotowane do wielkich zadań:

Właściwa romantycznym poglądom nieodpowiedzialność otrzymała nowy bodziec w postaci Gobinowskiej mieszaniny ras, ponieważ ta wskazywała na historyczne wydarzenia z przeszłości, które można było wysledzić w głębi własnej jaźni. Oznaczało to, że doświadczeniom wewnętrznym można było nadać historyczną wagę, że własna jaźń stała się polem bitewnym historii¹⁸.

Mimo iż de Gobineau nie był antysemitą, to jednak część jego poglądów skwapliwie przyswoili niechętni Żydom, jego myśl zaś czasem utożsamiana jest z wykładnią o niższości tej „rasy”. Jak

¹⁷ A. FABIANOWSKI: *Kwestia żydowska...*, s. 161.

¹⁸ H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. M. SZAWIEL i D. GRINBERG. Warszawa 1993, s. 217.

zauważymy, wydano czterotomowe dzieło de Gobineau dwadzieścia lat później niż *Nie-Boską komedię*, ale zbieżność niektórych tez jest uderzająca, wręcz niezwykła. Francuski filozof był rojalistą, zwolennikiem tradycji, uporządkowanej struktury społecznej. Podobne myśli możemy znaleźć w pismach Krasińskiego. Obaj twórcy boleją nad zmierzchem świata, który znają, obaj widzą nieunikniony upadek tego, co wydawało się opoką. Można zatem sądzić, że dla konserwatywnego sposobu myślenia tamtego okresu charakterystyczne będą pesymistyczne wizje o degradacji usakralizowanego porządku. Zarówno Krasiński, jak i de Gobineau należeli do szlachty, obaj musieli mocno odczuwać spadek znaczenia własnej kasty, datujący się od czasów rewolucji francuskiej. To właśnie stanowiło podstawę ich poglądów — zanegowanie dotychczasowego układu, opartego na „szlachetności krwi”, musiało przynieść katastrofalne skutki: upadku moralności, zasad, a w konsekwencji doprowadzić do zagłady, dramatycznego końca znanego świata.

Orzeszkową nowy, rodzący się po rewolucji francuskiej, układ sił nie niepokoił, wręcz odwrotnie, apoteozowała go w swych utworach. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć zaręczyny Justyny Orzelskiej z Janem Bohatyrowiczem z *Nad Niemnem* albo historię Brygidy z *Zefirka*, która podporządkowana rodzinie (matce) zrywa zaręczyny z murarzem, co pisarka ocenia negatywnie. W związku z tym Orzeszkowa nie może w żaden sposób odnosić się do poglądów społecznych Krasińskiego (poza oceną bohaterów — Orcia, Henryka czy Irydiona), bo ich nie rozumie, są jej zdecydowanie obce — sama sytuowałaby się raczej po stronie ofiar starego systemu. Świadczy o tym choćby małżeństwo z Piotrem Orzeszką, które uznawała w równej mierze za wynik wychowania tradycyjnego, jak i własnego błędu wynikającego z braków w edukacji (wszak była kobietą).

Eliza Orzeszkowa często przywołuje jednak w swych tekstach myśl patriotyczną Krasińskiego i z nią się utożsamia; podobnie jak romantyczny poeta, uważa, że miłość do ojczyzny wymaga

poświęcenia, czasem nawet całkowitego; tak jak on, dostrzega wyjątkową rolę wiary chrześcijańskiej. Wypowiedzi pisarki dotyczące trzeciego z wieszczów są niezwykle uczuciowe, nie ma w nich charakterystycznej dla jej tekstów publicystycznych próby zobiektywizowania zjawiska, dostrzeżenia wszystkich aspektów i odcieni. W liście do Tadeusza Brochwica z 1909 roku Orzeszkowa tworzy własny „ranking” pisarzy polskiego romantyzmu. Najbliższy jej poglądom jest właśnie Krasiński¹⁹, jego (obok Kochanowskiego) uznaje za własnego mistrza²⁰, chociaż nie odbiera zasług Mickiewiczowi i Słowackiemu. W opublikowanym w „Tygodniku Ilustrowanym” tekście, który powstał na podstawie jej wcześniejszych wykładów o Krasińskim, znaleźć można, podobnie jak w tym znalezionym już po śmierci pisarki, będącym skróconą, aczkolwiek z nowymi uzupełnieniami, wersją poprzedniego (*O Zygmuncie Krasińskim*), obszernie fragmenty utworów poety, które w zasadzie nie są skomentowane. Orzeszkowa jedynie akcentuje ich geniusz, niezwykłą przenikliwość oraz tożsame z jej własnymi poglądy związane z patriotyzmem (ponadto należy zauważyć, że najbliższym pisarce dziełem Krasińskiego jest *Irydion* — to do niego najczęściej się odnosi, wysoko ocenia także

¹⁹ Andrzej Fabianowski zwrócił mi uwagę, że entuzjastyczny stosunek Orzeszkowej do Krasińskiego wynika z jakże ważnej dla pozytywistów idei solidaryzmu społecznego zawartej w *Psalmie miłości* („Jeden tylko — jeden cud: / Z Szlachtą polską — polski Lud, / Jak dwa chóry — jedno pień!”). Pragnienia Orzeszkowej zawarte w *Nad Niemnem* (połączenie Bohatrowiczów i Korczyńskich ponownie, nie tylko na czas zagrożenia, w czasie powstania) można uznać za ilustrację poglądów Krasińskiego.

²⁰ „Czuje, że gdyby mi danym było na tamtej stronie rzeki życia spotkać tych wielkich rodaków swoich, to Mickiewiczowi złożyłabym pokłon aż do ziemi głęboki. Słowackiemu z uszanowaniem, ale po koleżeńsku dłoń bym uściśnęła, a przed Kochanowskim i Krasińskim upadłabym na klęczki, z płaczem miłości wołając: mistrze moi!”. E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa o Zygmuncie Krasińskim*. W: E. ORZESZKOWA: *Pisma krytycznoliterackie*. Zebrał i opracował E. JANKOWSKI. Wrocław 1959, s. 395).

Psalmy przyszłości). Pisarka w żadnym z tych tekstów nie odniosła się do obecnej w *Nie-Boskiej komedii* kwestii żydowskiej, zdaje się w interpretacji tego dzieła (*nota bene* nie skupia się nad tym dziełem zbyt często ani zbyt uważnie) dostrzegać tylko dwa aspekty: bezmyślne, szaleńcze niszczenie świata przez zło oraz poddanie się woli Boga, co jest jedynym sposobem przeciwstawienia się owemu złu, w cierpieniu zaś i poniżeniu dostrzec możliwość i szansę zbawienia, odkupienia dawnych win. Najważniejszym aspektem dzieła romantycznego poety, ciągle aktualnym, jest zwycięskie wyjście z „próby grobu”:

[...] wyjść z próby grobu narodem spomiędzy wszystkich najlepszym, władającym najwyższym o Bogu, największą sumą miłości, braterstwa, sprawiedliwości i cnoty i ofiary; znaczy to — w grobie wywalczyć i w posiadanie objąć dobro moralne, tak potężne i nieskazitelne, że jak gwiazda [...] pociągnie ku sobie narody inne i stanie się im wzorem, skrzydłem, aniołem ognistym słupem ideału, sunącym po piekłach tej ziemi, ku obiecanej krainie wybawienia²¹.

Według pisarki, ani hrabiego Henryka, Orcia, ani Irydiona, nie można uznać za ludzi, którzy stanowią „szczyty ofiary i mądrości”²², ich dążeniom bowiem nie przyświeca absolutne dobro, nie mają w sobie świętości. Henryk i Orcio nazwani zostają fałszywymi poetami („na opak zrozumieli wielkości, chwały i zadania życia”), Irydion zaś zyskuje miano tego, który idzie „ku celom nienawiści i pomsty”²³. Oceniając negatywnie postępowanie bohaterów dzieł Krasiniego, Orzeszkowa dostrzega wielkość jego

²¹ Ibidem, s. 410.

²² Ibidem, s. 416.

²³ Ibidem, s. 417.

twórczości, która przejawia się w ukazaniu patriotyzmu jako dzieła prawie że niemożliwego, wymagającego najwyższego poświęcenia i absolutnego podporządkowania wszystkich czynów ludzkich dobru, wynikającemu z wiary („Głęboka religijność, bezgraniczna cześć dla dobra i płomienny patriotyzm jego ukazały go w postaci zachowawcy i zacofańca czasom, w których słowa: Bóg, cnota i ojczyzna wyszły z mody”²⁴). Można powiedzieć, że Orzeszkowa widzi w twórczości Krasińskiego to, co sama uznaje za niezwykle ważne: dziedzictwo romantyczne zogniskowane wokół myślenia o obowiązkach Polaków w niewoli.

Jeśli przypomnimy sobie fragmenty *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* (pomijając już zupełnie inną ocenę historycznej roli Żydów w Europie — wszak pisarka właśnie niezwykle wysoko oceniała przywiązanie do własnego języka i religii, w żaden sposób nie wykazując wyższości chrześcijaństwa), to zauważymy, że Orzeszkowa często cytuje utwory i myśli starożytnych, uwypuklając w nich myślenie wspólnotowe, porzucenie własnych korzyści w imię dobra wspólnego. Za szczególnie ważne uznaje te teksty, w których mowa jest o człowieczeństwie, jedności wszystkich. Pisarka pozytywistyczna traktuje więc poglądy Krasińskiego dość wybiórczo, skupia się na patriotyzmie, natomiast poglądów społecznych nie komentuje, nie odnosi się do nich w żaden sposób.

*
* *

Drugim dominującym poglądem, dotyczącym kwestii żydowskiej w romantyzmie, jest stanowisko Mickiewicza oraz tych, którzy okazali się spadkobiercami jego myśli. Podobnie jak w dobie romantyzmu, w czasach późniejszych (w tym w pozytywizmie) dostrzeżemy dwutorowy, wręcz dwubiegunowy sposób mówienia

²⁴ Ibidem, s. 421.

o Żydach w polskiej literaturze, publicystyce, dyskusjach społecznych. Pierwszy, który można nazwać tradycyjno-konserwatywnym, stale odwołujący się do tego samego zestawu stereotypów — w XIX wieku może już nie ma oskarżeń o zatrucie studni i sprowadzanie zarazy przez Żydów, ale, jak wspomniano wcześniej, te o mord rytualny są nadal wysuwane. Ten dyskurs w XIX wieku pojawi się w nowej odsłonie, nowej stylistyce, mając za pożywkę *quasi*-intelektualną formę nowoczesnego antysemityzmu. Drugi — nowoczesny, odcinający się (albo przynajmniej próbujący się odciąć) od wielowiekowych uprzedzeń, racjonalistyczny (choć czasem niesamowicie idealistyczny, wręcz naiwny w niektórych postulatach). Jeśli realizację pierwszej nici przędzy (podążmy tropem myślenia Orzeszkowej) w literaturze polskiej stanowiłby Przechrzta, to w drugiej mieściłby się Jankiel²⁵ i Mendel Gdański. Maria Janion zauważa, że w postaci cymbalisty z *Pana Tadeusza* odbiłyby się cechy Berka Joselewicza, uczestnika powstania kościuszkowskiego (oraz, mniej znanej osoby, rabina Jakuba Natana), symboli polsko-żydowskiego zbratania w obliczu niebezpieczeństwa utraty wspólnej ojczyzny. Spór toczący się między Mickiewiczem a Krasińskim można uznać za symbol całej, łącznie z czasami współczesnymi, dyskusji na temat Żydów w Polsce²⁶.

²⁵ Postać Jankiela nie ma dla rozważań o wpływie myśli romantycznej na Orzeszkową większego znaczenia. Trzeba jednak pamiętać, że z tego wzorca, właśnie w kreacji Mendla Gdańskiego, korzystała Maria Konopnicka. Warto w tym miejscu odnotować chociażby dwie pozycje bibliograficzne, które świadczą o wadze tej postaci dla romantycznej dyskusji dotyczącej kwestii żydowskiej zamieszczone w: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*. Red. A. FABIANOWSKI i M. MAKARUK. Warszawa 2005. Por. E. SZYMANIS: *Jankiel wobec Mickiewiczowskiego modelu patriotyzmu*, s. 11—26, oraz J. ROSTROPOWICZ-CLARK: *Jankiel w „Panu Tadeuszu” i Judyta w „Księdzu Marku” jako romantyczne „alter ego” Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego*, s. 27—34.

²⁶ „Spór, jaki toczył się między Mickiewiczem a Krasińskim, nie ogranicza się bynajmniej do epoki romantyzmu. Nurtuje on cały wiek XIX i XX i trwa aż do dzisiaj. Nie można myśleć o polskim paradygmacie kulturowym, nie

Orzeszkowej, mimo deklaracji o wspólnocie myśli z Krasieńskim, w kwestii żydowskiej znacznie bliżej było do Mickiewicza. Równie wysoko jak autor *Pana Tadeusza* stawiała religijność Żydów („uczuciowy ton Izraela był dla Mickiewicza wartością stałą”²⁷), uznając ich umiłowanie Boga za przykład dla Polaków. Może w pismach Orzeszkowej nie będzie aż tak wyraźnego nacisku, jak u Mickiewicza, położonego na postrzeganie wyznawców judaizmu jako braci „starszych w wierze”, ale zawarte w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* fragmenty o wspólnotowym, ascetycznym, pełnym prawości ludzie, nieustannie odwołującym się do Bożej sprawiedliwości, ukazują podobieństwo myśli wieszczka romantycznego i pozytywistycznej prozaiczki. Ukazanie wiary jako siły jednoczącej naród w warunkach niewoli będzie frazą powtarzającą się zarówno w myśli Mickiewicza, jak i Orzeszkowej. Różnice między ich poglądami sprowadzają się do niuansów, do konkretnych wizji obecności i aktywności Żydów w społeczeństwie polskim czasów niewoli:

Mickiewicz lekceważąco wyrażał się o podejmowanych wcześniej próbach asymilacji społecznej, asymilacji opartej na zniesieniu restrykcji ekonomicznych, na przyznaniu tej grupie pewnych praw gospodarczych [...]. Poeta nie czynił rozróżnienia między Izraelem historycznym, biblijnym a społecznością żydowską ziem polskich. Współczesnych Żydów uważał za spadkobierców i eksponentów idei mesjanistycznej, za naród wybrany²⁸.

zdając sobie sprawy z charakteru i zasięgu tego sporu. Mickiewicz w wykładzie o *Nie-Boskiej komedii* wskazał na mit założycielski polskiego antysemityzmu”. M. JANION: *Bohater...*, s. 145.

²⁷ Ibidem, s. 178.

²⁸ A. FABIANOWSKI: *Judaizm — Diaspora — Mesjanizm. Romantyczne myślenie analogiami*. W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. BORKOWSKA i M. RUDKOWSKA. Warszawa 2004, s. 50.

Orzeszkowa zdecydowanie odróżniała tradycję i historię Żydów od współczesności, którą, jak zauważymy w rozdziale dotyczącym *O Żydach i kwestii żydowskiej*, traktowała niejako w oderwaniu od przeszłości, poszukując nowoczesnych w jej epoce środków służących nie tylko poprawie bytu tych najbiedniejszych, pokrzywdzonych, którzy znajdowali w niej żarliwą orędowniczkę ich sprawy, lecz także propagując ideę dialogu opartego na zrozumieniu, poznaniu siebie nawzajem. Poznanie i zrozumienie uznawała za pojęcia najważniejsze, warto jednak zaznaczyć, że jej stanowisko nie było do końca wolne od uprzedzeń i stereotypów, czasem wydaje się zbyt skupione na „przystosowaniu” Żydów, na dopasowaniu ich do wizji jednolitości — to spojrzenie sytuowałoby Orzeszkową blisko wielu społecznych działaczy oświeceniowych, a także Norwida²⁹. Podobnie jak Norwid, uznawała wagę dziedzictwa Izraela w kulturze Europy, ale współcześnie nie widziała większej potrzeby ciągłego odwoływania się do przeszłości. Dostrzegała wyraźnie, że losy Polaków i Żydów są z sobą splecione, nie tylko wskutek wielowiekowego sąsiedztwa, lecz także w rezultacie wspólnoty doświadczeń, które dostrzegali także poeci romantyczni. W liście do Samuela Pełtyna z kwietnia 1871 roku Orzeszkowa wskazała łączność z myślą romantyczną, obecną zarówno w ujęciu negatywnym, u Krasińskiego, jak i pozytywnym — w tekstach Mickiewicza: „Zgłoską przeznaczoną narodowi polskiemu jest wolność, izraelskiemu — wiara w Jedyne Boga. Obie idee wielkie, do wcielenia tak trudne, że narody, które je w życie wprowadzają, przenosić muszą męczeństwo”. Grażyna Borkowska uważa, że

²⁹ „Norwid widzi Żydów przede wszystkim jako dziedziców wielkości, którym nie dane było nigdy osiągnąć pełni, bo tkwił w nich jakiś brak. Ta wielkość rozpadła się [...]. Sympatię Norwida, podobnie jak wielu współczesnych mu pisarzy, wzbudzał taki Żyd, który przestawał być Żydem”. J. LEOCIAK: *„Strzaskana całość” — Norwid o Żydach*. „Teksty Drugie” 1992, nr 5, s. 45—46.

w przypadku Orzeszkowej, zupełnie inaczej niż w romantyzmie, analogia między Polską a Izraelem oznaczała wspólne doświadczenie upodrzędzenia, na które składa się nie tylko przemoc ze strony zwycięzcy (agresora), ale i własne samoograniczenie przyjęte w szczególnych okolicznościach³⁰.

Nie można się zgodzić z takim stanowiskiem, chyba że badaczka mówi wyłącznie o tradycji mickiewiczowskiej, ponieważ w pismach Krasieńskiego to poczucie upodrzędzenia było obecne. Przy czym w autorze *Nie-boskiej komedii* owo zrównanie Polaków z Żydami dokonujące się w wyniku sytuacji historycznej budziło wstręt oraz strach.

Podobna wizja (połączenia losów przez sytuację dziejową), aczkolwiek odmiennie zinterpretowana, obecna jest w *Księdzu Marku* Juliusza Słowackiego:

Towarzyszące tak długo Żydom wyzucie z ojczyzny stało się teraz losem Polaków. Niezrozumiani, odrzuceni, otoczeni pogardą, oskarżani o zbrodnie, których nie popełnili. Słowami Judyty Słowacki jednoznacznie określił tożsamość losu Żydów i Polaków. Dopełnieniem tej tożsamości staje się wizja diaspory³¹.

Ksiądz Marek Juliusza Słowackiego zawiera ocenę działalności przeszłych pokoleń. Postać Kossakowskiego ogniskuje w sobie wszystkie negatywne cechy szlacheckie dotyczące traktowania Żydów — uwodzi on Judytę, a potem odtrąca, nie dostrzega jej patriotycznego poświęcenia, pośrednio doprowadza do śmierci jej ojca. W związku z tym Judyta z zemsty porzuca obóz polski, traci

³⁰ G. BORKOWSKA: *Żydzi Orzeszkowej*. W: *Kwestia żydowska...*, s. 142.

³¹ A. FABIANOWSKI: *Judaizm...*, s. 51.

w jej oczach swą wartość patriotyzm, staje się zdrajczynią („Nu... ja nie Polka — ja mściwa — Ja żydówka! ja Judyta!”). W tych słowach z aktu III *Księdza Marka* uwidacznia się poczucie krzywdy, nie jednostkowe, lecz narastające przez całe wieki doświadczenie narodu naznaczone kolejnymi upokorzeniami i nieustannym lekceważeniem. Kobieta nie mówi tu wyłącznie o własnych odczuciach, w jej wyznaniu znajdziemy odwołanie do zbiorowości: już nie Polka, ofiarująca swe klejnoty na sprawę narodową, lecz właśnie Żydówka — stereotypowo związana ze spiskiem i zdradą. Polska odrzuciła Judytę, a ściślej: wykorzystała ją i odrzuciła, zbrukala jej honor, pozbawiła bliskich — dlatego też kobieta odrzuca tych, którzy ją skrzywdzili. Judyta nie jest bierna, tak samo jak jej biblijna imienniczka, córka Merariego. Jednak w przeciwieństwie do starotestamentowej odpowiedniczki pasja i zaangażowanie Judyty nie zostały docenione. Polacy stają się w wizji Słowackiego równi asyryjskim najeźdźcom i tak samo jak oni muszą ponieść karę. Ksiądz Marek, który nie reprezentuje Polski konserwatywnej — dostrzega w losach Polaków i Żydów wspólnotę — wybacza Judycie. On jeden rozumie jej motywację, jej ból i rozpacz spowodowane odrzuceniem przez tych, których sama wybrała (Judyta przedstawiona jest w jaskrawej opozycji do swego ojca, który reprezentuje większość cech stereotypowych: jest konformistą, nawet w przełomowej dla narodu chwili liczy się dla niego wyłącznie zysk).

Z jednej strony można uznać chrzest Żydówki i namaszczenie jej przez księdza Marka za gest pojednania obu narodów³², jak proponuje Mieczysław Inglot. Z drugiej jednak — słowa duchownego: „zmazuję z ciebie wszelką szkaradę”, nie tylko wiążą się z odpuszczeniem Judycie grzechu zdrady, lecz także mogą oznaczać, że dopiero w momencie chrztu zyskała pewną godność i szlachetność, dopiero wówczas mogła stać się „świecącą przy-

³² Por. M. INGLOT: *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822—1864*. Wrocław 1999, s. 33.

mierza tęczę”. To raczej nie jest odwołanie do poglądów millenarystów³³, jak bowiem referuje poglądy Ireneusza z Lyonu ksiądz Wincenty Myszor, nie chodzi o nawrócenie Żydów, ale o dokonanie wyboru — wierzący zostaną zbawieni, poganie zaś — potępieni:

[...] królować ze Zbawcą będą tylko wierzący. Panowanie Chrystusa nastąpi bowiem po zniszczeniu Antychrysta i odrzuceniu pogan. Potępieni nie zmartwychwstaną. Ich ciała pozostaną w zepsuciu, dusze w otchłani, a zmartwychwstaną tylko na sąd, który nastąpi po zakończeniu tysiąclecia. Pokonanie Antychrysta oznacza, że w tysiącleciu nie będzie już odstępstwa od Boga, a więc nie będzie już pogan³⁴.

Oczywiście, można ideę chializmu interpretować w ten sposób, że powtórne przyjście Chrystusa na ziemię poprzedzone będzie zbiorowym nawróceniem Żydów, którzy uznają w nim Mesjasza i zostaną „oczyszczeni” ze swych pierwotnych win (choćby ze zmyy „bogobójstwa”, o które ich oskarżano), ale istotniejsze jest nawrócenie się całej ziemi — wszak poganie to nie tylko Żydzi. W związku z tym chrzest Judyty nabiera innego znaczenia. Żydówka może stać się „tęczę pojednania”, ale dopiero wówczas, gdy się nawróci — nie chodzi tu o przyjście Chrystusa, lecz o „oczyszczenie” Żydówki przez chrzest. Dopiero dzięki nawróceniu Judyty może stać się łącznikiem między oboma narodami, dopiero odrzucając wiarę przodków, może reprezentować ideę pojednania.

W literaturze romantycznej Żydzi nie byli postaciami pierwszoplanowymi. Ich występowanie łączyło się z dwoma dyskursami:

³³ Ibidem, s. 34.

³⁴ W. MYSZOR: *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu (Adversus haereses V, 30, 4—36,3)*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2000, nr 3, s. 8.

konserwatywnym, gdzie stereotypowymi cechami ciągle były lichwiarstwo, konformizm, zdrada, immoralizm, a także zabobon talmudyczny, oraz tym, w którym dostrzegano elementy wspólnoty dziejowej³⁵. W obrębie tego drugiego Żyd mógł występować jako polski patriota, jak Jankiel, a po spełnieniu pewnych warunków (chrzest) stać się nawet symbolem pojednania narodowego³⁶. Jak zauważa Ingłot, w dobie romantyzmu Żydzi nie są, jak będzie to w pozytywizmie, postaciami autonomicznymi:

Lektura dramatycznych, lirycznych i fabularnych utworów o tematyce żydowskiej z lat 1822—1864 potwierdziła wagę swoistej „dyktatury pisma”, czyli artystycznych uwarunkowań w kreowaniu postaci Żyda. Żyd jako bohater literacki dzieli los innych, nieszlacheckich bohaterów literackich epoki [...] nie jest postacią w pełni autonomiczną [...] jest oglądany głównie w perspektywie polsko-szlacheckiej jako znak wywoławczy dla tej warstwy i związanej z walką o niepodległość i z przemianami ekonomicznymi. W dramacie i liryce jawi się on jako figura biblijna. W takim ujęciu postać Judyty czy bohaterowie popowstaniowego wiersza Norwida — to uwspółcześnione wersje starotestamentowych figur. Figur włączanych przez pisarzy w obręb mesjanistycznej Golgoty narodu polskiego³⁷.

³⁵ „Żydzi od czasów powstania Bar Kochby byli pariasami Europy. Polacy zajęli to samo miejsce po klęsce powstania kościuszkowskiego. Do pełni analogii brakuje więc już tylko jednego. Zobaczenia w narodzie polskim najważniejszego czynnika trwania — zobaczenia, jak ten naród organizuje swe życie wokół Księgi”. A. FABIANOWSKI: *Kwestia żydowska...*, s. 164.

³⁶ Warto jednak zauważyć, że chrzest na przykład Judyty z *Księdza Marka* i swoisty „chrzest” przez czyn wojenny Berka Joselewicza (o którym wspomniano wcześniej) nie mają tego samego pochodzenia, ani też znaczenia. Mimo podobnego nazewnictwa dla pisarzy i reformatorów oświeceniowych chrzest Żyda był swoistym uszlachetnieniem go, natomiast dla romantyków miał znaczenie głębsze, sięgające korzeni ich poglądów związanych z mistycyzmem.

³⁷ M. INGŁOT: *Postać Żyda...*, s. 185—186.

Działo się tak przede wszystkim dlatego, że większość pisarzy nie miała styczności ze środowiskiem żydowskim, szczególnie wiejskim, i dlatego wizerunki starozakonnych powstawały jako wynik wyobrażeń bądź oczekiwań, a nie rzetelnych badań i obserwacji. Pisarze nie znali realiów, konkretnych ustaw, które nekowały ludność żydowską. Kolejną falę ukazów należy datować na początek lat pięćdziesiątych XIX wieku — w tym kolejne ograniczenia w swobodzie osiedlania się Żydów, nie tylko, jak zwykle się uważać, związane z wielkimi ośrodkami cesarstwa rosyjskiego, lecz także ze wsią. Żyd dla romantyków mógł być po raz pierwszy w historii polskiej literatury współuczestnikiem sprawy narodowej, jak w utworach opisujących Berka Joselewicza czy w *Panu Tadeuszu*, niemniej jednak znacznie częściej bywał swoistym „elementem krajobrazu” albo wrogiem, w którego osobie zogniskowały się wszelkie cechy negatywne — w tym zdrada narodowa.

W związku ze wstąpieniem na tron Aleksandra II w Królestwie Polskim narodziły się plany związane z reformami zarówno politycznymi, jak i gospodarczymi³⁸. Mimo zniesienia stanu wojennego na Litwie i amnestii Polacy dość szybko się przekonali, że o większej swobodzie nie może być mowy. Jednak to właśnie w tamtym okresie, w ukazujących się w prasie dyskusjach związa-

³⁸ „W najtrudniejszej sytuacji — spośród ludności żydowskiej dawnych ziem polskich — byli Żydzi zaboru rosyjskiego. Imperium carskie pozostawało nie tylko jedynym mocarstwem europejskim przeciwstawiającym się emancypacji Żydów, ale też do czasów III Rzeszy uchodziło za pierwszy i największy przykład oficjalnego, państwowego antysemityzmu. Cały czas postępowała tam pauperyzacja Żydów, rozbudowywano system ograniczeń antyżydowskich, dopełniały zła przesady, które podzielała poważna część rodziny monarszej, najwyższych władz i korpusu oficerskiego. Emancypacja ludności żydowskiej w Rosji rozpoczęła się więc na dobre dopiero pod koniec XIX wieku, podczas gdy na Zachodzie pod koniec XVIII stulecia, w Prusach — w epoce napoleońskiej, a w Galicji — nie później niż w okresie *Wiosny Ludów*”. P. WRÓBEL: *Zarys dziejów Żydów na ziemiach polskich w latach 1880—1918*. Warszawa 1991, s. 6.

nych chociażby z uwłaszczeniem chłopów sprawa żydowska także znalazła się w centrum uwagi ówczesnych publicystów. Najsłabszym przedstawicielem nurtu konserwatywnego był Józef Goleniowski, który chciał pozbyć się Żydów w ogóle, postulując ich wysiedlenie do jakiejś dalekiej części Imperium Rosyjskiego. W rozprawie wydanej w Lipsku w 1854 roku (K. Przewor: *Kwestia reformy Żydów*) Gołuchowski reprezentował poglądy znacznej części ziemiaństwa, zaniepokojonej postępującymi zmianami społecznymi. Jego teoria, „wrosła z tendencji do przeciwstawiania się emancypacji Żydów i innych prawnie upośledzonych warstw ludności, była wyrazem postawy etnocentrycznej, przejawem negatywnego stosunku do odmiennego systemu kulturowego, a także lęku przed gwałtowną zmianą stosunków społecznych”³⁹. Oczywiście, skrajne stanowisko Gołuchowskiego nie miało żadnego przełożenia na praktykę, jednakże pod koniec lat pięćdziesiątych publicystyka Królestwa Polskiego odnotowała wyraźny „skręt w prawo”. Żydów coraz częściej oskarżano o brak uczuć patriotycznych, jak choćby w trakcie polemiki, jaka rozgorzała po koncercie sióstr Neruda:

W styczniu 1859 roku, w sprawozdaniu o koncercie sióstr Neruda, redaktor König w „Gazecie Warszawskiej” napisał, że koncert ten nie powiódł się dlatego, że artystki „nie posiadają orlich nosów, smągłej twarzy i kruczonych włosów, że wymawiają dobitnie literę r i że ich nazwisko nie ma zakończenia na -blatt, -kranz lub -stern; słowem, że nie posiadają tych koniecznych przymiotów dodatkowych, które by im mogły zapewnić opiekę i poparcie koterii, która całą Europę, szczególnie zaś Polskę, trzyma w swym uścisku, a działając wszędzie i zawsze z dziwną zgodą i jednomyślnością, stara się każdego

³⁹ A. EISENBACH: *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785—1870 na tle europejskim*. Warszawa 1988, s. 428.

ze swoich wypchnąć na pierwsze plany, czy to bankiera, czy skrzypka, tenora, czy też najzwyczajszego spekulanta⁴⁰.

Nieobecność żydowskiej inteligencji i burżuazji na koncercie została uznana nie tylko za brak właściwej postawy patriotycznej, lecz nawet zasugerowano istnienie grupy, jak zawsze znajdującej się w ukryciu, która wyłącznie dla korzyści własnej, a także swych współplemieńców działać miała na szkodę Polaków. Mikołaj Berg, Rosjanin, który od czasów powstania styczniowego mieszkał w Warszawie, w interesujący sposób interpretował dalszą część dyskusji, a raczej awantury, pełnej niesprawiedliwych pomówień i obraz⁴¹. Zmianę tematu i obraźliwe argumenty („zaraza”) uznawał za nie tylko za wręcz dopuszczalne, lecz także sugerował, że postawieni przed takimi faktami, Żydzi musieli przegrać. Berg uważał też, że służby carskiej cenzury były przychylnie tylko jednej, żydowskiej stronie („Organa, które im dotychczas stały do dyspozycji, mogły w każdej chwili odmówić swych usług⁴²”). Sprawa wyglądała wszak-

⁴⁰ M. BERG: *Zapiski o polskich spiskach i powstaniach 1831—1862*. Cz. 1. Warszawa 1906, s. 80.

⁴¹ „W Warszawie w pierwszej linii występowali bracia Natansonowie, których przewano rodziną Machabeuszów. Odpowiadano im, że nikt nie zaprzecza zasług, położonych dla kraju przez żydowską inteligencję, lecz że obok tej istnieje jeszcze druga, daleko znaczniejsza część żydowskiego społeczeństwa, ciemna, brudna licha; zdolna do wszelkiego rodzaju podłych, nikczemnych i obrzydliwych czynów; na wszelkie oszustwa, szpiegostwo, przemytnictwo, fałszerstwo dokumentów i pieniędzy, wyzyskująca społeczeństwo najniesprawiedliwymi i najbardziej godnymi potępienia środkami. Część ta żydostwa zaciężyła na dobrobycie wszystkich stanów, lecz najbardziej przygniotła i zatrąła ekonomiczny byt warstw niższych, tych podwalin każdego społeczeństwa. Musi się więc każdemu nasuwać pytanie, co robić? Czy żyć obok narodu w narodzie i dać się mu wyzyskiwać, czyli też dążyć do jak najprędszego oswobodzenia się od tej zarazy? Żydzi wnet się spostrzegli, że polemika sprowadzona na te tory, wytrąca im oręż z ręki”. *Ibidem*, s. 81—82.

⁴² *Ibidem*, s. 82.

że nieco inaczej — Antoni Lesznowski, naczelny redaktor „Gazety Warszawskiej” nie chciał wydrukować listu protestacyjnego w tej sprawie, natomiast przygotował artykuł własnego autorstwa, którego właśnie cenzura nie pozwoliła ogłosić drukiem. Mimo to list był kolportowany, szczególnie w sferach ziemiańskich⁴³. O wadze tych wydarzeń świadczyć może fakt, że zostały poruszone w powieści Kraszewskiego *Żyd*, a także wzmiankowano o nich w prasie zagranicznej. Ostateczne zakończenie tej sprawy jest znaczące, wszystkie bowiem osoby, które podpisały list protestacyjny, zostały skazane w procesie, który wytoczył im Lesznowski. Berg o tym nie wspominał, uznając fakt skazania inteligencji i burżuazji żydowskiej za nieistotny, jednakże za istotne uważał zasugerowanie czytelnikom, że cenzura carska jest Żydom przyjazna. Lesznowski w innych gazetach, komentując przebieg sprawy, wielokrotnie wyrażał się o Żydach negatywnie, pisząc o ich spiskach i wrogości do chrześcijan.

Czy można mówić w ogóle o niepowodzeniu koncertu? Odbyło się ich wówczas dziewięć, a trzy siostry Wilhelmina („Wilma”) i Maria — skrzypaczki, oraz Amelia — pianistka, które czasem występowały z bratem (Franzem — wiolonczelistą), odbywały w tym czasie pełne sukcesów *tournée* po Europie (od 1847 roku). Aspekt patriotyczny nie miał zatem większego znaczenia, rodzeństwo Nerudów bowiem pochodziło z Brna. Dlaczego więc nieobecność burżuazji i inteligencji żydowskiej na tym koncercie została natychmiast odnotowana oraz skrytykowana? Koncertów było kilka, zakontraktowanych znacznie wcześniej ze względu na inne terminy, nie można więc mówić o niepowodzeniu. Sala koncertowa z pewnością była wypełniona, ponieważ publiczność warszawska chciała zobaczyć muzyczne sławy europejskie — Wilmie poświęcili swe kompozycje Henri Vieuxtemps, Pablo de Sarasate oraz Niels Wilhelm Gade. Nie mogło być mowy o niepowodzeniu, o którym donosiła „Gazeta Warszawska”. Dlaczego więc artykuł atakujący konkretną mniejszość się ukazał? Dlaczego pojawiła się

⁴³ Por. A. EISENBACH: *Emancypacja Żydów...*, s. 429.

sugestia, że powiódłby się, gdyby popierali go Żydzi? Złośliwą z pewnością pointą będzie kolejna kwestia: skoro Lesznowski nazywał Żydów „bandą spiskowych nieprzyjazną całej ludności chrześcijańskiej kraju”⁴⁴, to dlaczego brak teje „bandy” na koncercie uznany został za nietakt i brak patriotyzmu? I choć na te pytania trudno będzie znaleźć odpowiedź, to ukazują one sposób prowadzenia dyskusji dotyczącej kwestii żydowskiej w prasie warszawskiej, a także dokładnie określają jej jakość i poziom. Skoro jedno wydarzenie, jak mogłoby się wydawać — błahe, na dość długi czas rozpałiło do czerwoności pióra polemistów warszawskich, to nie może dziwić, że kwestia żydowska wzbudzała wiele emocji, oskarżeń — najczęściej absurdalnych, jak w przypadku koncertu siostr Neruda, a także skłaniała do coraz częstszego szermowania argumentem o braku patriotyzmu Żydów i ich ścisłego powiązania z zaborcami:

Kraszewski⁴⁵, Lesznowski, Schmitt, Kalinka i inni [np. Kajetan Koźmian — M.P.] powracają do funkcji i roli Żydów w różnych sektorach życia gospodarczego Królestwa i Galicji, oceniając je przeważnie negatywnie. Niepokoił ich wzrost i działalność nielicznej, ale wpływowej burżuazji i inteligencji żydowskiej. Dostrzeżony już obiektywny proces społeczny godził bowiem w aktualny układ struktury społecznej, w ogólnie akceptowaną wśród szlachty tradycyjną hierarchię wartości [...]. Warszawscy publicyści konserwatywni mieli za złe ludności żydowskiej, że jest przywiązana do swej tradycji, obyczajów, języka, ubioru. Pomijając zupełnie obowiązujące ograniczenia prawne, instytucjonalne bariery izolacji w miastach i w życiu społecznym, posądzali Żydów, iż świadomie izolują się od otaczającego ich świata. Szerzyli pogląd, że są

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Józef Ignacy Kraszewski w latach pięćdziesiątych należał do tych pisarzy i publicystów, którzy zdecydowanie negatywnie oceniali działalność polskich Żydów. Jednakże jego poglądy ewoluowały, o czym świadczyć może nieco późniejsza publikacja *Żyda*.

ciemni, pozbawieni ludzi oświeconych, uczonych, że nikt nie troszczy się o rozpowszechnianie rzemiosł, rolnictwa. Zarzucali im brak patriotyzmu i sprzyjanie władzy zaborczej⁴⁶.

Orzeszkowa w żaden sposób nie odnosiła się do tych wydarzeń, które rozgrywały się gdy była nastolatką, wiedząc jednakże o późniejszych kontaktach jej z wieloma środowiskami, poczynając od tego związanego z „Izraelitą”, a na przykład na konserwatywnych sąsiadach z Ludwinowa kończąc, musimy zdawać sobie sprawę z tego, jaki zestaw poglądów ukształtował pisarkę, dlaczego z takim zaangażowaniem i częstotliwością zajmowała się kwestią żydowską. Józef Bachórz zauważa, że „cała młodość i pisarska dojrzałość Elizy Orzeszkowej i Bolesława Prusa upłynęła na pracowitej, wyężonej pracy umysłowej, zmierzającej do stworzenia systemu nieromantycznego”⁴⁷, jednak w kwestii żydowskiej nie można mówić o takim planie czy programie. Orzeszkowa, podejmując pracę nad zrozumieniem i poznaniem polskich wyznawców judaizmu, nawet nie tyle odwoływała się do poglądów romantycznych, ile po prostu musiała pozostawać pod ich wpływem, w jej czasach bowiem dwie drogi (dwie „nici przędzy”) nadal pozostawały aktualne.

*
* *

W cytowanym wcześniej liście, w którym Orzeszkowa pisze o swym stosunku do poetów romantycznych, padały słowa: „Słowackiemu z uszanowaniem, ale po koleżeńsku dłoń bym uściśnęła”.

⁴⁶ A. EISENBACH: *Emancypacja Żydów...*, s. 430.

⁴⁷ J. BACHÓRZ: *Realizm bez „chmurnej jazdy”*. *Studia o powieściach Józefa Korzeniowskiego*. Warszawa 1979, s. 80.

Nie wypowiedziała się o autorze *Balladyny* z taką samą atencją, jak o Krasińskim, raczej zwracała uwagę na rangę tematyki jego utworów (*O Lilli, Róży i harfiarzach; Kilka słów o Słowackim*), jednakże rzeczywiście, w kilku kwestiach można odnaleźć ich koleżeństwo (do którego przecież pisarka się przyznawała) — choćby porównując omawianą scenę z *Księdza Marka* z wypowiedzią Orzeszkowej w *O Żydach i kwestii żydowskiej*:

Żyd, który raz otrząśł się z pęt wyznaniowych i tradycyjnych, z zapalem wierzy w postęp, kocha go i pracuje dla niego [...]. Żyd ukształtowany na gruncie cywilizacji naszej przyjmuje nieraz z nią tradycje, obyczaje i gusty, które dla reformatorskiej żarliwości jego silnymi są regulatorami. Do cywilizacji tej przywiązuje się on szczerze, bo kochać ją ma za co⁴⁸.

Pozytywistyczna pisarka, podobnie jak Słowacki, rozumiała wielowiekowe zaszłości, nieracjonalne uprzedzenia, stereotypy oparte na nienawiści i strachu, jednak za najważniejszą cechę asymilacji uznawała porzucenie religii. Ciekawe jest użyte przez nią sformułowanie „nasza cywilizacja”, które pokazuje, że dziedzictwa żydowskiego nie uznawała za część tradycji europejskiej. Mimo że sama wcześniej, w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie*, z zachwytem wypowiadała się na temat pozytywnych aspektów judaizmu (jednak, jak pamiętamy, pisała o czasach, gdy Żydzi jeszcze w Europie nie przebywali), to z własnej, dziewiętnastowiecznej perspektywy uznaje „ich” religię za nieistotną (z pewnością nie napisałyby tak o chrześcijaństwie, traktując je jako jeden z czynników zachowania polskości), podobnie jak obyczaje,

⁴⁸ E. ORZESZKOWA: *O Żydach i kwestii żydowskiej*. W: EADEM: *Pisma*. T. 9. Wydanie zbiorowe zupełne ze wstępem A. DROGOSZEWSKIEGO. Kraków 1913, s. 29.

ponieważ nie są wartościowe dla perspektywy, którą przyjmuje — chrześcijańskocentrycznej. Podział, który wprowadza („nasza cywilizacja”), jest bardzo wyraźny: według Orzeszkowej, o polskości Żydów można mówić dopiero po odrzuceniu przez nich wiary przodków, wówczas pojawi się poczucie wspólnoty narodowej — tak samo, jak w dramacie Słowackiego. Podobieństwo stanowisk Orzeszkowej i Słowackiego nie ma większego znaczenia, jest to jedynie koincydencja wynikająca z bliskości czasowej, w której oboje żyli, i zaznajomienia się z jakże żywym dla ich czasów tematem, a w zasadzie problemem. Zarówno pisarka, jak i poeta dostrzegali, jako osoby wrażliwe (Orzeszkowa często pisze o wadze uczuć w jej życiu, o wrażliwości na niedolę), niesprawiedliwość, jaka dotyka Żydów, pogardę, z jaką są traktowani, ale traktować ich jak jednostki równe sobie — nie potrafili i... po prostu nie mogli. Dodatkowo, co warto zaznaczyć, u romantyków pozytywistyczna pisarka nie poszukiwała odpowiedzi dotyczących kwestii społecznych. Znacznie bardziej odpowiadały jej stanowiska współczesnych jej myślicieli angielskich, przede wszystkim Spencera⁴⁹. W literaturze romantycznej szukała przede wszystkim wzorców patriotycznych oraz walorów artystycznych.

Do szczegółów stanowiska Orzeszkowej w kwestii asymilacji Żydów przyjdzie jeszcze nam wrócić w następnym rozdziale, zobaczymy wówczas, że nie jest to zespół poglądów jednolity, czasem wręcz można go nazwać walką humanitaryzmu z patriotyzmem „osaczonym” (poglądy pisarki wyznacza specyficzna sytuacja historyczna i polityczna). Początek XIX wieku przyniósł w kwestii żydowskiej wiele stanowisk, z większością z nich autorka *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* musiała się zetknąć, niektóre z pewnością odrzucała, jak choćby wizję konserwatywną, opartą na uprzedzeniach i stereotypach, z tymi ostatnimi starała się walczyć

⁴⁹ „Niewątpliwie pociągała Orzeszkową u Spencera przede wszystkim teza o naturalności i harmonijności organizmu społecznego”. M. ŻMIGRODZKA: *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*. Warszawa 1965, s. 223.

z żelazną logiką i stanowczością. Co ciekawe, to w studium *O Żydach i kwestii żydowskiej* przywołuje wartościową, według niej, polską tradycję, na której pokolenie pozytywistów winno się opierać. Znajduje się tu zestaw nazwisk, które dobrane są w sposób dość przypadkowy. Interesujący wydaje się fakt, że do części wymienionych osób nie pasują przypisywane im poglądy:

Literatura Sejmu Czteroletniego, pisma Czackiego, Staszica, Butrymowicza, działalność margrabiego Wielopolskiego świadczą o dążności naszej, sto lat już mającej, ku zupełnemu, bezwarunkowemu równouprawnieniu Żydów. Ktokolwiek dziś mu jest przeciwny, rozmija się z najlepszą tradycją naszą⁵⁰.

O poglądach Staszica wspomniałam wcześniej, zdecydowanie nie można zgodzić się z koncepcją pisarki, że dążył on do bezwarunkowego uprawnienia Żydów — wolno więc przypuszczać, że Orzeszkowa nie zapoznała się z nimi zbyt dokładnie. Zarówno Michał Czacki⁵¹, jak i Mateusz Butrymowicz wypowiadali się na temat nierówności prawnej, która dotyczyła Żydów, a także rozważali kwestie związane z judaizmem, w tym z edukacją religijną. Ich poglądy można uznać obecnie za jedno z najwartościowszych w tamtych czasach⁵², ale z dzisiejszego punktu widzenia — za najmniej szkodliwe. Dlaczego więc Orzeszkowa stawia obok siebie

⁵⁰ E. ORZESZKOWA: *O Żydach...*, s. 47.

⁵¹ Michał Czacki, podczasy koronny, autor *Refleksji nad reformą żydów* wydanej w 1790 roku.

⁵² „O ile Butrymowicz rozróżniał dogmatykę (czyli wierzenia) i ceremonie (czyli praktyki), o tyle w poglądach późniejszych reformatorów granica biegła między jeszcze bardziej abstrakcyjną »prawdziwą religią« a moralnością”. M. WODZIŃSKI: *„Cywilni chrześcijanie”: spory o reformę Żydów w Polsce, 1789—1830*. W: *Kwestia żydowska...*, s. 17.

akurat te trzy nazwiska, trudno rozstrzygnąć. Najpewniej, poza rozprawą Tadeusza Czackiego, brata Michała, *O Żydach i karaitach*, z której wiemy, że korzystała w trakcie pisania *Meira Ezofo-wicza*, nie znała tekstów pochodzących z przełomu XVIII i XIX wieku albo zapoznała się z nimi jedynie we fragmentach lub poznała cudze interpretacje. Poglądy reformatorów oświeceniowych wiązały się z uobywatelnieniem Izraelitów, ze zlikwidowaniem krzywdzących kwestii prawnych, ale też z jak najszybszym wyrugowaniem jakiegokolwiek wpływu i znaczenia „talmudystów” — religijność żydowską traktowano jako zabobon i zagrożenie.

Postaci literackie Żydów, stworzone w czasach romantyzmu, zarówno dla Orzeszkowej, jak i dla dużej części jej pokolenia — poza zdecydowanymi antysemitami — miały jednak znaczenie szczególne. Dzięki pismom i poglądom Mickiewicza zaczęło funkcjonować się nowe porównanie — Żydzi i Polacy tak samo stali się wygnańcami bez ojczyzny, tułaczami, wszędzie obcymi, tak samo cierpiącymi. Z kolei od czasów narodzin literackiej legendy dotyczącej działania Berka Joselewicza w starozakonnych zaczęto dostrzegać patriotów, mając na uwadze ich chęć włączenia się w czym zbrojny prowadzący do wyzwolenia. Mogli nawet, jak Berek Joselewicz, za swoje poświęcenie, być nobilitowani, zrównani z innymi patriotami, których życie zakończyło się chwalebnie, na polu walki. W jednym z wierszy poświęconych Joselewiczowi znajdują się słowa: „Bóg wszechmogący miłosierny / Za chrzest mu poczyta krew jego przelaną”. Daniel Kalinowski zauważa, że „dla dydaktyczno-perswazyjnej wymowy ludowego wiersza nie fakty historyczne były najważniejsze. Istotniejsze były gesty artystyczne, »oswajające« obcego”⁵³. Gesty te miały za zadanie nie tylko przybliżenie bohatera powstania do kultury polskiej, lecz także właśnie nobilitację. Taką samą funkcję, chociaż może nie w zamiarze autora tej myśli, pełniły słowa wieszczka

⁵³ D. KALINOWSKI: *Berek Joselewicz — egzystencja i literacki mit*. W: *Kwestia żydowska...*, s. 70.

o starszych braciach w wierze. Mickiewiczowskie nazwanie Żydów starszymi braćmi, a także pomysł stworzenia Legionu Żydowskiego być może nie były jedynymi przyczynami innego traktowania tej mniejszości (raczej chwilowego „zawieszenia broni”) tuż przed powstaniem styczniowym, ale z pewnością stanowiły w tamtym czasie ważny kontekst trwającej od końca XVIII wieku dyskusji:

[...] w społeczeństwie polskim coraz silniej rozprzestrzeniała się romantyczna idea ofiary, pokrewna kabalistycznemu *tikkun*, podobna w swojej bezinteresowności do poświęcenia pierwszych chrześcijan — męczenników. Komentując manifestacje patriotyczne na ulicach Warszawy z lutego 1861 roku, Towiański wykazywał paralelizm historycznej misji Żydów i Polaków⁵⁴.

Poglądy oświeceniowych autorów nie wydawały się w tych czasach istotne, zapanował, jak mogło się wydawać, okres zjednoczenia narodowego, porozumienia i braterstwa. Równi w cierpieniu, współdziałający w niewoli — wspólnota Polaków i Żydów jeszcze nigdy nie wydawała się tak zupełna i... obiecująca. Okres ten Artur Eisenbach łączy z sytuacją polityczną w Europie: z osłabieniem cesarstwa austrowęgierskiego, z nastaniem nowych, znacznie bardziej liberalnych czasów. Nie bez znaczenia dla polskich ruchów wolnościowych w Królestwie Polskim była też przegrana Rosji w wojnie krymskiej, a także, połączone z zakończeniem „nocy paskiewiczowskiej”, odwołanie stanu wojennego i wiążące się z ulgami, które wprowadzono po wstąpieniu na tron Aleksandra II, a także budzące się nadzieje Polaków na pewną autonomię. Wiara, że wojna Rosji z Turcją może przynieść Polsce

⁵⁴ A. FABIANOWSKI: *Judaizm...*, s. 57.

wolność, była olbrzymia. Oprócz działań Mickiewicza warto wspomnieć innych Polaków (i Polkę) walczących w tej wojnie: Feliksa Breańskiego (późniejszego generała kierującego w czasie powstania styczniowego biurami werbunkowymi na emigracji) oraz Michała Czajkowskiego i Władysława Zamoyskiego, z ich pomysłami tworzenia oddziałów kozackich, a także Józefę Rostkowską, uczestniczkę powstania listopadowego, która pełniła funkcję felczera w dywizji Zamoyskiego. W nowych warunkach politycznych, widocznego osłabienia Rosji i Austrii, budziły się nowe nadzieje związane z możliwością odrodzenia narodowego, a może nawet odzyskania wolności. Na fali entuzjazmu polepszeniu uległy stosunki polsko-żydowskie, codziennością stały się gesty solidarności, wspólne występowanie przeciwko zaborcom:

Po śmierci Joachima Lelewela i księcia Adama Czartoryskiego Żydzi uczestniczyli w mszach odprawianych w intencji zmarłych, a chrześcijanie — w synagogałnych nabożeństwach. Braterstwo Polaków i Żydów głosił rabin Ber Meisels. Powstańczy Rząd Narodowy w 1863 r., kilka miesięcy po wybuchu powstania, proklamował całkowite równouprawnienie Żydów w Polsce [...]. Kiedy w proteście przeciwko represjom władz zamknięto warszawskie kościoły, Żydzi w geście solidarności zamknęli 130 synagog warszawskich⁵⁵.

Atmosfera nadziei musiała z czasem przeniknąć również na prowincję, na fali entuzjazmu (a także prawnych możliwości, które do niedawna wydawały się mrzonką) młoda, dwudziestoletnia Orzeszkowa, wraz ze swym szwagrem Florentym, założyła szkołkę dla dzieci wiejskich, a także odbywała przyspieszony kurs we współczesnych kwestiach społecznych i narodowych, co

⁵⁵ Ibidem, s. 58—59.

ułatwiały jej spotkania ze studentami, wśród których było dwóch przyszłych powstańców: Feliks Jagmin i Gustaw Radowicki⁵⁶. W tym samym czasie późniejsza autorka studium *O Żydach i kwestii żydowskiej* wyjeżdżała do Warszawy, by słuchać głoszonych po polsku w synagodze na Daniłowiczowskiej patriotycznych kazań rabina Markusa Jastrowa. Podczas bytności w stolicy musiała też słyszeć o dwóch innych żydowskich kaznodziejach, których wpływ na życie religijne oraz społeczne stolicy (nie tylko na emancypację Żydów) był niezmierny⁵⁷.

Orzeszkowa wielokrotnie stwierdzała, co odnotowują we wspomnieniach między innymi Franciszek Godlewski czy Edward Pawłowicz, że przełomową dla jej życia chwilą było powstanie styczniowe — aktywny w nim udział, a później odczucia związane z jego klęską. To samo, bardzo dobitnie, stwierdza w liście z marca 1907 roku do Mariana Dubienieckiego:

Od niego [od upadku powstania — M.P.] padła mi na duszę powaga i nigdy całkowicie niewygasająca żałość, która mię na zawsze odtrącała od świata blasku, zabaw i pustych wesołości. Ten moment wzniecił we mnie pragnienie służenia Ojczyźnie według miary sił i natury moich zdolności [...]. To wszystko uczynił ze mną i we mnie rok 1863. Gdyby nie jego młot i dłuto, losy moje byłyby najpewniej inne i prawdopodobnie nie byłabym autorką⁵⁸.

⁵⁶ Por. J. DETKO: *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych*. Warszawa 1965, s. 16—17.

⁵⁷ „Na kształtowanie się ideowego oblicza młodzieży żydowskiej wywarli wpływ [...] kaznodzieje zreformowanych synagog warszawskich: Markus Jastrow i Izaak Kramsztyk. Należał do nich także Beer Meisels, od 1858 roku rabin w Warszawie, znany patriota, działacz polityczny w Galicji w okresie Wiosny Ludów. Meisels rozszerzył zakres nauczania historii i języka polskiego w elementarnych szkołach żydowskich”. A. EISENBACH: *Emancypacja...*, s. 421.

⁵⁸ E. ORZESZKOWA: *Listy*. T. 2. Oprac. L.B. ŚWIDERSKI. Warszawa—Grodno. 1938, s. 246—247.

Gdyby nie wydarzenia wcześniejsze, być może nie doszłoby do tak wielkiego zaangażowania się pisarki w działalność powstańczą — czemu, jak pamiętamy, przeciwny był jej mąż Piotr. Gdyby nie obecność szwagra pisarki Florentego Orzeszki, który w 1861 roku zakończył edukację na akademii medycznej w Petersburgu i na prowincji (w majątku brata, Ludwinowie) rozpoczął działalność społeczną, a także patriotyczną, być może młoda Orzeszkowa nie zaangażowałaby się w konspirację. To dzięki szwagrowi Orzeszkowa, znudzona „beztroskim karnawałowaniem” (jak nazwała w listach początki swego dorosłego życia i małżeństwa), podjęła się zadań wymagających od niej zaangażowania, a także wiedzy. Gdy pod koniec 1862 roku uczestniczyła w kazaniach Jastrowa w synagodze niemieckiej, musiała już wiedzieć o wydarzeniach z roku poprzedniego, które wywarły wielki wpływ na czasy przedpowstaniowe⁵⁹. Mowa tu oczywiście o manifestacjach patriotycznych tłumionych przez władze carskie, zdesakralizowaniu wtargnięciem oddziałów kozackich świątyń warszawskich, o protestach biskupa Antoniego Fijałkowskiego, a także o gestach solidarności żydowskiej — jak choćby wspomniany wcześniej fakt zamknięcia synagóg w mieście. Ten okres wspólnego działania Polaków i Żydów osiągnął swe apogeum w wielkiej manifestacji patriotycznej — pogrzebie pięciu poległych, po której najznamienitsi rabini warszawscy zostali uwięzieni w cytadeli warszawskiej: Markus Jastrow został skazany na trzy miesiące więzienia, a rok później⁶⁰ deportowano go do Prus, Izaak Kramsztyk także odbył karę więzienia, po wybuchu powstania styczniowego został skazany na zesłanie na Syberię), a Dow Ber Meisels (który wcześniej

⁵⁹ Demonstracje warszawskie rozpoczęły się od zająć na cmentarzu ewangelickim, gdzie w 1860 roku pochowano wdowę po generale Józefie Sowińskim, Krystynę. Do manifestacji dochodziło także w związku z nadchodzącą rocznicą trzydziestej rocznicy wybuchu powstania listopadowego.

⁶⁰ Orzeszkowa uczestniczyła w kazaniach Jastrowa w okresie między jego zwolnieniem a deportacją.

zajmował się dostarczaniem broni powstańcom w 1831 roku oraz brał udział w powstaniu krakowskim w 1846 roku), również skazany na karę więzienia, po wybuchu powstania styczniowego zmuszony został, jako poddany austriacki, do opuszczenia Warszawy. Rabin Meisels w swych kazaniach często odnosił się do obecności Żydów w Polsce oraz do stosunków z Polakami, jak na przykład 6 września 1861 roku:

Ja więc oświadczam, że obowiązkiem naszym jest, abyśmy kochali synów kraju polskiego i abyśmy nie zapominali tego wszystkiego, w czym nam dobrze wyświadczyli [...] jesteśmy gotowi w tym świętym miejscu wspominać o nich, na intencję ich dobra. Również jesteśmy gotowi uczynić śluby na ofiary dobroczynne za dusze ich zmarłych⁶¹.

W czasie demonstracji patriotycznej, zorganizowanej w Warszawie 27 lutego 1861 roku przez studentów Szkoły Sztuk Pięknych i Akademii Medyko-Chirurgicznej, w wyniku szarży kozackiej zginęło pięciu manifestujących — o powszechności tamtych wydarzeń świadczy fakt, że pochodzili oni z różnych stanów, a nawet reprezentowali różne religie⁶². Byli to: uczeń gimnazjum, siedemnastoletni Michał Arcichiewicz, robotnik Karol Brendel,

⁶¹ Z. BORZYMIŃSKA: *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych — XIX w.* Warszawa 1994, s. 89—90.

⁶² „Po raz pierwszy po długich latach ucisku gród nasz odetchnął powietrzem swobody, po raz pierwszy, po długich latach duszącego milczenia, wyrwał się z piersi tysiąca okrzyk bólu i przedarł nieskrępowany do wszystkich zakątków kraju, lecz razem z tym okrzykiem rozgrzmiało hasło braterstwa wszystkich stanów i wyznań pod sztandarem miłości wspólnej ojczyzny”. A. KRAUSHAR: *Pięciu poległych*. W: *Warszawa w pamiętnikach powstania styczniowego*. Oprac. i przedmowa K. DUNIN-WĄSOWICZ. Warszawa 1963, s. 171.

czeladnik krawiecki Filip Adamkiewicz, zginęło także dwóch ziemian: protestant Marceł Paweł Karczewski oraz Zdzisław Rutkowski, obaj byli członkami Towarzystwa Rolniczego, którego rozwiązanie w kwietniu 1861 roku wywołało kolejną demonstrację, zakończoną krwawymi starciami z policją (zginęło wówczas ponad 100 osób, a około 200 zostało rannych). Pogrzeb pięciu poległych stał się pretekstem do kolejnej demonstracji polskiej w Warszawie, a tym samym do potwierdzenia faktycznego zbratania wszystkich religii i stanów. Podczas odprawianej na Powązkach mszy, tuż obok biskupa Fijałkowskiego stali rabini — Kramsztyk, Meisels i Jastrow. Wydarzenia warszawskie odbiły się szerokim echem zarówno na terenie zaboru rosyjskiego, jak i poza nim. Ułatwiło to sporządzenie fotografii poległych w atelier Karola Beyera, na której zamordowani widnieli z odsłoniętymi ranami (zdjęcia te miały kilka wersji, poczynając od portretów pośmiertnych każdej z ofiar, a na ozdobnym *tableau* z symboliką patriotyczną kończąc). Artur Oppman poświęcił poległym wiersz, a Artur Lesser, Władysław Bakałowicz, Henryk Pilatti i wielu uwieczniło pogrzeb na swych płótnach, na których obok duchownych katolickich — Fijałkowskiego i Jana Dekerta — stoją duchowni protestanczy, a także rabini. Cały pogrzeb odbywał się w ciszy, ponieważ władze rosyjskie nie pozwoliły na żadne przemowy nad grobami poległych. Krzyż poświęcony pamięci zamordowanych zaborcy zlikwidowali bardzo szybko, dlatego też, by pamięć o czynie patriotycznym zachować, imieniem poległych nazwano jedną z bram cmentarza na Powązkach.

Kolejna manifestacja, która ukazywała rozmiar zmian zachodzących w polskim społeczeństwie, rozpoczęła się 8 kwietnia 1861 roku podczas pogrzebu zesłańca Ksawerego Stobnickiego. Zgromadzona na nim młodzież polska przeszła następnie na grób Antoniego Eisenbauma, na którego nagrobku w 1855 roku wyryto pierwszy napis w języku polskim na tym cmentarzu. Uroczysty pochód zaatakowało 1 300 żołnierzy rosyjskich (jazda i piechota)

pod dowództwem Stiepana Chrulowa. Zginęło ponad 100 osób, a symbolem tych wydarzeń stała się śmierć żydowskiego ucznia — siedemnastoletniego Michała Landego, który niósł krzyż na przędzie demonstracji. Wacław Daniłowski w *Notatkach do pamiętnika* wspominał:

Przodem szedł Nowakowski z krzyżem, za nim z odkrytymi głowami i śpiewem młodzież... wokoło tej procesji stopniowo zbijał się tłum... zawarczały bębny, suchy trzask strzałów karabinowych wdarł się w uroczystą nutę pieśni [...]. Nowakowskiego pochwyciła policja na chwilę przed strzałami, opuszczony krzyż podniósł jakiś rzemieślnik, który zaraz padł rażony kulą. Krzyż jednak pochwycił idący w pierwszym szeregu manifestantów młody Żyd Landy i wznosił go wysoko nad tłum, aż i jego skosiła kula⁶³.

Często też mówi się, że przed Landym krzyż niósł zakonnik — kapucyn. Trudno o lepszy symbol zbratania polsko-żydowskiego w czasach przedpowstaniowych. Z rąk upadającego po salwie Rosjan kapłana podnosi krzyż młody, zasymilowany Żyd, na dodatek z niezwykle zasłużonej, o tradycjach patriotycznych, rodziny. Jego brat Szoel w tym samym roku (dwa miesiące po śmierci Michała) został wydalony z Warszawy za udział w organizacji manifestacji patriotycznych, drugi brat Aleksander (pseud. Niedzielski) walczył w powstaniu styczniowym — został ranny pod Radziwiłłowem, zginął w Górach Świętokrzyskich. Ojciec zajmował się zbieraniem funduszy na cele narodowe, za co został aresztowany, uniknął jednak zesłania⁶⁴. Pogrzeb Michała odbył się na

⁶³ M. FUKS: *Żydzi w Warszawie*. Poznań 1992, s. 164.

⁶⁴ Por. *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*. T. 2. Oprac. Z. BORZYMIŃSKA i R. ŻEBROWSKI. Warszawa 2003, s. 17.

cmentarzu żydowskim przy ulicy Okopowej, otoczonym kordonem policyjno-wojskowym, który miał na celu zapobieżenie przyłączeniu się ludności polskiej i przekształceniu się pogrzebu w kolejną manifestację antycarską. Czyn Landego upamiętniony został w wierszu⁶⁵ Norwida *Żydowie polscy*:

Więc znowu Machabej na bruku w Warszawie
Nie stanął w dwuznacznej z Polakiem obawie.
— I kiedy mu ludy bogatsze na świecie
Dawały nie krzyże, za które się kona,
Lecz z których się błyszczy — cóż? przeniósł on przecie —
Bezbronne jak Dawid wyciągnąć ramiona!⁶⁶

W przytoczonym fragmencie poeta odnosi się do dwóch stereotypowych wyobrażeń związanych z kwestią żydowską. Pierwszą z nich jest obawa i strach przed wzajemnymi kontaktami. Właśnie demonstracja z kwietnia 1861 roku, tak jak wcześniejsze, zniosła wszelkie podziały pomiędzy Polakami i Żydami. Drugim jest stereotyp Żyda wielbiącego bogactwa, nastawionego koniunkturalnie, niemającego uczuć wobec kraju, w którym mieszka. Polski Żyd jednak wybiera krzyż, za który kona — wybiera więc miłość do Polski i walkę o niepodległość:

Wiesze Henryka Merzbacha, Włodzimierza Wolskiego,
Mieczysława Romanowskiego, powieści Józefa Dzierzkowskiego,

⁶⁵ O Michale Landym w poezji wspominał nie tylko Norwid, także Karol Baliński pisał: „W dziejach świata, o wrogowie, / Wieczna wam groza i wstyd, / Że gdy krzyża tłukli carowie, / Bronił go — Żyd”. Por. J. SCHALL: *Dzieje żydów na ziemiach polskich*. Lwów 1926.

⁶⁶ C. NORWID: *Żydowie polscy*. W: IDEM: *Pisma wszystkie*. T. 1. *Wiersze*. Cz. 1. Zebrał tekst ustalił i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. GOMULICKI. Warszawa 1971, s. 340.

Józefa I. Kraszewskiego i innych dają obraz patriotycznej postawy ludności żydowskiej, ukształtowanej w nowej sytuacji w kraju [...]. Cyprian Norwid składał hołd Żydom, określał ich jako „starszych w historii”, co stanowiło nawiązanie do słów Mickiewicza⁶⁷.

O niezwykłości tamtych wydarzeń i czasów, związanej z nimi atmosfery entuzjazmu, wiary i nadziei, zaświadcza książka *Żyd: obrazy współczesne* Józefa Ignacego Kraszewskiego, wydana w 1866 roku, której bohater uważa się za Polaka wyznania mojżeszowego i jako Polak chce uczestniczyć w powstaniu. Gdy Jakub, główny bohater powieści Kraszewskiego, rozmyśla o przyłączeniu się do powstania, przychodzi mu na myśl żydowski bohater insurrekcji kościuszkowskiej — Berek Joselewicz. Jakub chce go naśladować i właśnie dzięki uczestnictwie w czynie zbrojnym może wreszcie się poczuć... pełnoprawnym Polakiem. Orzeszkowa książkę tę знаła i nawet polecała ją Wokułowi Ławrowi, redaktorowi „Ruskiej Myśli”. Sam Kraszewski, z niezwykłą dla niego uczuciowością, tak pisał o czasach przedpowstaniowych:

Byliśmy świadkami [...] fenomenu rzadkiego w dziejach: połączenia się wszystkich klas i stanów kraju, uciśnienia namiętności, zwyciężenia uprzedzeń, cudownego podania sobie rąk i zbliżenia serc [...]. Nic droższego i mocniej dowodzącego dojrzałości kraju nad objaw takiej jedności bez wyjątków, nad to zwycięstwo zasady i poczciwego uczucia nad ludzką ułomnością i maluczkimi uniesieniami obrażonych osobistości. Tylko miłość wskrzesza i buduje, tylko nienawiść rozprasza i obala⁶⁸.

⁶⁷ A. EISENBACH: *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785—1870 na tle europejskim*. Warszawa 1988, s. 470—471.

⁶⁸ A. KRAUSHAR: *Pięciu poległych...*, s. 172—173.

W tym samym tonie pisała do Malwiny Blumberg Orzeszkowa, kiedy wspominała o wspaniałości czasów przedpowstaniowych, o wielkości aspiracji i dążeń łączących wszystkich w kraju, które zakończyły się po klęsce powstania i „z gardzieli tego mroku, z fal ciemnego morza, wyłaniają się takie potwarze, jak ta Judenhetz warszawska”⁶⁹. Pisarka pamiętała więc o czasach swej młodości i nie mogła się pogodzić z zachodzącymi zmianami. Od początku lat siedemdziesiątych zainteresowanie kwestią żydowską znalazło stałe miejsce w projektach prozatorskich i publicystycznych pisarki. W jej korespondencji pojawiły się informacje o dogłębniej-szych badaniach nad kwestią żydowską, a nawet o rozmowach z rabinem. W listach do Blumberg i Jana Kantego Gregorowicza pisarka krytycznie odnosi się do tych utworów literackich, które w obrazowaniu Żydów posługują się wyłącznie stereotypami albo skonstruowane w nich postaci starozakonnnych służą wyłącznie rozrywce niezbyt wysokich lotów. Orzeszkowa, jak zawsze zaangażowana patriotycznie, pisała też o miłości dla wszystkich bez wyjątku mieszkańców swego kraju. Opisywała, z lekko humorystycznym zabarwieniem (donosiła o możliwych plotkach dotyczących jej przejścia na judaizm), swe dwutygodniowe („przez dwa szabasy”) spotkanie z rabinem w Grodnie. Pisarka pragnęła wiedzieć i rozumieć, przede wszystkim dla pełniejszego ukazania postaci Żydów w swych powieściach⁷⁰. W tym właśnie czasie powstały dwie pierwsze powieści Orzeszkowej, w których kwestia żydowska ma ogromne znaczenie. Są to *Pan Graba* i *Eli Makower*.

Na marginesie warto zaznaczyć, że i Orzeszkowej zdarzały się wypowiedzi stojące w sprzeczności z jej deklaracjami, wypowiedzi, których nie powstydziliby się żaden antysemita gospodarczy tamtych czasów. Są one jednak odosobnione — ich incydentalność, wyłącznie na początku drogi pisarskiej, świadczy raczej

⁶⁹ J. DETKO: *Orzeszkowa wobec tradycji...*, s. 37.

⁷⁰ Por. E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa...*, s. 166—167.

o ewolucji jej poglądów. Maria Żmigrodzka wspomina o okresie, po sprzedaniu Miłkowszczyzny, gdy Orzeszkowa zamieszkała w Grodnie i mając niewielki kapitał ocalony po spieniężeniu majątku, przez moment zastanawiała się nad zainwestowaniem gotówki w produkcję rękawiczek (co ciekawe, projekt ten miał na celu zaangażowanie zawodowe bezrobotnych kobiet). W tamtym okresie „pojawiły się więc rozważania o potrzebie złamania »monopolu żydowskiego«”⁷¹ (w liście do Józefa Sikorskiego), a nawet jeszcze mocniejsze. Żmigrodzka, kwitując pomysł związany z fabryką rękawiczek, zauważa, że owo niepowodzenie było jednak sukcesem, ze względu na nieprzystawalność społecznych poglądów Orzeszkowej do praktycznej działalności kapitalistycznej.

W czasie powstania przedstawiciele inteligencji żydowskiej znaleźli się nawet we władzach powstańczych, jednakże ich nazwiska nigdy nie stały się tak znane, jak postać Berka Joselewicza. Funkcję finansowego doradcy powstania zaczął pełnić po bitwie pod Małogoszczą, w której wyniku do niewoli dostał się Marian Langiewicz, Henryk Wohl. Początkowo Wohl znalazł się w komitecie, którego zadaniem miała być koordynacja działań powstańczych. Za udział w powstaniu został skazany na śmierć. Po złagodzeniu wyroku spędził prawie dwadzieścia lat na Syberii. Jego zapis testamentowy obejmował wyłącznie organizacje o charakterze patriotycznym. Warto także odnotować nazwiska Henryka Merzbacha, Izaaka Goldmana, Adolfa Rosmanita (redaktora „Wiadomości z Pola Bitwy”), ale też niesławnego Artura Goldmana, sekretarza Wydziału Skarbu Rządu Narodowego, który w śledztwie złożył zeznania obciążające Romualda Traugutta. W odezwie warszawskiej gminy żydowskiej z marca 1863 roku znajdujemy wezwanie do wspólnej, z Polakami, walki z zaborcą: „Bądźcie silnego serca i jakby jedna osoba postępujcie ręką w rękę z ludem polskim, bo i oni ze swej strony podali nam ręce swoje”⁷².

⁷¹ M. ŻMIGRODZKA: *Orzeszkowa...*, s. 76.

⁷² Z. BORZYMIŃSKA: *Dzieje Żydów...*, s. 114.

Jeszcze kilka lat po upadku powstania styczniowego atmosfera wzajemnego szacunku i postrzegania Żydów jako „współkolegów cierpienia” była dostrzegalna w prasie zaboru rosyjskiego:

W wielu kręgach społecznych żywa była pamięć wzajemnego zbratania podczas demonstracji 1861/1862 r. Pamiętano jeszcze żydowskie nazwiska wśród skazańców i zesłańców. Atmosfera zmieniła się o tyle, że czytająca publiczność niezbyt chętnie widziała antyżydowskie wypowiedzi⁷³.

W przyszłości okazać się jednak miało, że możliwe zjednoczenie w obliczu wspólnego wroga opierało się na niezwykle kruchych podstawach. Porozumienie zawarte na krótki czas przed wybuchem powstania styczniowego zostało zakwestionowane w zupełnie niezrozumiałym wybuchu nienawiści w czasie pogromu warszawskiego, który wzbudził oburzenie nie tylko Orzeszkowej, lecz także wielu innych pozytywistów (w tym także tych niechętnych Żydom; na przykład Bolesław Prus uznawał zamieszki za dowód upadku moralnego, który wiązał z okresem niewoli⁷⁴). Chociaż głosy zamieszczane w prasie raczej potępiały agresorów, to dość szybko, gdy tylko pierwsze emocje opadły, rozpoczęła się kolejna fala dyskusji dotycząca miejsca Żydów w społeczeństwie polskim. Dominującym w niej modelem była całkowita asymilacja narodowa. Dodatkowo prowadzona w prasie, w utworach literackich i na salonach dysputa wpiływała się w narastające w całej Europie tendencje antysemityczne:

W drugiej połowie XIX w. antysemityzm przeszedł ostatnią metamorfozę. Niemal w tym samym momencie, w którym

⁷³ A. CAŁA: *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864—1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy*. Warszawa 1989, s. 187.

⁷⁴ Por. E. PACZOSKA: „*Lalka*”, czyli rozpad świata. Warszawa 2008, s. 92.

ukazało się w Niemczech, słowo antysemityzm nabrało zabarwienia typowo rasistowskiego⁷⁵.

Ziemie polskie znajdowały się na specyficznym „skrzyżowaniu”, z jednej strony pozostawały pod wpływem cesarstwa rosyjskiego, które było „nie tylko jedynym mocarstwem europejskim przeciwstawiającym się emancypacji Żydów, ale też do czasów III Rzeszy uchodziło za pierwszy i największy przykład oficjalnego, państwowego antysemityzmu”⁷⁶, z drugiej — Niemiec, które „w ostatniej ćwierci XIX stulecia stały się [...] głównym ośrodkiem, z którego propaganda antysemitcka promieniowała na całą ówczesną Europę”⁷⁷. Trwanie w tej nie tylko geograficznej, lecz także politycznej sferze wpływów nie mogło pozostać bez echa. Lektura sensacyjnych powieści i traktatów pseudonaukowych, w której istotny element światowej polityki stanowił spisek żydowski (np. *Biarritz* Hermana Goedschego, wydana pod pseudonimem sir John Retcliffe, *Die Eroberung der Welt durch die Juden*⁷⁸ Osman-beya), ukazujących się we Francji, w Niemczech czy w Rosji (na przykład autorstwa Hipolita Lutostańskiego, którego książki uznawano nawet za istotny dowód oskarżenia, przedstawiony w czasie procesu o mord rytualny w 1913 roku, mimo że ich autor przynajmniej dwukrotnie odwoływał swe poglądy) i antysemitckie wystąpienia rodzimych publicystów, którzy skupiali się na przejmowaniu miejsc pracy przez emigrujących Żydów z Rosji, wywierać musiała spory wpływ na poglądy ówczesnych Polaków:

[...] pojawienie się tak zwanego nowoczesnego antysemityzmu i coraz wyraźniejsza jego obecność w publicystyce i życiu

⁷⁵ F. DE FONTETTE: *Historia antysemityzmu*. Tłum. M. i M. MENDYCHOWSCY. Wrocław 1992, s. 80.

⁷⁶ P. WRÓBEL: *Zarys dziejów Polski...*, s. 6.

⁷⁷ J. TAZBIR: *Protokoły mędrców Syjonu...*, s. 23.

⁷⁸ „Podbój świata przez Żydów”.

społecznym w Królestwie Polskim. Symbolicznym wydarzeniem był warszawski pogrom z 25 grudnia 1881 r., ale dla środowiska „Izraelity” znacznie ważniejsze było stałe nasilanie się głosów antysemickich w prasie polskiej już od końca lat siedemdziesiątych. Pierwsze antysemickie prace Jana Jeleńskiego, pierwsze antysemickie pismo „Rola”, wreszcie gwałtowna erupcja ideologii antysemickich w Europie Zachodniej (przede wszystkim w Niemczech) wystawiały na ciężką próbę dotychczasową naiwną wiarę stronnictwa Żydów „postępowych” w zbawczą moc edukacji, integracji i akulturacji⁷⁹.

Przybywający do Królestwa Polskiego Litwacy, wysiedleni po zamachu na Aleksandra II, w znaczący sposób wpływali na zaostrzanie się kursu antysemickiego. Po pierwsze, nie znali języka polskiego, a doskonale porozumiewali się w języku rosyjskim, dlatego też uznawano ich za odbierających pracę Polakom, co często wykorzystywano w propagandzie carskiej. Po drugie, po udanym zamachu na Aleksandra II, zorganizowanym przez Ignacego Hryniewieckiego, rozpoczęła się następna fala pogromów antyżydowskich mająca swe źródło w powiązaniu zabójstwa cara z osobą Hesi Helfman⁸⁰. Wstępujący na tron Aleksander III

⁷⁹ M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 230.

⁸⁰ Mimo że Helfman była wśród spiskowców z Narodnej Woli jedyną Żydówką, carska prasa sygnalizowała inaczej, na przykład „Nowoje Wriemia” opisywały także Hryniewieckiego, jako „orientalnie wyglądające indywiduum z zakrzywionym nosem”. Por. P. WRÓBEL: *Przed odzyskaniem niepodległości. W: Najnowsze dzieje Żydów w Polsce*. Red. J. TOMASZEWSKI. Warszawa 1993, s. 22. Takie ukazanie zamachu sprzyjało celom policji politycznej, ponieważ antagonizowanie poszczególnych grup narodowościowych czy społecznych było charakterystycznym sposobem działania zarówno w Rosji carskiej, jak i później — w radzieckiej (oraz w innych krajach socjalistycznych). Był to doskonały sposób odwracania społecznej uwagi od rzeczywistych problemów, na przykład gospodarczych. Wystarczy wspomnieć dwie

szczególnie chętnie oparł się na informacjach, że za śmierć jego ojca odpowiedzialni są Żydzi, sam bowiem już w młodości sięgał po literaturę i opracowania antysemityczne. Janusz Tazbir wskazał, że wspomniana już książka Lutostańskiego była jedną z lektur młodego carewicza. Wystąpienia antysemityczne, często prowokowane przez carską ochranę, nie dotyczyły jedynie przybyłych z głębi Rosji, nasilało się przekonanie, że winnymi niekorzystnych zmian gospodarczych są właśnie Żydzi (bez względu na to, czy byli oni mieszkańcami ziem polskich od stuleci, czy też zesłanymi na zachód, zrussyfikowanymi, niemającymi tendencji asymilacyjnych Litwakami):

Po powstaniu styczniowym Litwacy stanowili już większość ludności napływowej w miastach Polski centralnej [...] Żydzi Królestwa nie przyjmowali tych męczenników judaizmu z otwartymi ramionami. Z przyjazdem Litwaków drożały mieszkania i żywność, przybywało rąk do pracy. Żydzi ze wschodu byli groźną konkurencją: zachowywali rosyjskie kontakty i znali doskonale język urzędowy⁸¹.

Dodatkowym elementem wzmacniającym siłę antysemitycznych wystąpień (w całej Europie, a tym samym na terenach zaboru rosyjskiego) było stopniowe od początków XIX wieku nadawanie Żydom europejskim praw obywatelskich. Jedną z ostatnich uproszczonych pod względem prawnym grup, izolowaną przez wieki, niepoznana i uznawana za tajemniczą oraz niebezpieczną, oskarżana w przeszłości o najgorsze zbrodnie (rytualne mordy, których

(powojenne) znane prowokacje antysemityczne: spis lekarzy kremlofskich po śmierci Stalina oraz wydarzenia z marca roku 1968 w Polsce.

⁸¹ P. WRÓBEL: *Zarys dziejów Żydów na ziemiach polskich w latach 1880—1918*. Warszawa 1991, s. 23—24.

ofiarami były przede wszystkim chrześcijańskie dzieci, zatrucie studni, beczczenie hostii), a w XIX wieku przede wszystkim o spiski, które miały na celu przejście kontroli nad społeczeństwem, polityką i gospodarką, miała się nagle znaleźć wewnątrz społeczeństwa, w żaden sposób niewyróżniona, tak jak było w wiekach poprzednich: miejscem zamieszkania (getto), strojem, albo niemożnością włączenia się w życie społeczne. Arendt uważała towarzyszącą równouprawnieniu Żydów ambiwalencję⁸² — zrównaniu w prawach towarzyszyła silna chęć izolacji tej grupy, wszędzie sterowana podobnymi mechanizmami, z których spora część wiązała się z irracjonalnym strachem, wzmocnionym zakorzenionymi w dyskursie publicznym tezami rasistowskimi:

Wątpliwe jednak, by rozprawy filozofów czy dyskusje prasowe były kołem zamachowym rozruchów. Impulsem były raczej napięcia społeczne, a ściślej — spontaniczny bunt przeciwko osłabieniu zasady segregacji, obrona dyskryminacji, której zanikanie wywoływało poczucie bezprawia i lęk przed konkurencją byłych pariasów nagle wkraczających do przedtem zamkniętych dla nich dziedzin aktywności⁸³.

W tych poglądach związanych ze złamaniem zasady segregacji znajdziemy potwierdzenie poglądów Krasińskiego, jego obawy, że

⁸² „U szczytu swego rozwoju w wieku XIX państwo narodowe nadało ludności żydowskiej równość praw. Za abstrakcyjną i jawną sprzecznością polegającą na tym, że Żydzi otrzymali obywatelstwo od rządów, które stopniowo, na przestrzeni wieków, z narodowości uczyniły wstępny warunek obywatelstwa, a z jednorodności populacji wyróżniającą cechę państwa, kryły się jednak głębsze, starsze i donioślejsze sprzeczności”. H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 51.

⁸³ A. CAŁA: *Żyd — wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*. Warszawa 2012, s. 105.

Żydzi nawet jeśli przyjmują chrześcijaństwo, nadal pozostają wierni własnym obyczajom i religii (w tajemnicy), a więc na zawsze są wrogami chrześcijaństwa, rewolucjonistami chętnymi do niszczenia całego świata, spiskowcami, których jedynym celem jest obalenie dotychczasowych struktur i zastąpienie ich własnymi. Pogrom żydowski w Warszawie, a także w innych miastach polskich w zaborze rosyjskim ukazał pozytywistom, w tym Orzeszkowej, że wiara w stopniową i pokojowo przebiegającą asymilację jest fikcją.

Dla autorki *Nad Niemnem* patriotyzm był codziennym obowiązkiem związanym z pracą, a także obserwacją i refleksją — włączaniem we wspólnotę narodową opartą na tradycji i historii elementów, które wydawały się dla tejże wspólnoty użyteczne, bez względu na ich pochodzenie (jak wartości, które dostrzegała w religii żydowskiej — jej siłę zapewniającą konsolidację narodu, a także pielęgnację wartości wynikających z zasad wiary). Gdy widziała narastającą agresję, degenerację wartości, które zainspirowały ją w młodości, musiała zabrać głos. Tak samo głośno i mocno, jak uczyniła to, pisząc *Patriotyzm i kosmopolityzm*. Tym razem musiała wypowiedzieć się w kwestii żydowskiej, w obronie asymilacji, w którą głęboko wierzyła. Musiała przeciwstawić się nawet nie tyle kryzysowi wewnątrz obozu pozytywistycznego, o którym pisze Wodziński⁸⁴, ile kryzysowi, dotyczącemu ją znacznie bardziej, osobiście, który objawiał się w zanegowaniu

⁸⁴ „W Królestwie Polskim [...] pojawienie się »postępowego antysemityzmu« i przejście na pozycje wroga Żydom dawnych wybitnych ideologów pozytywizmu (przede wszystkim Świętochowskiego) postawiło pod znakiem zapytania uniwersalną wartość postępu i sensowność myśli pozytywistycznej. Naturalny wpływ na kryzys ideologii integracyjnej miały również tendencje irracjonalne, nurtujące ideologie Europy na przełomie XIX i XX wieku i stojące w jawnej sprzeczności z oświeceniową wiarą we wszechwładzę rozumu, która przecież tkwiła u podstaw poglądów haskalowych i integracyjnych”. M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 237.

wspólnotowego dzieła patriotycznego (dla niej istotnego od czasów powstania styczniowego, a także związanego z tradycją, która była żywa w jej domu rodzinnym). Dla Orzeszkowej wystąpienia antysemickie stanowiły zaprzeczenie myślenia patriotycznego, o czym przypominała, cytując fragment *Pana Tadeusza* we wstępie do zbioru nowel *Z jednego strumienia*. W tym miejscu wskazywała nie tylko ważną dla niej tradycję mickiewiczowską, lecz także tradycję niepodległościową. Wspólne działanie Polaków i Żydów, połączonych wspólnym nieszczęściem utraty ojczyzny, już od czasów opisywanych w eposie Mickiewicza uznała za wskazówkę właściwego postępowania, działania odpowiedzialnego i patriotycznego. Sama pamiętała powszechne uniesienie, towarzyszące zbrataniu w czasach przed powstaniem styczniowym. Dlatego pisarka, podobnie jak w przypadku *Patriotyzmu i kosmopolityzmu*, próbowała w naukowej formie, która wydawała jej się najbardziej odpowiednia, ukazać poglądy służące przede wszystkim Polsce. W ostatnim zdaniu wstępu do *Z jednego strumienia* wzywa do czynu, tak samo istotnego jak walka: „Cóż czynić? Usnąć w pogardzie, czy w rozpacz? Nie! Niech ziarno pada na rolę twardą! W powietrzu zatrutym zbawcza pobudka — niech gra!”.

R O Z D Z I A Ł T R Z E C I

O Żydach i kwestii żydowskiej. Płeć i krytycy. Strategia pisarska przyjęta przez Orzeszkową w tekstach prozatorskich i publicystycznych. Lata osiemdziesiąte XIX wieku — Orzeszkowa wobec pogromów i narastającego antysemityzmu. Lektury pisarki, lektury epoki. Wybór języka i problem ambiwalencji (między teorią a praktyką). Kwestia żydowska — zobowiązanie wobec Innego.

W dwa lata po wydaniu *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* Orzeszkowa zdecydowała się po raz kolejny wypowiedzieć na aktualne tematy w formie studium społecznego. Gdy zabierała głos w kwestii żydowskiej, przyświecały jej podobne cele, jak podczas tworzenia tekstu o patriotyzmie — w przypadku pierwszego było to ustosunkowanie się do zmian, które zaszły po powstaniu styczniowym, przypomnienie o powinnościach Polaków, odkrycie największej bolączki (możliwego wynarodowienia) ukryte zostało ze względów cenzuralnych w formie traktatu o rozwoju nowoczesnego społeczeństwa połączonego więzią narodową. W przypadku drugiego (*O Żydach i kwestii żydowskiej*) u źródeł powstania leżały aktualne wydarzenia, na które reagowała bardzo emocjonalnie. Agresja w czasie pogromu warszawskiego, w której wyniku życie straciły dwie osoby, 24 zostały ranne, dziesięć tysięcy zaś poniosło dotkliwe straty

materialne¹, uznała, podobnie jak spora część pisarzy i dziennikarzy pozytywistycznych, za efekt degeneracji społeczeństwa polskiego, za skutek upadku moralnego związany z wynarodowieniem — co z pewnością nie było bezpodstawne, jeśli rozpatrywać pogromy jako wynik przemyślanej polityki carskiej, mającej na celu zantagonizowanie różnych grup społecznych, a także jako efekt działań zaborcy prowadzonych w celu nieustannego monitorowania nastrojów społecznych i sterowania nimi.

O ile w przypadku *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* Orzeszkowa przyjęła formę naukowego traktatu, o tyle w broszurze *O Żydach i kwestyi żydowskiej* zauważyć można zabiegi pisarskie mające na celu „zbliżenie się” do czytelnika — jak choćby użycie na początku tekstu formy charakterystycznej dla korespondencji. Od razu także, już w pierwszym zdaniu, Orzeszkowa ukazuje bezpośrednio przyczyny powstania tekstu — jest on reakcją na wydarzenia warszawskie („Zapytujesz pan o myśli, które powstały we mnie, gdy z cichego kąta mego wichury grudniowe przyniosły wieści o burzy warszawskiej”²). Tekst, który powstał tuż po dramatycznych wydarzeniach, nie był dopracowany, nie był do końca przemyślany, chociaż pisarka już od ponad dziesięciu lat zgłębiała zagadnienia związane z judaizmem i życiem polskich Żydów. Były to lektury, spotkania z rabinem, dyskusje z maskilami z „Izraelity” oraz obfita korespondencja, na przykład z Malwiną Blumberg i z innymi osobami zainteresowanymi asymilacją Żydów.

Już od 1866 roku, gdy młoda Orzeszkowa zamieściła na łamach „Gazety Polskiej” artykuł o *Historii cywilizacji w Anglii*, który powstał na podstawie lektury dzieła Henry’ego Thomasa Buckle’a,

¹ Por. J. BACHÓRZ [wstęp do] B. PRUS: *Lalka*. T. 1. Wrocław 1998, s. CVI—CVII.

² E. ORZESZKOWA: *O Żydach i kwestyi żydowskiej*. W: EADEM: *Pisma*. T. 9. Wydanie zbiorowe zupełne ze wstępem A. DROGOSZEWSKIEGO. Kraków 1913, s. 3. W dalszych cytacjach zastosowany będzie zapis (KŻ) z odpowiednim numerem strony.

daje się zauważyć solidność jej studiów. W swej bogatej korespondencji oraz w osobistych notatkach³ często wypowiadała się na temat przeczytanych lektur, przedstawiała wrażenia, skojarzenia, interpretowała ich fragmenty. W jej tekstach publicystycznych, poświęconych czy to literaturze, czy zagadnieniom społecznym albo wydarzeniom, które ją zainteresowały lub była nimi oburzona, mocno odciskają swój ślad teksty naukowe, które stanowiły inspirację, ułatwiały ich analizę, pomagały ukazać analogie. Tak wyzyskiwana podbudowa filozoficzna i literacka nie tylko pozwalała ukazać szerokie zainteresowania pisarki, lecz także stanowiła swoiste zabezpieczenie przed krytykami. Pisarstwo Orzeszkowej nie od razu zyskało wysoką rangę, krytycy nie szczędzili złośliwości, nawet Piotr Chmielowski, który całość jej pisarstwa cenił i szanował, potrafił złośliwie komentować jej działania („Pani Orzeszkowa zrozumiała widocznie sekret powodzenia: kiedy dawać — to od razu i wiele”⁴, albo, w tym samym tekście: „Myśl ta tak dalece leżała autorce na sercu, że nie zwracając uwagi na biednych czytelników, z okrucieństwem egoizmu, czyli miłości własnej, autorskiej, napisała o niej dwie grube powieści”⁵). Autorka *Pamiętnika Wacławy* cały czas musiała dystansować się od własnej płci, ciągle udowodniać, że jej teksty są „równie dobre”, jak te męskie, ale i tak narażona była na protekcyjne uwagi pisarzy mężczyzn, którzy, chociaż musieli docenić jej dokonania, z wyższością komentowali jej powieści. Piszą o tym Grażyna Borkowska i Krystyna Kłosińska, które w swych książkach pokazały strategię pisarstwa kobiecego w XIX wieku — zarówno te wypracowane przez same autorki, jak i te, które im narzucił dominujący wówczas męski dyskurs:

³ Por. E. ORZESZKOWA: *Dnie*. Oprac. I. WIŚNIEWSKA. Warszawa 2001.

⁴ P. CHMIELOWSKI: *Powieści pani Elizy Orzeszko* W: IDEM: *Pisma krytyczno-literackie*. T. 1. Oprac. H. MARKIEWICZ. Warszawa 1961, s. 346.

⁵ *Ibidem*.

Na czym polegała w takim razie specyfika pisarstwa twórczości kobiecej? Odpowiadam: na rygorystycznym przestrzeganiu owych podskórnie przyjętych zasad, które tworzyły coś w rodzaju moralnego parasola dla piszących kobiet, i na relatywnym dystansowaniu się wobec własnej płci [...]. Emancypowanie się od namiętności, obiektywizacja własnej obecności w świecie interesuje ją [Orzeszkową — M.P.] zarówno jako element programu (publicystycznego), jak i element pisarskich działań⁶.

Kłosińska z kolei przytacza fragmenty z recenzji *Pana Graby* napisanej przez Henryka Sienkiewicza, w której pisarz używa sformułowań z gruntu protekcyjnych wobec pisarki mającej w owym czasie równie mocny jak on wpływ na czytelników. Nawet nie ma potrzeby pytać, czy mamy do czynienia z zazdrością „kolegi po piórze”, czy też z wyższością wynikającą z płci recenzenta, a tym samym miejsca, które zajmował w ówczesnym społeczeństwie:

Co ważniejsze, „dojrzała” Orzeszkowa nie tworzy po „kobiecemu”, mimo że jak wylicza w omówieniu *Pana Graby* Sienkiewicz, „ze smakiem mebluje pokoje”, „z przepychem ubiera i czesze swoje bohaterki” i „lubuje się w akcesoriach”. Ten „zmysł tapicerski” jest poskromiony, nie wysuwa się nigdy w powieści na pierwszy plan, nie konstruuje fabuły z kobiecej toalety⁷.

Orzeszkowa, pisząc, nie chciała spełniać niczyich oczekiwań, o czym świadczyć mogą obecne w korespondencji deklaracje, najczęściej związane z poczuciem obowiązku, z postrzeganiem

⁶ G. BORKOWSKA: *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*. Warszawa 1996, s. 161 i 177—178.

⁷ K. KŁOSIŃSKA: *Ciało. Pożądanie. Ubranie*. Kraków 1999, s. 18.

przez nią roli pisarza (tak o sobie pisała) jako służby wobec społeczeństwa, z jej miejscem w tym społeczeństwie — twórcy obserwującego i analizującego te wszystkie prądy i tendencje, które mogłyby zniknąć niezauważone, a dzięki niej (i jej podobnym) stają się ważne, godne zainteresowania. Wypowiadała się w wielu kwestiach; może właśnie ta aktywność, działanie na wielu płaszczyznach, ukazujące jej zainteresowania, które w XIX wieku kolidowały z męskimi wyobrażeniami o „słabej płci” czy „kobiecej umysłowości”. Obwarowując swoje teksty publicystyczne mnogością cytatów i odwołań, osłaniała swój kompleks, który zdradziła w czasach młodości: „Nie trzeba być erudytą lub erudytką ani też »uczyć się około Szkoły Głównej«, aby żywo pojąć prawdę i aby przez to słowo natchnionym słowem przemawiać do ludzi”⁸. Ciekawe w przytoczonym zdaniu jest rozróżnienie erudytki i erudyty. Orzeszkowa nie uważa za niezwykle, że kobieta winna się wypowiadać, winna czytać, winna wiedzieć. Nie uznaje za obowiązującą w XIX wieku wizji celu i miejsca kobiety w społeczeństwie. Kobieta ma, według pisarki, prawo do głoszenia swych poglądów, bycia mądrą, zaangażowaną w przemiany społeczne, zainteresowaną koncepcjami naukowymi. Przyjęcie takiej postawy przez kobiety, głównie zaś przez samą Orzeszkową, widoczne jest wyłącznie w jej korespondencji. Jednak bohaterki jej powieści nie przyznają się do posiadania ambicji, nie mówią wprost o swych zaletach, asekurancko, skromnie⁹ i typowo „po kobiecemu”

⁸ M. ŻMIGRODZKA: *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*. Warszawa 1965, s. 97.

⁹ Jak na przykład Justyna w *Nad Niemnem*: „Uczoną nie jestem ani artystką; żadnych niepospolitych zdolności ani talentów nie mam i tylko tyle rozsądną jestem, by to znać i wiedzieć. Z tego, co umiem, bez wahania i żalu odrzucę to, co ani mnie, ani, jak mi się zdaje, nikomu pożytku by żadnego nie przyniosło. A jeżeli światła, z łaski twojej, mój wuju, otrzymanego, zostanie mi jeszcze trochę więcej niż on... niż oni go posiadają...”. Por. E. ORZESKOWA: *Nad Niemnem*. Oprac. J. BACHÓRZ. Kraków 1996, s. 485.

ukazują swe możliwości, swoją determinację i poczucie obowiązku. Także sama Orzeszkowa, gdy w tekstach publicystycznych mówiła własnym głosem, gdy wyrażała swe poglądy w jakiejś kwestii, raczej „czuła”, niż „wiedziała”. Nie twierdziła kategorycznie, często „podpierała się” cudzym zdaniem, żeby jej własne nie zostało zdegradowane do zdolności wyłącznie tapicerskich. Z rzadka w ogóle używała pierwszej osoby liczby pojedynczej, wołała nieosobowe formy czasownika, które, jak wspomniała Borkowska, pozwalają na obiektywizację jej obecności w świecie. Nie wypowiadała się jako Eliza Orzeszkowa, formułowała sądy gramatycznie zaznaczające neutralność, dystans. Używała form, których nie sposób zanegować: „powszechnie znanym jest” czy „powszechnie uważa się”. Zacierając, ukrywając własne istnienie w tekstach publicystycznych, uwydatniała to, co uznawała za charakterystyczne dla ogółu swoich czasów: „ducha wieku”, który jest sumą uczuć, doświadczeń oraz wyobrażeń właściwych danej epoce¹⁰. „Duch wieku” jest powszechny dla istot myślących, ale ona, jako kobieta, musiała dokładnie kamuflować swoje zainteresowanie zagadnieniami innymi niż „meblowanie pomieszczeń”. Przyjęcie takiej postawy umożliwiło Orzeszkowej (w męskim świecie) zająć miejsce niezwykle dla XIX-wiecznych kobiet pisarek. Uznana za jednego z pisarzy, płaciła za to wysoką cenę — bez ustanku porównywana z mężczyznami, komplementowana w szczególnie sposób, główną bowiem jej zaletą staje się „męskość”: „Orzeszkowej na przykład daje się niekwestionowane miejsce wśród piszących, ale za cenę wyrwania jej z kontekstu twórczości kobiecej i usytuowania jej bliżej obszaru męskiego [...], co prowadzi, metaforycznie, rzecz jasna, do pozbawienia jej tożsamości płciowej”¹¹. W ten zresztą sposób czytają Orzeszkową jej admiratorzy, na

¹⁰ E. ORZESZKOWA: *Pisma krytycznoliterackie*. Zebrał i oprac. E. JANKOWSKI. Wrocław—Kraków 1959, s. 90.

¹¹ K. KŁOSIŃSKA: *Ciało...*, s. 25.

przykład Jankowski czy Drogoszowski — wciąż podkreślają jej wyjątkowość, jej niezwykłość, komplementują jako kobietę, zdają się tłumaczyć (bo nie jest to interpretacja) każdą jej wypowiedź i każdy jej czyn¹², ale gdy wypowiadają się o jej pisarstwie, ciągle porównują z mężczyznami, jakby w ogóle tych porównań potrzebowała, jakby zawsze trzeba było o niej mówić nie tyle na tle epoki, myśli i prądów, ile właśnie w zestawieniu ze światem zdominowanym przez mężczyzn. Przyświeca im z pewnością szczytny cel, ale po przeczytaniu na przykład opowieści biograficznych Jankowskiego (przy jednoczesnym wielkim uznaniu dla jego wiedzy faktograficznej) zastanawiają nas użycia pewnych sformułowań: „Orzeszkowa nigdy nie przestała być pisarzem żywym”¹³ i „Orzeszkowa jest pisarzem żywym”¹⁴. Właśnie, Orzeszkowa musiała zostać „pisarzem”, żeby można było mówić o jej wielkości. Natrętnie powtarzane frazy, że Orzeszkowa jest pisarzem, na dodatek żywym, nie tylko brzmią dość makabrycznie, lecz także ukazują perspektywę, o której pisała Kłosińska:

Zdeformowane ciało piszącej kobiety służy krytykom za metaforę: mówiąc o nim, równocześnie oceniają „ciało” tekstu. Dla Goncourta twórcze talenty mają tylko kobiety obdarzone pewnym szczegółem anatomicznym, kobiety, powiedzmy, falliczne. Podobnie, choć szukając oznak płci wyżej pasa, polski krytyk potraktuje Orzeszkową, jako jedną wśród piszących kobietę, która „ma głowę jakby męską”¹⁵.

¹² Czasem ich hipotezy pozbawione są podstaw, jak chociażby we wcześniejszym opisywanym przeze mnie zakończeniu związku ze Świącickim, gdy biograf sugerował, iż zerwanie wynikało z ochłodzenia uczuć męskich.

¹³ E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa*. Warszawa 1988, s. 7.

¹⁴ Ibidem, s. 8.

¹⁵ K. KŁOSIŃSKA: *Ciało...*, s. 10.

Skoro pisarka stała się pisarzem, z „męską głową”, i wdarła się na Parnas, z miejscami zarezerwowanymi dla mężczyzn, to ceną za owo miejsce stało się właśnie rygorystyczne przestrzeganie zasad, o którym pisze Borkowska. Ukrywanie siebie samej za obiektywizującymi formami, za słowami innych mężczyzn, którzy jej własnym słowom mieli przydać godności i znaczenia. Przywoływanie przez Orzeszkową wiedzy naukowej nie jest wyłącznie związane z programem epoki; to raczej strategia pisarska, której celem staje się, być może, ciągle udowadnianie, że nie musi być erudytką ani absolwentką Szkoły Głównej, aby to, co pisze, miało znaczenie i zasługiwało na szacunek, jak teksty innych.

Jankowski w jednej ze swych opowieści biograficznych poświęconych autorce *Nad Niemnem* w zasadzie tłumaczy się ze swojego wyboru, wyjaśnia, dlaczego poświęca kolejną książkę właśnie tej pisarce¹⁶, usprawiedliwia się, że mimo rozlicznych wad jej twórczości, dostrzeżonych przez krytyków i felietonistów, mimo wszystkich niedociągnięć, które skrupulatnie wylicza, czytelnicy nadal sięgają po *Pana Grabę*, *Martę*, *Chama* i inne powieści. Jakby zdanie czytelników, no właśnie: czytelników, chociaż mniej znaczące od poglądów i ocen fachowców, „uprawniało” pisarkę i jej twórczość do istnienia pod koniec XX wieku. Jest czytana, chociaż nudna, jej powieści są wznawiane, mimo że staroświeckie. Trzeba, w pojęciu Jankowskiego, jakoś uzasadnić swoją decyzję, dlaczego pisać właśnie o Orzeszkowej — niby cały czas obecnej w czołówce pisarzy polskiego pozytywizmu, ale obecnej ciągle z jakimś zastrzeżeniem. Zastrzeżeniem, że jej dzieła mają rozwlekły styl i wady kompozycji, ale istnieją — pomimo czegoś, a nie dzięki czemuś. Znajdujemy się całkiem niedaleko od protekcjonar-

¹⁶ „Oczywiście różnymi czasy ten i ów krytyk, a częściej felietonista, wybrzydzał się i wybrzydza na staroświeckość literacką Orzeszkowej, na rozwlekłość stylu, na usterki czy wady kompozycji, na nudne moralizatorstwo”. E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa...*, s. 7.

lizmu Sienkiewicza, od jego wyliczanki „kobięcych” cech twórczości Orzeszkowej w *Panu Grabie*.

Nie może nas więc w tym kontekście dziwić strategia Orzeszkowej, nie tylko ta związana z obiektywizacją własnej obecności w obrębie tekstu, lecz także, wynikająca z tej poprzedniej, chęć „podparcia” własnych obserwacji *stricte* naukowym dowodem, myślą filozoficzną, „poważniejszą” z założenia od wymyślonej fabuły, a nawet od próby zdiagnozowania rzeczywistości w studium społecznym. Nie możemy też zapominać o tradycji realizmu krytycznego, o której pisał Philippe Hamon, że w jej obrębie powieść „jest po prostu ostentacyjną manifestacją wiedzy [...], którą należy pokazać”¹⁷. Można w tym miejscu dodać, że w twórczości Orzeszkowej ta „manifestacja wiedzy” jest znacznie bardziej widoczna niż w tekstach innych pisarek i pisarzy, bezpośrednio i czytelna, tak jak choćby w przypadku kreacji bohaterów *Chama*, o czym pisał Krzysztof Kłosiński. W konstruowaniu postaci Franki doskonale widoczne są najnowsze w owych czasach koncepcje psychiatryczne, odwołanie się do prac Richarda von Krafft-Ebinga:

Nawet źródła podrażnień wylicza Orzeszkowa w zgodzie z psychologiem [...]. Przykłady [...] tego rodzaju można mnożyć: zależność dyskursu powieściowego od psychiatrycznego jest tu bardzo silna. Orzeszkowa dokonuje po prostu w wielu miejscach „narratywizacji” tekstu psychiatrycznego, w niewielkim czasem tylko stopniu transformując go, dzięki czemu dyskurs naukowy jakby przegląda się przez narrację¹⁸.

¹⁷ Ph. HAMON: *Ograniczenia dyskursu realistycznego*. Tłum. Z. JAMROZIK. „Pamiętnik Literacki” 1983, nr 1, s. 246.

¹⁸ K. KŁOSIŃSKI: *Mimesis w chłopskich powieściach Orzeszkowej*. Katowice 1990, s. 178.

Z kolei już od pierwszego pojawienia się w powieści Pawła „Orzeszkowa podtrzymuje dyskretnymi sygnałami symboliczne konotacje, zbliżające Pawła do kręgu Renanowskiej idylli”¹⁹. Widoczna w powieści inspiracja *Żywotem Jezusa* oraz *Pierwszymi wiekami chrześcijaństwa* Ernesta Renana z jednej strony, a naukowymi rozprawami z zakresu neurologii i seksuologii z drugiej strony — ukazuje interesującą, przemyślaną i erudycyjną koncepcję autorki: „*Cham* oparty jest na grze intertekstualnej dwóch w zasadzie wykluczających się modeli strukturujących”²⁰, negatywnie ocenianą przez ówczesnych krytyków, uznających atut powieści za niedociągnięcie konstrukcyjne.

W *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* całość wywodu konfrontowała Orzeszkowa w dużej części z teoriami współczesnymi, cały czas pozostawała w kontakcie z badaniami antropologicznymi, społecznymi, historycznymi, a także religioznawczymi. W przypadku *O Żydach i kwestyi żydowskiej* jest zupełnie inaczej. Być może szybka reakcja, jaką był ten tekst na wydarzenia, które w tamtym czasie wstrząsnęły całą Rosją, spowodowała, że najbardziej znany pozytywistyczny polski tekst o asymilacji Żydów nie jest pozycją *stricto* naukową. Wszyscy badacze zgodnie przyznają, że Orzeszkowa od lat siedemdziesiątych XIX wieku zajmowała się tematyką żydowską. Nie tylko samym judaizmem, śledziła bowiem na bieżąco wszystkie poważne publikacje (w tym antysemityczne także), które w owym czasie zaprzętały umysły zarówno polskie, jak i, w szerszej skali, europejskie. Borkowska i w artykule wstępnym do *Publicystyki społecznej*, i w *Żydach Orzeszkowej* zamieszczonym w tomie *Kwestia żydowska w XIX w. Spory o tożsamość Polaków* wylicza lektury pisarki związane ze studiami żydowskimi, a także wymienia rozlicznych jej „nauczycieli”²¹.

¹⁹ Ibidem, s. 180.

²⁰ Ibidem, s. 182.

²¹ „Korzystała nie tylko z pomocy Peltyna, Karłowicza i innych. Poznawała dzieła Cohena, Soury’ego, Josta, Geigera, Salvadora, Graetza, Renana;

Jednym z nich był Samuel Peltyn (redaktor naczelny „Izraelity”), do którego Orzeszkowa pisała:

Głęboko i szczerze poczytuję za złe pisarzom polskim, że tak mało i pobieżnie dotąd, i niekompletnie zajmowali się życiem polskich Izraelitów. Jestem pewna, że nie pochodziło to ze złych chęci i uczuć, ale z nieszczęsnego separatyzmu szlachty naszej we wszystkim, co nie było nią, separatyzmu, który dziś, jak wiele innych błędów naszych, zdemaskowany i w fatalnych skutkach poznany do przeszłości niepowrotnej należy²².

Orzeszkowej z pewnością nie można było oskarżyć o to, że jej studia są powierzchowne. Czytała po polsku, rosyjsku, francusku i niemiecku większość tekstów, które w owym czasie się ukazywały i dotyczyły Żydów. Wszystko to wiemy z jej bogatej korespondencji, a także z osobistych notatek. Jednakże, gdy czytamy *O Żydach i kwestyi żydowskiej*, to nasuwa nam się pytanie, gdzie jest cała wiedza autorki tego artykułu? Tak wiele czytała, tak dogłębne studia prowadziła, a znów na plan pierwszy wysuwa się ulubiona przez pisarkę myśl Spencera. Czy mamy traktować jej artykuł jako przydługi felieton? Raczej nie, ponieważ Orzeszkowa stara się zobiektywizować swój wywód, nadać mu charakter studium, chociaż czasem odwołuje się do własnych doświadczeń i spostrzeżeń. Pisze o powinnościach, o zjawiskach ogólnych, perspektywie historycznej, o stosunkach społecznych. W jednym

z prac polskich autorów broszurkę Butrymowicza, dzieła Czackiego, Niemcewicza, Kraushara, Ludwika Gumplowicza”. G. BORKOWSKA: *Żydzi Orzeszkowej* [wstęp do] E. ORZESZKOWA: *Publicystyka społeczna*. T. 1. Wybór i wstęp G. BORKOWSKA. Oprac. edytorskie I. WIŚNIEWSKA. Kraków 2005, s. 28.

²² Ibidem.

tylko wypadku występuje ostro i jednoznacznie — wtedy, gdy ocenia antysemickie broszury. Czy emocjonalny stosunek do asymilacji, szczególnie w okresie, gdy prasa tak często donosiła o pogromach w mniejszych i większych miastach całego imperium rosyjskiego, położył się cieniem na jakości tego artykułu? Jankowski pisze, iż sama Orzeszkowa nie miała dobrego zdania o tym tekście, ponieważ „odłożywszy pióro, autorka uznała, że broszurka jej jest »niewiele warta« — dodała jednak zaraz ważne słowa: »Ale mniemałam, że czynię, co powinnam, i — stało się!«”²³. Mocną, jednoznaczną wypowiedź opublikowaną niedługo po pogromie warszawskim, wypowiedź przeciwko krzywdzącym stereotypom uznawała rzecz jasna za swój obowiązek, ale jednocześnie widziała doskonale, że tekst ten nie wnosi wiele nowego w toczącą się dyskusję na temat asymilacji Żydów i to z pewnością uznawała za swą porażkę. Analiza tekstu *O Żydach i kwestyi żydowskiej* nie jest łatwa, ponieważ nad tymi rozważaniami ciąży możliwość kolejnego nieporozumienia

wokół żydowskich prac Orzeszkowej. Wyciągając poszczególne nitki tego splotu, kreowano pisarkę na przyjaciółkę lub wroga społeczności żydowskiej. Dla Jana Jeleńskiego była Orzeszkowa wcieleniem filosemityzmu: bezwstydnie służyła Żydom. Wielokrotnie zarzucano jej antysemityzm; Lewental wstrzymał na trzy lata publikację *Mirtali*, dopatrując się w powieści silnych akcentów antyżydowskich. W międzywojniu publicyści endeccy chwalili Orzeszkową za postawę — ich zdaniem — wyraźnie antysemicką. I w *Elim Makowerze*, i w *Meirze Ezofowiczu* dopatrywano się krytyki żydostwa. Tolerancja wobec Żydów — taka była interpretacja wymienionych utworów Orzeszkowej — opierała się na założeniu, że rychło porzucą oni swoją religię i swoją narodowość²⁴.

²³ E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa...*, s. 178.

²⁴ G. BORKOWSKA: *Żydzki Orzeszkowej...*, s. 31.

Podobnie jest w badaniach nowszych, w których „uproszczenia prowadzą do generalizujących wniosków, że w kwestii żydowskiej poglądy polskich pisarzy pozytywistycznych »przesunęły się z pozycji liberalnych, proemancypacyjnych i proasymilacyjnych na bardziej konserwatywne«”²⁵. W tym miejscu warto też zastanowić się nad koncepcją Ursuli Phillips²⁶, dostrzegającej nieunikniony polonocentryzm, wpisany w stanowisko Orzeszkowej. Trzeba też wziąć pod uwagę stanowisko Aliny Całej, która uznaje, że polscy pozytywiści przemawiali w kwestii żydowskiej z elitarnej pozycji inteligenckiej oraz reprezentowali chrześcijańsko-polskocentryczny punkt widzenia²⁷.

Czy inna perspektywa, w owych czasach i w przypadku Orzeszkowej, była w ogóle możliwa? Borkowska z kolei zauważa indywidualny, własny pomysł Orzeszkowej na asymilację, a także jego przekształcenia, spośród których najważniejsze jest to, że „być może w jakimś stopniu starała się przekroczyć wpisane w nie ograniczenia”²⁸. Tak dzieje się choćby wtedy, gdy pisarka piętnuje praktyki kupców chrześcijańskich, którzy nie mając konkurencji w szabat, podwyższają ceny (KŻ, s. 9). Ale pozytywistka nie może się mimo wszystko wyzbyć stereotypowych przyzwyczajęń, łączących Żydów z oszustwami handlowymi (KŻ, s. 7). Dlatego właśnie, meandrowanie wśród sprzeczności artykułu Orzeszkowej prowadzi do postawienia następujących pytań: czy są, a jeśli tak, to gdzie są w tym tekście ślady lektur, które czytała od wielu lat? Co pisarka wiedziała o Żydach i skąd

²⁵ Ibidem, s. 29; M. OPALSKI: *The Concept of Jewish Assimilatio in Polish Literature of the Positivist Period*. „The Polish Review” 1987, no 4, s. 381.

²⁶ Por. U. PHILLIPS: *The „Jewish Question” in the Novels and Short Stories of Eliza Orzeszkowa*. „East European Jewish Affairs” 1995, no 2, s. 69–90.

²⁷ Por. A. CAŁA: *Pozytywizm i pozytywiści*. W: EADEM: *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy*. Warszawa 1989, s. 216–267.

²⁸ G. BORKOWSKA: *Żydzi Orzeszkowej...*, s. 30.

czerpała materiały oraz czy owe materiały wpłynęły na jej stanowisko w znaczący sposób?

Z korespondencji Orzeszkowej wynika, że była związana ze środowiskiem „Izraelity”. Pisarka dość często, podobnie jak dziennikarze tego warszawskiego pisma, nieprzychylnie wypowiadała się o chasydyzmie, który nierzadko utożsamiała z ortodoksyjnym judaizmem rabinicznym. Wydawany po polsku od 1866 roku tygodnik społeczno-polityczny „Izraelita” kształtował w znacznym stopniu po powstaniu styczniowym opinie na temat religii Żydów i stosunków społecznych w zaborze rosyjskim, często podając własne uprzedzenia (w tym programową niechęć do chasydyzmu) jako informacje o charakterze obiektywnym:

Brak wiedzy o chasydyzmie nie przeszkadzał autorom „Izraelity” w bezkrytycznym wyrażaniu sądów, tak pochlebnych, jak i — znacznie częściej — krytycznych. Opinie z pierwszych lat istnienia pisma nie różniły się zasadniczo od poglądów głoszonych nieco wcześniej w „Jutrzence”, a jedyna zmiana tkwiła w tym, że dzięki obfitości publicystyki „Izraelity” nabierały pełniejszego wyrazu [...]. Religijni indyferenci z obozu „postępowego” byli wedle opisów Peltyna zimnymi, wyzutymi z uczuć trupami, których jedynym zajęciem było liczenie pieniędzy, a ich stosunek do otaczającego świata pełen był cynizmu [...]. Wśród wad chasydyzmu najczęściej wytykanych w „Izraelicie” niekwestionowanym liderem pozostawał mit cadyków wyszukujących naiwny lud żydowski. Motyw ten pojawiał się w tysięcznych odmianach niemal przy każdej wzmiance o chasydyzmie, a już bez umiaru w relacjach z prowincji²⁹.

Chasydyzm krytykowała w zasadzie od chwili swojego powstania zarówno ortodoksyjna elita rabinów, nazywanych *misnagdami*,

²⁹ M. WODZIŃSKI: *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*. Warszawa 2003, s. 214.

później także zwolennicy *haskali* — *maskile*. Pojawienie się tych ostatnich związane jest, jak sugeruje Paul Johnson, z wiarą w idee niemieckiego oświecenia („poważne, szczerze i twórcze”). Ostatecznie *haskala* przyniosła Żydom spore rozczarowanie ze względu na fakt, iż możliwość ich równouprawnienia bez żadnych konsekwencji była jedynie mirażem, zasianiem w ich „sercach ziarna ogromnej iluzji”³⁰. *Maskile* polscy, podobnie, jak ich odpowiednicy z Niemiec, utożsamiali się z tradycjami oświecenia. W ich postulatach znaczące miejsce zajmowała także (jak choćby w tekstach Stanisława Staszica czy księdza Chiariniego) walka z wpływem Talmudu bądź z „separatyzmem stroju i języka”³¹. Wiara *maskili* w oświatę, która w znaczącym stopniu miała przyspieszyć asymilację, ich działania udowadniające zaangażowanie w życie społeczne, umysłowe i patriotyczne kraju nie przyniosły wielu rezultatów. Można nawet powiedzieć — choć to na pierwszy rzut oka wydaje się niesprawiedliwe i krzywdzące — że działania *maskili* polskich pozostały po prostu niezauważone. Oczywiście, to okrutne stwierdzenie nie odnosi się do poszczególnych wydarzeń, lecz do stanu świadomości społecznej w tamtych czasach. Do dziś z pewnością tylko ułamek procenta Polaków (poza specjalistami) zna termin *haskala* i wie cokolwiek o ideach oświecenia żydowskiego. Określenie „Żyd”, zarówno w czasach po powstaniu styczniowym, jak i dziś, jest zespołem stereotypów — w XIX wieku tych związanych z nieuczciwym handlem, a w początkach XXI wieku — z obrazkiem na ścianie, który się odwraca „by Żyd oddał pieniądze”, o czym pisała Joanna Tokarska-Bakir³².

³⁰ P. JOHNSON: *Historia Żydów*. Tłum. M. WÓJCIK. Kraków 1994, s. 318.

³¹ M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 48.

³² „Odpowiedzią na jej post jest ostrzeżenie: »Kochane koleżanki! Muszę was przestrzec! Żyda sprawdziłam na sobie jakiś czas temu i do tej pory nie mogę się pozbiierać! Po kilku miesiącach wiszenia w przedpokojku po prostu puścił nas z torbami. Mój mąż wrzucił go do pieca i nawet ramki nie pozwolił zostawić« [...]. Z wpisu wynika, że półdemoniczna istota, którą naiwni

To, co irytowało maskili najbardziej, to uczuciowe, zdecydowanie antyintelektualne doświadczenie religijne, przeżywane w okolicznościach, które z pewnością uznawali za niecywilizowane. Wizerunek chasyda (anachronicznego Żyda w nowoczesnej Europie) był wśród Polaków znacznie bardziej wyrazistym i znanym wyobrażeniem aniżeli na przykład faktyczne działania Jakuba Elsenberga czy Jakuba Tugendholda:

Ceremonie chasydów były bardzo hałaśliwe. Chasydzi lekceważyli synagogę. Mieli własne *sztiblech*, czyli domy modlitw, gdzie zbierali się odziani w swe zgrzebne stroje z szerokimi futrzanymi kapeluszami. Niektórzy z nich palili lub pili, jeśli to sprawiało im przyjemność. Podczas modlitwy krzyczyli czasem na całe gardło, kołysali się i klaskali w dłonie, śpiewali melodie nazywane *niggun* i tańczyli w ich rytm [...]. Szokowali żydowski *establishment*, szczególnie wówczas, gdy ich praktyki rozprzestrzeniły się w całej Polsce i na Litwie³³.

Na łamach „Izraelity”, którego Orzeszkowa czytała, a ponadto prowadziła korespondencję z jego redaktorem naczelnym, temat krytyki chasydyzmu należał do najczęściej poruszanych — częstotliwość podejmowania tej kwestii na łamach pisma mogła prowadzić, wśród niezbyt zorientowanych czytelników polskich do przekonania, że opisywane zwyczaje chasydów dotyczą życia sporej większości polskich Żydów, że są dużym problemem dla wyznawców judaizmu na terenach dawnej Rzeczypospolitej. Krytyka

Polacy wpuszczają pod swój dach, przejawia typową »żydowską niewdzięczność«. Szkodzi, zamiast chronić dom, do którego ją wpuszczono. Trudno się dziwić, że nerwowi gospodarze szybko pozbywają się intruza”. J. TOKARSKA-BAKIR: *Żyd z pieniążkiem podbija Polskę*. „Gazeta Wyborcza” z 18.02.2012, dodatek „Kultura”.

³³ P. JOHNSON: *Historia Żydów...*, s. 317.

i oburzenie redaktorów ukierunkowane na negację nieoświeconej sekty, ośmieszanie przez nich „fikających koziołki” (jak drwiąco określano modlitwy chasydów), wdawanie się w emocjonalne polemiki, wszystko to nie służyło najlepiej prezentacji idei żydowskiego oświecenia. Raczej dostarczać mogło materiału do wystąpień o charakterze antysemickim, w których często poruszano kwestię „niecywilizowanego” zachowania się Żydów, ich odrębności czy ukazywanych w krzywym zwierciadle zwyczajów. Czasopismo „Izraelita” uznane było „przez prasę polską za oficjalną reprezentację nurtu integracyjnego”³⁴, dlatego polscy zwolennicy haskali musieli ciągle odpowiadać i występować w roli autorytetów także, a może przede wszystkim w kwestiach, które były im obce (i którym byli niechętni) — nie tylko ideologicznie, lecz także dlatego, że sami niewiele wiedzieli o chasydach, a nawet ortodoksach. Operowali więc stereotypami, które mogły stanowić i z pewnością stanowiły pożywkę dla narastających w społeczeństwie polskim po powstaniu styczniowym uprzedzeń. Ponadto, jak zauważa Artur Eisenbach, po 1870 roku dyskurs antyżydowski ożywił się znacznie, retoryka zyskiwała na ostrości. Konserwatywne pisma coraz częściej z wielką niechęcią pisały o wszelkich prawach równouprawnienia Żydów, od ustaw margrabiego Wielopolskiego poczynając. Na łamach poczytnych czasopism coraz śmiej szermowano sformułowaniami: „podbój świata” czy „zniszczenie chrześcijaństwa”, którymi określano uznawane za najważniejsze, a w zasadzie jedyne cele przyświecające Żydom:

W latach osiemdziesiątych coraz śmiej występują głosy kwestionujące samą ideę równouprawnienia Żydów i ich asymilację. Rozpoczął się okres kontremancypacji. „Niwa” zaczęła głosić nowe poglądy na temat kwestii żydowskiej, którą uznawała za jeden z ważniejszych problemów Królestwa. „Niwa”

³⁴ M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 206.

pisała w 1886 r., że ustawa o równouprawnieniu Żydów została wydana przedwcześnie. „Smutne owoce praktyczne przyniosło uprawnienie Żydów. A dlaczego? Bo nowe prawo grzeszyło tym, że reformę rozpoczęto od góry, a nie od dołu. Zrównano Żydów z chrześcijanami prawnie, a nie starano się przedtem zbliżyć ich, jeżeli nie zrównać moralnie”³⁵.

Sam tekst opublikowany w „Niwie” wydaje się słuszny i ukazujący sedno problemu. Intencja jego powstania była zgoła odmienna. Dziennikarz konserwatywnego czasopisma wyrażał w tym tekście poparcie dla działań generała-gubernatora Josifa Romejki-Hurki, które przyniosły w konsekwencji dalsze ograniczenia w osiedlaniu się Żydów w miastach Królestwa Polskiego. W takich okolicznościach, szczególnie po antysemitycznych pogromach w Królestwie Polskim i Rosji, podjęcie przez Orzeszkową trudnego, zdecydowanie niepopularnego tematu należy uznać za dowód sporej odwagi, a także kolejne potwierdzenie traktowania swojej profesji jako misji wynikającej z poczucia obowiązku; misji, w której mieściło się, jak pisała w jednym z listów do Malwiny Blumberg, „ziarno miłości dla wszystkich bez wyjątku mieszkańców kraju”.

Dodatkowym problemem, z którym autorka *O Żydach i kwestyi żydowskiej* musiała się zmierzyć, był zarzut skierowany wobec Żydów przez część społeczeństwa, że pozbawieni są uczuć patriotycznych (czemu zresztą sama pisarka w pewnym momencie uległa — w geście protestu przeciw syjonizmowi powstał tekst *O nacyonalizmie żydowskim*). Doskonale zdawała sobie sprawę, że początkowo (po utracie niepodległości) obecny w dyskursie zwolenników haskali lojalizm uległ przekształceniu w mocną postawę patriotyczną, propolską. To myślenie doprowadziło ją zresztą do przyjęcia błędnej perspektywy, że możliwość uczestnictwa Żydów w polskości

³⁵ A. EISENBACH: *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich na tle europejskim. 1785—1870*. Warszawa 1988, s. 560.

mieści się jedynie w ich „uobywatelnieniu” spod znaku „Izraelity”, czyli w sposób, jaki poznała, czytając pisma Jakuba Elzenberga czy artykuły Samuela Peltyna. Za rewers uznawała chasydzki mistycyzm, brak wiedzy, zabobony, całkowitą nieznajomość kultury, języka i wynikająca z nich niemożność odczuwania przynależności do kraju nieistniejącego od, w tamtym czasie, już prawie od stu lat. Migrujący Litwacy, nieznający polskiego, mieszkający się w dzielnicach polskich miast z rodzimymi Żydami, stanowili żywioł trzeci — zupełnie obcy, obojętny, czasem nawet nienawistny (w rezultacie zbratania z zaborcami), a w związku z tym wręcz wrogi polskości. Własne antyrosyjskie nastroje i poglądy — wszak w domu pisarki nie wolno było mówić po rosyjsku, a wtrącanie form wschodnich uważała za brak kultury — przekładała na Litwaków, a także na całą rzeszę „nieucywilizowanych” Żydów, którzy nie mogli lub nie chcieli dostrzec oczywistych dla niej dobrodziejstw płynących z duchowej inkorporacji do polskości:

Orzeszkowa była niezmiernie czuła na wpływy kultury rosyjskiej, którą — podobnie jak większość członków jej warstwy w Polsce — uznawała za barbarzyńską. Dlatego też zarzuty o zmaterializowanie i nihilizm Żydów litewskich miały w jej ustach posmak narodowy. Rusyfikować się mogli tylko ci, którym imponowało barbarzyństwo — a więc karierowicze lub indyferentni politycznie i narodowo, niedokształceni i jedynie „powierzchnownie ucywilizowani”³⁶.

W tym fragmencie tekstu *O Żydach i kwestyi żydowskiej* pisarka odnosiła się do dość powszechnego, szczególnie w zaborze rosyjskim, problemu. Żydzi często mogli utożsamiać się z kulturą zaborczą (w związku z przyznawaniem praw, ale też ich odbieraniem), z całą strukturą władzy, z jej siłą i wszechobecnością. W czasach,

³⁶ A. CAŁA: *Pozytywizm...*, s. 229—230.

gdy pojęcie narodu dopiero się kształtowało, utożsamienie się z nieistniejącą Polską, z jej tradycją i historią, nie dość że nie było atrakcyjne (z pewnością nie było to działanie koniunkturalne), to wiązało się też z brakiem wiedzy, szczególnie w warstwach najniższej uposażonych i tym samym najgorzej wykształconych — podobnie jak w przypadku chłopów. Problem braku uczuć patriotycznych chłopów w czasie powstania styczniowego, opisany na przykład w opowiadaniach Stefana Żeromskiego, był także udziałem części polskich Żydów. Z jaką tradycją patriotyczną, przez jakie środowisko „niesioną”, mieli się utożsamiać? Ze szlachecką? Z mieszczańską (z tą ostatnią oczywiście nie mogli, bo przecież sami pozytywiści ubolewali nad niezwykle małym, niezauważalnym wręcz, znaczeniem tej grupy)? Z chłopską? Orzeszkowa nie dostrzegła możliwości istnienia żydowskiej perspektywy, wypracowanej w okresie niewoli przez nich samych; optyki własnej, mającej zupełnie inne pochodzenie, zupełnie inny sposób wyrażania, i — co ciekawe — być może rodzącej się właśnie na oczach pisarki. Brak takiego rozumowania wydaje się zaskakujący, bo z taką właśnie perspektywą Orzeszkowa mogła się zetknąć, gdy uczestniczyła w kazaniach rabi-
na w synagodze na Daniłowiczowskiej, w czasach zbratania polsko-żydowskiego oraz później, w trakcie powstania styczniowego:

[...] wspólne uwięzienie Żydów w cytadelach, wspólne wywiezienie Żydów na Sybir, te wszystkie wypadki, zupełnie nieprzewidziane, prawie cudowne, skojarzyły nierozłącznym węzłem Polaków-chrześcijan z Polakami-Izraelitami. Przez współudział Żydów na bruku Warszawy w miesiącach lutym i kwietniu roku 1861 nie tylko nabyli, ale zdobyli oni prawo do tytułu obywatela polskiego. Prawo to Polacy-chrześcijanie z całą serdecznością im przyznali³⁷.

³⁷ Odezwa Ozeasza L. Lublinera nawołująca ludność żydowską do walki wyzwolenczej. W: Z. BORZYMIŃSKA. *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych — XIX w.* Warszawa 1994, s. 118.

W odezwie Ozeasza Ludwika Lublinera, powraca ten sam motyw, który był obecny w pisanych po powstaniu kościuszkowskim piosenkach i wierszach ludowych, opowiadających o męstwie Berka Joselewicza. Udział w walce narodowowyzwoleńczej stanowił swoistą nobilitację, zaświadczenie o polskości. Świadczył on także o narodzinach nowej tożsamości, świadomego Polaka-Żyda, uczestniczącego w życiu społecznym, walczącego z zaborcą i ponoszącego, jak wszyscy, konsekwencje dokonywanych wyborów. Lubliner pisał też, że wspólna walka jest momentem dla Żydów wyjątkowym, bo po raz pierwszy, nie na mocy uchwały, ani też dekretu, lecz ze względu na poczucie wspólnoty nastąpiło „nabycie prawa” do obywatelstwa polskiego. Kończy swą odezwę słowami: „Izraelici, współrodacy i współwyznawcy moi! Wytrwajcie w zaczętej spójni z Polakami-chrześcijanami i łączcie ogniwa wspólnych kajdan, aby je razem rozbić o głowę wspólnego ciemiężcy”³⁸. Abstrahując od charakterystycznej dla tamtych czasów egzaltacji i entuzjazmu, wywołanego wiarą w możliwość odzyskania wolności, podobne sformułowania nie sprowadzały się wyłącznie do deklaracji strony żydowskiej, ale pojawiały się też w odezwach Rządu Narodowego w okresie powstania (na przykład 22 czerwca 1863 roku): „[...] do waszego uczucia miłości Ojczyzny odzywamy się, bracia Izraelici, przemawiając w języku świętej Biblii [...] w krajach polskich odtąd nie pytają się, czy »Żyd«, czy »chrześcijanin«, bo jedno miano Polaka wystarcza”. W „Izraelicie” w listopadzie 1862 roku ukazało się postanowienie rabinów dotyczące wprowadzenia nauki języka polskiego do chederów, w którym czytamy między innymi:

Rabini nasi wszelkich odcieni religijnych, najwięcej wpływ na lud wywierający, zgodzili się między sobą jednomyślnie

³⁸ Ibidem, s. 119.

na używanie wszelkich środków moralnego nacisku w ich mocy będących, by skłonić nauczycieli religijnych, tak zwanych *melamdym*, aby każdy z nich starał się zaprowadzić w szkole swojej, w chederze, wykład języka polskiego, przybierając do tego nauczyciela rodowitego Polaka³⁹.

Z kolei w maju 1869 roku opublikowano także w tym piśmie list przedstawiający stosunki panujące w jednej ze szkół łódzkich, w której uczniowie uczyli się nie tylko hebrajskiego, lecz także polskiego, niemieckiego oraz rosyjskiego. Autor listu z zachwytem opisywał ich wyniki i osiągnięcia. W warszawskich szkołach żydowskich rozszerzono z inicjatywy rabina Meiselsa program nauczania języka polskiego i historii. Do tych czasów, do tych słów i tych wydarzeń odwołuje się Orzeszkowa w *O Żydach i kwestyi żydowskiej*. W tamtym momencie upatruje narodzenia się świadomości obywatelskiej polskich Żydów:

W stuleciu naszym, tam, gdzie równouprawnienie Żydów z autochtonami wobec szkoły stało się czynem, Żydzi ciemni zniknęli, prędko i ryczałtowo wpływając w sfery umysłowo oświecone. U nas, od dwudziestu lat niespełna, otaczające ich z tej strony zagrody upadły [...]. Przez czas ten stosunkowo krótki nieruchoma ta przedtem, zbita w ciemności masa rozszczepiła się już na warstwy (KŻ, s. 28).

Jak to możliwe, że pozostająca w zażyłości z redakcją haskalo-
wego „Izraelity” Orzeszkowa tak niewiele wiedziała o polskich maskilach i ich działalności? To niezwykle istotne pytanie odnoszące się do najbardziej znanego tekstu polskiego pozytywizmu, związanego z asymilacją Żydów. Na jakiej podstawie Orzeszkowa

³⁹ Ibidem, s. 80.

(zawsze dokładna, skrupulatna i poszukująca źródeł naukowych) uważała, że proces kształcenia polskich Żydów, który doprowadził do wyłonienia się ze zbitej w ciemności masy warstw o różnym stopniu zaawansowania w sprawy narodowe, trwał dopiero od dwudziestu lat? W tekście artykułu *O Żydach i kwestyi żydowskiej* Orzeszkowa wymieniła te teksty polskie oraz francuskie i niemieckie, które wydawały się jej najbardziej wartościowe i które w różnym stopniu pomogły jej sformułować własny wzorzec myślenia o asymilacji:

Trzeba nam studiów sumiennych w tym kierunku, takich jakich wiele posiadają już inne narody. Francja ma swego Cohena i Reusa, którzy jej Biblię na nowożytny francuski język tłumaczą i komentarzami ją zaopatrują, czerpanymi z najświeższych i najpoważniejszych dzieł orientologii; ma ona swego Salvadora, który jej opisuje walki Judei z Romą i stosunek Żydów francuskich do Francji; swego Muncka, który kreśli przed nią historię cywilizacji Żydów, i swego Renana, który przedstawia jej chwilę zetknięcia się ich z pierwocinami chrześcijańskiej epoki. Niemcy mają 13-tomową historię Żydów Graetza, filozoficzny wykład judaizmu Geigera, liczne przekłady różnych części Talmudu, całą prawie przetłumaczoną Hagadę [...]. My, którzy z dziesięciokrotnie większą ilością Żydów żyjemy od lat 800 w nieustannych stosunkach i zatargach, mamy — pana Jana Jeleńskiego (KŻ, s. 53).

Wymienieni zostają: Edouard Antoine Reus, który w 1881 roku przetłumaczył *Biblię* (aczkolwiek nie z języka hebrajskiego czy aramejskiego), następnie Joseph Cohen, francuski dziennikarz, jeden z redaktorów „La Vérité Izraelita”, pierwszego pisma żydowskiego we Francji, i autor książki *Les Pharisiens (Faryzeusze)*, który z kolei nie był tłumaczem Biblii, jak sugeruje pisarka. Następnie Orzeszkowa wymienia Josepha Salvadora, co jest o tyle

ciekawe, że z jego poglądami z pewnością zgodzić się nigdy nie mogła. Autor *Histoire de la domination romaine en Judée, et de la ruine de Jérusalem*, miał zostać lekarzem, ale pod wpływem lektury o zamieszkach antyżydowskich w Niemczech z 1819 roku porzucił studia i zajął się problemem prześladowania Żydów w Europie. Dzieła tego pisarza żyjącego w latach 1779—1873 potępił Kościół katolicki. Salvador bowiem chciał stworzyć religię uniwersalną, opartą na podwalinach judaizmu i chrześcijaństwa, której centrum duchowym miała się stać, rzecz jasna, Jerozolima. Jego poglądy uznawane są za presyjonistyczne. O ich istotności dla tworzenia żydowskiego pastwa świadczy fakt, że zostały później przekształcone i wykorzystane zarówno przez Teodora Herzla, jak i jego ówczesnego przeciwnika politycznego Ashera Zvi Hirscha Ginsberga. Orzeszkowa z pewnością znała *Historię początków chrześcijaństwa* Renana, a przynajmniej jedną z jej części zatytułowaną *Życie Jezusa* (o czym świadczyć może przedstawienie postaci Pawła w *Chamie*). W trakcie powstawania tekstu *O Żydach i kwestyi żydowskiej* mogła znać sześć z siedmiu części tego dzieła, jako że ostatni (siódmy) tom — *Marek Aureliusz* — ukazał się w 1883 roku. Nieco więcej wątpliwości budzi przytoczenie nazwiska Heinricha Graetza, ponieważ można się zastanawiać, czy polska pisarka istotnie znała to dzieło. Monumentalną *Historię Żydów. Od najdawniejszych czasów do współczesności* (aczkolwiek wydaną w 11, a nie w 13 tomach, jak uważała Orzeszkowa) często krytykowali wybitni znawcy tego tematu, jak choćby Samson Raphael Hirsch (nauczyciel Graetza), Abraham Geiger czy orientalista Moritz Steinschneider. Niemniej jednak dzieło zostało przetłumaczone (i to dość szybko) na wiele języków europejskich i zyskało wielką renomę. Przywołany przez Orzeszkową Abraham Geiger, niemiecki rabin judaizmu reformowanego, a także jeden z twórców tego nurtu religijnego, autor *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, zajmował się opracowaniem słownika potrzebnego do studiowania Miszny oraz badaniem podobieństw

między judaizmem i islamem. Był on także autorem biografii Majmonidesa.

Rzeczywiście, podane przez pisarkę nazwiska ukazują, że we Francji i w Niemczech zajmowano się kwestią kultury, religii oraz historii Żydów w sposób naukowy, dogłębny i wieloaspektowy. Najpewniej dlatego ów akapit Orzeszkowa kończy kąśliwą uwagą o Janie Jeleńskim. W innych krajach europejskich rozwijała się nauka o religii i historii Żydów, toczyły się dyskusje, prowadzono polemiki, ukazywały się poważne artykuły, wydawano encyklopedie i słowniki. Ale czy rzeczywiście Polska w tym czasie miała jedynie Jana Jeleńskiego, antysemitę, który początkowo jako jedyny pisał artykuły do wydawanego przez siebie pisma „Rola”? Ale w czasach, gdy powstawał tekst *O Żydach...*, pismo Jeleńskiego zdobyło popularność i na jego łamach wypowiadali się niestety także luminarze kultury polskiej, jak Jan Matejko, który w numerze 6. z roku 1883 roku pisał o służalczym poddaniu się Polaków wpływowi hebrajskim i o wynikającym z niego poczuciu siły, które cechuje rodzimych Żydów: „[...] wyznawcy Talmudu mają nas już dzisiaj za trupów chodzących, nad którymi wolno się nawet i znęcać”⁴⁰.

⁴⁰ Orzeszkowa wzburzona wystąpieniem Matejki komentowała ów incydent (i złośliwie podsumowała rolę Jeleńskiego) w liście do Jana Karłowicza: „Czytając list Matejki szczerzący na Żydów, pomiędzy wierszami widziałam migoczące, stare, bardzo stare słowa: Człowiek dla człowieka świętym jest. Wyrzekł je poganin i taki nawet, którego bogactwa zniesławiły go przed potomnymi. Pewną jednak jestem, że zgromadził je w sposób dostojniejszy i piękniejszy z nich zrobił użytek, niż to obecnie czyni nasz, przez mistrza Jana gorąco pochwalany — żydożerca”. E. ORZESZKOWA: *Do literatów i ludzi nauki — Jan Karłowicz, Franciszek Gawroński, Henryk Nusbaum, Tadeusz Grabowski*. Pod kier. J. UJEJSKIEGO oprac. L.B. ŚWIDERSKI. Warszawa—Grodno 1938. Słowa *homo homini sacra res* przypisywane są Senece Młodszemu, który rzeczywiście był majątnym człowiekiem, ale czy można rzec, że to właśnie stan majątkowy sprawił, że został znienawidzony przez potomnych? Senekę zmuszono do popełnienia samobójstwa w związku

Orzeszkowa skomentowała drwiąco wpływy Jeleńskiego, jego rosnące znaczenie oraz uznanie tego dziennikarza w pewnych środowiskach za autorytet w kwestii żydowskiej. Bolała nad tym, jak mało jest w Polsce tekstów kompetentnych, które przybliżyłyby polskiemu czytelnikowi nieznaną, tajemniczą wręcz temat. Sama jednak zapomina (albo nie wie) choćby o pracach Izaaka Kramsztyka, który w początkach lat siedemdziesiątych XIX wieku przełożył na polski część Talmudu oraz opatrzył ją własnymi komentarzami. W następnych latach ukazywały się kolejne jego przekłady ważnych dla judaizmu tekstów. W 1892 roku wydano zbiór jego kazań głoszonych po polsku. Orzeszkowa знаła i ceniła pracę Geigera oraz innych naukowców zachodnich, ale też dopominała się o coś, co w Polsce istniało, a do czego nie dotarła albo nie uznała za ważne. Fakt ten, zarówno w czasach pozytywizmu, jak i dziś musi budzić smutek, szczególnie że polskie dzieła na temat Żydów, które pisarka wymieniła jako wartościowe, były w czasach pozytywizmu niestety w większości przestarzałe:

Dzieło Tadeusza Czackiego *O Żydach i Karaitach* dotąd jeszcze najlepsze ze wszystkich o przedmiocie tym u nas istniejących; książka Ludwika Gumpłowicza *O prawach Żydów w Polsce* cenna, ale dla szerokiej publiczności mało przystępna, Wacława Aleksandra Maciejowskiego *O Żydach w Polsce, na Litwie i Rusi* materiał raczej dla przyszłych opracowań niż opracowanie, które by ogół, choćby oświecony, czytał z zajęciem i korzyścią. Nadto, oprócz pięknej, ale szkicowej i niedokończonej *Historii Żydów w Polsce* Al.[eksandra — M.P.]

z rzekomym uczestnictwem w spisku Pizona na życie Nerona. Można raczej stwierdzić, że majątek niewinnie oskarżonego Seneki przysłużył się jego oskarżycielom. Za czasów panowania Kaliguli i Nerona bogaci obywatele obawiali się o życie właśnie ze względu na fakt, że majątek oskarżonych o najcięższe zbrodnie mógł skonfiskować władca albo system sądowniczy.

Kraushara, bardzo dobrej i nauczającej broszury Smoleńskiego pt. *Żydzi w Polsce w wieku 18-ym* (KŻ, s. 52).

Książki polskich autorów, które wymieniła Orzeszkowa, są zbiorami praw albo skrótowym, autorskim przeglądem historii, dzieł często mocniejszych przekonaniami aniżeli naukową argumentacją. Solidność dzieła Czackiego polega przede wszystkim na jego nowatorskim sposobie prowadzenia badań, na konfrontacji źródeł z rzeczywistością⁴¹, ponadto wiernie przedstawia wiele aktów prawodawczych, w tym także ustawodawstwo opracowane w okresie Sejmu Wielkiego. Chociaż waga zgromadzonych przez Czackiego dokumentów jest niewątpliwa, to jednak wiele jego myśli ukazuje, po pierwsze, przyjętą przezeń perspektywę — obcości Żydów na ziemiach polskich, a po drugie, to, o czym wspomniano już wcześniej, w rozdziale dotyczącym oświeceniowych i romantycznych wzorców Orzeszkowej, zdecydowaną, a jednocześnie charakterystyczną dla tamtych czasów, niechęć do Talmudu i wszelkich pism judaistycznych. Wszystkie one zostają zrównane, jako przedstawiające przesady i zabobony, dzięki którym rabini wykorzystują nieświadomych i niewykształconych wyznawców judaizmu:

Pokonany, znieważony i zhańbiony od Rzymian, rozniósł po całym świecie prawa religii, filozofią orientalną, grecką skażone, i ciągle przez kilka wieków pomnażane przywidzenia

⁴¹ „Jego zasługą było również to, że nie poprzestał na zgromadzeniu informacji z publikacji — nierzadko starodruków z XVI i XVII wieku — ale również poszukiwał ich bezpośrednio w środowisku polskich Karaimów. Przytoczył on m.in. Szereg różnic występujących pomiędzy judaizmem a karaimizmem”. M. PAWELEC: *Obecność tematyki karaimskiej w kulturze i nauce polskiej*. W: *Karaimi*. Red. B. MACHUL-TELUS. Warszawa 2012, s. 109.

nauczycieli. Obcy wszystkim narodom Żydzi, składają wśród nich jedną społeczność, której równe prawa rozkazują i niemal równe ciążą przesady⁴².

Dzieło Czackiego Orzeszkowa zrecenzowała pozytywnie z jednego powodu — podobnie jak ona, autor dostrzegał niesprawiedliwość, która była wielowiekowym udziałem Izraelitów. Sprawiedliwie i bez emocji ocenił, że Żydzi „pod władzą największej części rządów chrześcijańskich rzadko doświadczały wyrozumiałości, często ucisku, a prawie zawsze pogardy”⁴³. Z kolei pracę Ludwika Gumpłowicza, będącą zbiorem ustaw dotyczących Żydów polskich od czasów najdawniejszych (podobnie jak część książki Czackiego), autorka *Meira Ezołowicza* potraktowała nie tylko jako cenny materiał faktograficzny. Rodzina Gumpłowiczów reprezentowała wszystkie te cechy polskich Żydów, które Orzeszkowa uznawała za właściwe i pożądane. Abraham, ojciec Ludwika, był zdecydowanym przeciwnikiem chasydyzmu, popierał asymilację — namawiając swych współbraci: „Stańmy się Żydami-Polakami, a nie Żydami w Polsce”. O jego oddaniu polskości świadczyć może fakt, że „odziany symbolicznie w strój polski brał udział w delegacji żydowskiej do Wiednia”⁴⁴. Książka Ludwika Gumpłowicza (podana w dziele Orzeszkowej z błędnym tytułem, w rzeczywistości brzmiącym: *Prawodawstwo polskie względem Żydów*) jest zbiorem praw dla mniejszości żydowskiej, poczynając od statutu kaliskiego Bolesława Pobożnego z 1264 roku, a na ustawach z czasów panowania Kazimierza Jagiellończyka kończąc.

⁴² T. CZACKI: *Rozprawa o Żydach i Karaitach*. Kraków 1860, s. 3.

⁴³ *Ibidem*, s. 22.

⁴⁴ K. BYTOMSKA: *Ludwik Gumpłowicz — Polak, Żyd, twórca europejskiej socjologii na wrogim tle swoich czasów*. W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. BORKOWSKA i M. RUDKOWSKA. Warszawa 2004, s. 184.

Gumplowicz przedstawia także ustawodawstwo kościelne. Był antyklerykałem, mocno krytykował działania antyżydowskie Kościoła katolickiego, dlatego dwie z jego rozpraw habilitacyjnych nie uzyskały akceptacji na Uniwersytecie Jagiellońskim⁴⁵. Jego praca *Prawodawstwo polskie względem Żydów* stanowi przede wszystkim zbiór aktów prawnych, komentarz do nich jest rozbudowany w niewielkim stopniu, z czego dużą część zajmuje negatywna ocena działań duchowieństwa katolickiego w Polsce:

Co nas w tych uchwałach sejmowych uderza, to jest ów prosty, zdrowy rozum i praktyczny zmysł szlachty: nie ma tu żadnego fanatyzmu przeciw żydom, nie ma wyrzekań żadnych przeciw ich wierze, ani też pełna prostoty szlachta nie pożycza płaszczyka gorliwości religijnej, aby usprawiedliwić kroki swe przeciw żydom [...]. Kiedy ustawy synodalne walczą przeciw żydom jako nieprzyjaciołom wiary prawdziwej, szlachta sejmująca raczej jest zdania, że żydzi chrześcijan „nie tak z wiary, jak z bogactw i mienia chcą wyzuć”. Trzeba przyznać, że jest to zapatrywanie się nadzwyczaj trzeźwe i rozumne⁴⁶.

Socjolog w zakończeniu książki, podobnie jak Orzeszkowa w swych wystąpieniach, boleje nad tym, że polska fachowa literatura związana z tematyką żydowską jest nadzwyczaj szczupła. Przywołuje *O Żydach i Karaitach*, nazywając je „najtreściwszą i najwięcej wyczerpującą [...] pracą”, po czym zaznacza, że nikt

⁴⁵ „Źle widziana w ówczesnych kręgach władz wydziału samowola intelektualna, w tym przede wszystkim nastawienie silnie antyklerykalne, powoduje odrzucenie dwóch rozpraw habilitacyjnych Gumplowicza, złożonych w 1868 roku — pod zarzutem braku gwarancji obiektywności badawczej oraz »w imię ścisłości i bezstronności badań dziejowych«”. Ibidem, s. 185.

⁴⁶ L. GUMPLOWICZ: *Prawodawstwo polskie względem Żydów*. Kraków 1867, s. 31.

„u nas po Czackim do dziś dnia nic nowego w przedmiocie tym nie zapisał”⁴⁷. Ponadto wymienia także prace Joachima Lelewela i Henryka Schmitta oraz książkę Leona Hollanderskiego (*Les Israelites de Pologne*) wydaną w Paryżu w 1846 roku. Píše też, że w Polsce Aleksander Kraushar przybliży badania z terenów niemieckich, które, podobnie jak Orzeszkowa, ceni wysoko. Wśród prac uczonych niemieckich najciekawszymi wydają mu się opracowania Seliga Cassela, Graetza oraz Josepha Perlesa (*Geschichte der Juden in Polen*).

Kolejna książka wymieniona przez Orzeszkową, autorstwa Wacława Aleksandra Maciejowskiego *Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie*, jest również zbiorem ustaw, ze szczególnym uwzględnieniem czasów Jagiellonów oraz Sejmu Wielkiego, a także zbiorem opinii autora dotyczących stosunków polsko-żydowskich w ciągu wieków. Maciejowski nie jest antysemitą, jednakże można jego badania w kwestii żydowskiej zaliczyć do nurtu, który nazwałabym brązowniczo-mitologizującym. W tym dyskursie pojawiają się zawsze opinie dotyczące wielkości Polski, jej tolerancji i życzliwości wobec Żydów, za co ci ostatni odpłacają się czarną niewdzięcznością. Ten typ dyskursu jest obecny głównie w publicystyce konserwatywnej (nawet współcześnie). Wystarczy przypomnieć chociażby premierę filmu *Pokłosie* w reżyserii Władysława Pasikowskiego. W takiej, jak przyjmuje też Maciejowski, perspektywie zawsze są obecne i mocno podkreślane, polskie (nowoczesne w czasach, gdy powstawały) akty prawne dotyczące Żydów oraz przekonanie o wyjątkowości Polski na mapie Europy oraz świata:

Przyznaje dzisiejszy pisarz żydowski, że tylko w narodzie takim jak polski, z tolerancji i zdrowych dla ludzkości pojęć słynny, mogli Żydzi uzyskać statut z r. 1264, poza wiek swój zasadami prawości sięgający, i tylko w Polsce było im wolno

⁴⁷ Ibidem, s. 157.

nauki talmudyczne rozwijać swobodnie. Zdanie to jest tym dla nas pochlebniejsze, gdy przychodzi od człowieka, przychylnością dla polskiego narodu nieodznaczającego się wcale. Toteż tylko taki naród, jakim był nasz, mógł sprzyjać cywilizacji Żydów i na takim postawić szczeblu, na jakim ją w 1792 roku rzeczywiście postawił⁴⁸.

Maciejowski i podobni mu badacze oraz publicyści podkreślali pozytywne i chwalebne aspekty stosunków polsko-żydowskich równie mocno, jak obcość Żydów i ich stereotypowe cechy negatywne. Jednocześnie zapominali z zastanawiającą konsekwencją o tych wydarzeniach czy ustawach, które dla Żydów były krzywdzące i upokarzające, jak choćby oskarżenia o bezczeszczenie hostii albo o prowadzone jeszcze w czasach Maciejowskiego i później procesy dotyczące rzekomych mordów rytualnych⁴⁹. Dzie-

⁴⁸ W.A. MACIEJOWSKI: *Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie, czyli opowieść historyczna o przybyciu do pomienionych krajów dziatwy Izraela i o powodzeniu jej tamże w przestworze VIII—XVIII wieku*. Warszawa 1878, s. 104—105.

⁴⁹ „W historiografii żydowskiej XVI stulecie często jest przedstawiane jako złoty wiek Żydów polskich. Rzeczywistość nie była jednak aż tak pozytywna. W tym samym okresie pojawiły się pierwsze ustawy ograniczające przywileje żydowskie. Coraz więcej miast uzyskiwało prawo *de non tolerandis Iudaeis*, zakazujące żydom mieszkania w ich granicach. Takie regulacje otrzymała m.in. Warszawa. Pojawiły się również pierwsze na ziemiach polskich oskarżenia o popełnienie mordu rytualnego i profanacji hostii, które doprowadziły do procesów sądowych i wydania wyroków skazujących. W niektóre z nich byli zaangażowani duchowni katolicy [...]. W XVI wieku w polskim ustawodawstwie synodalnym coraz częściej przyjmowano regulacje dotyczące obecności żydów wśród chrześcijan [...]. Poglądy Kościoła częściowo odzwierciedlała literatura antyżydowska, której twórcami byli również duchowni, tacy jak sławny i ceniony Piotr Skarga czy praktycznie nieznanymi Przeclaw Mojecki i Szymon Hubicki. W utworach tych Polska jawiła się jako *paradisus Iudaeorum*, czyli raj dla Żydów”. H. WĘGRZYNEK: *Wzajemne relacje pomiędzy chrześcijanami a żydami w Polsce*. W: *Mniejszość żydowska w Polsce — mity i rzeczywistość*. Red. P. ZIELIŃSKI. Warszawa 2010, s. 27.

więtnastowieczny historyk przytacza w swej broszurze różne teksty, w żaden sposób nie odnosząc się do ich wartości. Dość bezrefleksyjnie cytuje „rewelacje” Alojzego Chiariniego, jak to duchowny został odsunięty od prób przekładu świętych żydowskich ksiąg przez chasydów, wśród których wymienia nawet Abrahama Sterna. Píše także o ich ukrywaniu, bo pragnął je odszukać i wydać, ponieważ uznawał za istotne dotarcie do źródła:

[...] ażeby przejść od judaizmu fanatycznego do rozumowej, po europejsku pojmowanej cywilizacji, z Talmudem oznajmić się potrzeba, kładąc nacisk na różne, w różnych okolicznościach wyrozumienia, tej dotąd bałamutnej, bo mało pojmowanej i pojętej księgi⁵⁰.

Odnosił się także *Zawojowania świata przez Żydów* Osman-beya, i komentował tytuł tej powiastki, uznając go za błędny, ponieważ uważał, że należy zawojować świat żydowski przez chrześcijaństwo, dzięki procesowi całkowitej asymilacji, którą należy przeprowadzić następująco:

Ażeby dostąpić tego, czyli zawojować Żydów, a nie być zawojowanym od nich, przystoi równie dla żydów, jak dla chrześcijan stawiać opór chasydyzmowi, unikać lichwy, zyskiwać coraz więcej naukowych mężów, pracujących dla dobra kraju⁵¹.

Asymilację rozumiał więc jako obronę przed możliwą ekspansją Żydów. Ta obrona jednakże miała być w swym założeniu altruistyczna; według Maciejowskiego bowiem, służyć miała także Ży-

⁵⁰ W.A. MACIEJOWSKI: *Żydzi w Polsce, na Rusi...*, s. 105—106.

⁵¹ *Ibidem*, s. 108.

dom, którzy dzięki niej mogliby stać się wartościowymi i świadomymi. To ostatnie leży mu bardzo na sercu, do tego stopnia, że w jego książce nie brak sformułowań nacechowanych emocjonalnie, takich, które nie pasują do przyjętego w pracy toku wywodu naukowego:

Całe to żydowskiej uczoneści grono nie posiadało żadnej wiedzy o stosunkach tak politycznych i naukowych [...]. I dziwić się, że krajowi Żydzi, taką mając wiedzę o ustroju państwa, w którym mieszkali, a zagraniczni, posiadając o nim mniejszą jeszcze, prawili o Polsce i Litwie, że się tak wyrażę, smalone duby⁵².

Można rzec, puentując wywody Maciejowskiego: i *vice versa*. Najistotniejszym wątkiem badań nad kwestią żydowską w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XIX wieku jest wspólne dla Orzeszkowej i wymienionych przez nią badaczy przekonanie o niezwykle małej liczbie prac, nowoczesnych prac, które powstały od czasów Sejmu Wielkiego. Zarówno Maciejowski, jak i Gumpłowicz zajmują się najdawniejszymi ustawami oraz opisują stan prawny z czasów przedrozbiorowych. Tego również dotyczy praca Władysława Smoleńskiego (Orzeszkowa zacytowała błędny tytuł tej publikacji wydanej w Warszawie w 1876 roku), której tytuł brzmiał *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*. Jej autor upatrywał właśnie w działaniu i wpływach Żydów przyczyny upadku mieszczaństwa, uważał, że pomimo ustaw dla nich niekorzystnych „Żydzi na Rusi i Litwie trzymali się ciągle: bezustannie gnębiąc lud wiejski i liczne na się wywołując skargi — doznawszy nawet strasznej zemsty podczas rzezi humańskiej, nie

⁵² Ibidem, s. 111.

dali się stamtąd wypłoszyć”⁵³. Pogromy żydowskie w XVIII wieku uznawał za zemstę z powodu żydowskiej niegodziwości, za łatwość, z jaką przystosowali się do zmiennych warunków, za „elastyczność sumienia”⁵⁴. Nawet fakt, że Żydom nie przysługiwały pewne prawa, stał się dla Smoleńskiego jednym z ich wielu grzechów. Argumentuje to następująco: Żydzi nie byli dopuszczani do stanu rycerskiego i nie brali udziału w wojnach, dlatego ich liczba mogła wzrastać w sposób nieograniczany („liczebnie wzrastali, znacząc, w jakim malała pracowita ludność chrześcijańska”⁵⁵). Jednakże Smoleński piętnował teksty z antysemickich pisemek, analizując ich związany ze stereotypami i z uprzedzeniami język. Krytykował Kościół katolicki za ustanawianie opłat upokarzających Żydów. Ukazywał zaprzepaszczenie dziedzictwa ustawodawczego z czasów Jagiellonów. Odnosząc się do ogólnej względem Żydów atmosfery i nastrojów panujących w XVIII wieku, stwierdzał dobitnie:

Uprzedzenia, zazdrość, chciwość i niebaczna polityka rządu, bezustannie szkodząc Żydom w ich pracy przemysłowo-handlowej, nie dozwalały im ani służyć krajowi należycie, ani też odpowiednio się rozwijać. Gdzie tylko odkryli jakie źródło zyskowe, zaraz tam albo zawiść, albo chęć dzielenia pożytków starała się im zaszkodzić [...]. Przy takim ucisku musieli Żydzi i stronę moralną wykrzywić potwornie [...] zmuszono ich kłać się błotem Talmudu; przez nietykalność autonomii kahałów — pozwolono ich gnębić tej samolubnej starszyźnie, która niecnym widoków swoich dopinała kosztem przesądnej rzeszy Żydostwa, groźbą klątw strasznych. Dodajmy do tego wpływ katolickiego duchowieństwa, gwałty wojsk, nienawiść pospólstwa, szykany ludzi piśmiennych

⁵³ W. SMOLEŃSKI: *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*. Warszawa 1876, s. 11.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 12.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 14.

i batogi panów, a smutny obraz położenia tego ludu ciemniejszy jeszcze przybierze koloryt⁵⁶.

Jednocześnie Smoleński negował jakikolwiek wpływ Żydów na rozwój Rzeczypospolitej w okresie przedrozbiorowym, czego jednak nie traktował jako wyniku cech, które byłyby właściwe i przyrodzone Żydom. Zauważoną degenerację polskich Żydów wiązał z polityką upadającego państwa:

[...] szkód nie zrównoważyli w XVIII wieku żadną korzyścią, gdyż, przy materialnym upadku i moralnym rozkładzie, nie byli w stanie wpływać dodatnio na sprawy krajowe [...] jednakże przyczyna złego nie tyle wynikała z plemiennych właściwości Żydostwa, jak raczej ze stosunków wewnętrznych Polski, a głównie — z błędnej polityki polskiego rządu⁵⁷.

Ambiwalencja obecna w tekście Smoleńskiego jest też udziałem Orzeszkowej, która dość często wikła się w sprzeczności podobne do występujących w tekście *Stanu i sprawy Żydów polskich w XVIII wieku*. Smoleński był jedynie dziesięć lat młodszy od autorki *Mirtali*. Można więc domniemywać, że podobne wydarzenia wpływały na ich opinie, podobne lektury kształtowały ich wrażliwość, podobne doniesienia budziły ich zaciekawienie, podobnie — jako pokolenie pozytywistów — kierowali się tą samą atencją dla nauki, właściwą ludziom ich epoki. Smoleński, podobnie jak Orzeszkowa⁵⁸, wysoko ocenia prawodawstwo okresu

⁵⁶ Ibidem, s. 20—21.

⁵⁷ Ibidem, s. 38.

⁵⁸ „We względzie teorii, nad wynajdywaniem jej suszyć sobie głów nie potrzebujemy. Wynaleźli ją najwięksi mężowie stanu przeszłości naszej.

Sejmu Wielkiego, nazywa Staszica „rozumnym”, przede wszystkim dlatego, że oświeceniowy duchowny Żydów określa „letnią i zimową szarańczą”⁵⁹. Dostrzega jednak w jego myśli niekonsekwencję⁶⁰, *nota bene* taką samą, z jaką mamy do czynienia w jego własnym tekście.

Borkowska, oceniając stanowisko Orzeszkowej w kwestii żydowskiej, stwierdza, że pisarka „pozostała solidarna z własną kulturą i jej oświeceniowymi standardami, jednocześnie starając się wniknąć maksymalnie głęboko w żydowski świat”⁶¹. To stwierdzenie pozostaje w istocie największym problemem tekstu *O Żydach i kwestyi żydowskiej*, zderzeniem, swoistym „pęknięciem”, jakie przebiega między lekturami pisarki, a doświadczeniem i obserwacją. Powtórzmy w tym miejscu zadane już wcześniej pytanie: jak to możliwe, że pozostająca w zażyłości z redakcją haskalowego „Izraelity” Orzeszkowa niewiele wie o polskich maskilach i ich działalności⁶²? Odpowiedź kryje się nie bezpośrednio

Literatura Sejmu Czteroletniego, pisma Czackiego, Staszica, Butrymowicza, działalność margrabiego Wielopolskiego, świadczą o dążności naszej, sto lat już mającej, ku zupełnemu, bezwarunkowemu równouprawnieniu Żydów. Ktokolwiek dziś mu jest przeciwny, rozmija się z najlepszą tradycją naszą” (KŻ, s. 47).

⁵⁹ W. SMOLEŃSKI: *Stan i sprawa Żydów...*, s. 59.

⁶⁰ „We wszystkich pracach poświęconych kwestii żydowskiej dwa sprzeczne tony panują wyraźnie [...]. Sceptyczny autor katechizmu, z widoczną niekonsekwencją, na drugiej zaraz stronie Żydom i przechrztom wróży przyszłość najlepszą; w tymże duchu i namiętny Staszic przemawia”. *Ibidem*, s. 58—59.

⁶¹ G. BORKOWSKA: *Żydzi...*, s. 30.

⁶² Orzeszkowa, pisząc, że świadomość patriotyczną Żydów można dostrzec dopiero w latach sześćdziesiątych XIX wieku, nie wiedziała o faktach świadczących o ich wcześniejszym przywiązaniu do Polski albo je pomijała. Jednym z przykładów świadomej, a na dodatek masowej działalności patriotycznej może być artykuł z „Gazety Narodowej i Obcej” nr 42 z 26 maja 1792 roku, w którym donoszono, że w czasie jednej manifestacji patriotycznej

na kartach samego tekstu broszury Orzeszkowej, jednak uzyskanie jej jest możliwe, szczególnie gdy porówna się jej rozważania z tekstem broszury Smoleńskiego i zauważy, że udziałem obu autorów są te same wątpliwości i trudności, które powodowane są owym dualizmem, o którym pisał autor *Stanu i sprawy Żydów polskich w XVIII wieku*.

Orzeszkowa, kierując się bliską jej myślą Spencera, szczególnie zaś tezami związanymi z organicyzmem, a także zainspirowana teorią ewolucji, uważa, że istnieje konkretna linia cywilizacyjna, w zgodzie z którą społeczeństwo powinno się rozwijać. W związku z tym asymilację Żydów autorka *Mirtali* uznaje za proces naturalny. Żydzi, którzy są (w rozumieniu tamtej epoki) na niższym szczeblu cywilizacyjnym (podobnie jak chłopci) muszą zostać wchłonięci przez tę część społeczeństwa, która reprezentuje poziom wyższy, i tym samym osiągnąć kolejny poziom rozwojowy. Ponadto pisarka uznaje patriotyzm za uczucie, na które wpływa poczucie obowiązku („Prawowierny talmudysta, albo odszczepieniec chasyd [...] słyszał kiedy o obowiązkach mieszkańców kraju względem tego kraju, o wzajemności przysług, o solidarności interesów jednostek i ogółu?” — KŻ, s. 36), a także wspólnota tradycji, kultury i języka. Każde działanie patriotyczne nakierowane jest na wspólnotę — istnieją „nici przędzy”, czyli działania wszystkich pokoleń, które łącząc się albo przecinając, tworzą strukturę narodu. Mimo to, że owe nici mogą służyć rozwojowi narodu, tak samo jak szkodzić albo opóźniać, jednakże są istotne. Orzeszkowa, nieodrodne dziecko swej epoki, raczej nie wartościuje sądów uznawanych za naukowe — przyjmuje je jako wyraz stanowiska obiektywnego. Do tego wyliczenia dołączyć musimy środowisko i czasy, w których Orzeszkowa wzrastała, przypomnieć

we Włodzimierzu chrześcijanie i Żydzi szli w jednym pochodzie. Od klasztoru dominikanów do bazylianów uformowała się procesja, na której początku szli przedstawiciele kahału ze świętymi księgami, za nimi zaś rzemieślnicy ze sztandarami.

o tym, że nie do końca była wolna od uprzedzeń antyżydowskich. Świadczyły o tym wcześniej cytowane sformułowania z jej wczesnej korespondencji (z okresu przenosin do Grodna). Wymieniony konglomerat cech i problemów sprawia, że w *O Żydach i kwestyi żydowskiej* zderzają się dwa stanowiska: jedno, które można nazwać dziedzictwem przeszłości, oraz drugie, związane z doświadczeniem i obserwacjami, jakie prowadziła sama Orzeszkowa. Dlatego uznaje pisarka za wartościowe pisma z okresu Sejmu Wielkiego, z którymi kłóci się to wszystko, co sama obserwowała, czego sama doświadczała, ale informacje te nie są w stanie „przebić się” ostatecznie przez dyskurs, który uznawany jest powszechnie (w tym — w kołach naukowych) za wartościowy i postępowy. Ponadto Orzeszkowa wierzy głęboko, że tylko asymilacja Żydów, zgodnie z tezą Spencera, jest słuszna — służy wszak rozwojowi cywilizacyjnemu⁶³. To wszystko powoduje, że w jej artykule dotyczącym asymilacji mamy do czynienia z tym samym dualizmem, o którym pisał Smoleński.

Co ciekawe, to w *Stanie i sprawie Żydów polskich w XVIII wieku* Smoleński podaje bogatej bibliografii także teksty, których autorami są polscy Żydzi, a które dotyczą właśnie uobywatelnienia Żydów w okresie oświecenia. Wymienia na przykład odpowiedź na broszurę Butrymowicza autorstwa rabina chełmskiego Herszela Józefowicza zatytułowaną *Myśli stosowne do sposobu uformowania Żydów polskich w pożytecznych krajowi obywatelów*. Ten sam tytuł wspomniany jest w *Historii literatury polskiej*, w znanej bibliografii autorstwa Feliksa Bentkowskiego z 1814 roku, gdzie wydzielone zostały, w osobnym podrozdziale (*Pisma o żydach*). Bentkowski oprócz tekstu Józefowicza wymienia rów-

⁶³ „Patriotyzm [...] uczuwanym, rozumianym i pełnionym łącznie i spójnie przez klasy społeczeństwa wszystkie może być tam, gdzie wszystkie one wstąpiły już w tę samą porę cywilizacyjnego rozwoju — gdzie jakiegokolwiek jedno z klas przodują innym, prowadzeni zdolni są rozumieć dążności i ukochać cele prowadzących” (KŻ, s. 22).

niez pisma Sebastiana Śleszkowskiego z 1621 roku, Antoniego Opolskiego z 1785 roku, Mateusza Butrymowicza, Michała Czackiego, Zalkinda Salomona Hurwicza oraz Jacques'a Calmansona⁶⁴. Nie były więc teksty autorstwa Żydów z końca XVIII i początku XIX wieku niedostępnymi, nieznanymi, czy też zapomnianymi. *Usprawiedliwienie, czyli Apologia Żydów (Apologie des Juifs)* Hurwicza zostało napisane po francusku, a tłumaczenie na polski pojawiło się w 1796 roku. Książka ta była znana polskim zwolennikom haskali, w tym Antoniemu Eisenbaumowi:

Obok polemiki autor rozwija program reform, jakie należałyby przeprowadzić, ujmując go w 10 punktów. Polegają one na zniesieniu prawnych ograniczeń [...] stanowi on ważne dla dziejów żydostwa dzieło [...] odpowiada atmosferze i zamiarom Sejmu Czteroletniego⁶⁵.

O ile można uznać, że planów reform Hurwicza nie znano w drugiej połowie XIX wieku, o tyle nie sposób się zgodzić z podobnym twierdzeniem w odniesieniu do poglądów Jacques'a Calmansona, który

był cytowany i przywoływany w stosunkowo licznych tekstach, zwłaszcza w okresie pierwszej debaty nad „kwestią żydowską” w Królestwie Polskim w latach 1818—1822 [...]. Pod wpływem idei Calmansona pozostawali nie tylko polscy maskile, lecz także różni prominentni przedstawiciele sfer rządowych zaangażowani w reformę społeczności żydowskiej,

⁶⁴ F. BENTKOWSKI: *Historia literatury polskiej*. T. 2. Warszawa—Wilno 1814, s. 113—114.

⁶⁵ K. i S. ESTREICHER: *Bibliografia polska*. T. 34. Z. 1. Litery: Z—Zaluski. Kraków 1951, s. 153.

na przykład Jan Alojzy Radomiński czy Julian Ursyn Niemcewicz”⁶⁶.

Z innych projektów reform, pochodzących z końca XVIII wieku można też wspomnieć wystąpienie w czasie Sejmu Czteroletniego kupca Abrahama Hirszowicza, który przedstawił zbiór reform zgodny z ideą asymilacji. Spośród jego postulatów ważniejszymi były: równouprawnienie Żydów w rzemiośle, a także nowelizacje związane z rolnictwem (chodziło o oddanie Żydom nieużytków na wschodzie). W kwestiach religijno-prawodawczych zajmował się zakładaniem szpitali przez kahały. Innym autorem projektów reform był Szymel Wolfowicz (*Więzień w Nieświeżu do stanów seymiących o potrzebie reformy Żydów*), który, jak pisał w 1790 roku, w trakcie pobytu w więzieniu przygotował interesujący plan związany z uobywatelnieniem Żydów:

Żydom należy zostawić religię i rząd cywilny, ale znieść możliwość tworzenia państwa w państwie przez obalenie jej w fundamentach. Jak zreformować nabożeństwa, śluby, rozłąki, organizację kahału i tzw. chazaki (władztwo kahału nad wydzierżawianiem karczem), monopole handlowe kahału, sądy synagog i rabina, kredyt i długi kahalne, płacenie pogłównego. Pełno tu nieznanych skądinąd szczegółów o organizacji Żydostwa. Memoriał ten idzie po linii prac przedsięwziętych na Czteroletnim Sejmie⁶⁷.

Nie można więc zgodzić się z Orzeszkową, która pisze, że dopiero od dwudziestu lat zaobserwowano, jak w obrębie „zbitej

⁶⁶ M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 44.

⁶⁷ K. ESTREICHER: *Bibliografia polska część III (obejmująca druki stuleci XV – XVIII w układzie abecadłowym)*. T. 22. *Litera Wil*—Y. Kraków 1939, s. 269.

w ciemności masy” pojawiać się zaczęły się sygnały świadomości obywatelskiej⁶⁸. Ponadto wymienieni przeze mnie reformatorzy z czasów przedrozbiorowych szybko znaleźli naśladowców — polskich maskili, zwolenników oświecenia, których Orzeszkowa nie wspomina, a przecież to właśnie oni byli jej nauczycielami — z nimi korespondowała, od nich otrzymywała książki i dzięki nim mogła poznawać świat polskich Żydów. Nawet można powiedzieć, że to część ich poglądów reprezentowała, ponieważ tak samo jak maskile, w chasydyzmie dostrzegała jedynie fanatyzm i uleganie przesądom. Dlaczego więc w swym najważniejszym dziele publicystycznym pisarka nie odnosi się do osiągnięć polskiej haskali, a ponadto do ważnych lektur, których nawet jeśli nie czytała, to powinna o nich choćby wspomnieć? Czy pisarka nie wie o polskich Żydach nic ponad to, czego sama była świadkiem? A może nie uznaje żydowskiej działalności reformacyjnej z okresu Sejmu Wielkiego oraz pierwszych dziesięcioleci XIX wieku za istotną? Według Jankowskiego, Orzeszkowa

osiągnęła [...] rzadkie znanstwo w zakresie judaistyki; nawet niechętny pisarce Stanisław Tarnowski musiał przyznać, że materiały do powieści [do *Meira Ezołowicza* — M.P.] zaczerpnęła z pierwszej ręki. Przyjaciele i znajomi, z Méyetem i Bersohnem na czele, dostarczali pisarce dziesiątków tomów

⁶⁸ Być może stanowisko Orzeszkowej sformułowane zostało także pod wpływem alarmistycznie brzmiących artykułów prasowych, które „od lat siedemdziesiątych coraz częściej przywoływały różne scenki z życia chasydów jako egzemplifikację żydowskiego fanatyzmu, niereformowalnego zacofania i dowód na fiasko polityki integracyjnej”. Por. M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 231. Artykuły te, publikowane zarówno w haskalowym „Izraelicie”, jak i prasie polskiej, mogły wywoływać wrażenie bezruchu, braku konkretnych rezultatów działania, niemożności wpływania przez Żydów „oświeconych” na tych, którzy nadal poddawali się władzy rabinów, odrzucali wszelkie „dobrodziejstwa cywilizacji”.

trudnej, specjalistycznej lektury w kilku językach, a Orzeszkowa nadesłane dzieła pilnie studiowała, sporządzała notatki, systematyzowała wiadomości [...]. Do dziś zachowały się grube posyty z notatkami pozwalającymi na próbę analizy jej twórczego warsztatu⁶⁹.

Abstrahując od faktu, że zdanie Tarnowskiego, który nie był przecież wybitnym specjalistą judaistyki ani historii i kultury polskich Żydów, stało się swoistym „poświadczeniem” wiedzy pisarki, za znacznie ważniejszą przyjdzie uznać drugą część tego fragmentu, która świadczy o zaangażowaniu autorki *Meira Ezofowicza*, a także o wpływie polskich zwolenników haskali na jej poglądy. Co ciekawe, wspomniany w tekście Jankowskiego sędzia i działacz społeczny Mathias Bersohn był prezesem Szpitala Dziecięcego Bersohnów i Baumanów (a ponadto członkiem Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz członkiem Komisji Archeologicznej krakowskiej Akademii Umiejętności)⁷⁰. Jego życie można nazwać modelowym dla polskiego maskila — wśród postulatów haskali znaczącą rolę odgrywały: rozwój oświaty, walka z żydowskim separatyzmem i miłość do ojczyzny⁷¹. Miały one, jak doskonale widać, w życiu tego miłośnika polskiej historii i archeologii (swe zbiory w testamencie przekazał Towarzystwu Zachęty Sztuk Pięknych) wielkie znaczenie. Dwaj wymienieni przez Jankowskiego nauczyciele Orzeszkowej reprezentowali wszystkie najlepsze cechy oświecenia żydowskiego w Polsce. Leopold Méyet, profesor prawa, miłośnik romantyzmu — opracował wraz z Ferdynandem Hoesickiem

⁶⁹ E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa*. Warszawa 1988, s. 170.

⁷⁰ Jadwiga (poetka i tłumaczka), najstarsza z jego czterech córek, była żoną Aleksandra Kraushara, którego dzieło wymienia w *O Żydach i kwestyi żydowskiej* Orzeszkowa.

⁷¹ Por. M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 57—70.

edycję listów Słowackiego, był członkiem komitetu do spraw budowy pomnika Fryderyka Chopina w Łazienkach. Podobnie jak Bersohn, w testamencie zapisał wszystkie swe pamiątki związane z polskimi wieszczami, tak samo, jak swój księgozbiór, różnym polskim instytucjom muzealnym i kulturalnym Warszawy.

Cechą właściwą haskali Królestwa Polskiego, czynnikiem odróżniającym od działań maskili na terenach Rosji czy zaboru austriackiego był stosunek do języka polskiego. Marcin Wodziński w artykule *Maskile czy asymilatorzy* stawia bardzo istotne, związane z kwestią języka, pytania dotyczące samego istnienia haskali na tych terenach:

Głównym argumentem historyków kwestionujących fakt istnienia haskali w Królestwie Polskim jest polskojęzyczność czołowych przedstawicieli tamtejszego żydowskiego ruchu modernizacyjnego oraz fakt, że ogromna część ich dorobku literackiego powstała w języku polskim, a nie po hebrajsku, jak to miało miejsce u „prawdziwych” maskili w Galicji lub Cesarstwie Rosyjskim. Wedle tego rozumowania, najpełniej zwerbalizowanego przez wybitnego historyka Rafaela Mahlera, Księstwo Warszawskie i Królestwo Kongresowe były obszarem, na którym nie doszło do rozwoju prawdziwej haskali, gdyż jej miejsce zajęła kulturalna, narodowa i religijna asymilacja⁷².

W związku z tym Orzeszkowa, która teksty zwolenników haskali z Królestwa Polskiego czytała po polsku, mogła utożsamiać program żydowskiego oświecenia z postulatami asymilacji narodowej i właśnie ten aspekt wyartykułowała niesłychanie dobitnie w broszurze o *Żydach i kwestyi żydowskiej*. Maskile Królestwa

⁷² M. WODZIŃSKI: *Maskile czy asymilatorzy*. „Midrasz” 2003, nr 8.

Polskiego, którzy nie tylko walczyli z separatyzmem żydowskim, lecz także „byli przekonani o nieprzystosowaniu społeczności żydowskiej do wymogów współczesnego świata”⁷³, publikowali nie tylko w języku hebrajskim, lecz także, w dużym stopniu, w języku polskim, by stworzyć płaszczyznę porozumienia i tym samym realizować postulat integracji ze społeczeństwem polskim. Wielkie znaczenie miały z pewnością także poglądy polityczne maskili, którzy, jak chociażby Jakub Tugendhold, czynnie uczestniczyli w zrywach niepodległościowych i mocno podkreślali swój związek z Polską — ich ojczyzną:

Ojczyzna i wolność, potężny i błogi dźwięk tych wyrazów, objając się ciągle o uszy moje, przenika me serce i budzi we mnie uczucia równie lube, jak rzewne [...]. Ziomków moich do jak wielkich ofiar i poświęceń zagrzewają umysły ich szlachetne! A ja, ich spółziomek, ale wyznawca innej wiary, czyliż czuję, i czy w duchu wiary mojej godzi mi się czuć, z podobnym jak oni zapałem, prawdziwe owych wyrazów znaczenie? [...] Co czuję? Darujcie, szanowni rodacy! gdy považam się wynurzyć: iż ja, jak każdy dobrze myślący spółwyznawca mój, tę samą co wy czujecie wzniosłą wartość wyrazów Ojczyzny i wolności⁷⁴.

W czasie powstania listopadowego Tugendhold był, co z dumą odnotował na pierwszej stronie swej broszury, członkiem Gwardii Narodowej, do której powoływano mieszkańców stolicy w wieku od 18 do 50 lat, którzy mieli własne dochody. W tej formacji, liczącej 15 batalionów pieszych oraz z jazdy (na Pradze dodatkowo

⁷³ M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 58.

⁷⁴ J. TUGENDHOLD: *Dumania Izraelity na warcie w pierwszych dniach grudnia 1830 r.* Warszawa 1831, s. 3.

dwie kompanie⁷⁵), służyło ponad 400 Żydów⁷⁶. Wypowiedzi podobne do tej autorstwa Tugendholda — powstające najczęściej w okresach działań narodowowyzwoleńczych — których autorzy wyrażali przywiązanie do polskiej kultury i tradycji, a na dodatek pisali je w języku polskim, były charakterystyczne dla maskili Królestwa Polskiego, nie miały w żadnej mierze cech deklaracji, których celem było odstąpienie czy wyrzeczenie się własnej tożsamości. Zwolennicy haskali byli, jak powiedział Abraham Gumpłowicz Żydami-Polakami, a nie Żydami mieszkającymi w Polsce, jednakże ich pochodzenie i tradycja (w tym religijna i związany z nią język hebrajski) stanowiły o ich inności, nie zaś o odrębności, bo pragnęli integracji w ramach wielokulturowego i wielonarodowego Królestwa Polskiego.

Działania maskili pozytywiści mogli odbierać, w tym Orzeszkowa, jako deklaracje całkowitej asymilacji mającej charakter narodowy. Pozytywiści, którzy wypowiadali się na temat integracji Żydów, nie mogli dostrzec ich odmienności albo nie uznawali jej za istotną. W okresie zagrożenia polskości ze strony zaborców, ze względu na możliwość powolnej utraty własnej tożsamości, porzucenia tradycji, języka czy religii (ta ostatnia właśnie po utracie niepodległości stała się jednym z wyrazistych „wyznaczników” i gwarantów bycia Polakiem), wszelką różnicę, jakąkolwiek wariantywność czy odstępstwo od jedyne go modelu patriotyzmu uznawano za obojętność, a nawet wrogość wobec idei niepodległości, tym samym więc — za działanie zdrajców. W liście do Bronisławy Fajwelson Orzeszkowa, przedstawiając swój pogląd na sprawę asymilacji, udziela dwóch rad: z jednej strony odpowiada jak typowa pozytywistka i mówi o reformie oświaty, z drugiej —

⁷⁵ Por. *Uchwała Rządu Tymczasowego Królestwa Polskiego ustanawiająca Gwardię Narodową w Warszawie* z 11 XII 1830 roku. Warszawa. Archiwum Ostrowskich z Ujazdu, sygn. 140, s. 112—114.

⁷⁶ Istniała także warszawska Gwardia Miejska, do której zaciągnęło się ponad 1 200 Żydów.

mocno akcentuje najbardziej skuteczną, jej zdaniem, drogę: małżeństwa mieszane. Oczywiście jest, że wstąpienie w związek małżeński w świetle ówczesnego prawodawstwa łączyło się z uroczystością sakralną. Z pewnością autorka *Meira Ezołowicza* nie wyobrażała sobie przejścia któregokolwiek z małżonków na judaizm, z pewnością myślała o ślubie w obrządku rzymskokatolickim. Tym samym przedstawiła wizję, w której asymilacja była możliwa tylko wówczas, gdy miała charakter całkowity, prowadziła do ujednoczenia społecznego wedle jednego, z góry założonego wzorca. Pisarka nie dostrzega związanych z takim sposobem asymilacji problemów, o których pisał Aleksander Hertz:

Z jednej strony — zwłaszcza po roku 1863 — w masowej asymilacji Żydów do polskości widziano jedyne rozwiązanie „sprawy żydowskiej” w Polsce, z drugiej zaś zachowywano dystans wobec tych nowych Polaków wyznania mojżeszowego [...] dystans ten rósł w miarę jak proces upodabniania się Żydów do nie-Żydów zyskiwał na sile i powszechności⁷⁷.

Do problemów wymienionych przez Hertzę należy dodać to, że, po pierwsze, nawet jeśli „nowi Polacy” nie zachowywali wyznania mojżeszowego, to nadal traktowano ich z wielką nieufnością i z „obciążeniami” (wyrażanymi w stereotypach) nagromadzonymi przez stulecia. Po drugie, jeśli stawali się „nowymi Polakami” wyznania katolickiego, stawali się obcy dla swych najbliższych, musieli odrzucić to wszystko, co łączyło ich z przeszłością, co budowało ich tożsamość. Bez względu na stopień asymilacji, a przede wszystkim na poniesione koszty — zarówno te w sferze publicznej, jak i te prywatne — to zawsze jednostka zasymilowana wydawała się niewystarczająco „polska” albo przy-

⁷⁷ A. HERTZ: *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa 2003, s. 159.

najmniej obarczona podejrzeniami i traktowana ze sporą nieufnością. Asymilacji, która przebiegałaby neutralnie, bez upokorzeń, poczucia doznawanej straty, bez napastliwości części Polaków, a także Żydów, nie było i niestety być nie mogło. Z pewnością dlatego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku w środowisku „Izraelity” coraz częściej wybuchał spór, którego znaczenie ciągle rosło, związany właśnie z właśnie radykalną wersją asymilacji. Okazało się, że idee haskali nie prowadziły do żadnego rozwiązania. Wręcz przeciwnie, działania oświatowe, społeczne czy gesty polityczne po powstaniu styczniowym nie miały większego znaczenia, o czym świadczył narastający antysemityzm, prowadzący w początku lat osiemdziesiątych XIX wieku do serii pogromów, w tym pogromu warszawskiego. Dla Orzeszkowej oraz dla podobnie do niej myślących pisarzy i publicystów pogromy stanowiły porażkę ich działalności i ukazywały, że społeczeństwo jest znacznie bardziej podzielone, znacznie większe przeżywa rozterki aniżeli te, o których w tonie postulatycznym pisali. W Królestwie Polskim, podobnie jak we Francji czy w Niemczech, w „pierwszych dziesięcioleciach tej obecności Żydów w społeczeństwie, kiedy asymilacja nie była jeszcze ugruntowaną tradycją, ale indywidualnym osiągnięciem jednostek wyjątkowo utalentowanych”⁷⁸, można było w pewnym momencie snuć marzenia o powszechnym zbrataniu, jedności i zaniku różnic. Ale w czasach, gdy nowy typ antysemityzmu o charakterze *quasi*-naukowym zaczął odgrywać istotną rolę w dyskursie europejskim dotyczącym Żydów, to częstsza asymilacja powodowała zaostrzenie światopoglądowe, a tym samym przedstawienie starych pojęć, poglądów i stereotypów w nowej, atrakcyjnej szacie antropologicznej, powiązanej z rasą, historią i kulturą, co prowadziło do odnowienia wszystkich tych uprzedzeń, które, według polskich pozytywistów, miały zniknąć. Sprawa czy kwestia żydowska

⁷⁸ H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. M. SZAWIEL i D. GRINBERG. Warszawa 1993, s. 97.

ukazała niesłuchanie dobitnie oraz boleśnie, że postulaty asymilacyjne, chociaż głoszone w dobrej wierze, zgodnie z założeniami ówczesnej nauki o społeczeństwie, nie przystawały nijak do zmieniającej się szybko i w sposób nieprzewidywalny rzeczywistości.

Na najtrudniejsze pytanie, związane z szybkością asymilacji, Orzeszkowa nie odpowiedziała, chociaż właśnie to zagadnienie stanowiło centrum sporów między pozytywistami a żydowskimi publicystami z „Izraelity”. Często stawiano wówczas pytanie: jak szybko przeprowadzić asymilację oraz na czym dokładnie ma ona polegać? Przede wszystkim, co wydawało się maskilom najbardziej niepokojące, zastanawiano się, czy ów proces ma być radykalny i całkowity, z porzuceniem religii i tradycji (rozumianej w sposób inny niż pozytywiści, dla których tradycja wiązała się głównie z odmiennością stroju i języka, ale nie niosła z sobą żadnych istotnych wartości⁷⁹, chyba że łączyły się one w jakiś sposób z wyrażaniem polskości, przede wszystkim przez działalność niepodległościową, powstańczą). Niewiele więc obraz ortodoksyjnych Żydów czy chasydów zmienił się od czasów romantyzmu, gdy ich całkowicie obcą i niezrozumiałą kulturę ukazywano w utworach jako swoiste dopełnienie krajobrazu czy istnienie pewnego zespołu cech, w tym nawet pozytywnych, ale tworzonych w sposób niesłuchanie powierzchowny, z użyciem wciąż tych samych, nadal tajemniczych i egzotycznych rekwizytów⁸⁰.

⁷⁹ Pozytywiści, jak choćby Bolesław Prus w „Kurierze Warszawskim” w nr. 65/66 z 1877 roku, często dawali świadectwo własnej niewiedzy, gdy tradycję i historię Żydów polskich sprowadzali do stereotypów, dostrzegali wyłącznie skrajności, których źródłem był na przykład oświeceniowy lęk przed Talmudem: „[...] własna cywilizacja, która opiera się na Talmudzie i chajderach, lecz jest zacofaną i martwą”.

⁸⁰ „Tradycyjny Żyd ortodoksyjny, występujący od czasów Mickiewiczowskiego Jankiela w polskiej literaturze romantycznej jako egzemplifikacja pozytywnych wartości ludu żydowskiego, bez trudu był rozpoznawany przez »postępowych« czytelników jako zwolennik chasydyzmu (choć sam Jankiel zapewne nim nie był; wskazuje na to kontekst historyczny). Identyfikację

W polskiej publicystyce pozytywistycznej było podobnie, grupy te nie były rozróżniane czy odmiennie wartościowane. Wypracowano schemat pisania o Żydach nieoświeconych, o tej „masie”, którą należy zmieniać (wywierać na nią wpływ cywilizacyjny), uczyć i wyzwolić spod wpływu rabinów oraz ukazać fałszywe idee bałamutnego Talmudu. W prozie pozytywistycznej jednak, nawet jeśli autorzy niezbyt dokładnie wniknęli i poznali odmiennosć obyczajów i religii Żydów, powstawały kreacje, które nie dotyczyły „inności” czy zaakcentowania różnicy, ale często skupiały się na dostrzeżeniu tego wszystkiego, co wspólne (jak w opowiadaniu *Srul z Lubartowa* Adama Szymańskiego), albo na upomnieniu się o prawa tych najuboższych, najbardziej przez los doświadczonych (przykładem może być wstrząsający finał *Chawy Rubin* Aleksandra Świętochowskiego: „Biedna Chawo, ja ci to, żeś w moim kraju pracować i jego chlebem dzieci swoje żywić chciała — przebaczam”), czy wykluczonych z powodu uprzedzeń (jak *Mendel Gdański* Marii Konopnickiej).

Należy zauważyć, że w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX wieku (podobnie jak w całej Europie) wiedza o Żydach, o ich zwyczajach, języku, stroju, a nawet o zwykłym życiu pochodziła przede wszystkim z zasłyszanych opowieści i anegdot, z tekstów cytowanych we fragmentach, których prawie nikt w całości nie tylko nie czytał, ale nawet nie oglądał. Nawet ci pisarze pozytywistyczni, którzy właśnie nie akcentowali różnic, nie fascynowali się swoistą „egzotyką”, nieznanym światem polskich Żydów, niewiele o tym świecie wiedzieli. Pisarze popełniali błędy nieświadomie, przekazując informacje, które były często plotkami, ale tak często

żydowskich bohaterów literatury romantycznej jako chasydów ułatwiały rekwizyty, jak jedwabny kaftan, futrzana czapa (*sztrajml*), sznur wokół bioder (*gartl*), które dla polskiego autora były egzotyczne, niezrozumiałe i najpewniej utożsamiane z tradycyjnym strojem żydowskim, dla oświeconego czytelnika żydowskiego były jednak jednoznacznym sygnałem przynależności bohatera do obozu chasydzkiego”. M. WODZIŃSKI: *Oświecenie...*, s. 196—197.

powtarzanymi, że uznawano je za fakt, za rzeczywistość. Pojawienie się literatury w języku jidysz niewiele zmieniło, ponieważ nie tłumaczono jej na język polski. Czasopisma żydowskie wydawane po polsku (jak choćby „Izraelita”), propagujące idee haskali, także nie zmieniały istniejącego stanu wiedzy — przede wszystkim dlatego, że czasopisma takie czytali wyłącznie zainteresowani kwestią żydowską, głęboko zaangażowani w kwestie asymilacji (jak na przykład Orzeszkowa), albo walczący z chasydyzmem.

Sama przecież Orzeszkowa, mimo że wiele na temat Żydów czytała, uczestniczyła w kazaniach rabinów i prowadziła korespondencję z żydowską inteligencją, popełniała błędy, które nie wynikały ze złych intencji, lecz z niewiedzy — uznawania za fakt stereotypów, plotek, opowieści przekazywanych w niezmienniej prawie formie od wielu pokoleń. Pytania, które wielokrotnie zadawała Orzeszkowa: „co wiemy o Żydach?” czy „w jaki sposób ich poznać”, powracały przez całe XIX stulecie i pierwsze trzydzieści lat wieku XX. Ich przykładem może być tekst ojca Jana Urbana SJ, *Co zrobić z Żydami?*, zamieszczony w numerze 143—144 „Przeglądu Powszechnego” z 1919 roku, w którym autor najpierw z bezradnością stwierdza: „my nie znamy Żydów”, a następnie zastanawia się, „z kim właściwie mamy do czynienia, jakie odłamy żydostwa są dla nas najniebezpieczniejsze” (s. 369—370). Tych świadectw potwierdzających niewiedzę i bezradność można znaleźć znacznie więcej. Co gorsza brak rzeczowej wiedzy powodował i powoduje tworzenie (oraz funkcjonowanie w społeczeństwie) zespołu wyobrażeń i poglądów nijak nieprzystających do rzeczywistości. Tworzenie fantastycznych teorii o ogólnoświatowym spisku żydowskim, mordowaniu katolickich dzieci w beczkach wypełnionych gwoździami, by ich krwi użyć do wypieku macy na święto Paschy — to oczywiście najbardziej jaskrawe przejawy takiego sposobu myślenia, a raczej, niestety, braku jakiegokolwiek refleksji. Świat polskich Żydów, który istniał tuż obok, na wyciągnięcie ręki, pozostał niepoznany i tajemniczy, pełen

nieznanych rytuałów i zwyczajów⁸¹. Jego przybliżenie dokonywało się przez „pośredników” (często samozwańcych czy domorosłych), wśród których wielu było niechętnych, wręcz nienawistnych. Nawet ci najbardziej życzliwi nie potrafili (co wiązać należy z brakiem wiedzy) zbudować mostów łączących dwa światy, dwie kultury, dwie rzeczywistości.

*
* *

Broszura Orzeszkowej *O Żydach i kwestyi żydowskiej* nie zawiera oryginalnych rozwiązań związanych z asymilacją. Te, które pisarka wymienia, były już znane, od przynajmniej kilku lat dyskutowało się o nich na łamach prasy zarówno polskiej, jak i żydowskiej. Większość z pomysłów pisarki, które mają, według niej, kardynalne znaczenie, albo były już realizowane, jak choćby reformy w zakresie szkolnictwa (KŻ, s. 41), które zainicjował znany jej rabin Meisels, albo zdają się absolutnie niemożliwe do zrealizowania, jak plan stworzenia współczesnego sanhedrynu na

⁸¹ „Relacja postkolonialna ustanawia strukturę władzy, ale się w niej nie do końca zawiera. Nie wystarczy dominować w sposób militarny, polityczny czy gospodarczy. Trzeba zająć pozycję dominującą także w świecie dyskursu, w świecie kultury. Albo — patrząc z drugiej strony — trzeba pozostawać w pozycji submisyjnej, pozycji »ubogiego krewnego«, który może istnieć w świecie kultury tylko dzięki pośrednictwu możnego patrona, który ma dostęp do języków »świata« [...] nierównowaga opisana przez Saida odnosi się do takich sytuacji, w których egzotyczna kultura, słabo znana lub w ogóle nieznaną odbiorcy zachodniemu (dominującemu), zaczyna funkcjonować w wydaniu wyprowadzonym z jego wyobrażeń na ten temat”. G. BORKOWSKA: *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim — pytania sceptyka*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NY CZ. Kraków 2011, s. 168.

ziemiach Królestwa Polskiego. Orzeszkowa ukazuje nie tylko znaczenie tego ciała w czasach panowania dynastii Jagiellonów, ale próbując odeprzeć możliwy zarzut związany z anachronicznością tworzenia takiego kolegium, przedstawia działanie sanhedrynu za panowania Napoleona, który był, według niej, „zadatkem i bodźcem dla postępu Żydów francuskich ku nowożytnemu światłu i połączeniu się z ogółem narodu” (KŻ, s. 43). Trudno wyobrazić sobie, by powstanie sanhedrynu na ziemiach Królestwa Polskiego było w tamtych czasach możliwe ze względu na nasilający się po śmierci cara i wykorzystywany przez służby jego następcy (abstrahując od światopoglądu cara Aleksandra III) do antagonizowania grup ludności w całej Rosji. Hipotetyczne zjednoczenie Żydów, które mogło się dokonać dzięki przyzwoleniu na powstanie takiego ciała (wyjątkowego autorytetu dla Żydów) regulującego wyłącznie kwestie religijne, byłoby działaniem wbrew prowadzonej polityce państwowej.

Najwartościowsze i najbardziej oryginalne poglądy Orzeszkowej są zawarte w tych partiach tekstu, w których pozbywa się „zbroi” traktatu naukowego, wcześniej sobie narzuconej, i stara się, mimo iż opisuje zbiorowość, osiągnąć tego, co indywidualne, tego, co zazwyczaj pomijane. Dzieje się tak wówczas, gdy zwraca się do społeczności chrześcijańskiej, by odrzuciła wszystko to, co przyniosły wieki minione, a co było zbiorem legend, stereotypów i uprzedzeń:

Żyd taki, jakim wymalowały go średnie wieki, istota wespół nadprzyrodzona, tajemnicza i owiana grozą popełnionych zbrodni i dymem siarczanym, wydobywanym z paszczy diabelskiej przez łańskie egzorcyzmy (KŻ, s. 49),

albo gdy porzuca uogólnienia, przestaje formułować tezy i niejako mimochodem ujawnia własne uczucia, emocje. W takich przypad-

kach pisarka rezygnuje z obiektywnego języka oferowanego przez naukę jej epoki, a zaczyna używać sformułowań typowych dla felietonistyki — barwnych, oddziałujących na emocje i wyobraźnię czytelnika, tak jak robi to, omawiając antysemickie broszury:

Królestwo temu, kto po przeczytaniu powyżej wymienionych broszur uczuje w głowie światło, a nie uczuje w sercu nienawiści i wzgardy! (KŻ, s. 53).

Kiedy emocje sięgają zenitu, pisarka nie widzi potrzeby analizowania ani wyjaśniania, wtedy zamiast suchego, aczkolwiek precyzyjnego, wyводу zaczyna używać wykrzykników, pisze krótsze zdania, a dobierane przymiotniki dowodzą zaangażowania i pasji. Owe emocje są największe, gdy Orzeszkowa zajmuje się o przekładami z niemieckiego antysemickich tekstów (*Żydzi i kahały* oraz *Zawojowanie świata przez Żydów*) i pokazuje błędy pisarzy, którzy własne, subiektywne przemyślenia starają się wzmocnić, albo raczej uprawomocnić, wynikami badań naukowych:

[...] pisze on [pisarz — M.P.], jak ptak śpiewa: z natchnienia. Natchnienie to pochodzi z serca. Gdy serce jego oburzy się, znienawidzi, pogardzi, siada i pisze filipikę [...] bodaj w piekle smażył się ten, kto to wymyślił — w filipikach, z najgorętszego serca tryskających, umieszczać każe fakty i cyfry, rozkłada przed sobą broszurę *Żydzi i kahały* i czerpie z niej dla swej pracy naukowy materiał.

Zastanawiające jest to, czy Orzeszkowa nie dostrzega, że czyni to samo, aczkolwiek przyświecają jej inne intencje. A może właśnie w tym momencie dostrzega, że materia, którą przyszło się jej

zajmować, wymyka się wszelkim rozumowym kwalifikacjom — fakty, naukowe teorie w żaden sposób nie pomagają w zapanowaniu nad przedmiotem rozważań, który wydaje się złożony z jednej strony z niepewnych postulatów, z drugiej zaś — z ciągle powtarzanych komunałów. Być może dlatego Orzeszkowa popełnia błędy, wikła się w sprzeczności, trudno jej znaleźć język, w którym ma opisać problem; dlatego waha się między formą traktatu naukowego, a zapisem własnych obserwacji, które nijak nie przystają do tego, co uznaje za pewnik i wzór (oświeceniowa tradycja). Nie chodzi tu wyłącznie o wspomnianą wcześniej ambiwalencję — choć trudności w skonstruowaniu tekstu z pewnością z niej się wywodzą, bo pisarka nie potrafi się ustrzec myślenia stereotypowego, wykształconego pod wpływem lektur, które sama poleca, ale też o rozdzwiek, który dostrzec można między postulatami o charakterze ogólnym a ciągłą próbą „ucieczki” od tego, co autorka uznaje za słuszne, a co stawia opór, staje wbrew systematycy teoretycznych uogólnień. Orzeszkowa analizuje przypisywane Żydom cechy, stara się wykazać miałość wszystkich tych twierdzeń, jednak w następnych zdaniach z większą mocą znajduje kolejne, które wydają się jej logiczne i znajdujące potwierdzenie w swej powszechności. Trudności pisarki ze znalezieniem sposobu wyrażenia własnych poglądów mają swe źródło w przyjęciu trzech, wykluczających się nawzajem tradycji. Orzeszkowa stara się je połączyć, nadać im to samo znaczenie, ale taki wybór, a raczej wewnętrzne sprzeczności, które są jego konsekwencją, skutkują brakiem klarowności wywodu. Orzeszkowa wskazuje przede wszystkim na tradycję oświeceniową, lecz niewiele z niej — poza deklaracjami dotyczącymi teorii asymilacji oraz wymienienia nazwisk, ale już nie konkretnych poglądów — czerpie. Dziełactwem oświeceniowym jest pewność dotycząca istniejącego podziału, wyrazista linia przebiegająca między „nimi” a „nami”, autorytatywne stwierdzenia o Polsce — żydowskim rajem (*paradis Judaeorum*) i budowanej na tej podstawie wizji, gdzie na jednej

szali leżą są zasługi Polaków, na drugiej zaś — niewdzięczność obcych⁸². Z tego samego źródła zdają się pochodzić stereotypy i uogólnienia, z których istnienia pisarka w swym wywodzie wy-
daje się nie zdawać sobie sprawy, bo przecież niektóre z nich kry-
tykuje niesłychanie poważnie i ostro. Spadkiem po romantyzmie
(konkretnie zaś myśli Mickiewicza) można nazwać stosunek do
religii Żydów, ale wyłącznie tej z czasów starotestamentowych.
Właśnie stosunek do wiary i religii stanowił, wedle Orzeszkowej,
podstawę, fundament spajający przez wieki naród bez ziemi —
wyraźny przykład dla Polaków pozostających w niewoli. W kwe-
stii religijnej najlepiej uwidacznia się różnica między poglądami
Orzeszkowej a oświeceniową krytyką Talmudu⁸³ — pisarka nie
postrzega, jak Staszic czy Chiarini, zasad tam zawartych jako
zbioru oszustw i wykładni nietolerancji, negatywnie ocenia jedy-
nie zbyt przywiązanie do, jak uważa, kultu czy zwyczaju, który
przez wieki zdołał przysłonić istotę wiary. Zakończenie fragmen-
tu o judaizmie stanowi ironiczne porównanie tego, co nazywa
zwyczajem religijnych Żydów, z chrześcijańskimi dogmatami
o nieśmiertelności duszy i jedności Boga. Tu Orzeszkowa się my-
li, zrównując przepisy o koszerności ze sposobem ubierania się,
choć nie wiadomo, czy chodzi jej o różnice charakteryzujące

⁸² „Nieznamość nasza Żydów jest faktem zdumiewającym. Żyć z ludno-
ścią jakąś na jednej ziemi przez wieków kilka, co minutę wchodzić z nią
w stosunki interesowe, cierpieć od niej wiele, mieć w pamięci sporo wy-
świadczonych jej przysług i zadanych krzywd, wywodzić na nią ustawiczne
skargi, czynić jej milionowe wyrzuty, czuć gorąco całą ważność skierowania
się, jakiemu ulegnie” (KŻ, s. 49).

⁸³ „Religia ta nie jest wprawdzie tym, za co ją mają chrześcijanie, powta-
rzający na oślep średniowieczne baśnie, nie jest ona zbiorem przepisów
uczących niemoralności. Owszem, jak w każdej pod słońcem religii pełno
w niej wzniosłych wyobrażeń, rozrzewniających legend, rozkazów chodze-
nia po drogach cnoty [...], pełno w niej przeciwieństw i bezsensów, przesta-
rzałości i zgnilizn, form kultu zasłaniających jądro idei” (KŻ, s. 39).

ubiory w poszczególnych domach cadyków chasydzkich, czy też o zakładane do modlitwy tałas i tefilin. W polemice z ortodoksyjnym judaizmem i chasydyzmem pisarka wykorzystuje argumenty, które poznała z lektury „Izraelity”. Dziennikarzy i wydawców tego pisma z pewnością zaliczyłaby do Żydów oświeconych, w przeciwieństwie do Baal Szem Towa, którego w artykule *O Żydach i kwestyi żydowskiej* nazwała „współdzikiem twórcą sekty chasydów” (KŻ, s. 38).

Trzecią drogą czy tradycją jest pozytywistyczny aspekt broszury Orzeszkowej polegający przede wszystkim na poszukiwaniu wiedzy, dążeniu do prawdy, bez obciążeń i stereotypów charakterystycznych dla przeszłych wieków („w jakiej mierze byliśmy względem nich lepszymi od narodów innych, a w jakiej dzieliliśmy ogólne dążności czasów, ku wyłączeniu ich i poniżeniu” — KŻ, s. 50). Autorka oskarża społeczeństwo nie o samą niewiedzę, lecz o niechęć do jakiegokolwiek działania służącemu poznaniu społeczności żydowskiej („znać ją jedynie w osobie Reb Jankła kupca, Szmyszela faktora i Abramka lichwiarza, nie znać zaś w jej historii, religii, obyczajach rodzinnych” — KŻ, s. 49). Dla autorki *Meira Ezofowicza* wspólna droga do osiągnięcia kolejnego szczebla cywilizacyjnego prowadzić ma z jednej strony przez oświatę⁸⁴

⁸⁴ Nie można się jednak zgodzić z tezą Henryka Grynberga, który dość autorytatywnie, jednoznacznie stwierdza: „Orzeszkowa przeprowadza więc podział klasowy w miejsce etnicznego, religijnego czy rasowego, argumentując w pozytywistyczny sposób, że postawa obywatelska uzależniona jest od poziomu oświaty i emancypacji”. H. GRYNBERG: *Prawda nieartystyczna*. Warszawa 1994, s. 85—86. Oczywiście, postuluje ona w swych tekstach publicystycznych tezy dotyczące dostępności do edukacji pozareligijnej, która ma skutkować poczuciem związku z polskością, narodzinami uczuć obywatelskich, jednak czy takie postępowanie można nazwać narodzinami klasy społecznej? W szkicu *O nacjonalizmie żydowskim* Orzeszkowa krytycznie ocenia rolę tej części inteligencji żydowskiej, która czuje się związana z Rosją i asymiluje się do kultury rosyjskiej, dlatego też chyba nie można mówić o powstaniu w wyniku asymilacji konkretnej klasy społecznej.

Żydów, a z drugiej — chęć zmiany uprzedzeń Polaków, co jest możliwe tylko dzięki poznaniu, zbadaniu i zrozumieniu odmienności. W tym aspekcie Orzeszkowa ujawnia swe przekonanie o słuszności postulatów pozytywistycznych, czasów, w których „etnologia, najmodniejsza nauka drugiej połowy XIX wieku, nacechowana ewolucjonizmem, naturalizmem, racjonalizmem, wiarą w postęp, reprezentowała również tę wersję historii, o której [...] marzyła od lat”⁸⁵.

Brak jednolitego języka w broszurze dotyczącej asymilacji Żydów, oscylowanie między mocną postawą polskocentryczną, charakterystyczną dla wieku oświecenia, a pozytywistycznym poszukiwaniem, dążeniem do wiedzy, wiarą w siłę postępu i wiedzy ukazują rozdarcie, niepewność, jakie towarzyszyły pisarce w trakcie powstawania tego tekstu. W przeciwieństwie do *Patriotyzmu i kosmopolityzmu*, wywód broszury *O Żydach i kwestyi żydowskiej* zdaje się nieuporządkowany, miejscami niedokończony, co spowodowane jest właśnie niemożnością przyjęcia przez pisarkę jednolitej optyki. Dlatego trzeba zastanowić się nad tezą Aliny Całej, która dostrzega różnicę między publicystyką związaną z asymilacją, a opowiadaniem czy powieściami Orzeszkowej: „[...] w broszurze rozpatrywała swój przedmiot bardziej schematycznie niż w powieściach. Być może dlatego, że pragnęła ze stereotypami polemizować”⁸⁶. Rzeczywiście, Orzeszkowa walczyła ze stereotypami, dlatego musiała przyjmować perspektywę, w której ogarniała całość zbiorowości żydowskiej, to zaś musiało prowadzić do uproszczeń. Próba systematyzowania nie jest oryginalna, nie zmusza czytelnika do przewartościowania własnych sądów. Problem schematyczności poruszony przez Całą nie wiąże się w żadnym razie z polemiką ze stereotypami. Orzeszkowa, podobnie jak większość jej koleżanek i kolegów pisarzy zajmujących się tematyką żydowską, zupełnie

⁸⁵ M. ŻMIGRODZKA: *Orzeszkowa...*, s. 212.

⁸⁶ A. CAŁA: *Pozytywizm...*, s. 228.

inaczej opisuje jednostkę, w zupełnie inny sposób zaś traktuje zbiorowość. W prozie możliwa była kreacja bohatera, natomiast w publicystyce wzorowano się na dziełach socjologicznych i antropologicznych, w których zbiorowość stanowiła prostą sumę jednostek: ich zwyczaje i postępowanie były do siebie podobne i skutkowały przerażającą jednolitością oraz powtarzalnością⁸⁷.

Poszczególne kreacje zawarte na przykład w opowiadaniach Orzeszkowej ukazują skupienie się na niepowtarzalności, jednostkowości i na walce ze stereotypami, jak dzieje się w opowiadaniu *Gedali*, gdy główny bohater oskarżony o kradzież prowadzi spór z antysemitą Tomkiewiczem. Tu dostrzec można, jak Orzeszkowa wykorzystuje klisze, by je ośmieszyć i obalić, a bohatera swego utworu ukazuje w perspektywie ludzkiej, bez obciążeń związanych z rasą, postępek czy z prawami umysłowymi. W *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* pisarka potrafiła wyartykułować swoje tezy, przedstawić je w sposób uporządkowany, wskazać

⁸⁷ Największym problemem XIX-wiecznej publicystyki jest próba uporządkowania świata według pewnego wzorca, normy, którą jest heteroseksualny (wedle ówczesnych kryteriów: niezbożony) Europejczyk, chrześcijanin, reprezentujący wykształconą i dość majątną klasę średnią. Ta perspektywa prowadzi do unifikacji, do prostych klasyfikacji, do podziału na „lepsze” i „gorsze”, a nawet „nie do przyjęcia”. W wiktoriańskim społeczeństwie europejskim „ja” jest elementem całości, struktury złożonej z niezwykle podobnych do siebie elementów, w której każde odstępstwo od normatywnego wzorca jest waloryzowane negatywnie: „Gładka i prosta droga wiedzie od wielu »ja« do zbiorowego »my« tylko wtedy, gdy się przyjęło, że wszystkie »ja« są w zasadzie jednakie. Łatwo to przyjąć, gdy się »ja« rozpatruje ze względu na jakąś wybraną cechę, która wszystkim »ja« w tym samym stopniu przysługuje [...] w tej perspektywie wszystkie zgrupowane w »my« elementy są nawzajem wymienne. Innymi słowy, »my« staje się prostą liczbą mnogą od »ja« wtedy, gdy przymknijemy oczy na wielowymiarowość każdego »ja« wziętego z osobna. »My« jest wówczas sumą, pochodną liczenia — zbiorem cyfr, a nie całością organiczną”. Z. BAUMAN: *Etyka ponowoczesna*. Tłum. J. BAUMAN i J. TOKARSKA-BAKIR. Warszawa 1996, s. 65—66.

najważniejsze dla niej aspekty związane z tematem, prowadzi wywód w taki sposób, by zabezpieczyć się przed działaniami cenzury. W broszurze *O Żydach...* wskutek z niemożności wybrania jednolitej optyki, a także w związku z obroną tez, które, jak zauważymy, często są Orzeszkowej obce, a przynajmniej nieprzemysłane, pisarka nie przekonuje, miast tego wikła się w niejasnościach bądź truizmach. Powodem tego jest najpewniej przyjęcie postawy, którą Artur Sandauer nazywał allosemicką⁸⁸, ujawniającą się w zderzeniu teorii postępu z obserwacjami własnymi, z przekonaniami, których pochodzenia trudno upatrywać w lekturach. Orzeszkowa, uznając, że każda nacja ma swe cechy charakterystyczne (w przypadku Żydów są to choćby zdolność do rachunków i ekonomii⁸⁹ czy niezwykła solidarność), generalizuje i nie zauważa, że społeczność żydowska składa się zarówno z takich osób jak Meir Ezofowicz, jak i rabin Todros (ponadto jej znajomymi byli Samuel Peltyń czy Malwina Blumberg — czyli ludzie z jej sfery, a życia najuboższych warstw nie mogła poznać tak dokładnie, w jaki poznała wielkomięjską inteligencję żydowską). Ten schemat myślowy nie pozwala jej rozwinąć tez, które postawiła w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie*, dalekich od XIX-wiecznego protekcyjnalizmu europejskiego:

⁸⁸ „[...] allosemityzm polega [...] na wyróżnianiu tego pochodzenia, na przeświadczeniu o jego wyjątkowości i stanowi ogólną bazę, z której można wysnuć zarówno anty- jak i filosemickie wnioski”. A. SANDAUER: *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*. Warszawa 1982, s. 17.

⁸⁹ „Niewiele jest między nami takich, którzy by nie przyznawali, że Żydzi, obok brzydkich wad nieuczuciwości, pychy, odrębności i nieobywatelskości posiadają w plemiennej swej naturze zalety takie jak: przemysłowość, zapobiegliwość, oszczędność, wielkie zdolności do finansowych obliczeń i działań, umiejętność organizowania się w ciało spójne z częściami dobrze uczuwającymi solidarność swą i pełniącymi związane z nią czynności współczucia i współpracy” (KŻ, s. 24).

[...] charakterystyczny dla stylu myślenia Orzeszkowej jest fakt, że i etnologia stanowiła dla niej punkt wyjścia w rozważaniach o konieczności tolerancji. „Zanadto przywykliśmy zamykać świat w granicach Europy” — stwierdza pisarka odpowiadając na sens istnienia „ludów upośledzonych, wiecznie niemowlęcych, dzikich lub w półdzikich”. Ta deklaracja przeciwstawiała się europocentryzmowi i etnocentryzmowi [...] i świadczyła, że prawdziwa i głęboka tolerancyjność Orzeszkowej zbliża ją do stanowiska najbardziej przez nas dzisiaj cenionego⁹⁰.

To, o czym pisze Żmigrodzka, jest zauważalne w tekście Orzeszkowej, ale podane zostaje niejako mimochodem, na marginesach broszury *O Żydach...*, właśnie tam, gdzie nie ma już miejsca na naukowy wywód, gdy pisarka przedstawia to, co najbardziej ją dotyka, kiedy widzimy, jak głęboko zaangażowała się w kwestię równouprawnienia Żydów. Ich odmiennność, a czasem nawet obcość tłumaczy wielowiekowymi zaniedbaniami, brakiem równości wobec prawa, co widać szczególnie wtedy, gdy pisze o możliwości posiadania ziemi przez Żydów („Dziś już jednak na pewno twierdzić można, że dla pewnej części proletariatu tego własność jakichkolwiek rozmiarów i jakiegokolwiek natury posiadałaby urok wielki” — KŻ, s. 46). W zakończeniach długich partii wywodów, popartych czy to rysem historycznym, czy współczesnymi pisarce badaniami naukowymi, pojawiają się sformułowania osobiste, kwestie nienaznaczone pozytywistycznym obiektywizmem, ale nasycone osobistym zaangażowaniem, chęcią wstawienia się za tymi, którzy chociaż sami nie mogą walczyć o swoje prawa, to przecież zasługują na własny kawałek ziemi i zainteresowanie. Posiadanie ziemi wydaje się szczególnie istotne, w miłości do ziemi bowiem upatrywała Orzeszkowa zarzewia uczuć patriotycznych.

⁹⁰ M. ŻMIGRODZKA: *Orzeszkowa...*, s. 213.

Najbardziej wstrząsającym fragmentem artykułu, w którym po odrzuceniu języka traktatu naukowego Orzeszkowa formułuje poglądy mające za podstawę obserwację, są partie dotyczące lekceważenia, wzgardy oraz ignorancji, które najbardziej dotyczą Żydów, jako tych stojących na samym dole struktury społecznej. Krzywdy te są związane zarówno z izolacją kastową, jak i z niechęcią wobec innej religii uznanej przez ogół za przesąd. Orzeszkowa dostrzega, że są dwie upośledzone grupy społeczne, dla których wielowiekowe zaniedbania okazały się najbardziej krzywdzące — powodujące poniżenia i wynikające z nich frustracje: „Tak w ciemnych masach ludu naszego, jak i w ciemnym tłumie żydowskiej ludności, przychodzi nam siać to, czego nie zasiały wieki minione” (KŻ, s. 23). Wszystko, co rodzi się w warunkach niesprawiedliwego układu sił społecznych, opartego na zaświadczeniu o ciągłej wyższości jednej grupy społecznej nad innymi, gdzie na samym dole drabiny społecznej znajdują się Żydzi, powoduje ciągnące się całe wieki uprzedzenia i niechęć, a nawet nienawiść („czy lud nasz nie posiada sobie właściwej przyczyny wynoszenia się nad Żydów i gardzenia nimi, jako istotami pozbawionymi stygmatu wyższości przez niego posiadanej?” — KŻ, s. 64). Właśnie w tych fragmentach Orzeszkowa odsuwa od siebie ponętą perspektywę przeciwstawienia „nam” — „ich”, którą w pewnych partiach tekstu przyjmowała, wzorując się na rozważaniach prowadzonych w duchu oświeceniowym. Pisarka początkowo posługiwała się w tekście *O Żydach...* zunifikowanymi kategoriami, które prowadziły do dość prostych, jednoznacznych rozróżnień. We fragmentach, w których pisała o pozbyciu się „pogardy lub co najmniej lekceważenia dla klas tak zwanych niższych” (KŻ, s. 64), kiedy zdecydowanie domagała się rozgraniczenia pojęć godności i wartości ludzkiej od estetyki, wtedy stawała się uważną i wrażliwą, tak samo, jak w swych utworach prozatorskich. Wówczas zaczęła dostrzegać i podkreślać to, co do tej pory było zasłonięte ogólnikowymi i upraszczającymi cechami zbioro-

wości, które tak pochopnie przyjęła za swymi nauczycielami, w tym Spencerem i Buckle'em. W partiach tekstu, w których Orzeszkowa nie pisze o zasymilowaniu, upodobnieniu wedle jednego wzorca, ale upomina się o tych pokrzywdzonych, zapomnianych, poniżanych tylko dlatego, że mieli to nieszczęście i urodzili się obcy, i trudno jest dostrzec w nich „swoich”, takich samych ludzi, ujawnia się zupełnie nowa perspektywa, niewidoczna w utworach publicystycznych pozytywizmu, ale obecna w prozie tego okresu.

W utworach powstających w drugiej połowie XIX wieku dość trudno znaleźć perspektywę, w której zauważalne jest nie tylko dostrzeżenie innego, lecz także tolerowanie jego odmienności, uznanie tej różnicy za interesującą, twórczą, budującą. W przypomnianym wcześniej opowiadaniu *Sachem Sienkiewicza* widzimy postać „szlachetnego dzikusa”, ale właśnie zawsze jest to dzikus, ktoś gorszy od wykształconego Europejczyka, zawsze postrzegany i oceniany jako stojący niżej w rozwoju, ten, którego trzeba uczyć, cywilizować, a jeżeli się nie poddaje i nie można go zmienić, należy go zniszczyć. Ten inny, któremu odmawia się człowieczeństwa, nawet jeśli daje się kształtować, zawsze pozostaje gorszym, niepewnym, nieczystym, nie do końca wartościowym. Dziś doskonale wiemy, że „w samym posługiwaniu się językiem w odniesieniu do innego grozi nam zawsze przemoc. I jest to [...] groźba sięgająca aż do korzeni naszego języka”⁹¹. Orzeszkowa, podobnie jak jej kole-dzy pisarze pozytywiści, nie jest świadoma wyrażonych w swej broszurze niechęci, uogólnień i stereotypów. Ale, co niezwykle, mimo wszystkich wymienionych wcześniej błędów jest ona jedną z nielicznych osób — która mimo wychowania i wykształcenia w świecie, mającym u samej podstawy wpisaną wyższość (Europejczyka, chrześcijanina, cywilizowanego czło-

⁹¹ K. KŁOSIŃSKI: *W stronę inności. Rozbiory i debaty*. Katowice 2006, s. 9.

wieka), ale być może dzięki swej wyjątkowej pozycji (kobiety pisarki, wśród oceniających ją surowo mężczyzn) — wyczulonych na niesprawiedliwość, dostrzegających nierówność i poniżenie. Co ciekawe, to Orzeszkowa przemawiająca językiem swej epoki wydaje się ślepa i głucha, jakby właśnie ten język ją krępował, uniemożliwiał dotarcie do sedna, do poznania. Natomiast Orzeszkowa bardziej czująca niż wiedząca, która odwołuje się do doświadczenia i potoczności, posługuje się kategoriami przypisywanymi w jej epoce wyłącznie kobietom, dociera do rejonów zupełnie niespenetrowanych przez literaturę i publicystykę jej czasów — do spojrzenia na Innego, dzięki któremu można powiedzieć o tworzącej się relacji i o związanej z nią możliwością dialogu.

W 1906 roku Leo Belmont, pisząc o *Meirze Ezofowiczu*, zanotował ze zdumieniem, że „Orzeszkowa tyle i tak zobaczyła”, a za największe osiągnięcie uznał „możliwie najbliższe zbliżenie do tematu kogoś, co idzie z daleka, z zewnątrz”⁹². W podobnym tonie wypowiadał się Henryk Grynberg w *Prawdzie nieartystycznej*, który zauważa, iż w drugiej połowie XIX wieku, w okresie narastającego antysemityzmu niewielu tak życzliwych przyjaciół, jak Orzeszkowa, mieli Żydzi. Mówi on o jej niezwykłej chęci poznania innego i o tym, „jak pomimo wszelkich błędów — [...] dobra, mądra, życzliwa i szczerą była”⁹³. Te pełne uznania słowa, które wypowiedzieli pisarze pochodzenia żydowskiego na początku i pod koniec XX wieku, odnoszą się przede wszystkim do twórczości powieściowej i nowelistycznej pisarki. O ile obaj twórcy dobitnie zaświadczenia o wartości prozy o tematyce żydowskiej, o tyle zgodnie przemilczają jej dorobek publicystyczny w tej materii albo nawet wyrażają mocno krytyczne opinie:

⁹² L. BELMONT: *Żydzi Orzeszkowej (o „Meirze Ezofowiczu”)*. „Wędrowiec” 1906, nr 11.

⁹³ H. GRYNBERG: *Prawda nieartystyczna*. Warszawa 1994, s. 83.

Pomimo poważnego zainteresowania socjologicznego i zacierpnięcia (z drugiej ręki) wielu informacji z zakresu judaizmu Orzeszkowa nie znała żydowskiej kultury i nie wyzbyła się nigdy protekcyjnego stosunku do Żydów. Sprzeciwiała się więc potępieniu Żydów za to, że „są tacy, jacy są”, implikując wyraźnie swój negatywny stosunek do tego, „jacy są”⁹⁴.

Trudno bowiem w tekście *O Żydach...* odnaleźć te miejsca, te fragmenty myśli, które oddają ambiwalencję, próbę pogodzenia teorii socjologicznych z rzeczywistością, z praktyką, z każdym dniem. Pisarka uznawała za fundament swego myślenia obywatelskiego obowiązek oraz dawanie świadectwa prawdzie (co wyraziła w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie*). Doskonale wiedziała, że Żydzi nie uczestniczyli i nie uczestniczą w wystarczającym stopniu w formowaniu „nici przędzy” historii Polski, a wypracowana przez nią wizja miłości do ojczyzny wskazywała jedyny sposób poprawy warunków losu mniejszości: zanurzenie się, stopienie, zasymilowanie, upodobnienie. Tak mogłoby się wydawać po przeczytaniu broszury *O Żydach i kwestyi żydowskiej*. O ile część pierwsza poprzedniego zdania nie może budzić wątpliwości, o tyle w drugiej zaznacza się pewne pęknięcie. Bo czy rzeczywistość asymilację narodową uznawała za najlepszą drogę? Przecież tak deklaruje w wielu partiach swej broszury. Domaga się, wręcz żąda edukacji Żydów prowadzącej do podwyższenia świadomości narodowej, ale ciągle też dostrzega krzywdę tej grupy, niechęć Polaków do niej i nieustanne kierowanie się uprzedzeniami we wzajemnych kontaktach. Barbara Skarga we wstępie *Całości i nieskończoności* Lévinasa ukazała jedną z najważniejszych cech Innego, lokując go w perspektywie bliskiej Orzeszkowej, w perspektywie obowiązku:

⁹⁴ Ibidem, s. 86.

Inny to nie ten ktoś, kto uczestniczy we wspólnej całości, w tym, co mi znane. Inny jest poza Tym-samym, poza owym horyzontem, w którym *ja* żyje i tworzy. Nie daje się objąć, nie daje się przeniknąć [...] Inny jest absolutnie inny, transcendentny wobec mojego świata, a jednak, gdy nas wzywa, zobowiązuje⁹⁵.

Inny jest nieustającym zobowiązaniem, a czasem wręcz nieustającym wyrzutem sumienia, które musi prowadzić do działania, do zmiany. Kontynuując myśl Belmonta, najważniejszym dla tej części publicystyki autorstwa Orzeszkowej, która dotyczy kwestii żydowskiej, jest ciągłe zbliżanie się. To nieustanne zmierzanie się z własnymi uprzedzeniami, ze stereotypami, z nienawiścią i związane z nimi nieustanne próby przeniknięcia, a dzięki temu zrozumienia Innego; próby czasem nie do końca udane, szczególnie gdy skutkują niemożnością przyjęcia jednolitej perspektywy. Postawa ta jest niezwykle rzadka w publicystyce drugiej połowy XIX wieku i dlatego wartościowsza w swej ciągłości poszukiwania, w nieustannym zobowiązaniu.

⁹⁵ B. SKARGA [wstęp do] E. LÉVINAS: *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. KOWALSKA. Warszawa 1998, s. XX.

R O Z D Z I A Ł C Z W A R T Y

O nacyonalizmie żydowskim — okoliczności powstania. Język jidysz. Polska a imperializm rosyjski. Państwo narodowe a asymilacja. Nowe oblicze antysemityzmu europejskiego — Edouard Drumont, afera Dreyfusa, *Protokoły mędrców Syjonu*. Syjonizm i Teodor Herzl. Rozczarowanie niepowodzeniem asymilacji. Różnorodność postaw i poglądów w kwestii syjonizmu i asymilacji: Maksymilian Horwitz, Ozjasz Thon, Bolesław Prus, Aleksander Świętochowski, Feliks Koneczny. Stanowisko Orzeszkowej wobec syjonizmu.

Podobnie jak broszura *O Żydach i kwestyi żydowskiej*, ostatni tekst Elizy Orzeszkowej poświęcony problematyce żydowskiej powstał w związku z konkretnym wydarzeniem. Także u jego podstaw legły silne emocje: gniew i złość. Wzburzenie pisarki nie dotyczyło konkretnych wydarzeń w sferze publicznej. Do wyrażenia poglądów na temat porażki asymilacji i rodzącego się syjonizmu skłoniła pisarkę wizyta dziennikarza z czasopisma „Hajnt” („Dzisiaj”). Ukazująca się od 1908 roku gazeta od samego początku prezentowała stanowisko syjonistów polskich. Nie może to dziwić, ponieważ do współpracowników tej gazety należeli: Izaak Grünbaum — działacz organizacji syjonistycznych, poseł na sejm od 1919 roku, a później jeden z sygnatariuszy deklaracji niepodległości Izraela, Dawid Ben Gurion — pierwszy premier Izraela,

Maksymilian Hartglas — adwokat, poseł na sejm polski, a później działający w Haganie, organizacji paramilitarnej, Bernard Singer — folkista, czyli członek żydowskiego ruchu politycznego zakładającego autonomizm żydowski, czy Zeev Żabotyński — założyciel Legionu Żydowskiego walczącego w czasach I wojny światowej.

Artykuł *O nacyonalizmie żydowskim* nie został ukończony, ponieważ prace nad nim pisarka zaczęła tuż przed śmiercią. Jednak, zgodnie z jej życzeniem odnotowanym na początku tekstu, artykuł ukazał się w „Kurierze Warszawskim” z 1911 roku (numery 264 do 267) oraz przesłany został do pisma „Hajnt”. Znaczenie stanowiska Orzeszkowej w kwestii żydowskiej było niezwykle istotne, znane też były jej ostre reakcje na wystąpienia antysemityczne, dlatego nie dziwi fakt, że syjonistyczne czasopismo „Hajnt” wysłało do niej swego dziennikarza: po prostu chciało poznać stanowisko życzliwej Żydom pisarki w kwestii najważniejszej — syjonizmu oraz idei utworzenia własnego państwa. Już wcześniej (w 1903 roku) inne czasopismo żydowskie starało się zdobyć wypowiedź Orzeszkowej w kwestii żydowskiej idei narodowej, czego dowodem jest korespondencja pisarki z redaktorem tegoż pisma Stanisławem Posnerem. O okolicznościach towarzyszących tej korespondencji wspomina Irena Butkiewiczówna:

W roku 1903 redakcja „Ogniwa”, przeciwna syjonizmowi, ostro skrytykowała program tego ruchu. Ze strony syjonistów odezwały się głosy protestu, a jeden z nich powoływał się na stanowisko Orzeszkowej, która miała się wyrazić o ruchu syjonistycznym z sympatią i uznaniem. Wówczas Posner w liście z dn. 21 IX 1903 r. zwrócił się do Orzeszkowej z prośbą o artykuł do „Ogniwa” w tej sprawie¹.

¹ I. BUTKIEWICZÓWNA: *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*. Lublin 1937, s. 28.

Pisarka, odpowiadając na list Posnera, przyznała, że jedyne słowa, które można poczytywać za jej życzliwość wobec idei syjonistycznej, znajdowały się w liście do Blicha, jednak samej idei nie popiera, uznając ją za mrzonkę i kolejny powód, który „odrzuci Żydów w wyodrębnienie się spośród ludności otaczających, serca ich i serca tych ludzi roztrąci ostatecznie, niechęć wzajemną ogromnie wzmoże”. Do zabrania głosu w kwestii tak istotnej dla tożsamości żydowskiej, jaką było powstanie państwa, Orzeszkową zachęcali też bliscy znajomi (Malwina Blumberg). Jednak aż do roku 1910 pisarka nie zdecydowała się na publiczną wypowiedź dotyczącą syjonizmu. Dla niej, jako rzeczniczki asymilacji, temat ten był niewygodny (syjonizm niszczył iluzję możliwego włączenia Żydów do społeczeństwa polskiego na drodze edukacji, zaniku stereotypów oraz pomyślnego poznania i zrozumienia odmienności, która przestałaby być waloryzowana negatywnie).

Do wspomnianego wywiadu dla pisma „Hajnt” jednak nie doszło, o czym pisarka zawiadamia czytelników już na samym wstępie swego artykułu:

Interlokutor mój języka polskiego nie zna, a ja tym językiem, którego on używa, mówić nie chcę. W swoim domu mam prawo mówienia tym albo owym językiem, chcieć albo nie chcieć, a że redakcja „Hajnta” o tym prawie moim zapomniała i to utrudnienie w porozumiewaniu się z członkiem jej stworzyła — szkoda!²

² E. ORZESZKOWA: *O nacyonalizmie żydowskim*. W: EADEM: *Pisma*. T. 9. Wydanie zbiorowe zupełne ze wstępem A. DROGOSZEWSKIEGO. Kraków 1913, s. 217 (w następnych cytowaniach podany zostanie skrót NŻ oraz odpowiedni numer strony).

„Żydłaczający” najpewniej dziennikarz³ (a może była to jedynie złośliwość niechętny syjonizmowi pisarki) dotknął przypadkowo niezwykle ważnej dla Orzeszkowej kwestii. W jej domu, jak podają różne źródła (Edmund Jankowski, Jan Detko), nie wolno było mówić po rosyjsku. Powieściopisarka karcąco wypowiadała się w swej korespondencji o rusycyzmach panoszących się w polszczyźnie, o braku świadomości językowej czy lenistwie użytkowników języka polskiego. Pisała o małej wrażliwości Polaków na słowo, o ich nieuwadze, gdy ułatwiali własne wynarodowienie, umożliwiając wnikanie obcego, nienawistnego żywiołu nawet w sytuacjach domowych, prywatnych. O języku, który uznawała za jeden z najistotniejszych czynników budujących tożsamość narodową (a także skarbnicę przechowującą ważne dla danego narodu opowieści, o kulturze tworzonej w nim i dzięki niemu), pisała w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie*. Autorka *Meira Ezofowicza* uznawała za jedynie obowiązujący model asymilacji narodowej, dlatego wizyta dziennikarza pisma syjonistycznego, na dodatek człowieka źle mówiącego po polsku (albo przynajmniej nie tak, jak oczekiwała), była pretekstem do wyrażenia poglądów na temat polskich Żydów, którzy chcieli utworzyć własne państwo

³ Możliwe jest też, że dziennikarz mówił po rosyjsku, co jeszcze bardziej wzburzyło pisarkę. Do postawienia takiej tezy uprawnia list Orzeszkowej do Stanisława Posnera (z 24 września 1903 roku): „Na drodze korespondencji prywatnej otrzymuję dość często od nieznanych mi Izraelitów listy z zapytaniem, co o tej sprawie myślę? Są to listy bez wyjątku prawie pisane po rosyjsku. Odpowiadam na nie po polsku [...] odpowiadam do Żydów zruszczonych [...] lękam się, aby ze słów moich nie uczyniono pożytku w prasie rosyjskiej, z którą niejednen z tych korespondentów moich znajdować się może”. I. BUTKIEWICZÓWNA: *Powieści i nowele żydowskie...*, s. 29. Pisanie do Orzeszkowej listów po rosyjsku miało dla pisarki znaczenie większe, aniżeli mogłoby się wydawać. W jej wizji patriotyzmu wypowiedź w języku zaborcy oznaczała przynajmniej poddanie się, a mogła być też jawnym dowodem zdrady „sprawy polskiej”.

i opuścić kraj. Syjoniści, według niej, podobnie jak Józef Conrad-Korzeniowski, byli uciekinierami z kraju, popełniali zdradę. Niechęć czy niemożność posługiwania się językiem polskim przez polskiego wykształconego Żyda uznawała Orzeszkowa za znak niepowodzenia asymilacji, której była gorącą orędowniczką. Takie postępowanie uważać mogła za otwarty gest wrogości wobec kultury polskiej. Zaakcentowania własnej odmienności przez dziennikarza raczej nie mogła potraktować jako ukazania jego tożsamości, lecz jako wyraz sprzeciwu wobec polskości, niechęci do utożsamienia się z nią, aspirowania do niej, uznawania jej całkowicie i bezwarunkowo za własną⁴. Dodatkowo trzeba pamiętać, iż dla Orzeszkowej hebrajski był mową świętą, czynnikiem zachowującym i utrwalającym tożsamość żydowską, znajdującą się w diasporze, natomiast język jidysz używany był jedynie przez „ludzi, którzy przez nieszczęśliwe okoliczności historyczne niegdyś swój język utracili” (NŻ, s. 218). Jidysz był w oczach, no i przede wszystkim w uszach pisarki tworem sztucznym, używanym przejściowo, do czasu zasymilowania się („trochę tylko oświaty potrzeba, aby z ust tych usunął go doskonale wyrobiony, bogaty i piękny język ludności otaczającej” — NŻ, s. 218). Nie dostrzegała w powstających w jidysz powieściach wartości, nie zauważała rozwijającej się kultury. Najpewniej niewiele wiedziała o historii tego języka, o gatunkach literackich powstających w Europie w jidysz już w czasach renesansu (których twórcą był na przykład

⁴ „Problem krzywdzenia słowem wiąże się z pytaniem o to, które słowa ranią, jakie reprezentacje stanowią obrazę. Tym samym skupiamy się na tych częściach języka, które są wypowiedane i od razu rzucają się w oczy. A jednak rany zadawane przez język zdają się wynikać nie tylko ze słów, jakimi się do kogoś zwraca, lecz także z samego sposobu zwracania się, sposobu — dyspozycji lub obiegowej postawy — którymi interpeluje i ustanawia określony podmiot”. J. BUTLER: *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*. Tłum. A. OSTOLSKI. Warszawa 2010, s. 10.

Elia Lewita). Jidysz uważała, podobnie jak większość ludzi jej czasów, za zepsutą niemczyznę, twór sztuczny, żargon⁵ (czyli także za swoistą deklarację przywiązania do kultury jednego z zaborców), a nie za pełnoprawny język, w którym można tworzyć dzieła o takim statusie, jak te powstające w języku polskim.

Asymilacja nie była dla Orzeszkowej jedynie procesem uobywatelnienia Żydów, uczynienia ich częścią nowoczesnego społeczeństwa. W jednym z listów autorka *Ogniw* stwierdzała:

Ludność izraelską uważałam zawsze za żywiół społeczny niezmiernie znaczenie mający nie tylko dla terażniejszości, ale także i bardziej jeszcze dla przyszłości naszej. Jest to materialna i umysłowa potęga, mogąca w mierze nieobrachowanej przyczynić się do zmartwychpowstania lub ostatecznego upadku naszej wspólnej sprawy⁶.

Jeżeli uznać, że słów tych nie zapisała Orzeszkowa w liście, nie będąc powodowana chwilowym uniesieniem, czy wręcz egzaltacją, lecz potraktować je (co można uczynić, szczególnie w kontekście jej prac publicystycznych i prozatorskich poświęconych kwestii żydowskiej) jako deklarację programową, to z łatwością zauważymy w projekcie czy strategii pisarki rolę, jaką odgrywał w niej język polski. W kraju podzielonym, na terytorium, które już od prawie stu lat znajdowało się pod obcym panowaniem,

⁵ W zapale argumentacyjnym zdarzyło się nawet Orzeszkowej pominąć kwestię wiary oraz języka, w jakim się ją wyraża (którą przecież uznawała za jedyny czynnik utrzymujący tożsamość żydowską), gdy wykazywała sztuczność języka jidysz: „Języka nawet wspólnego nie mają Żydzi. Żyd z Berdyczowa i Żyd z Londynu nie mają nic wspólnego”. Cyt. za: C. JANKOWSKI: *U Elizy Orzeszkowej*. „Kraj” 1898, nr 49.

⁶ E. JANKOWSKI: *Eliza Orzeszkowa*. Warszawa 1988. s. 177.

jednym z nielicznym znaków tożsamości był właśnie język i tworzone w nim teksty, dzięki którym demonstrowano patriotyzm, przywiązanie do nieistniejącego na mapach kraju. Dzięki językowi objawić się mogła wspólnota, jak choćby spotkanie dwóch przypadkowych osób opisane przez Szymańskiego (*Srul z Lubartowa*), spotkanie, w którym właśnie mowa umożliwiła identyfikację oraz, co ważniejsze, odnalezienie wspólnych przeżyć, a zarazem czytelnych dla kultury polskiej struktur. Dla Orzeszkowej Żydzi zasymilowani, nieużywający jidysz, lecz polszczyzny, byli grupą, z którą wiązałoby się w czasach zaborów rozszerzenie się wpływów języka. Grupa ta wpisywałaby się także w model obywatelski, związany z cierpieniem, odrzucałaby kulturę zaborczą. Zasymilowani Żydzi reprezentowaliby, a może nawet byłiby zwycięstwem — nie politycznym czy ekonomicznym, ale odniesionym w sferze symbolicznej⁷. Deklaracja Żydów, ich opowiadanie się (językiem) po stronie kultury polskiej stawałoby się w tym kontekście zwycięstwem z polityką rasyfikacyjną i germanizacyjną, natomiast jej odrzucenie — a tak należy w ujęciu Orzeszkowej rozumieć używanie jidysz i ideę syjonizmu — porażką XIX-wiecznego modelu polskiego patriotyzmu.

Obywatele podzielonej między trzech zaborców, nieistniejącej na mapie, Polski borykali się w drugiej połowie XIX wieku nie tylko z problemami związanymi z możliwością utraty tożsamości narodowej, lecz także (na różne sposoby, związane ze specyfiką prawną i kulturową każdego z zaborów) musieli reagować na wydarzenia polityczne czy ustosunkować się do ruchów społecznych, w których widzieli korzyść bądź też zagrożenie własnego

⁷ „Dyskurs z trudem da się sprowadzić do czegoś nieznaczącego; zakazy, które go dotyczą, ukazują bardzo wcześnie i szybko jego związek z pożądaniami i władzą [...]. Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy — jest władzą, którą usiłujemy zdobyć”. M. FOUCAULT: *Porządek dyskursu*. Tłum. M. KOZŁOWSKI. Gdańsk 2002, s. 8.

patriotyzmu albo idei państwa polskiego (czy to niepodległego, czy też rozwijającego się w zależności od wywalczonych swobód). Dlatego właśnie idea panslawizmu nie zyskała popularności wśród Polaków, którzy traktowali ją jako jeszcze jeden wyraz imperializmu rosyjskiego⁸. Imperializmu (kontynentalnego) państwa, które nie zdobywszy terenów na innych kontynentach, starało się zdominować państwa z nim graniczące bądź rozszerzyć na nie strefę swych wpływów. Zauważyć należy, że o ile panslawizm zakładał dominację Rosji, o tyle neoslawizm, propagujący ideę połączenia kultur, ich syntezy, miał dominację jednego z państw, krytyczny był wobec idei przywództwa rosyjskiego nad krajami słowiańskimi, narodził się z kolei w związku z ekspansją pangermanistyczną. Państwa słowiańskie znalazły się między dwoma strefami wpływów: rosyjską i niemiecką, między dwoma państwami o imperialistycznych⁹ tendencjach. Zachowanie własnej tożsamości, w stanie ciągłego zagrożenia zarówno ze wschodu, jak i z zachodu, stało się więc dla Czech czy Polski sprawą najważniejszą. Opowiedzenie się za którąkolwiek ze stron wiązało się

⁸ „U podstaw naszej świadomości leży historyczny resentyment. Dość jednolite narodowo Królestwo Polskie XIX wieku uważało się za bezpośredniego spadkobiercę Rzeczypospolitej szlacheckiej, w której, za Danielem Beauvois, należałoby zobaczyć państwo o kolonialnych, kierowanych na wschód, ambicjach. W takiej perspektywie Rosja byłaby podwójnym winowajcą, który nie tylko odbierał niepodległość, także kładł kres polskim ambicjom kolonialnym [...]. Jako naród jesteśmy niejako genetycznie uwrażliwieni na Rosję”. D. TRZEŚNIEWSKI: *Rusyfikacja jako pozorne zagrożenie. O nieskuteczności rosyjskiego projektu kolonialnego w Polsce (w XIX w.)*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŚNIEWSKI. Lublin 2010, s. 160.

⁹ „Imperializm był rezultatem usiłowań państwa narodowego, by przetrwać jako forma państwa w warunkach nowoczesnej gospodarki i przemysłu, a zatem w nowych warunkach życia narodów europejskich, które wkrótce stać się miały warunkami życia całego świata”. H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. M. SZAWIEL i D. GRINBERG. Warszawa 1993, s. 164.

z niebezpieczeństwem całkowitego roztopienia się, z podporządkowaniem się jednemu (z dwóch dominujących w tej części Europy) modelowi państwowości, który — zarówno w postaci niemieckiej, jak i rosyjskiej — nie przewidywał jakiegokolwiek istotnego i widocznego udziału polskiego. Hannah Arendt zauważa, że w okresie rozkwitu imperializmu ekspansja nie musi być, i często nie jest (jak w przypadku Rosji), związana z podbojami terytorialnymi, ale ukazuje „zasadniczą polityczną strukturę, a mianowicie próbę podzielenia ludzkości na panów i niewolników, na »higher and lower breeds«, czarnych i białych, obywateli i »force noire«”¹⁰. Podział ten w państwach narodowych umożliwiał stworzenie wyrazistej struktury, z całym systemem powinności, wpływów, kosztów i zysków.

Podstawą politycznej koncepcji narodu są trzy wspólnoty: pierwsza — związana z terytorium, druga — etniczna, i trzecia — organizacji państwowej. W odniesieniu do Polski, w drugiej połowie XIX wieku nie możemy mówić o tej ostatniej, poza okresami powstań, kiedy takowe powstawały natychmiast po rozpoczęciu działań zbrojnych. Wspólnota terytorialna także jest problematyczna — nie chodzi tu jedynie o brak istnienia Polski jako państwa w sferze politycznej czy geograficznej, ale przede wszystkim o podzielenie jej dawnego terytorium między trzy różne państwa. Ta granica, dzieląca niegdyś jeden organizm, od czasów pierwszego rozbioru stawała się coraz bardziej widoczna, coraz bardziej uwypuklały się różnice między poszczególnymi terytoriami. Mówiący o Polsce coraz częściej się wypowiadali, za punkt widzenia mając „własny” zabór, w którym mieszkali i działali (czasem także terytorium innego zaboru; działało się tak jedynie wtedy, gdy wypowiadający się w sferze publicznej chcieli ominąć zakazy „własnej” cenzury — na przykład Orzeszkowa czy Świętochowski piszący o niebezpieczeństwach germanizacji). W związku z tym

¹⁰ Ibidem, s. 165.

wspólnota etniczna stawałaby się najważniejsza, wzrost jej znaczenia (a przynajmniej zachowanie stanu dotychczasowego) mógłby rekompensować braki innych czynników ważnych dla rozwoju organizmu narodowego.

Reasumując, wszelkie sposoby wchłonięcia obcego na terytorium własnym obcego żywiołu (a tak przecież postrzegano Żydów, często nawet tych zasymilowanych) z punktu widzenia państwa narodowego są zupełnie logiczne i zrozumiałe. Jeśli przypomniemy słowa z listu Orzeszkowej, które dotyczyły znaczenia Żydów dla sprawy narodowej, nabiorą one w tym kontekście innego sensu. Asymilacja narodowa byłaby jedynym sposobem istnienia mniejszości żydowskiej w państwie narodowym. Peter F. Drucker w *Spółeczeństwie pokapitalistycznym*, zauważa: „W ciągu 400 ostatnich lat państwo narodowe było jedynym organem władzy politycznej, wewnętrznej i zewnętrznej, nośnikiem świeckiej religii, wiary w zbawienie przez społeczeństwo”¹¹. Słowa te doskonale oddają marzenia Polaków pod zaborami oraz ich wiarę w moc państwa, które powstanie po odzyskaniu niepodległości. „Zbawienie” Żydów, mające się dokonać przez zlanie się ze społeczeństwem polskim (chrześcijańskim), dzięki wartościom, jakie by niosło, miało zaowocować wzmocnieniem siły tegoż społeczeństwa, wzmocnieniem jego głosu w nieustającej od stu lat walce z Rosją. Od deklaracji Żydów dotyczącej przynależności narodowej zależeć mogło, według Orzeszkowej, odrodzenie się Polski — jednolitej językowo i kulturowo, chrześcijańskiej, pozostającej w pozycji do prawosławnej Rosji — niepodległej, zwycięskiej. Narodzin syjonizmu Orzeszkowa nie traktowała jako wyniku narastających wystąpień antysemitycznych, lecz jako zniechęcenie do patriotyzmu polskiego. Pragnienie polskich Żydów posiadania innej niż Polska ojczyzny uznawała za renegac-

¹¹ P.F. DRUCKER: *Spółeczeństwo postkapitalistyczne*. Tłum. G. KRANAS. Warszawa 1999, s. 86.

two (podobnie jak wcześniej pisała o wyjeździe Józefa Conrada-Korzeniowskiego) oraz kolejny czynnik powodujący wyobcowanie tej grupy ze społeczeństwa polskiego. Odrębność postrzegała jako ucieczkę i przeszkodę, a chęć stworzenia własnego państwa — jako zaprzepaszczenie idei uobywatelnienia polskich Żydów, idealistycznego „przyciągnięcia ich” (choćby doskonale zdawała sobie sprawę, że konkretów w tej materii niestety brak) do polskości.

Orzeszkowa wymieniała w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* czynniki, które uznawała za deformujące pojęcie patriotyzmu. Były to: „Międzynarodowe nienawiści i niechęci, których objawami są wojny, podboje, zamykanie granic, tamujące rozwój i obieg różnorodnych bogactw ludzkości” oraz „narodowe samouwielbienie, zaślepiające społeczeństwo, tak na przywary i niedostatki własne, jak na obce przymioty i zasługi” (PiK, s. 125). Można te słowa uznać wręcz za prorocze, szczególnie istotne na przełomie wieków, gdy antysemityzm narastał, przedstawiając swą poronioną myśl w nowej, *quasi*-naukowej szacie, gdy przywołano w prasie całej Europy, po raz kolejny, stare opowieści o bogobójstwie oraz o mordach rytualnych i wskazywano winnych wszystkich niepowodzeń ludzkości — Żydów, których nawet forma fizyczna była zniekształcona, odrażająca, okropna.

W 1886 roku ukazała się książka Edouarda Drumonda *La France Juive*, która odniosła niebywały sukces na rynku wydawniczym, o czym świadczyć może liczba jej wydań. Autor w kilka lat po wydaniu *Żydowskiej Francji* założył Ligue antisémitique de France, a także pismo („La Libre Parole”), które odegrało olbrzymią rolę w trakcie procesu Dreyfusa. W swym najważniejszym chyba dziele Drumond opisuje cechy fizyczne, po których można rozpoznać Żydów, dopisując tezę (wedle popularnej w owym czasie fizjonomiki), że cechom tym (które są deformacją) przypisać można konkretne cechy postępowania:

Głównymi znakami, po których można rozpoznać Żyda, są: ów sławetny zgięty nos, migające oczy, ściśnięte zęby, odstające uszy, kwadratowe paznokcie zamiast zaokrąglonych jak migdał, tors zbyt długi, płaskie stopy, okrągłe kolana, kostki wysunięte niezwykle na zewnątrz, ręka miękka i spocona, ręka hipokryty i zdrajcy. Mają oni dość często jedno krótsze ramię¹².

Przedstawiony przez Drumonda opis funkcjonował wiele dziesięcioleci — wystarczy spojrzeć na nazistowskie karykatury, w których najważniejszą cechą Żydów stają się haczykowate nosy, demoniczne spojrzenie, garb (jakiś rodzaj wykrzywienia sylwetki) oraz dłoń przypominająca szpony. Jest to dłoń wyciągająca się w drapieżnym geście, ale przez zwieszenie palców stwarzająca pozór niedowładu, deformacji, bezsilny cielesnej, rekompensowanej diabolicznym umysłem, którego cechy uzewnętrzniają się w rysach twarzy. Nawet dziś, w niektórych pismach antysemitycznych, Drumondowy opis przytaczany jest jako argument naukowy — taki, który pozwala na dokładne „rozpoznanie Żyda”. Dodać trzeba, że swoistym preludium do sprawy Dreyfusa była we Francji afera Kanału Panamskiego. W aferze korupcyjnej dotyczącej przyjmowania łapówek od spółki Lessepsa padały dwa nazwiska Żydów, oskarżonych o przekazywanie łapówek francuskim politykom: Jacques’a de Reinacha oraz Corneliusa Herza. Reinach popełnił samobójstwo, Herzowi zaś odebrano Legię Honorową bez przesłuchania. Drumond był wtedy deputowanym, jego pismo zajmowało się tematem afery Kanału Panamskiego z dużym zaangażowaniem, wskazując winnych, którymi byli właśnie żydowski bankier (Reinach) oraz żydowski biznesmen (Herz). W związku z tym nastroje antysemityczne we Francji już przed

¹² Cyt. za: F. DE FONTETTE: *Historia antysemityzmu*. Tłum M. i M. MENDYCHOWSCY. Wrocław 1992, s. 84.

sprawą Dreyfusa narastały lawinowo, podsycane przez kampanię prasową Drumonda („Le Libre Parole” zwiększyło nakład do 300 000 egzemplarzy) i jego wystąpienia polityczne¹³. Wszyscy wymienieni w aktach procesowych Żydzi okazali się dodatkowo świeżymi przybyszami do Francji, co sygnalizowało także możliwy rozkład państwa wskutek działania wrogów zewnętrznych:

Żydzi mogli pozostać odrębną grupą oderwaną od społeczeństwa tylko dopóty, dopóki jednorodna i stabilna machina państwowa wykorzystywała ich do swoich celów i była zainteresowana w ich ochronie. Rozkład maszyny państwowej doprowadził do rozpadu zwartych szeregów tak długo związanego z nią żydostwa. Pierwszym tego przejawem były afery świeżo naturalizowanych Żydów francuskich, nad którymi utracili kontrolę ich urodzeni we Francji rodacy¹⁴.

W kontekście ciągłej obawy związanej z funkcjonowaniem we Francji wrogów, którymi po aferze Kanału Panamskiego w powszechnym przekonaniu byli Żydzi działający na korzyść obcych mocarstw, aresztowanie (w 1894 roku), oskarżenie oraz skazanie Alfreda Dreyfusa były widocznym dowodem skuteczności mechanizmów państwowych, uspokajającym zaniepokojonych obywateli, którzy po przegranej wojnie z Prusami chcieli znaleźć winnych własnej klęski, i umniejszenia znaczenia kraju na arenie międzynarodowej. Wydarzenia te także ukazały całkowite niepowodzenie żydowskich marzeń o integracji ze społeczeństwami zachodnimi. Osoba Dreyfusa (nie tylko Żyda, lecz także Alzatzczyka — z racji urodzenia uznanego za sympatyzującego z Niemcami)

¹³ Warto dodać, że listę deputowanych, którzy przyjęli łapówki od Towarzystwa Panamskiego, dostarczył Drumondowi sam Herz.

¹⁴ H. ARENDT: *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 138.

ujawniła wszystkie obsesje i lęki nowoczesnych, jak mogło się wydawać, społeczeństw, które w łatwy sposób poddawały się manipulacjom, tak samo, jak wcześniejsze pokolenia uznając, że w Europie zawsze siłą destrukcyjną są Żydzi, ci zawsze obcy, zawsze niepewni, w dogodnej chwili zawsze uznawani za zdrajców. O pretekstowym charakterze afery Dreyfusa zaświadcza fakt, że nawet po jego śmierci, w 1935 roku, „gazety lewicowe wciąż mówiły starym językiem o niewinności Dreyfusa, a prawnicowe o jego winie”¹⁵.

Proste połączenie narastającego antysemityzmu francuskiego z narodzinami nacjonalizmu żydowskiego nie jest jednak możliwe (choć, jak zobaczymy, afera Dreyfusa stanowiła dla Teodora Herzla jedno z najważniejszych wydarzeń w życiu). Niechęć do Żydów, ataki na nich stawały się faktem zarówno w Europie zachodniej, jak i wschodniej. W państwach narodowych, funkcjonujących w zgodzie z ideą imperialną, której podstawą jest chęć ciągłego rozszerzania własnego terytorium (kolonializm) oraz strefy własnych wpływów, musiały się zaznaczyć tendencje promujące swojskość, rdzenność, tożsamość narodową, przy jednoczesnym odrzuceniu obcości, możliwych wpływów (właśnie ze względu na umocnienie pozycji własnego „centrum”). Ukazywanie obcych (Żydów) jako elementu rozkładowego rdzennej kultury i państwa, jako wrogów czy zdrajców ojczyzny stawało się jednym ze sposobów zachowywania i propagowania własnej tożsamości. W części kontynentu, na której położone były ziemie polskie, popularność zyskiwały *Protokoły mędrców Syjonu*. Sukces tego tekstu oraz bezkrytyczna wiara w spiskową teorię dziejów, w której najważniejszą rolę odgrywali Żydzi, przekładały się zarówno na ilość pogromów, jak i na zwiększoną liczbę procesów o rzekome mordy rytualne¹⁶:

¹⁵ Ibidem, s. 130.

¹⁶ „W drugiej połowie XIX wieku rozwój politycznych ruchów narodowych, zarówno polskiego, jak i syjonistycznego, miał wpływ na charakter

Kariera *Protokołów*... wiąże się z rozwojem nowożytnego antysemityzmu. Léon Poliakov, który poświęcił jego dziejom sporo studiów, w tym czterotomową syntezę [*Histoire de l'antisemitisme*], wykazuje, że na przełomie XIX i XX wieku mamy do czynienia z wyraźnym wzrostem antysemityzmu, i to na szerokim terytorium, sięgającym od Pirenejów po Ural. Dochodzi on bowiem wówczas do głosu nie tylko w imperium rosyjskim, ale również w kajzerowskich Niemczech, w żadnej odwetu za klęskę w 1870 roku Francji, a nawet w tak liberalnej, złożonej z wielu narodów monarchii Austro-Węgier. Wszędzie wypisują go na swych sztandarach partie nacjonalistyczne. Skrajna prawica ukazuje demonicznie przedstawionego Żyda jako groźnego wroga ojczyzny i jej rdzennych mieszkańców, czyniąc nieraz z antysemityzmu główny punkt swego programu. Kultura żydowska zaczyna być przeciwstawiana rodzimej, jako coś głęboko niebezpiecznego dla narodowej tożsamości¹⁷.

W takim kontekście, gdy antysemityzm stawał się jedną z naczelnych myśli europejskich, łączącą kontynent wspólną nienawiścią powodowaną poczuciem zagrożenia przed wpływami obcych, wspomniane wcześniej słowa Orzeszkowej z *Patriotyzmu i kosmopolityzmu* ukazują niechęć pisarki do idei narodowej, którą buduje się na wykluczeniu, nie zaś na poczuciu wspólnoty. Dla

publicystyki katolickiej. W wypowiedziach duchownych często pojawiały się wątki nawiązujące do oskarżeń znanych jeszcze ze średniowiecza, a także publikacji o charakterze antysemitycznym, takich jak *Protokoły mędrców Syjonu*. Niekiedy wątki takie można odnaleźć w zbiorach kazań, wydanych m.in. przez księży Józefa Szpaderskiego, Tomasza Dąbrowskiego i Karola Kowalskiego". H. WĘGRZYNEK: *Wzajemne relacje pomiędzy chrześcijanami a żydami w Polsce*. W: *Mniejszość żydowska w Polsce — mity i rzeczywistość*. Red. P. ZIELIŃSKI. Warszawa 2010, s. 29.

¹⁷ J. TAZBIR: *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*. Warszawa 2003, s. 60.

autorki *Meira Ezofowicza* najważniejsza dla rozwoju społeczeństwa była idealistyczna „niezbędna potrzeba współdziałania ludzi, możliwego wtedy tylko, gdy wiążące ich stosunki opierają się na ufności wzajemnej” (PiK, s. 127). Niestety, w chwili gdy dziennikarz „Hajnta” ją odwiedził, nie zauważyła, że zaufanie zostało dawno temu stracone (proces ten był dwustronny: z jednej — narastający antysemityzm, z drugiej — dostrzeżenie, że hasła asymilacyjne są puste, że postulaty integracyjne stały się zupełnie nieprzystosowane do zmian zachodzących na przełomie XIX i XX wieku), a poczucie wspólnoty polsko-żydowskiej, które istniało tuż przed wybuchem powstania styczniowego, było już jedynie wspomnieniem.

Idea asymilacji przestawała stanowić realną wartość, którą miała wcześniej (na przykład dla środowiska polskich maskili zorganizowanych wokół środowiska „Izraelity”). W innych krajach europejskich sytuacja wyglądała podobnie. Doskonałym przykładem oczekiwania zasymilowanych Żydów jest życiorys teoretyka i propagatora syjonizmu Teodora Herzla. Urodzony w niemieckojęzycznej rodzinie zasymilowanych Żydów na terenie monarchii austrowęgierskiej, już podczas studiów w Wiedniu doznał pierwszych upokorzeń związanych z pochodzeniem. Nasilenie nastrojów antysemickich skutkowało decyzją wiedeńskiej młodzieży akademickiej o nieprzyjmowaniu studentów pochodzenia żydowskiego do korporacji studenckich (1881 rok). Następnym istotnym wydarzeniem, które wpłynęło na odejście Herzla od idei asymilacji, było przeczytanie przezeń *Die Judenfrage als Frage der Racenschaedlichkeit* autorstwa Eugena Dühringa. W dziele tym dostrzegł bezprzedmiotową nienawiść jaką żywiono do Żydów. W trakcie pobytu we Francji prowadził Herzl nieustanne polemiki z Drumondem. W czasie afery Dreyfusa napisał w swym dzienniku, iż właśnie wówczas dostrzegł pustkę i jałowość prób walki z antysemityzmem oraz że pełna asymilacja, w którą wierzył, nigdy nie będzie możliwa, właśnie ze względu na jedną

z najważniejszych cech państwa narodowego — na promowanie własnej kultury i języka jako normy, a jednocześnie negowanie wszelkich odstępstw od nich jako antywartości, które, co jakiś czas, w niesprzyjających okolicznościach mogą być uznane za powód do (a jednocześnie za dowód) wrogości. Często uznaje się, że dla narodzin syjonizmu proces Dreyfusa stanowił moment przełomowy w życiu Herzla:

Właśnie z powodu procesu Dreyfusa Herzl, wiedeński dziennikarz, zasymilowany Żyd, doznał wstrząsu, który uczynił z niego głównego rzecznika syjonizmu. Wniosek, jaki z niego wyciągnął, brzmiał: jeżeli nawet we Francji po rewolucji możliwy jest jeszcze taki proces, to asymilacja nie jest rozwiązaniem, narodowi żydowskiemu potrzebna jest ziemia, na której mógłby się schronić¹⁸.

Warto wspomnieć, że na samym początku, gdy idea znalezienia przez Żydów europejskich własnego państwa dopiero się rodziła, powstało wiele koncepcji terytorialnych. Herzl pisał o Palestynie, jako ziemi związanej z historią i tradycją żydowską, ale brał także pod uwagę Argentynę, Ugandę oraz Madagaskar¹⁹.

¹⁸ JOHANAN br.: *Chrześcijanizm i antysemityzm. Między bolesną przeszłością a nadzieją jutra*. Tłum. M. TARNOWSKA. Kraków 2000, s. 38—39.

¹⁹ Znane w kulturze polskiej hasło: „Żydzi na Madagaskar”, nie pochodzi jednak z czasów narodzin idei syjonistycznej. Gdy Polska odzyskała niepodległość, snuto plany związane z możliwością pozyskiwania surowców, otrzymania od Francji jej kolonii — Madagaskaru. Rozmowy w tej sprawie były już zaawansowane, a poszukiwaniem terenów dla przyszłych osiedleńców zajmował się znany podróżnik i pisarz Arkady Fiedler (z wyprawy tej powstała nawet wydana w 1939 roku książka pt. *Jutro na Madagaskar*). Polska raczej nie była zainteresowana formą „internowania” polskich Żydów w Afryce, kwestię tę podnosiła przede wszystkim prasa niemiecka. Polskie

Popularność afrykańskiej wyspy w związku z możliwą emigracją na nią europejskich Żydów rozpoczęła się w 1885 roku. Wtedy to Paul de Lagarde po raz pierwszy podał nazwę tego terytorium w połączeniu z kwestią żydowską. Pomysł ten zyskał zyczliwość nacjonalistów niemieckich, takich jak Julius Langbehn czy Theodor Fritsch, oraz samego Eugena Dühringa. Idea stworzenia państwa żydowskiego wymagała zabiegów dyplomatycznych. Herzl rozpoczął starania o przychylność Imperium Osmańskiego, na którego terenach leżała w tamtym czasie Palestyna. W jednej ze swych podróży, podczas których zabiegał u dyplomatów i władców o poparcie dla syjonizmu, odwiedził także Watykan. Spotkanie z ówczesnym papieżem Piusem X było dla Herzla podobnie traumatyczne, jak sprawa Dreyfusa. Papież podczas spotkania z Herzlem dobitnie przedstawił stanowisko Watykanu w kwestii państwowości żydowskiej: „Naród żydowski nie uznał Naszego Pana, my więc nie możemy uznać narodu żydowskiego [...]. Jeżeli zamierzacie osiedlić się w Palestynie, my przygotujemy kościoły i kapłanów, by was wszystkich ochrzcić”²⁰.

stanowisko w Lidze Narodów nie zostało jednak dokładnie wyrażone przez Adama Rosego, który pod naciskiem opinii dyplomatów „nie wykonał instrukcji Becka o tyle, iż w miarę składania deklaracji, zerkając na reakcje sali, tracił pewność siebie, był coraz dalszy od wyraźnego postawienia »polskiego problemu kolonialnego«, a coraz bliższy żądania »terenu emigracyjnego tylko dla Żydów«”. W. POBÓG-MALINOWSKI: *Najnowsza historia polityczna Polski*. T. 2. Warszawa 2004, s. 813. Projekt ostatecznie upadł w dniu wybuchu II wojny światowej.

²⁰ „HERZL: Does Your Holiness know the situation of the Jews? POPE: Yes, from my days in Mantua, where there are Jews. I have always been in friendly relations with Jews. Only the other evening two Jews were here to see me. There are other bonds than those of religion: social intercourse, for example, and philanthropy. Such bonds we do not refuse to maintain with the Jews. Indeed we also pray for them, that their spirit see the light. This very day the Church is celebrating the feast of an unbeliever who became converted in a miraculous manner — on the road to Damascus. And so if

Idea Herzla zyskała duże poparcie wśród Żydów całej Europy, pośród których wielu znanych i majątnych postanowiło wspomóc ideę państwa żydowskiego finansowo. Pierwsza konferencja syjonistyczna odbyła się na początku marca 1897 roku. Na jej rozpoczęciu Herzl wygłosił znamienne słowa: „Witam w Wiedniu, stolicy antysemityzmu. Przez kilka najbliższych dni będzie to całkiem znośne miejsce”²¹. Parę miesięcy później rozpoczęto wydawanie pierwszej syjonistycznej gazety „Świat” („Die Welt”). W tym samym roku (sierpień), w Bazylei, odbył się pierwszy Kongres Syjonistyczny, podczas którego delegaci z siedemnastu państw ustalili flagę i hymn przyszłego państwa. Przyznać trzeba, że dla dużej części europejskich organizacji nacjonalistycznych plan osiedlenia się Żydów poza Europą był niezwykle atrakcyjny, co dostrzeżemy we włączeniu się obecnych na kongresie przedstawicieli poszczególnych organizacji w dyskusję prasową, czy nawet, jak w przypadku Madagaskaru, sugerowanie możliwych terenów imigracyjnych.

Podobne jak w przypadku Herzla, osobiste doświadczenie, które diametralnie zmieniło bieg życia, było udziałem Zeewa Żabotyń-

you come to Palestine and settle your people there, we will be ready with churches and priests to baptize all of you”. T. HERZL, M. LOWENTHAL: *The diaries of Theodor Herzl*. Nowy Jork 1962.

Częstym argumentem przeciwko osiedleniu się Żydów w Palestynie był fakt, że ci, których uznawano za bogobójców, powracają na tereny święte dla religii chrześcijańskiej, bo związane przede wszystkim ze śmiercią Jezusa. Jeszcze w 1920 roku ten argument uznawano za niezwykle istotny, o czym może świadczyć tytuł artykułu zamieszczonego we francuskim „Le Croix”, który brzmiał: *Ziemia Święta dla narodu bogobójców*. O żywotności tej myśli na początku XX wieku pisał także Maksymilian Horwitz. W swej broszurze wydanej w 1907 roku wspominał on o ludziach, którzy „widzą w Żydzie widmo błakającego się między ludźmi bogobójcy, Wiecznego Tułacza, pokutującego — aż do nawrócenia — za ukrzyżowanie Zbawiciela”. M.H. HORWITZ: *W kwestyi żydowskiej*. Kraków 1907, s. 14.

²¹ R. BALKE: *Izrael*. Tłum. J. KOZBIAŁ. Warszawa 2005, s. 37.

skiego. W 1903 roku na wiosnę w pobliżu Kiszyniowa znaleziono zwłoki chłopca. Podsycane w prasie wiadomości o rytualnym podłożu tego morderstwa doprowadziły do pogromów, które rozpoczęły się pierwszego dnia Wielkanocy. Władze rosyjskie dopiero po trzech dniach podjęły działania prowadzące do tłumienia zamieszek, w których wyniku zginęło kilkudziesięciu Żydów, a ponad stu zostało rannych. Po tym wydarzeniu młody Żabotyński wstąpił do organizacji syjonistycznej, gdzie zajmował się tworzeniem oddziałów samoobrony żydowskiej²². Podobnie jak Herzl, Żabotyński uznał, że utworzenie własnego państwa w Palestynie jest jedynym sposobem ochrony Żydów w związku z niepowodzeniem procesu asymilacji (nie tylko w Polsce, lecz w całej Europie) oraz z narastającym antysemityzmem. Te dwa życiorysy młodych inteligentów żydowskich (z różnych krajów europejskich), którzy właśnie ze względu na niepowodzenie dążeń asymilacyjnych oraz narastający antysemityzm uznali, iż niemożliwe (a często także niebezpieczne) jest pozostawanie przez nich w Europie, ukazują, jakie panowały wówczas nastroje, z jakimi problemami Żydzi musieli się zmagać. Nie wszyscy zwolennicy syjonizmu dążyli do utworzenia własnego państwa. Wystarczy wspomnieć Natana Birnbauma, który traktował syjonizm jako odrębność kulturową (w latach późniejszych nawet nawrócił się na judaizm, stanowiący dlań źródło żydowskiej tożsamości). Podobny pogląd reprezentowali fołkiści, których przywódcą był Szymon Dubnow. Za cel stawiali sobie żydowski autonomizm, ale rozumiany jako wyraz kulturowej siły narodu. Przedstawiciele ortodoksji religijnej z kolei przeciwstawiali się idei przeprowadzki do Palestyny, uznając, za pismami świętymi, że Żydzi powinni pozostawać w diasporze aż do czasu przyjścia Mesjasza. Państwo i próba zjednoczenia się w bycie politycznym zaprzeczałoby prze-

²² Por. S. KATZ: *Lone Wolf: A Biography of Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky*. New York 1996.

znaczeniu Żydów sformułowanemu na gruncie języka i doktryn religijnych, a tym samym możliwym sprzeciwem wobec woli boskiej. Ten sposób rozumowania, związany, a raczej oparty i podporządkowany doświadczeniu religijnemu przedstawił Emmanuel Lévinas:

Żydzi są więc obcy dla historii, która nie ma nad nimi władzy. Są też wobec niej obojętni. Wspólnota żydowska posiada Wieczność już od teraz. Żyd już teraz dotarł do celu. Nie potrzebuje państwa. Nie potrzebuje ziemi, nie potrzebuje praw, by zapewnić swe ustawiczne trwanie w bycie. Nic nie przychodzi doń z zewnątrz²³.

Z kolei partia Bund (socjaliści) opowiadali się za autonomią, utrzymywaną dzięki odrębności językowej i kulturowej. Założona w 1912 roku w Katowicach ortodoksyjna partia Agudat Israel, początkowo niechętna idei państwa żydowskiego, z czasem zaczęła się opowiadać za jego istnieniem, ale pod warunkiem uznania i zachowania praw religijnych. Ten pobieżny przegląd stanowisk pozwala zauważyć dominujący schemat związany z całkowitym odrzuceniem możliwości emancypacji narodowej i podnoszeniem kwestii tożsamości żydowskiej. Asymilację, która ostatecznie okazała się nierealna, uznano za niszczącą dla „substancji” narodowej, dla jakiegokolwiek rozwoju. Odejście od tradycji, w dużej części opierającej się na religii, stało się więc oznaką upadku, utraty cech odróżniających — ale wspólnotowych dla Żydów, a także niebezpieczeństwa całkowitego roztopienia się, zaprzeczenia własnemu istnieniu, braku jakiegokolwiek znaczenia²⁴.

²³ E. LÉVINAS: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. KURYŚ przy współpracy J. MIGASIŃSKIEGO. Gdynia 1991, s. 208.

²⁴ „Areligijność chrześcijan rozgrywa się w państwie, które nawet mając charakter świecki zachowuje w swej zsekularyzowanej substancji formy życia religijnego [...]. Areligijność Żydów jest rzeczą nie do naprawienia

Można więc, za Marcinem Wodzińskim, uznać, że do odrodzenia się religijnego Żydów na ziemiach zaboru rosyjskiego doprowadziła w największym stopniu asymilacja: sama jej idea oznaczała zanik podmiotowości, jej niepowodzenie zaś ujawniło bezowocność i wręcz bezsensowność działań akulturacyjnych, które często wymagały odcięcia się od własnej przeszłości, a nawet rodziny²⁵. Szczególne rozczarowanie stało się udziałem polskich masek, którzy dopiero w obliczu narastającego niebezpieczeństwa pogromów oraz procesów o mord rytualny zdali sobie sprawę, że całe lata sami dostarczali argumentów antysemitom, naiwnie wierząc, że ich artykuły antychasydzkie mają jedynie wartość pozytywną, ukazującą korzyści związane z integracją:

Marginalizowanie [w prasie haskalowej, przede wszystkim „Izraelicie” — M.P.] problematyki chasydzkiej było podyktowane nie tylko mechanicznym przesunięciem zainteresowań związanym z pojawieniem się antysemityzmu. Było też w nie mniejszym stopniu reakcją na artykuły prasowe, które od lat siedemdziesiątych coraz częściej przywoływały różne scenki z życia chasydów jako egzemplifikację żydowskiego fanatyzmu, niereformowalnego zacofania i dowód na fiasko polityki integracyjnej [...]. Czynniki drugi spychający dyskusję z chasydy-

z racji faktu, iż zbiorowość nie widzi już dla siebie żadnego historycznego powołania”. Ibidem, s. 273.

²⁵ „Jak chasydyzm był reakcją na martwy w istocie antyreligijny, bo niszczący wyższe uczucia, formalizm, tak też umiarkowani postępowcy widzieli siebie jako obrońców wartości religijnych przed radykalną asymilacją, dążącą do zmarginalizowania zagadnień religijnych w świecie Żydów nietradycyjnych [...] chasydzi okazywali się więc dla obozu umiarkowanego bliżsi niż asymilatorzy wypierający się swej żydowskiej tożsamości”. M. WODZIŃSKI: *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*. Warszawa 2003, s. 212.

zmem na plan dalszy to pojawienie się ideologii nowoczesnego nacjonalizmu żydowskiego²⁶.

Tak więc w ciągu kilkunastu lat asymilacja narodowa straciła wszelkie znamiona atrakcyjności — dla inteligencji żydowskiej nie tylko stała się projektem niemożliwym, niewykonalnym; grupa ta zaczęła też dostrzegać w tym projekcie wady, których albo wcześniej nie widziała, albo je tolerowała, uznając samą ideę za związaną z koniecznymi poświęceniami. Orzeszkowa, optując więc w początkach XX wieku za asymilacją, w geście sprzeciwu wobec syjonizmu, okazała się (szczególnie w konfrontacji z mnogością stanowisk żydowskich) niestety anachroniczna. O ile jej idealizm w latach osiemdziesiątych był zrozumiały, właśnie choćby z uwagi na kształtowanie się jej poglądów pod wpływem integracjonistycznego środowiska „Izraelity”, o tyle prawie trzydzieści lat później ukazywał konserwatyzm oraz nieznaną najnowszym idej (a nawet dziwaczną i emocjonalną wobec nich niechęć²⁷). Poglądy autorki *Meira Ezofowicza* były znane i ważne dla środowisk żydowskich, o czym świadczą mogą nieustanne pytania i zachęty kierowane do niej w korespondencji, dotyczące jej po-

²⁶ Ibidem, s. 231.

²⁷ Pisarka zapytana w wywiadzie o syjonizm odpowiedziała ostro: „Nie lubię go. Najzupełniej go nie lubię. Syjonizm najpierw — to mrzonka. Nie ma takiego człowieka, który by mógł stworzyć państwo; państwo tworzy się samo. Po wtóre, przywódcy syjonizmu utrzymywać będą Żydów pod urokiem jałowego marzycielstwa, będą odosabiać bardziej jeszcze Żydów wśród społeczeństw, będą rozżarzać niechęć ich ku współobywatelom — a w rezultacie, co? Żadnego rezultatu z tych mrzonek, a niepotrzebne wzburzenie wywołane. Gdzie, pytam wreszcie, ten naród żydowski? Trzeba go stworzyć [...]. Syjonizm odstrychnie tylko pewną ilość Żydów od narodów, wśród których żyją, a nie da im nic, bo dać nie może.

— Więc asymilacja?

— Tak, to jedyna droga”. C. JANKOWSKI: *U Elizy Orzeszkowej...*, s. 4.

parcia lub krytyki idei syjonizmu. Maksymilian Horwitz (działacz PPS i PPS-Lewicy) tytułem swej broszury (*W kwestyi żydowskiej*) z pewnością nawiązywał do znanego tekstu Orzeszkowej (*O Żydach i kwestyi żydowskiej*) i próbował odpowiedzieć w nowych warunkach na te same pytania, które wcześniej zadawała pisarka pozytywistka. Można taką tezę postawić nie tylko ze względu na tytuł, lecz także z powodu tematyki, którą przedstawiał z zupełnie innego punktu widzenia aniżeli Orzeszkowa.

Przedewszystkiem uznawał, że asymilację Żydzi traktowali bezrefleksyjnie, bali się bowiem dyskutować o owej idei, czy też ją krytykować, w związku z czym stawali się „jak najbardziej poprawnymi przeciętnymi Polakami”, co tłumili w nich „wszelką samodzielność, wszelką oryginalność, bo nużby się w tym odmiennym ich poglądzie zarysował fatalny dowód ich pochodzenia!”²⁸. Dodatkowo, asymilacja nigdy, według Horwita, nie mogła się dokonać w pełni, ponieważ zawsze Polaków wyznania mojżeszowego traktowano w sposób, który pod pozorem uprzejmości ukrywał tendencje separatystyczne. Horwitz swej broszury nie traktuje jak Orzeszkowa — jako dzieła naukowego; jest to raczej długi felieton, w którym ze złośliwością i swadą opisuje on groteskowe wręcz sytuacje i odczucia, jakie były udziałem większości zasymilowanych Żydów polskich:

Neofici polskości, chcąc jak najrychlej stać się jak najbardziej „prawdziwymi Polakami” z silną domieszką szlacheckości, uważali sobie za obowiązek przejmować bezkrytycznie całą obyczajowość szlachecko-polską [...]. Bezkrytycznie: bo wszelka krytyka z ich strony mogłaby się wydawać tym, do których wkupić się chcieli, podejrzaną, trącającą żydostwem czy neofictwem [...]. Dogmatem ich życia było: stać się całkowicie, aż do złudzenia, Polakami. Wyrobiło to w nich pewną

²⁸ M.H. HORWITZ: *W kwestyi żydowskiej*. Kraków 1907, s. 10.

łękliwość, dwulicowość, nieszczerłość — bezwiedną często, pocziwą nieraz, niemniej jednak poniżającą, wypaczającą, hamującą. Wstydzili się swego pochodzenia. [...] Z jakąż na poły zawstydzoną, na poły dumną miną przyjmowali komplementy, które prawił im niekiedy jakiś autentyczny Polak, klepiąc ich po przyjacielsku po łopacie: „Ty jesteś prawdziwym Polakiem; nie ma w tobie za grosz nic żydowskiego; gdybym nie wiedział, nigdy bym nie powiedział...; gdybyż to wszyscy Żydzi byli tacy, jak ty! Ale ty z tym obrzydliwym, szachrajskim, żargonowym motłochem nie masz nic wspólnego!” Jakąż przyjemność sprawiało, gdy w jakimś miejscu publicznym, w teatrze, w wagonie, na ławce w Ogrodzie Saskim, ktoś niepoinformowany wziął naszego neofitę polskości za prawdziwego Polaka, chociażby omyłka ta wyrażała się w wymyślaniu na Żydów w ogóle. Jakże przyjemnie było, gdy ktoś, dowiedziawszy się o żydostwie swego interlokutora, oznajmiał: „Jak to? Pan jesteś Żydem? Nigdy bym nie powiedział!”²⁹.

Asymilacja jest więc, zdaniem Horwita, już ideą skompromitowaną, pomysłem całkowicie nieudanym i niemożliwym do zrealizowania od samego początku („kultura asymilatorów, niespółeczna u punktu wyjścia stała się z czasem antyspółeczną”³⁰). Idea integracji zwiększała procent polskich inteligentów, a zmniejszała odsetek inteligencji żydowskiej — związanej z rodzimą kulturą, językiem i z obyczajami — wskutek czego „nieoświecone masy” nie miały i mieć nie mogły kontaktu z edukacją polityczną, społeczną oraz kulturalną. Tym sposobem Horwitz obala koronną tezę Orzeszkowej dotyczącą zbawczej mocy edukacji, która wedle niego prowadzi do wynarodowienia, zaprzeczenia własnemu pochodzeniu (można zauważyć, że Horwitzowi bliżej było do niektórych też haskali, wypracowanych przez maskili, których z kolei

²⁹ Ibidem, s. 10—11.

³⁰ Ibidem, s. 11.

nie dostrzegała Orzeszkowa, aniżeli do promowanej przez sporą część pozytywistów asymilacji).

Z podobną niechęcią Horwitz traktuje syjonizm, który musi, jako socjalista, oceniać niesłychanie surowo: „[...] nie jest syjonizm współczesny niczym innym, jak ubranym w formy tradycyjne nacjonalizmem drobnomieszczańskim, skojarzonym z ideą emigracyjną”³¹. Łączy go z ideą państwa narodowego, a tej jest przeciwny, uznając, że reprezentuje ona poglądy i potrzeby jednej tylko grupy społecznej — drobnomieszczaństwa (ten ostatni wniosek wart jest odnotowania, rozbija bowiem powszechną w tamtych czasach iluzję wiary w istnienie konkretnych, właściwych danemu narodowi, problemów i konkretnie tworzonych z myślą o takiej grupie rozwiązań³²). Podobnie jak Orzeszkowa, Horwitz uznawał jidysz za żargon, promowany ze względów politycznych jako czynnik potęgujący odrębność narodową.

Lektura fragmentu tekstu Horwitza:

[...] działalność oświatowa i kulturalna syjonistów [...] zatruta jest rozlanym we wszystkich jej przejawach duchem ciasnego i konserwatywnego nacjonalizmu, który często pielęgnuje to, co należałoby wyrwać z korzeniem, pomija zaś tendencyjnie wszystko, co sprzyjałoby zbliżeniu i zbrataniu Żydów z ludami otaczającymi”³³,

³¹ Ibidem, s. 22.

³² „Niektórzy powołują się nawet na osobną klasyfikację religii: na kosmopolityczne (jak np. chrystianizm) i narodowe, jak judaizm. Charakterystyczną cechą judaizmu na być, że wyrósł on bezpośrednio z ducha narodowego, jest organiczną i wyłączną częścią składową kultury narodowej żydowskiej”. Ibidem, s. 28—29.

³³ Ibidem, s. 30.

pozwała zauważyć, że takie same słowa mogły wyjść spod pióra Orzeszkowej. Pisarka często miała poglądy zbliżone do tych prezentowanych przez socjalistów (jak zauważono w jednym z wcześniejszych rozdziałów, jej przekonania w kwestii germanizacji były bliskie tym, które głosiła Róża Luksemburg), jednak inne elementy ich programu politycznego uznawała za odstręczające. Za najbardziej sprzyjającą Żydom ideę Horwitz uważa przystąpienie do obozu „demokracji społecznej” (co należy rozumieć jako ruch socjalistyczny). Podstawową kwestią jest dla niego dostęp do edukacji, ale nie do tej związanej z asymilacją narodową, lecz do takiej, której celem jest podniesienie świadomości społecznej, świadomości własnego położenia i chęci zmiany tegoż. Młody socjalista zauważa też, że jeżeli można nazywać Żydów narodem w rozumieniu nauki XIX-wiecznej, to tylko dlatego, że spaja ich idea narodu wybranego (ufundowana na przymierzu z Bogiem), w związku z czym tradycje, kultura i obyczaje mają podłoże religijne. Fakt ten wykorzystują syjoniści (będący często ateistami), by stworzyć wrażenie jednolitej przez wieki wspólnoty, która zasługuje na własne państwo i terytorium, podczas gdy działania prowadzą się do realizacji imperialnej potrzeby burżuazji marzącej bezrefleksyjnie o własnej potędze. Pogląd taki z kolei obcy był rabinowi Ozjaszowi Thonowi, który Żydów postrzegał nie tylko jako grupę religijną, lecz także narodową. W kazaniach Thona przebudzenie, które musi nastąpić, „nie ma charakteru jedynie duchowego i etycznego [...], ale również ma charakter narodowy i polityczny”³⁴. W poglądach rabina znajduje wyraz charakterystyczne dla myśli pozytywistycznej przekonanie poświęcenia się jednostki dla ogółu, dla wyższego celu, czyli walki o wolność narodu. Podobnie jak Horwitz, Thon wie-

³⁴ S. RONEN: *Ozjasz Thon — rabin, syjonista i polski patriota*. W: *Żydowski Polak. Polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. A. MOLISAK i Z. KOŁODZIEJSKA. Warszawa 2011, s. 89.

rzył w możliwość syntezy kultur polskiej i żydowskiej, natomiast nie sprzyjał asymilacji narodowej, świadczącej, wedle niego, o niewolnictwie ducha („niewolnictwo człowieka rezygnującego z własnej tożsamości i swojego poczucia wartości i naśladowującego innych”³⁵):

[...] żydostwo da się pogodzić z wszystkimi kulturami świata [...] Może żyć z nimi w niezakłóconej harmonii. Nie, my w żadnym wypadku nie chcemy stać na uboczu, nie chcemy być poza nawiasem wielkich postępowych ruchów, ale obłok zawsze musi osłaniać naszą duszę narodową przed takim światłem, które pali i niszczy³⁶.

Jehoszua (takiego pseudonimu używał w prasie Thon) i Horwitz urodzili się w latach siedemdziesiątych XIX stulecia, dlatego musieli odrzucić asymilację w jej wersji narodowej, jako ideę krzywdzącą wyznawców judaizmu, pozbawiającą ich tożsamości, taką, która nie przynosi Żydom (szczególnie w chwili, gdy miało nastąpić przebudzenie — zdaniem Horwitza, światopoglądowe, wedle Thona zaś, związane z integracją, ale nie z podporządkowaniem zakończonym zanikiem) żadnych korzyści. Z kolei przedstawiciele pokolenia starszego nadal opowiadali się za asymilacją, ciągle podkreślali związane z nią korzyści, nawet wówczas, gdy ich stanowisko wobec kwestii żydowskiej było zdecydowanie niechętnie. W 1909 roku Bolesław Prus w jednym ze swych felietonów zauważył niepowodzenia asymilacji, wiążąc je nie tylko z nienarzucaniem Żydom własnego wzorca kulturowego, lecz

³⁵ Ibidem, s. 85.

³⁶ O. THON: *Asymilacja i postępowość. Kazanie wygłoszone do rozdziału tygodniowego w Ajakhel-Pekudej 5666 (1906)*. W: IDEM: *Kazania 1895—1906*. Kraków 2010, s. 409.

także z nieumiejętnością postępowania wobec tych, którzy pragnęli się z polskością utożsamiać:

[...] w jaki sposób oddziaływaliśmy na sprawę żydowską? Prawda, że nigdy nie narzucaliśmy się im z naszą narodowością, wyznaniem ani mową, co uważam za dobre, gdyż narodowość nie jest sklepikiem, do którego na gwałt wciąga się za poły przechodniów. Ale czy umieliśmy przygarniać tych Żydów, którzy rwali się do cywilizacji, a może i do naszej narodowości, za co tłum żydowski ośmieszał ich i prześladował?³⁷.

Autor *Lalki* nie rozwija szerzej myśli dotyczącej „przygarnięcia” Żydów cywilizowanych, ale z pewnością ma na myśli bariery i problemy, które uczynił doświadczeniem jednego z bohaterów swej powieści — Henryka Szlangbauma, ostatecznie odwracającego się od polskości, nie dlatego że jej nie pragnie, czy też nie potrzebuje, lecz dlatego, że nie otrzymuje od Polaków takiego wsparcia, jakie oferuje mu kasta.

Jeszcze w roku 1937 Aleksander Świętochowski waloryzował pozytywnie postawę Żydów zasymilowanych, utożsamiających się z polską kulturą i językiem polskim. „Poseł prawdy” w swej wypowiedzi na temat antysemityzmu, która powstała w zupełnie innych warunkach, aniżeli tworzyła Orzeszkowa, jeszcze raz przypomina hasła asymilacyjne, korzeniami sięgające jeszcze do wieku XVIII, i ukazuje różnice między tymi, których nazywa „prawdziwymi Polakami” i „prawdziwymi Żydami”. To przekonanie, że ubiór, obyczaje, język oraz religia świadczą o „prawdziwej” polskości, było nie tylko jego udziałem. W podobnym tonie pisali znacznie wcześniej inni zwolennicy asymilacji narodowej,

³⁷ B. PRUS: *13 listopada*. „Tygodnik Ilustrowany” 1909, nr 46. Przedruk w: IDEM: *Kroniki. Wybór*. T. 2. Wstęp S. FITA. Warszawa 1987, s. 225.

na przykład Orzeszkowa oraz Ludwik Gumplowicz. Świętochowski, sprzeciwiając się ideologii faszystowskiej, wręcz nią gardząc, dostrzega jednak, iż jest to program zawierający, jako jeden z nielicznych, konkretne rozwiązania (które on, jako pisarz pozytywistyczny, uznaje za nieludzkie, wręcz nazywa je głupimi). Najpoważniejszym rozwiązaniem kwestii żydowskiej nadal pozostaje dla niego asymilacja, której wynikiem jest pojawienie się kolejnych „prawdziwych Polaków”, a nie grupy przybyszów, którzy byli jedynie niechętnymi gospodarzom gośćmi bądź nawet wrogami:

Jeżeli odpowiedź na to pytanie nie ma być hitlerowska, poddyktowana przez jakikolwiek fanatyzm rasowy lub religijny, w ogóle zły i głupi, to przez rozum i uczciwość muszą być z niej wyłączeni wszyscy Semici, którzy są kulturalnymi ludźmi i prawdziwymi Polakami, jakich znaliśmy i znamy wielu. Ci nie należą do sprawy, która obejmuje tylko prawdziwych Żydów. Otóż dla tych, chociaż ich przodkowie przybyli przed setkami lat, Polska nie jest ojczyzną ani jako ziemia, ani jako społeczeństwo, jest tylko miejscem dłuższego bądź krótszego pobytu i zarobku w odwiecznej i nieskończonej wędrówce, z zachowaniem całkowitej odrębności i niezgody ze społeczeństwami nawiedzonymi³⁸.

Z kolei antysemita zarówno kwestię asymilacji, jak i syjonizm traktowali jako pomysły nieudane (choć ten drugi wzbudzał czasem entuzjazm, w związku z możliwym „pozbyciem się” Żydów z Europy). Pierwszy uznawali wynik liberalizmu i wiary w równość. Asymilacja dla antysemitów nie przedstawiała wartości, ponieważ zasymilowani Żydzi wydawali się jeszcze bardziej niebezpieczni. Ukryci, nierozpoznani, mogli realizować swoje

³⁸ A. ŚWIĘTOCHOWSKI: *Antysemityzm. W: Przeciw antysemityzmowi 1936–2009*. T. 1. Wybór, wstęp i oprac. A. MICHNIK. Kraków 2010, s. 129.

plany, postrzegano ich bowiem jako tych, którzy nigdy nie są w stanie wyrzec się własnego pochodzenia (rasy) i religii (przesądów), a także odmówić sobie korzyści płynących z „zakulisowych” rozgrywek i tajemniczej sieci wpływów:

[...] po cóż debatować, skoro sami Żydzi dali nam już rozwiązanie zagadnienia o asymilacji. Z żargonowej broszury pt. „Zukunft” (Warszawa 1922) dowiadujemy się, że „wiara w asymilację jest największą niedorzecznością”. A my tak długo uprawialiśmy te niedorzeczności w imię liberalizmu, który uchodził za kwintesencję wszelkiego postępu, zanim bolesne doświadczenia nie zmusiły nas, żeby liberalizm także uznać za niedorzeczność³⁹.

Feliks Koneczny wyłożył swe poglądy dotyczące kwestii żydowskiej zarówno w pracach przedwojennych, jak i powstałych po upadku faszyzmu (jak jedno z najważniejszych jego dzieł, którym była *Cywilizacja żydowska*). Także one miały swe źródło w ciągle żywej i dyskutowanej kwestii, jaką było znaczenie Żydów dla kultury polskiej w okresie zaborów i możliwości związane z powstaniem państwa żydowskiego, a po I wojnie światowej, już po odrodzeniu państwa polskiego — miejsce Żydów w Polsce⁴⁰.

W powstanie i trwanie państwa żydowskiego Koneczny nie wierzył, przede wszystkim dlatego, że Żydów „obwiniał o bezwiedne, wynikające z ducha kultury, nieustanne zwalczanie chrześcijaństwa na całej kuli ziemskiej”⁴¹. Ich wyniesienie się poza Europę oznaczałoby więc zakończenie walki, której zakończyć się nie dało z tego powodu, że nie prowadzono jej rozumowo, lecz

³⁹ F. KONECZNY: *Cywilizacja żydowska*. Londyn 1974, s. 379.

⁴⁰ A. CAŁA: *Żyd — wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*. Warszawa 2012, s. 335—337.

⁴¹ *Ibidem*, s. 336.

instynktownie, jak pisze Alina Cała, „niezależnie od świadomości czy woli”:

Te właśnie stosunki osadnicze w Palestynie świadczą, że ona nikomu nie jest ojczyzną — i nikt tam nie jedzie jako do ojczyzny odzyskanej. Nikt? Trafiają się entuzjaści, naśladowcy pojęcia gojów europejskich o ojczyźnie, przejęci tymi uczuciami i lokujący je w Palestynie. Owszem, są tacy, ale liczba ich nie dość znaczna, żeby ich traktować poważnie, jako osadnictwo. Są to jednostki idealne — które szybko lecą się tam ze złudzeń, nie mogąc sobie dobrać towarzystwa⁴².

Opisując historię Żydów w Europie, Koneczny musiał odnieść się zarówno do kwestii asymilacji, jak i syjonizmu — ukazał ich wagę i sens, także dla środowisk narodowych. Skoro kwestie te wymagały objaśnienia i prezentacji jeszcze w połowie XX wieku to można uznać ich wyjątkowe znaczenie w chwili, gdy były żywe i aktualne. Powiązania kwestii asymilacji i syjonizmu nawet po dziś dzień nie zostały ostatecznie rozstrzygnięte, o czym może świadczyć fragment niedokończonego eseju *Antysemityzm* Arendt:

Syjonizm to konsekwencja asymilacji; to porażka i rezultat nieudanego procesu emancypacji. Swoje uzasadnienie czerpie z nieszczęścia, w które wpakowała Żydów polityka zachodnioeuropejskich asymilacjonistów. Największym osiągnięciem syjonizmu jest rozwój Palestyny. Przyznając, że Palestyna nie jest rozwiązaniem kwestii żydowskiej, syjoniści mimo to skupili się wyłącznie na niej i przestali się zajmować żywotnymi problemami żydowskiej diaspory. Z iluzji asymilacji z jednolitym narodem wprowadzili iluzję jednolitej istoty na-

⁴² F. KONECZNY: *Cywilizacja żydowska...*, s. 405.

rodowej. Z bezwzględnej lojalności, której przeciwstawili pryncypialną obcość, przejęli niezrozumienie różnicy między wrogiem a przyjacielem. Kto wierzy w istnienie odwiecznej żydowskiej „istoty”, unoszącej się ponad codzienną walką interesów, ujrzy kiedyś swoje najwyższe ideały zdradzone⁴³.

Można rozumieć, że Arendt uznawała, iż syjonizm jest tęsknotą za jednością, za spójnym i wyrazistym centrum, co przecież dostrzegalne było wyraziście w programach integracjonistycznych i co gwarantować miała właśnie asymilacja narodowa. W takim ujęciu problematyki powstania żydowskiego państwa, do którego dążyli Żydzi zniechęceni brakiem wyników integracji, a także narastającym antysemityzmem, zgodzić należałoby się z Horwitzem, który negował ideę syjonistyczną, jako marzenie burżuazji, marzenie o naturze *stricte* imperialistycznej.

*
* *

Mnogość postaw dotyczących idei państwa żydowskiego, sformułowanej pod koniec XIX wieku, zarówno wśród zwolenników, jak i przeciwników syjonizmu, wskazuje, że każda z tych grup, używając identycznych argumentów, wykorzystywała je do przedstawiania i propagowania własnych celów. Można więc w pewnym stopniu usprawiedliwiać Orzeszkową, która wszystkich współczesnych prądów myślowych związanych z asymilacją, integracją i syjonizmem nie znała. Znać ich wszystkich nie mogła, nawet jeżeli, jak wiadomo, mocno angażowała się w rzetelne opracowanie tej tematyki.

⁴³ H. ARENDT: *Antysemityzm*. W: H. ARENDT, W.H. AUDEN: *Drut kolczasty*. Wybór, wstęp i tłum. P. NOWAK. Warszawa 2011.

Zreferowane wcześniej poglądy Horwitza wydają się szczególnie interesujące w zestawieniu z poglądami Orzeszkowej⁴⁴ wyłożonymi częściowo w *O Żydach i kwestyi żydowskiej*, a także w niedokończonym szkicu *O nacyonalizmie żydowskim* — chodzi przede wszystkim o miejsce i rolę języka jidysz, którą widzieli podobnie, a także o wagę religii dla kultury żydowskiej i związane z wiarą pozytywne cechy. Można więc zauważyć, że wiele poglądów socjalisty bliskich jest poglądom pozytywistycznej pisarki. Syjonizm nie był jedyną opcją, z jaką w owym czasie mogli zetknąć się polscy Żydzi zamieszkujący Królestwo Polskie. Na początku XX wieku lewicowe organizacje żydowskie, całkowicie rezygnując z asymilacji narodowej, postulowały przeciw wspólnotę egzystencji na danym obszarze, przy poszanowaniu praw Żydów do zachowania własnej kultury, religii, języka oraz obyczajowości (przy czym terminu ostatniego nie można rozumieć jako przywiązania do ortodoksji). Orzeszkowa, skupiając się na problemie syjonizmu, ukazywała największe (w jej mniemaniu) zagrożenie związane z kwestią żydowską. Zagrożenie tym, według niej, większe, że dotyczyło zarówno Żydów (którzy omamieni zostali, jak uznawała, niemożliwą ideą utworzenia państwa), jak i Polaków, w tym czasie osłabionych liczebnie wskutek walki z zaborcą (odrzuconiem polskości przez Żydów, którą pisarka traktowała wyłącznie jako akulturację i identyzację stanowiące wynik asymilacji). O wartości asymilacji w związku ze wzrostem siły narodu polskiego w niewoli autorka *Meira Ezofowicza* wyraźnie pisała w *O nacyonalizmie żydowskim*:

⁴⁴ Poglądy Horwitza dotyczące powstania narodu, antagonizmów między poszczególnymi nacjami, jako wyniku chorobliwych ambicji i współpracy ponadnarodowej, która mogłaby stanowić panaceum na sporą część bolączek ludzkości (szczególnie tej najuboższej), są z kolei bliskie tym, które Orzeszkowa głosiła w studium *Patriotyzm i kosmopolityzm*.

Idea asymilacji Żydów nie była, jak niektórzy obecnie twierdzą, utopią, ani wyznawcy i działacze jej nie byli utopistami. Historia świata zna przykłady takiego stapiania się mniejszości z większością, takiego zaszczepiania na drzewach płonek innego gatunku, które, przy umiejętniej uprawie ogrodniczej, nie tylko drzewu nie szkodzą, lecz owszem przez dostarczenie soków nowych, wzrostowi i sile jego dopomagają (NŻ, s. 218).

Porównanie ogrodnicze⁴⁵ — użycie nazwy potocznej dzikiej jabłoni (znacznie rzadziej określenie to dotyczy dzikiej gruszy, ulęgałki) — ujawnia ciekawą perspektywę towarzyszącą Orzeszkowej w myśleniu o integracji, aczkolwiek jest nieudane logicznie, ponieważ ukazuje nieznamość tematyki rolniczej. Żaden ogrodnik nigdy nie szczepił płonek na drzewach odmian szlachetnych, nie uzyskałby bowiem żadnych zadowalających go efektów uprawy. Robi się odwrotnie, na dziczkach, czyli pochodzących z siewu (pestki) sadzonkach drzew owocowych, szczepi się ich odmiany szlachetne (czasem nawet inne gatunki — stwarzane w ramach eksperymentu, czy wręcz rozrywki, jak choćby słynne gruszki na wierzbie — grusza wierzbolistna — znajdujące się w kórnickim arboretum). Jabłoń dzika, płonka zaszczepiona na przykład na antonówce nie wzmocniłaby odporności ani nie przyczyniłaby się do zwiększonego wzrostu drzewa. Zauważalną różnicą byłby zmieniony smak owoców, stałyby się one także mniejsze. Porównanie Orzeszkowej, być może niecelowo (możliwe, że chodziło jej wyłącznie o sam proces szczepienia, czyli związywania się z sobą

⁴⁵ Andrzej Fabianowski zwrócił mi uwagę w recenzji, że Orzeszkowa odwołuje się do wstępu do *Lilli Wenedy*. W liście II *Do Autora „Irydiona”* Słowacki pisze: „Oto jest stary i święty człowiek, który przyszedł łzawe Chrystusa oliwy zaszczepiać na płonkach sosnowych”. Można w tym miejscu żartobliwie zauważyć, że wiedza ogrodnicza romantycznego poety była znacznie większa niż pisarki realistki.

dwóch odmiennych roślin, bytów narodowych), ukazywało także lekceważący stosunek do Żydów — nazwanie ich płonkami wpiisywało się raczej w modny przecież w tamtych czasach dyskurs dotyczący ras oraz istotnych różnic związanych z ich cechami, w tym na przykład szlachetności. Mniejszość, czyli płonka, jest więc podstawą w procesie szczepienia, a nie gatunkiem czy odmianą, które się szczepi. Orzeszkowa jednak nie mogła posłużyć się porównaniem, w którym kultura asymilująca się stanowiłaby podstawę, ponieważ chciała ukazać, jak zawsze, wyjątkowe walory i siłę dominującej kultury polskiej. Jej słowa świadczą wszakże o tym, że nadal w integracji Żydów upatrywała wzmocnienia polskości w walce z zaborcą — ale siła, o której pisała, miała mówić jednym językiem i najpewniej wyznawać jedną wiarę.

Co ciekawe, to Orzeszkowa, pisząc o asymilacji, używa czasu przeszłego, otwarcie wyrażając pogląd, że idea, której zawsze sprzyjała, należy już do przeszłości. Wskazuje także czynniki, które mogły uczynić ideę integracji faktem: „Urzeczywistnić ją mogły tylko bez przeszkód rozwijające się: ewolucja opinii publicznej, przyzwyczajień towarzyskich, prawodawstwa i wychowania, zwłaszcza publicznego” (NŻ, s. 218). Warto zwrócić uwagę, że znacznie ważniejsze niż ustawy prawne wydają się jej poczynania ludzkie, zmiana stosunku do Żydów. W słowach dotyczących opinii publicznej oraz przyzwyczajień towarzyskich z pewnością zawierają się krzywdzące stereotypy, uprzedzenia (te same, o których wiele pisała w tekście *O Żydach i kwestyi żydowskiej*), w zakończeniu tekstu zaś ponownie powraca argument związany z wagą edukacji w zamknięciu wielowiekowego sporu, narosłych problemów, a nawet nienawiści:

Wierzę, że gdy dziecinne baśnie i fantastyczne widma ustąpią miejsca prawdom i naukom wiedzy, nienawiści umilkną, odrębności znikną, niedołęstwa zamienią się w dzielność, a pogardy i złorzeczenia we wzajemny szacunek dla spraw i godności człowieka (NŻ, s. 75).

Porównawszy dwa teksty Orzeszkowej dotyczące Żydów (musimy jednak pamiętać, że ten o nacjonalizmie jest zaledwie szkicem kilkunastostronicowym, nad którym jego twórczyni zamierzała jeszcze popracować), zauważymy pewne usztywnienie stanowiska pisarki, którego nie można nazwać uwsteczaniem, lecz raczej anachronizmem. Z uporem, wbrew faktom i zdarzeniom, nadal forsowała ideę asymilacji, chociaż doskonale wiedziała, iż nie powiodła się ona w Królestwie Polskim. Pisarka nie zauważa, może nie chce zauważać, narastającego w Europie antysemityzmu, objawiającego się najwyraźniej w sprawie Dreyfusa, ale też w procesach o mordy rytualne na terenie Rosji i Austrii. Antysemityzmu, który, jak pokazują biografie działaczy syjonistycznych, był ich pokoleniowym doświadczeniem, na które składały się obserwacja i uczestnictwo w wydarzeniach. Wszystko to dobitnie ukazywało, że jeśli integracja nawet nie jest niemożliwa w ogóle, to na przełomie XIX i XX wieku pozostaje nieosiągalna

Porównanie obu tekstów Orzeszkowej pozwala nam dostrzec istotną zmianę języka pisarki. W tekście *O Żydach i kwestyi żydowskiej* nie przywiązywała dużej wagi ani nie podkreślała mocno niższości kultury żydowskiej. Skupiała się na kłopotach płynących z niezrozumienia odmienności, ale nie akcentowała obcości. W zakończeniu broszury pisała o wartościach wspólnych wszystkim ludziom, cechach, które winny łączyć w imię budowania coraz lepszego świata, a nie tych, które dzielą i prowadzą do degeneracji. Natomiast w tekście *O nacyonalizmie żydowskim* autorka zdaje się wyrażać przekonanie o niższości kulturowej i obyczajowej Żydów, doskonale widoczne we fragmencie dotyczącym asymilowania się tej mniejszości w całej Europie:

Imiona osób, język, zwyczaje i obyczaje, nawet charakterystyczne drobiazgi w ubiorze, zachowaniu się, postawach ciała i intonacji głosów, zostały nie tylko zaakceptowane, lecz o ile podobna, najdobitniej akcentowane, rozpowszechnia-

ne, w młode pokolenia zaszczepiane. Była w tym pewna doza instynktownego albo i rozmyślnego czepiania się za szeroki płaszcz człowieka silnego, który mógł tak dobrze osłonić, jak razy zadawać, na szczyty wynosić, jak w wądoły strącać (KŻ, s. 219—220).

Orzeszkowa nie wątpi o szczerości tego typu postaw towarzyszących integracji, boleje nad tym, że gdyby ta tendencja nie została przerwana wydarzeniami mającymi charakter „z jednej strony prawodawczych, z drugiej chuliganowych” (NŻ, s. 220), asymilacja Żydów we wszystkich krajach europejskich dobiegłaby końca. Kiedy pisarka porządkuje poglądy związane z asymilacją, wysuwa, po raz pierwszy w swej twórczości publicystycznej związanej z kwestią żydowską, argument, że zmuszanie kogokolwiek do przyjęcia określonej narodowości jest nie tylko działaniem nieskutecznym, lecz wręcz antyhumanitarnym⁴⁶. Dla przeciwwagi ukazuje argument, który wydaje się jej samej ostatecznym: oto dwa narody zajmujące jedno terytorium, żyjące obok siebie, nie mogą trwać w nieustannej walce i ani podejmować prób wzajemnego zdominowania się, ponieważ takie działania prowadzą do zastoju. Pointą tego fragmentu jest ponowne podkreślenie, że próba utworzenia przez Żydów własnego państwa to działanie dla Polski wrogie — ze względu na fakt, że Żydzi mający na celu powrót do „*erec Israel*” stają się wrogimi wobec wolnościowych pragnień Polaków

⁴⁶ W tym miejscu rozważań nasunęła się Orzeszkowej myśl proveniencji romantycznej o wyjątkowym miejscu Polski na mapie świata i z niczym nieporównywalnym cierpieniu powodowanym utratą niepodległości oraz próbami wyzwolenia się spod jarzma zaborów: „Owszem, my, Polacy, mamy prawo głośno i śmiało rzucić światu zapytanie: kto na świecie dłużej i uparciej nad nas szedł ku tej prawdzie po gościńcu czerwonym od krwi, mokrym od łez, czarnym od żalób i białym od kości” (KŻ, s. 222).

organizowanie się na ziemi polskiej Żydów w narodowość odrębną, w narodowość dla walk, dążeń i pragnień polskich, dla idei polskiej obojętną — przedstawia dla społeczeństwa polskiego niebezpieczeństwo poważne i groźne (NŻ, s. 223).

Te wyobrażenia pozytywistycznej pisarki pozwalają zrozumieć zarówno ówczesne recenzje jej wypowiedzi, jak i opinię o nich Grażyny Borkowskiej, która zauważa:

Chwalono autorkę za szlachetność, wytykano jej utopijność, zacność, idealizm [...]. Orzeszkowa mówiła w nich głosem etyki, oddzielając od sfery możności, którą opisuje nauka czy polityka, sferę powinności⁴⁷.

Sformułowanie „sfera powinności” odsyła nas do tekstu *Patriotyzm i kosmopolityzm*, w którym Orzeszkowa wyraźnie artykułowała, że miłość do ojczyzny jest poświęceniem siebie dla dobra ogółu, podjęciem czasem trudnych i niewdzięcznych obowiązków, bez oczekiwania na nagrodę, a nawet takich, które nie zostaną zauważone. Jeśli będziemy o tym pamiętać, analizując tekst *O nacyonalizmie żydowskim*, zrozumiemy, że ową powinnością mniejszości żydowskiej jest, wedle autorki *Silnego Samsona*, zapomnienie o własnych krzywdach i włączenie się (całkowite i bezwarunkowe) w działalność prowadzącą do wyzwolenia Polski spod obcego panowania, do odzyskania niepodległości. Orzeszkowa nie rozumiała dążeń Żydów do utworzenia własnego państwa, chociaż lokowała i opisywała ją właściwie: „Przyszło to

⁴⁷ G. BORKOWSKA: *Żydzi Orzeszkowej* [wstęp do] E. ORZESZKOWA: *Publicystyka społeczna*. T. 1. Wybór i wstęp G. BORKOWSKA. Oprac. edytorskie I. WIŚNIEWSKA. Kraków 2005, s. 36.

im naprzód od tego pędu ku wyodrębnianiu się i skupianiu w narody oddzielne wszystkich grup etnicznych, który w ostatnich czasach stał się jednym z najsilniej bijących pulsów w organizmie europejskim” (NŻ, s. 219). Dla niej kwestia polska zawsze pozostawała prymarna wobec wszelkich dążeń ludzi zamieszkujących tereny zaboru rosyjskiego i najczęściej wyłącznie pod takim kątem tę kwestię interpretowała oraz oceniała. Właśnie z tego powodu ideę syjonistyczną musiała oceniać negatywnie, jako tę, która odciągała poważną grupę ludności od sprawy odzyskania niepodległości Polski. Pisarka uznawała też, że narodziny nacjonalizmu żydowskiego w cesarstwie rosyjskim były reakcją na negatywne podejście władz rosyjskich do chęci asymilacyjnych Żydów („niezmiernie entuzjastyczny rzut Żydów ku zasymilowaniu się z żywiołem panującym, a z drugiej — równie niezmiernie srogi odrzut, którym nań żywioł panujący odpowiedział — NŻ, s. 219). To dość dyskusyjne sformułowanie (pamiętać należy o poglądach prezentowanych tuż po powstaniu styczniowym, w tym także przez Orzeszkową, gdy za bardzo niebezpieczny proces uznawano rusyfikację Żydów, na przykład Litwaków, których traktowano jako wrogi wobec polskości żywioł, co z kolei doprowadziło do narastania nastrojów antysemitycznych, a skutki tychże dotyczyły także Żydów z Królestwa Polskiego) nijak ma się do rzeczywistości, szczególnie w zestawieniu z „urzędowym”, *stricte* państwowym antysemityzmem rosyjskim drugiej połowie XIX wieku. Ponadto „na wiosnę 1891 roku deportowano z Moskwy około 20 tys. Żydów. Dołączyli oni do żydowskiej fali płynącej na zachód”⁴⁸, co stanowiło ewidentny dowód na to, że najbiedniejsi Żydzi z Rosji, którzy najdotkliwiej odczuli wysiedlenia z miast i ze stref uznanych za miejskie (ciągle poszerzanych kolejnymi ukazami) z pewnością nie byli chętni do asymilacji z Rosjanami, tak

⁴⁸ P. WRÓBEL: *Zarys dziejów Żydów na ziemiach polskich w latach 1880—1918*. Warszawa 1991, s. 23.

samo jak Rosjanie asymilacji z Żydami nie pragnęli. Co więcej, antysemityzm stanowił element polityki państwowej, w związku z czym „rzutu Żydów ku asymilacji” nie było, bo być po prostu nie mogło, ze względu na brak zainteresowania władzy rosyjskiej, która w żaden sposób procesu integracji nie ułatwiała.

Dodatkowo wiara pisarki w atrakcyjność polskości jest olbrzymia, ponieważ ufa ona, że nacjonalizm (jako wynik odrzucenia chęci asymilujących się Żydów) nie dotyczy starozakonnnych z Królestwa Polskiego⁴⁹. Artykuł Orzeszkowej ma jednak na tyle szkicowy charakter, że nie zawiera żadnych szerszych wyjaśnień na ten temat. Stanowi on raczej ciąg zapisywanych myśli, które, ze względu na ogólnikowość sformułowań, wymagały dokładnego opracowania. Że takie opracowanie ich musiało nastąpić — to rzecz pewna. Wystarczy zauważyć dokładność wyjaśniania różnych tez Orzeszkowej w jej innych tekstach publicystycznych, ponieważ pisarka zawsze pozostawała w kontakcie z tekstami naukowymi epoki (głównie angielskimi). Dlatego też nie można szkicu *O nacyonalizmie żydowskim* traktować jako pełnego, skończonego głosu Orzeszkowej w kwestii syjonizmu. To raczej nieuporządkowane zapiski, ciąg wrażeń czy najważniejszych myśli i obserwacji. Trzeba także pamiętać o okolicznościach po-

⁴⁹ Idei syjonistycznej Orzeszkowa nie wiąże z Europą Wschodnią, raczej z cesarstwem Austro-Węgierskim i zachodem: „I jak raz w tej samej chwili na zachodzie powstałi mężowie z imionami: Hertz, Nordau, Zangwill i na wszystkie pięć części świata rzucili hasło: Syjon!” (KŻ, s. 220). Wskazuje na to dobór nazwisk tych, których uznaje za najważniejszych dla idei powstania żydowskiego państwa. Są to: Teodor Herzl (którego nazwisko pisarka błędnie zapisuje) oraz Max Nordau (Simon Maximilian Südfeld), pisarz pochodzący z Węgier, który czuł się Niemcem, i jak duża część Żydów z jego pokolenia zwrócił uwagę na narastający antysemityzm w związku z procesem Dreyfusa, oraz Israel Zangwill, pisarz pochodzenia żydowskiego z Wielkiej Brytanii — w swej twórczości poruszał tematy związane z emancypacją kobiet, asymilacją oraz syjonizmem.

wstawania tych zapisków — wielkiego oburzenia pisarki zachowaniem dziennikarza pisma „Hajnt”. Zauważalna już we wstępie irytacja z pewnością dotyczy także kolejnych akapitów. Orzeszkowa, podobnie jak później Arendt, silnie wiąże niepowodzenie asymilacji z pojawieniem się idei syjonistycznej. Gdy czytamy *O nacyonalizmie żydowskim*, nieodparcie nasuwa się myśl, że Orzeszkowa, będąc niezwykle dobrą obserwatorką, niestety nie została obdarzona zmysłem analitycznym i umiejętnościami syntezującymi. Wśród jej argumentów brakuje nie tylko nieobecnych wcześniej rozważań nad wpływami haskali, lecz także analizy tych wydarzeń, które doprowadziły do wyraźnych tendencji separatystycznych — narastającego antysemityzmu (o nim pisała wcześniej oraz brzemiennej w skutki sprawy Dreyfusa). Daje się też zauważyć niezdecydowanie towarzyszące jej rozważaniom — czy narodziny nacjonalizmu żydowskiego powiązać z polityką Rosji, czy też uznać pojawienie się go za część kultury świata zachodniego:

Nacjonalizm żydowski [...] zrodzony wśród ludności żydowskiej, rozproszonej na obszarze całego państwa i w sposób gettowy skupionej przez prawodawstwo w prowincjach, z rdzenną Polską sąsiadujący. Niebawem też [...] przeniknął do rdzennej Polski, całym ciężarem swym zwałił się na krzyżowane już i bez tego ze stron różnych dążenia asymilatorskie, żargon uznał za narodowy język, stworzył żargonowy teatr, żargonową prasę i rozpoczął budowanie na różne sposoby muru chińskiego, który ma go od ludności polskiej odgradzać (KŻ, s. 221).

Asymilacja była dla Orzeszkowej jedyną możliwą drogą, natomiast wszelkie żydowskie tendencje narodowe uznawała za skierowane przeciwko społeczeństwu polskiemu, traktowała je jako wyraz wrogości wobec kultury, historii i obyczajów, które, według

niej, Polscy Żydzi powinni przyjąć bezwarunkowo. Choćby pozytywistka wiedziała, że integracja Żydów była niemożliwa, to nadal przedstawiała argumenty wskazujące, że tylko takie rozwiązanie równie dobrze służy Polakom i Żydom. Syjonizm nie popierała, poprzec go nie mogła, ze względu na postrzeganie patriotyzmu jako ciągu obowiązków, poświęcenia i pracy, ale — starając się być obiektywna, dostrzegała jego znaczenie: „Teraz syjonizm stał się naturalnym i niemal koniecznym ujściem dla udręczeń i nadziei zawiedzionego i najpewniej bezdennie, choć może w części bezwiednie, zdumionego narodu” (NŻ, s. 221).

Najważniejszą częścią rozważań Orzeszkowej wydaje się fragment dotyczący cech, które należy uznać za podstawowe, jeśli chodzi o poczucie indywidualności narodowej. Pierwszą i najważniejszą jest własna ziemia, drugą — język („który jest owocem ducha narodu i wielowiekowej jego pracy” — NŻ, s. 224), a kolejnymi — zespół czynników kształtujących narodowe cechy charakteru i także zdolności oraz zwyczaje i obyczaje kulturowane w rodzinie. Pierwsza cecha, według Orzeszkowej, charakteryzowała Żydów do momentu rozproszenia się po świecie, diaspory. Wraz z utratą rdzennych dla tej nacji terytoriów zaginęła, by już nigdy, w żadnym z państw, gdzie mieszkali, nie odżyć. Dowodem braku przywiązania do ziemi przodków jest asymilacja, która powoduje zmianę narodowości:

Istnieją niezawodnie Żydzi, którzy ziemię francuską, niemiecką, polską, z równą siłą, jak rodzeni synowie ich kochają — ale i to także zdaje się pewnym, że gdy tylko ją ukochają, Francuzami, Niemcami, Polakami się stają i narodowej odrębności żydowskiej trudno już albo i niepodobna się w nich doszukać (NŻ, s. 226).

Pogląd ten, choć wygłoszony z pełnym przekonaniem, można uznać za efekt myślenia postulatywnego. Ciekawe, że pisarka jed-

nocześnie uznaje, że Żydzi miłości do ziemi nie odczuwają od wielu pokoleń, ale pod wpływem asymilacji z daną kulturą zaczyna ona się rodzić. Nie dostrzega także problemu chyba dla żydowskiej kwestii narodowej najważniejszego, że to właśnie Żydzi zasymilowani, po procesie Dreyfusa, uznali, iż integracja z narodem, w którym żyją, jest niesłychanie powierzchowna, nigdy niedokończona i kwestia ich pochodzenia zawsze może zostać uznana za istotną, jako dowód ich wątpliwej jakości przywiązania, patriotyzmu. Rozważania o cechach fundujących naród są oczekiwaniami pisarki podanymi w formie tez udowodnionych⁵⁰. Fakt ten ujawnia się w sposób najbardziej widoczny w rozważaniach dotyczących języka jidysz, który, wedle Orzeszkowej, nie może być językiem narodowym, ponieważ nigdy „nie stał się taką organiczną, taką żyjącą częścią fizycznej i duchowej istoty narodu, aby wydzieranie go przez przemoc przenikało naród aż do szpiku kości bólem i gniewem” (NŻ, s. 227). Użycie popularnego na określenie jidysz słowa „żargon” nie jest nacechowane negatywnie, jak w czasach obecnych. „Żargon” w kontekście opisywanym przez Orzeszkową (i na przykład Horwita) jest językiem środowiskowym, a nie związanym z terytorium. Kwestia języka jidysz poruszona w artykule wydaje się jednak interesująca z innego powodu. Jeżeli dziennikarz czasopisma „Hajnt”, który poprosił pisarkę o wywiad, mówił w jidysz (mógł także mówić, jak wcześniej wspomniano, po rosyjsku, jednakże jest to bardzo mało prawdopodobne), to za-

⁵⁰ Tez apriorycznych i niewymagających udowodnienia dlatego, że „Choć naród wyłania się często na bazie wcześniejszej wspólnoty etniczno-kulturowej, w tym niejednokrotnie językowej [...], to jednak jego istnienie, zwłaszcza w nowoczesności, wymaga nieustannego reprodukowania przekonania o jego naturalności wśród członków narodu i członków otaczających narodów”. L.M. NIJAKOWSKI: *Tworzenie, odtwarzanie, niszczenie i zanikanie granic między grupami etnicznymi*. W: *Etniczność, pamięć, asymilacja: wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*. Red. L.M. NIJAKOWSKI. Warszawa 2009, s. 50—51.

chowania Orzeszkowej wobec niego i charakter wstępu do *O nacjonalizmie żydowskim* ukazują, że autorka *Silnego Samsona* nie była świadoma faktu, że obraża nie tylko jego, lecz także wszystkich czytelników czasopisma. Czy nie można więc mówić o tym, że używanie jidysz w sferze publicznej wiązało się z szykanami — czasami dostrzegalnymi tylko dla użytkowników tego języka, ponieważ inni nie widzieli w jego negatywnym ocenianiu niczego zdroźnego? Orzeszkowa, pisząc o języku narodowym, stosuje pewną projekcję, żeby nie stwierdzić — manipulację. Dla niej czynnikiem świadczącym o istnieniu narodu jest obrona własnego języka — tu odwołuje się do reakcji na powojenne ukazy carskie dotyczące polszczyzny. Jak zawsze więc, to, co dotyczy Polski, polskiej kultury, historii i doświadczeń związanych z utratą niepodległości, jest dla niej zasadą obowiązującą powszechnie. Poniżenia, jakich doświadczali Polacy rusyfikowani i germanizowani przez zaborców, są dla niej wzorcem, który stanowi o doskonałości i sile. Żadne inne doświadczenie nie ma takiej wagi ani rangi. Pytania Orzeszkowej dotyczące cech narodowych, leżących u podstaw istnienia świadomego narodu, nie wynikają jedynie z jej zainteresowania kwestią żydowską. Dotyczą one także, podświadomie, pytania o istnienie narodu polskiego, rozbitego, podzielonego między kilka kultur i języków, takiego, który nie ma już od ponad stu lat wspólnych doświadczeń, przeżyć, a nawet takiego, który zagrożony jest utratą języka. Oczywiście, takiej wizji Orzeszkowa przyjąć nie mogła, nie mogła pogodzić się z jakąkolwiek sugestią o śmierci polskiej narodowości, dlatego na pytania, jakie stawia, dotyczące istnienia narodu żydowskiego, sama mogłaby odpowiedzieć twierdząco. Autentyzm istnienia narodu polskiego zwiąże ona z lękiem przed wpływem, z lękiem przed innym, który definiuje jako zagrażającą obcość⁵¹. Sama

⁵¹ „Naród autentyczny, czy może autentyczne istnienie narodu to takie, które dokonuje się poza wszelkimi społecznymi uwarunkowaniami, czyli,

wielokrotnie musiała zadawać pytanie o skutki, jakie na bycie Polakiem wywierać może wieloletnia niewola. Ta obawa być może zmusiła ją do formułowania jednoznacznych i prostych określeń, które stanowiłyby o istocie i istnieniu narodu.

Podobnie jak w poprzednich swych tekstach powiązanych z kwestią żydowską, Orzeszkowa niezwykle wysoko ocenia przywiązanie Żydów do religii, które, w jej mniemaniu, znacznie bardziej aniżeli „ideał narodowy” było przez wieki czynnikiem spajającym („Bronili oni z odwagą i bohaterstwem nie narodowości swej, lecz swej religii i nie ma w tym nic wcale, co by moralną wartość obrony tej umniejszyć mogło” — NŻ, s. 232). Żydzi europejscy żyjący, według pisarki, w diasporze mieli tylko jeden czynnik, na którym opierać mogli swą odmienność — święty język powiązany z zasadami religijnymi — dzięki któremu odczuwali łączność istniejącą ponad granicami poszczególnych państw. Myśląc o historii Izraela, o obronie religii przez Żydów w wiekach średnich, nie zwróciła uwagi na fakt, że dogmaty nie miały dla Żydów pod koniec XIX wieku już tego samego znaczenia co przed wiekami. Nie wiedziała albo zlekceważyła, jak lwia część rzeczników i propagatorów asymilacji, nowe funkcje życia religijnego (szczególnie silne w żydowskim społeczeństwie mieszczańskim) albo ich brak — wśród żydowskiej młodej inteligencji, bardziej zainteresowanej ideami syjonizmu czy socjalizmu aniżeli doktrynami, często kojarzonymi przez nią, jako niewygodna wręcz tradycja:

używając kategorii Agambena, istnienie w postaci »nagiego życia«. Kategorie używane do opisu tak istniejącego narodu odnoszą się właśnie do samego biologicznego substratu [...] naród funkcjonować może jako wspólnota, która nic nie zawdzięcza jakimkolwiek wpływom. Naród taki musi być od tych zewnętrznych wpływów immunizowany, przez co dochodzi do swych granic, zaprzecza sam sobie”. L. KOCZANOWICZ: *Post-postkomunizm a kulturowe wojny*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NYCZ. Kraków 2011, s. 23—24.

Niewiedza o zsekularyzowanych formach życia religijnego stanowiła podstawową wadę filozofii [...] zapomniano o celach rzeczników asymilacji: liczyli oni na utrzymanie się judaizmu. Pragnęli pogodzić żydowską egzystencję religijną z egzystencją narodową w państwach coraz bardziej upodabniających się do wspólnot duchowych, do stowarzyszeń wolnych jednostek, ucieleśniających idee⁵².

Można rzec, że właśnie pod koniec XIX wieku judaizm po raz pierwszy w historii przestał stanowić wyrazisty czynnik łączący Żydów całego świata — ta tendencja mogła posłużyć Orzeszkowej (jednak pisarka o tym nie wspomniała) za dowód w argumentacji przeciwko istnieniu narodu żydowskiego.

Mimo wielkiego szacunku pisarki do judaizmu (szacunku wyrażonego przecież nie po raz pierwszy), religia Żydów nie stanowiła dla niej dowodu na istnienie cech sprzyjających powstaniu i trwaniu narodu. *Nota bene* wszystkie argumenty za odrębnością narodu żydowskiego, które, chociaż wydają się Orzeszkowej trafne, nie rozwiązują ostatecznie tej kwestii, budzą wiele wątpliwości i skłaniają do pytań, które mają być zachętą do dalszych badań.

W końcowej partii tekstu *O nacyonalizmie żydowskim* najlepiej dostrzec można, że jest to szkic, wypowiedź niedokończona, ponieważ wszystkie myśli zdają się urwane, niedokończone, a tym samym nie można uznać ich za wyraz poglądów autorki, lecz za kierunek, w którym zdawała się podążać. Pytanie, czy Żydzi są osobnym narodem, jest dla Orzeszkowej niezmiernie ważne, od odpowiedzi na nie zależy, według niej,

niezmiernie wiele, bo zachowanie lub utrata nadziei zlania się kiedykolwiek ludności żydowskiej z ludnością miejscową, co

⁵² E. LÉVINAS: *Trudna wolność...*, s. 273.

sprowadzić musi w teraźniejszości i przyszłości stron obu ogromne zmiany programowe i perspektywiczne (NŻ, s. 232).

Widać doskonale, że Orzeszkową na początku XX wieku (nie jako literatkę, lecz twórczynię prac mających ambicje szersze — naukowe, a dokładniej: socjologiczne) sprawa narodowości żydowskiej interesowała jedynie jako swoisty „dodatek” do sprawy polskiej, bo tylko w takich kategoriach ją obserwowała, opisywała i oceniała. Ta droga rozumowania ukazuje, że stanowisko Orzeszkowej się zmieniło, nie w kwestii zasadniczej — pojmowania patriotyzmu jako obowiązku, lecz w obrębie samej kwestii żydowskiej. Dla zdecydowanej orędowniczki asymilacji (rozumianej jako korzyść dla obu stron), ale też osoby wychowanej w niezwykłym kulcie patriotyzmu polskiego (pragnienie odzyskania niepodległości jawiło się jej jako wartość najwyższa) kwestia związana z nacjonalizmem żydowskim i syjonizmem była traktowana jako zdrada, wyrzeczenie się polskości. Dlatego pytała o pochodzenie tendencji nacjonalistycznych, szukała ich korzeni w Rosji oraz na zachodzie Europy, upatrywała ich wszędzie, poza Królestwem Polskim. Wyłączała te tereny (dokonywała wyparcia), jakby nie mogła wyjść ze zdumienia (choć w tekście nie zostało to sformułowane wprost), że Żydzi polscy poszukiwali czegoś innego poza tym, co jawiło się pisarce jako wartość naturalna, a zarazem najwyższa — poza polskością. Dlatego nie dziwi nas fragment finalny szkicu *O nacyonalizmie żydowskim*, w którym autorka wysuwa wprawdzie zakamuflowaną, niemniej jednak bardzo wyraźną, sugestię dotyczącą narodzin nacjonalizmu:

[...] jeżeli idzie o część tzw. inteligencji żydowskiej, która nie z rąk naszych „kaganiec” otrzymawszy, od niedawna wspólnie masie swej przyświecać nim zaczęła, to czyż trzeba wyliczać fakty, że na kagańcu tym i na niosących go rękach

pozostała znaczna ilość tego płynu, nieprzyjaźnią i niesprawiedliwością wobec nas nasyconego, w których nurzają się ręce tych, co jej kaganiec podawali? (NŻ, s. 233—234).

Z jakichże to rąk oświatę przyjęła część inteligencji żydowskiej? Postawiona przez Orzeszkową teza, a raczej rezultat myślenia życzeniowego, odsłania wiarę pisarki w to, co musiało być dla niej niesłychanie bolesne — zakulisowe zwycięstwo Rosji związane z „odciągnięciem” od polskiej sprawy narodowej Żydów z Królestwa Polskiego. W istnienie państwa żydowskiego nie wierzyła, taka idea, jak stwierdzała, była mrzonką, a w takim ujęciu stałaby się pomysłem Rosji, mającym na celu sianie nienawiści, podsycanie konfliktów⁵³. Według pisarki, Żydzi z Królestwa Polskiego nie odczuwali samoistnie potrzeby utworzenia własnego narodu, bo w procesie asymilacji uczucia miłości do ojczyzny (Polski, nawet tej nieistniejącej) miały pojawić się wraz z odpowiednim poziomem edukacji społecznej i obywatelskiej. Orzeszkowa tylko taką opcję brała pod uwagę, tylko taką rozumiała, takiej sprzyjała. Dlatego ideę syjonistyczną uznawała za wpływ obcy, nienawistny — a taki wpływ zawsze był, wedle niej, domeną Rosji⁵⁴. Możemy

⁵³ O takich działaniach rządu rosyjskiego doskonale wiedziała. W 1903 roku po pogromie w Kiszyniowie w liście do redaktora „Gazety Polskiej” pisała, że był to „wybór barbarzyństwa i kanibalizmu”. Chciała zabrać głos w tej sprawie: „[...] nie filosemityzm przemawia w tej chwili do mego umysłu i serca, lecz ludzkość, chrześcijańska litość i polska cywilizacja”, jednak redaktor Jan Gadowski poinformował ją, że cenzura zabroniła jakichkolwiek wypowiedzi w sprawie pogromu.

⁵⁴ Jak bardzo poglądy Orzeszkowej różniły się od wielu pisarzy jej pokolenia, widać, gdy zestawimy jej słowa z poglądami „papieża pozytywizmu” Aleksandra Świętochowskiego, który czasy przełomu XIX i XX wieku widział w zupełnie innej perspektywie: walki, wrogości, starcia przeciwstawnych interesów: „Za czasów niewoli wzmożli się w ilości, mocy, ambicji, uprawnieniach, ale naród pozbawiony samodzielności państwowej nie mógł

przypuszczać, co powodowało autorką szkicu — w carskiej Rosji prowokacja, szerzenie plotek czy wpływanie na opinię publiczną stanowiły nieodłączną część działania policji i tajnych służb. Antysemityzm jako element polityki państwowej cesarstwa służył skonstruowaniu wizji wyrazistego wroga, którego można obciążyć wszelkimi winami, wskazać go jako wewnętrznego i jedyne nieprzyjaciela, który sieje niezgodę, wprowadza chaos i dysharmonię. Czy można więc było, jak zrobiła to Orzeszkowa, uznać syjonizm za efekt spisku politycznego wymierzonego w Polaków? Owszem, ale tylko wtedy, gdyby istniały jakiegokolwiek przesłanki łączące władzę carską z jego powstaniem; gdyby nie było innych wyrazistych dowodów ukazujących rzeczywiste podłoże zarysowujących się konkretnych tendencji i wydarzeń. O nastrojach antysemitycznych Orzeszkowa wiedziała i pisała, jednak — co chyba zrozumiałe, szczególnie wówczas, gdy spojrzymy na jej wizję przez pryzmat zafascynowania ideą asymilacji — nie dostrzegała ich rzeczywistego wymiaru. Być może dlatego prawie siedemdziesięcioletnia pisarka skłonna była nadal rozpatrywać kwestię żydowską tak, jak myślała o niej po powstaniu styczniowym czy w czasie pogromu warszawskiego, nie dostrzegając nowych czynników, które ową kwestię zmieniały diametralnie. Borkowska zauważa, że Orzeszkowa „wobec sprawy żydowskiej czuje się trochę bezradna”, a „uczciwość każe jej uznać sprawę za otwartą”⁵⁵. Rzeczywiście, tekst dotyczący nacjonalizmu żydowskiego to ciąg hipotez, pytań i wątpliwości. Nie znajdziemy w nim wnioskowania, jakże chętnie stosowanego przez autorkę w innych wypowiedziach publicystycznych, odwołującego się do zdobyczy ówczesnej nauki: historii, socjologii, antropologii, a nawet biologii. Mimo wielkiego zaangażowania w problemy mniejszości ży-

z nimi podejmować otwartej walki”. A ŚWIĘTOCHOWSKI: *Antysemityzm...*, s. 127.

⁵⁵ G. BORKOWSKA: *Żydzi Orzeszkowej...*, s. 34.

dowskiej w Królestwie Polskim nie potrafiła pisarka znaleźć żadnych konkretnych rozwiązań, być może widoczny w szkicu ton zniecierpliwienia, podrażnienia miał właśnie z tym związek — że oto stanęła pod koniec swego życia wobec problemu, który przetrastał ją i całą jej epokę⁵⁶. Problemem, który (jak mniemała) miast rozwiązać się we współistnieniu, w integracji, narastał kolejnymi erupcjami nieporozumień i murami obcości.

Dla autorki noweli *Daj kwiatek* niemożność rozwiązania kwestii żydowskiej była klęską z jednej strony osobistą — doskonale wiemy o stopniu jej zaangażowania i wysiłku, jaki włożyła w głoszenie programu integracji, z drugiej zaś z pewnością klęską całego pokolenia ukształtowanego przez pozytywizm. Walily się w gruzy najświętsze dla pisarki przekonania i idee — wiara w zbawczą i sprawczą moc edukacji, naukowe rozwiązywanie problemów dzięki ich wszechstronnej analizie i swoista obietnica lepszej przyszłości dla przyszłych pokoleń, przyszłości opartej na rozumie oraz wiedzy, pozbawionej przesądów i krzywdzących stereotypów. Osobiste, wieloletnie zaangażowanie Orzeszkowej po stronie propagatorów asymilacji wiązało się przede wszystkim z wiarą, że na drodze rozumowego i logicznego przekonywania

⁵⁶ Inny z pozytywistów, Świętochowski pisał o kwestii żydowskiej w przededniu wybuchu II wojny światowej, widział wcześniej dojście Hitlera do władzy i znał ustawodawstwo tworzone przez rząd faszystowski, obserwował także w Polsce tendencje nacjonalistyczne, antysemityczne. Autor *Chawy Rubin* w latach trzydziestych XX wieku, zmienił swe poglądy, zradykalizował je mocno, jednak zdecydowanie opowiadał się przeciwko metodom stosowanym przez faszystów. Drwiąco pisał, nie wiedząc, że już w niedługim czasie, „odpływ” Żydów z Europy stanie się faktem — odpływ straszliwy, nazwany „ostatecznym rozwiązaniem kwestii żydowskiej”: „Jeżeli chcemy się pozbyć Żydów w sposób ludzki i wykonalny, musimy im wskazać drogi i miejsca odpływu, a nie żądać, ażeby w braku przytułku wytopili się lub wywieszali, chociażby dlatego, że oni dla naszej przyjemności, korzyści czy wygody samobójstwa nie popełnią”. A. ŚWIĘTOCHOWSKI: *Antysemityzm...*, s. 126).

mogą zaniknąć wszelkie nieracjonalne właśnie, że Polacy zechcą Żydów poznać, a Żydzi polskość docenić. Niestety, u schyłku życia powieściopisarki zarysowały się najgorsze, według niej, nawet niemożliwe wcześniej do pomyślenia tendencje. Żydzi nie uznawali Polski i sprawy jej niepodległości za atrakcyjną dla siebie, a pojawiające się w Polsce głosy antysemitki zatrząsały odwoływaniem się do rozwiązań uznawanych przez Orzeszkową i część jej rówieśników, za dawno już przebrzmiałe, umarłe w dawnych wiekach, których źródło znajdowało się w przesądach i niewiedzy. Orzeszkowa wiedziała, że program asymilacji okazał się niedoskonały, niesatysfakcjonujący dla zainteresowanych z obu stron, a nie potrafiła zaproponować nowego programu, który w jakikolwiek mógł zbliżyć Żydów do polskości, bo tylko taka opcja pisarkę satysfakcjonowała. Trwała więc w rozgoryczeniu, w obliczu upadku swych ideałów, formułując jak dawniej tezy o powinnościach ludzkości, o rozumie i naukowej analizie przyczyn obserwowanych przez nią wydarzeń. Tezy ogólnikowe i niestety absolutnie nieprzystające do ówczesnej, skomplikowanej rzeczywistości.

R O Z D Z I A Ł P I Ą T Y

Zakończenie. Tezy sformułowane po pogromie w Kiszyniowie w liście do Ferdynanda Hoesicka. Przed wyborami do dумы, czyli *Wtór do głosu wyborcy z Trok*. Publicystyka Elizy Orzeszkowej dotycząca kwestii żydowskiej, jednolita strategia czy zbiór głosów?

Pod koniec życia Eliza Orzeszkowa jeszcze dwukrotnie zabrała głos w kwestii żydowskiej. Były to dwa krótkie teksty, dwa głosy powstałe pod wpływem wydarzeń bieżących, teksty które ukazywały, jak bardzo pisarka jest zaangażowana w obserwację polskiego życia społecznego, zainteresowana problemami Żydów polskich i ciągle chcąca, a może potrzebująca, prezentować w tej sprawie, w zasadzie niezmiennie jednakie, stanowisko.

Na początku maja 1903 roku, po pogromie Żydów w Kiszyniowie¹, Orzeszkowa przysłała list do redaktora naczelnego (Jana

¹ Na początku kwietnia 1903 roku znaleziono ciało chłopca, Michaiła Rybaczenki. W antysemickim piśmie „Beccapaδeи” ukazały się artykuły autorstwa Pawła Kruszewana, które nie tylko obwiniały Żydów o śmierć chłopca i sugerowały rytualne podłoże mordu, lecz także zawierały sugestie, jakoby ofiar było znacznie więcej. Kruszewan sugerował, że potrzebna Żydom krew na macę przygotowywaną z okazji święta Paschy pochodziła także od zmarłej dziewczyny, która w rzeczywistości popełniła samobójstwo. Nastroje

Gadomskiego) „Gazety Polskiej”, w którym zgłosiła chęć napisania tekstu potępiającego agresorów i wzywającego do finansowego wsparcia pokrzywdzonych². Ów głos pisarki nie mógł się wówczas ukazać z powodu zakazu cenzorskiego, co dodatkowo wzmacnia przekonanie, iż pogrom był inspirowany i zaplanowany przez rosyjski aparat państwowy. Kilka tygodni później pisarka otrzymała list od redaktora „Kurieru Warszawskiego” Ferdynanda Hoesicka, który zaproponował miejsce na jej tekst w swoim piśmie. Orzeszkowa poproszona o pośpiech, w ciągu kilku dni napisała artykuł, który jednak nigdy się nie ukazał. Gadomski miał rację, cenzura nie mogła dopuścić do opublikowania tekstu doty-

antyżydowskie podsycali umiejętnie agenci policyjni, publikujący wezwania do ataku na Żydów w innych czasopismach (istnieją dowody, że sam Kruższewan był jednym z nich), i w niedzielę wielkanocną rozpoczął się pogrom, który trwał trzy dni (świadkowie opisywali, że policja ani wojsko w żaden sposób nie uspokajały atakujących. O politycznym znaczeniu tych wydarzeń świadczyć mogą także procesy, w których sądzono 24 winnych i skazano ich na stosunkowo niewielki wymiar kary: jeden z oskarżonych został skazany na siedem lat więzienia, jeden na pięć lat, pozostali na rok), co przemawia za tezą, że był on zainspirowany i kontrolowany przez policję, przy znaczącym udziale członków Czarnej Sotni (dodatkowym argumentem na poparcie tej tezy są wydarzenia z 19–20 października 1905 roku, kiedy to antycarskie wystąpienia mieszkańców Kiszyniowa przekształciły się w kolejny pogrom). W wyniku pogromu około 50 Żydów zostało zabitych, ponad 90 — ciężko rannych, kilkuset było pobitych, a ponad 500 domów i gospodarstw zniszczono. Pogrom w Kiszyniowie zainspirował Zeewa Żabotyńskiego do utworzenia oddziałów samoobrony żydowskiej.

² „[...] czy nie byłoby wielce pożytecznym, aby którekolwiek z pism polskich poważnych a szeroko czytanych umieściło na łamach swych [...] potępienie tych [...] więcej jeszcze niż średniowiecznych wybuchów nienawiści plemiennej (czy nie klasowej również i zarazem?), a jednocześnie z potępieniem tym ogłosiło składkę pieniężną na ubogie rodziny pomordowanych i zrabowanych Żydów?”. E. ORZESZKOWA: *Publicystyka społeczna*. T. 1. Wybór i wstęp G. BORKOWSKA. Opracowanie edytorskie I. WIŚNIEWSKA. Kraków 2005, s. 413.

czącego pogromu — tekst okaleczono do tego stopnia, że jego autorka nie zgodziła się na publikację. Orzeszkowa przekonana była o ważności tego wystąpienia zamierzała nad nim jeszcze pracować i ostatecznie opublikować, w którymś z pism z Galicji, o czym wspominała w korespondencji. Nigdy do tego jednak nie doszło. Hoesick prosił pisarkę o miarkowanie tonu, o takie skonstruowanie wypowiedzi, które służyłoby uwypukleniu aspektu humanitarnego, by tekst stał się „rodzajem witki oliwnej”³.

Orzeszkowa, zdając sobie sprawę z tego, że tekst o kiszyniowskim pogromie stać się musi przedmiotem wnikliwej analizy cenzorskiej, nie mówi wprost, raczej sugeruje czytelnikom zaprawionym w czytaniu i odnajdywaniu sensów w tego typu wypowiedziach. Pisarka stosuje mowę ezopową, używając konstrukcji „wypadki w Kiszyniowie” czy „to, co się stało”. Przyjmuje ciekawą perspektywę, zabierając głos jako przedstawicielka większości polskiej (większości rozumnej, wykształconej i wyczulonej na problemy społeczne): „[...] tak samo, jak znakomita najpewniej większość rodaków naszych, uczułam się przez pomienione zdarzenia ugodzoną dotkliwie w pojęcia i uczucia człowieka oświeconego”⁴. Odwoływała się, dość enigmatycznie, do wiedzy powszechnej, by wskazać czytelnikom, jakie powinni zająć stanowisko (jeśli chcieliby pretendować do miana oświeconych), a także — być może — wskazywała prawdziwych winnych zająć w Kiszyniowie: „Ubliżeniem ogółowi naszemu i jego przewodnikom duchowym byłoby szerokie wyjaśnianie ich natury [wrażęń po pogromie — M.P.], o której wszyscy wiedzieć powinni, jaką jest i jaka być musi”⁵. Autorka listu informuje też, że nie zamierza rozpatrywać kwestii żydowskiej w całości, odwołuje się jednak do pojęcia, które we wszystkich jej tekstach publicystycznych poświęconych tejże się pojawia — „ludzkość” („przekreślał dwa tytuły: Filosemityzm i Antysemityzm,

³ Ibidem, s. 414.

⁴ Ibidem, s. 415.

⁵ Ibidem.

a w ich miejscu kreślę wyraz: Ludzkość”). Podobnie jak w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* wskazuje łączność pojęć narodu i ludzkości, owa zależność ma, wedle niej, związek z rozumnym działaniem społeczeństw, które tylko wtedy mogą się rozwijać i wzrastać w siłę, gdy nie ograniczają ich krótkowzroczność i egoizm, skupienie się na najbliższym otoczeniu.

Pewną zmianą w toku rozumowania pisarki jest wyeksponowanie dobroci, siły, która od dawna pozostaje w ukryciu, jest wręcz zaniedbana. Zauważa, że wykształcenie, wiedza, ogłada przyniesiona wraz z cywilizacją mają jedynie znaczenie pozorne:

Jest w nas wiele zwierzęcego, co na stosunki, żądze, interesy, współzawodnictwa nasze twarde kładzie piętno pierwotności, zamaskowanej pozorami cywilizacji. Zdjąć tylko maskę z pozorów kunsztownie utkaną, a ukaże się zza niej fizjonomia jaskiniowca⁶.

Zmiana w wyrażaniu poglądów jest pozorna, ponieważ zawsze w pismach publicystycznych Orzeszkowej etyka zajmowała ważną pozycję, była fundamentem jej działania własnego i przez ten właśnie pryzmat postrzegała działalność innych. Jednak typ argumentacji opartej na etyce, przedstawiający zasady moralne jako maszynę napędową ludzkości (a przynajmniej czynnik, który powinien stać się impulsem najważniejszym), do tej pory w jej wystąpieniach był „przykrywany” argumentacją naukową. Często pisała o powinnościach ludzkich, których źródłem winny być emocje, a nie rozum, ale wyjaśniała, czy starała się wyjaśnić, taki sposób działania — paradoksalnie — jako wywodzący się z obserwacji naukowej. W krótkim liście do Hoesicka rezygnuje (choć nie całkowicie, bo, jak dawniej, odwołuje się do przeszłych wydarzeń

⁶ Ibidem, s. 416.

historycznych, ale tym razem po to, by ukazać, że istniały wielkie cywilizacje, z których niewiele pozostało, które nie odcisnęły piętna na rozwoju ludzkości — co przeczy jej wcześniejszej teorii ukazanej w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* o istnieniu nici⁷, z których powstaje tkanina nieustannie tworząca całość rozwoju ludzkości, spośród których każda ma znaczenie i sens) z erudycyjnego, wieloaspektowego naświetlenia problemów. Skupia się na uczuciach zaniedbanych właśnie wskutek rozwoju cywilizacji:

[...] idyllę straciliśmy z oczu; przestaliśmy ją widzieć i o niej pamiętać. Rozstaliśmy się z naturą i setkami tysięcy wtłoczyliśmy się w mury miejskie, gdzie z każdego kamienia wyrastają żrące głody i złe namiętności, gdzie latarnie elektryczne gaszą światło gwiazd, a sławni śpiewacy zagłuszają głosy ziemi i nieba⁸.

Orzeszkowa pod koniec życia może nie przestała całkowicie wierzyć w moc postępu i wykształcenia, ale przestała je uważać za naturalny czynnik rozwoju ludzkości („pod wpływem chwili zmieniały się i ulepszały instytucje i prawa, ale nie ustały przeto klęski, kłótnie i bezprawia, gdyż pobudek do nich ludzie nosić w sobie samych nie przestali”⁹), nie traktowała ich już jako apriorycznie przynoszących korzyści i zadowolenie, stanowiących dowód szlachetności ludzkiej. Uznała edukację i wiedzę za podrzędne wobec najpierwotniejszych uczuć — zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych: dobroci i nienawiści (stąd obecne w całym

⁷ Powraca jednak do idei „nici”, jakby ironicznie kontestowała swe własne wcześniejsze poglądy: „[...] jakie nici, taka tkanina; jaki materiał budowlany, taki gmach. Żaden geniusz i żadna wiedza nie nauczą, jak z konopnego przedziwa wytknąć złotogłowie albo Partenon zbudować z lichej gliny”. *Ibidem*, s. 417.

⁸ *Ibidem*, s. 417.

⁹ *Ibidem*, s. 419.

tekście porównania odwołujące się do walki Arymana z Ormuzdem). W jednym z wcześniejszych rozdziałów postawiono tezę, że publicystyczne teksty Orzeszkowej były bardziej wiarygodne i przekonujące wówczas, gdy ich autorka nie „wiedziała”, lecz „czuła”, gdy nie zarzucała czytelników całą masą argumentów naukowych, ale wówczas, gdy znajdowała słowa najprostsze, takie, które mogły przekonywać każdego rozumnego, aczkolwiek niekoniecznie wykształconego, odbiorcę. Ta zmiana zauważalna w *Liście do pana Ferdynanda Hoesicka* nie jest rewolucyjna, jednak zauważalna — zmienia się bowiem punkt ciężkości wypowiedzi Orzeszkowej. Być może przyjęła taką formę wypowiedzi w liście, który miał się znaleźć na pierwszej stronie poczytnej gazety, by dotrzeć do jak największej liczby odbiorców. Nie mogła (nie tylko ze względu na objętość listu, lecz także z uwagi na czas, którym dysponowała) konstruować wywodu opartego na argumentach naukowych, których — jak mogła mniemać — duża część czytelników by nie zrozumiała. Jednak jej ewidentne odcięcie się od języka nauki, a także zanegowanie rozwoju cywilizacji, opartej na regułach i zasadach, nazwanych przez nią pozorem, pod którym skrywa się twarz neandertalczyka, ukazują, że rzeczywiście pod koniec życia poglądy zmieniła — a raczej ujawniła swą wiarę w siłę uczucia, w to, co zawsze wydawało jej się za mało istotne, może nawet kobiece, niezwiązane w żaden sposób z nauką, z socjologią, której wcześniej była gorącą admiratorką. Wydarzenia przełomu wieków ukazywały, że nauka nie potrafi poradzić sobie z nagromadzonymi uczuciami i emocjami, nie potrafi usunąć stereotypów, doprowadzić do zaniku konfliktów powstających w sposób zgoła nienaukowy, zrodzony z pewnością nie w obrębie rozumu. Orzeszkowa mocno uwypukla to, co jednakowe dla wszystkich, bez względu na poziom majątkowy czy stopień wykształcenia: „[...] nie powinniśmy utracać z pamięci wspólnych przeznaczeń, wspólnej dostojności i wspólnej nędzy ludzi wszech plemion”¹⁰.

¹⁰ Ibidem.

Także w liście Orzeszkowa wraca do tematu, który nieodmiennie od lat ją fascynuje: do siły i znaczenia religii Żydów. Jednak nie pisze o niej w kontekście, w którym zwykła to robić do tej pory, czyli odwołując się do niezwyklej siły doktryny, która pomaga Żydom przez stulecia utrzymywać własną tożsamość i wspólnotę społeczną. Pisze, że to właśnie Żydzi byli pierwszymi na świecie, którzy uznali, iż „Bóg jest ojcem ludzi, a ludzie pomiędzy sobą są braćmi”. Z tej zasady wydobywa nie tylko element wspólnoty między chrześcijanami i wyznawcami judaizmu, lecz także przypomina o wspólnych dla Polaków i Żydów doświadczeniach historycznych: wspólnej walce i pracy. W całym tekście zauważyć można brak dostrzegania jakichkolwiek, dzielących Polaków i Żydów, odmienności; wręcz przeciwnie, każdy przywołany argument dotyczy ludzi, bez względu na wiek, wyznanie czy język („Wszystko to stosuje [się] do Żydów, zarówno jak i do chrześcijan, do nich i do nas. Oni, tak samo, jak cały ród ludzki, stoją pod wpływami czasu, jego wykrzywień i jego namiętności”¹¹).

Pogromy żydowskie, o których pisarka dowiedziała się w latach osiemdziesiątych XIX wieku, przerażyły ją, ukazały jej — wnikliwej obserwatorce rzeczywistości — jak łatwo naginać opinię publiczną, która w ciągu niespełna dwudziestu lat zmieniła się diametralnie: od przedpowstaniowego entuzjazmu, objawiającego się odczuwaniem wspólnoty, do agresji, wywołanej manipulacjami znienawidzonego zaborcy. Podobnie odczuwać musiała dwadzieścia lat później. Pogrom w Kiszyniowie, w niedługi czas później następny oraz fala innych, która przetoczyła się po raz kolejny przez całe cesarstwo rosyjskie, ukazały jej niepowodzenia działań nie tylko zwolenników asymilacji, lecz także pozytywistów. Potęga rozumu okazywała się pozorna wobec pierwotnych uczuć agresji i chęci niszczenia przez wzburzony tłum, podjudzany zakulisowymi działaniami policji. Dlatego Orzeszkowa starała się

¹¹ Ibidem, s. 420.

ocalić, przede wszystkim przypomnieć to, co dla wszystkich wspólne. Zakończenie tekstu pozwala nam postawić taką tezę. Pisarka pyta z goryczą: „Ale... czy słucha mię ktokolwiek?”. Wierzy jednak, że jej głos jest ważny. Dostrzega, że każda wypowiedź dotycząca zgody, dobroci ludzkiej, budowania wspólnoty ma niezwykłą moc: „Niech padają ziarna samotne i cicha pobudka niech gra. Jedno ze stu ziaren kłosem wszędzie, jedna ze stu dusz pobudkę usłyszysz — i nie będzie powiedzianym, żeśmy byli ślepi, głusi, obojętni...”¹².

Drugim wystąpieniem Orzeszkowej w prasie na początku XX wieku dotyczącym kwestii żydowskiej był głos poparcia dla inicjatywy Gabriela Sokołowskiego, który nawoływał, by w wyborach do Dumy jeden z głosów oddać mniejszości żydowskiej. Także w tym przypadku musiała pisać szybko, ponieważ głos Sokołowskiego ukazał się w „Kurierze Litewskim” 3 października 1907 roku, a jej wystąpienie opublikowano już trzy dni później, w tym samym piśmie. Orzeszkowa argumentuje przekazanie głosu mniejszości żydowskiej podobnie, jak w liście do Ferdynanda Hoesicka: powołuje się na wspólnotę doświadczeń ludzkich oraz przyzwoitość, dobro i sprawiedliwość („Wszystko, cokolwiek jest dobrym i sprawiedliwym, dobrze służy interesowi narodowemu”¹³). Duża część tego tekstu poświęcona jest przywołaniu, w stopniu, w jakim było to w tekście czytany przez cenzora możliwe, historii Polski — a ściślej: ważnych postaci, których wpływ i myśl oddziałują na kolejne pokolenia. Przypomina także fragmenty dzieł Jana Kochanowskiego i Adama Mickiewicza, które zaświadczać o pożyteczności właściwego postępowania (cnoty). Zakończenie tej wypowiedzi przypomina list do Hoesicka, jest pesymistyczne. W ostatnich zdaniach pisarka stwierdza, że głos jej „żadnego posłuchu nie otrzyma i wpływu nie wyrzuci.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 423.

Światem jeszcze Sancho Panso [sic!] rządzi. Nic to. Donkiszotowie milczeć jednak nie powinni”¹⁴.

Ani list do Hoesicka, ani *Wtór do głosu wyborcy z Trok* nie mają takich ambicji, jak *O Żydach i kwestyi żydowskiej* czy nawet niedokończony szkic *O nacyonalizmie żydowskim*. Zauważyć jednak można, że w myśleniu pisarki dotyczącym mniejszości żydowskiej nastąpiła spora zmiana. W swym najbardziej znanym dziele dotyczącym asymilacji stwierdziła, że w kwestii prawodawstwa dla Żydów polskich nie musi się nic zmieniać, już bowiem za czasów Sejmu Wielkiego powstały takie ustawy, które powinny wszelkie kwestie sporne usuwać. We *Wtórze do głosu wyborcy z Trok* stwierdziła jednak, opowiadając się za oddaniem mandatu, że Żydzi powinni móc zabiegać w Dumie o własne sprawy i potrzeby. Tym samym pisarka ukazała, że dostrzegła zamiany w społeczeństwie żydowskim — że potrzeby tej mniejszości nie są tożsame z tymi, jakie ma społeczeństwo polskie. Można więc powtórzyć: Orzeszkowa przestała „wiedzieć”, a zaczęła „czuć”. Nie znała potrzeb polskich Żydów na początku XX wieku, o czym doskonale świadczy irytacja i błędne poszukiwanie źródeł syjonizmu, które opisane zostały w szkicu *O nacyonalizmie żydowskim*, ale uznawała, że sprawiedliwość wymaga, by ci, którzy nie mogą zabrać głosu, zdołali to uczynić dzięki powinności współobywatelskiej. Szczególnie *Wtór do głosu wyborcy z Trok* wydaje się przedstawiać stanowisko niezwykle cenne i znaczące. Pisarka potrafiła odciąć się od swych wyobrażeń, od swej wiedzy — a raczej dostrzec jej nieprzystawalność do nowych czasów i wydarzeń — i poprzeć inicjatywę, która umożliwiała dialog. Inicjatywę o niewielkim zasięgu, ale ważną. Gest dobrej woli, zaznaczenie wspólnoty interesów wywodzącej się ze wspólnej, równie bolesnej dla obu stron, przeszłości. Co ciekawe, jeśli przypomnimy fragment z *O nacyonalizmie żydowskim*, dotyczący asymilowania się części

¹⁴ Ibidem, s. 425.

żydowskiej inteligencji do kultury rosyjskiej, to zauważymy, jak bardzo otwarta była Orzeszkowa, jak rozumiejąca innych, jak bardzo doceniała pod koniec życia potrzebę porozumienia. We wcześniejszych tekstach publicystycznych dotyczących Żydów odwoływała się do wiedzy powszechnej, używała formuł logicznych („nikt nie może zaprzeczyć temu”), pod koniec życia z pewnością przeżywała rozgoryczenie tym, że żadnych jej postulatów nie zrealizowano ani żadne z jej prognoz się nie spełniły, że żadne jej napomnienia nie przemówiły do wielu umysłów i serc ludzkich, ale mimo wszystko nie zrezygnowała z przypominania o powinnościach, obowiązkach ludzkich, które uznawała za najważniejsze. Tłumaczenie i przekonywanie czytelników uważała z kolei za swój obowiązek — polskiej pisarki pozytywistycznej. Pisarki w okresie niezwykle dla narodu ważnym — braku niepodległości i zagrożenia wynarodowieniem, tego ostatniego niezwykle mocno się obawiała, dlatego często w różnych kontekstach ów problem powracał w listach do przyjaciół.

Musimy jednak zaznaczyć, że Orzeszkowa rozumiała znaczenie prowadzenia dialogu w dość swoisty sposób — wymiana poglądów (a raczej przedstawienie racji kultury „wyższej”) miała doprowadzić do asymilacji narodowej, którą uznawała za wartość nadrzędną. Wspólnota dla pisarki oznaczała egzystencję zogniskowaną na jednakowym odczuwaniu i przywiązaniu do kultury polskiej — z zaakcentowaniem tych momentów, w których jedność interesów była jak największa. Nigdy nie zrozumiała, a może jedynie nie mogła się pogodzić z innym niż jej własny sposobem myślenia o Polsce, z innym sposobem realizowania patriotyzmu. Nie dostrzegała tego, co o wspólnocie pisał Martin Buber:

[...] prawdziwa wspólnota powstaje nie w wyniku tego, że ludzie żywią ku sobie wzajemne uczucia [...], lecz dzięki dwóm rzeczom: że wszyscy oni pozostają w żywej dwustronnej relacji, do pewnego żywego centrum i że pozostają w żywej dwustron-

nej relacji do siebie nawzajem. To drugie wynika z pierwszego, ale nie w sposób wyłączny. Żywa wzajemna relacja obejmuje uczucia, ale nie powstaje z nich. Wspólnota tworzy się w żywej, wzajemnej relacji, ale budowniczym jest żywe, działające centrum¹⁵.

Zdaniem Orzeszkowej, centrum, które stanowiłoby podwaliny wspólnoty patriotycznej w Królestwie Polskim, wyrażać się miało w dążeniu mniejszości do asymilacji narodowej — całkowitej i nieodwracalnej, nawet jeżeli jego ceną byłoby odrzucenie przez Żydów własnej przeszłości, języka, obyczajów oraz religii. Ten sposób myślenia wymusiła sytuacja historyczna, wszak poczucie bycia Polakiem było w czasach zaborów budowane zawsze w opozycji, zagrożone zniszczeniem, wynarodowieniem¹⁶. Dłatego Orzeszkowa nie potrafiła dostrzec wad swojego planu i sposobu myślenia, pozostała niezwykłym, ale nieodrodnym dziecięciem swych czasów¹⁷. Próbowała zachować obiektywizm, ale niestety

¹⁵ M. BUBER: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. DOKTÓR. Warszawa 1992, s. 66.

¹⁶ „Etyka patriotyczna Orzeszkowej, dziś niezadowolająca, zupełnie bezproduktywna w sytuacji duchowej »bezdomności« twórców, nosi silne znamiona chwili, w której powstała. Pisarka znajdowała się w opozycji do dwu niepokojących zjawisk społecznych: dającego się zaobserwować — szczególnie na kresach dawnej Rzeczypospolitej — słabnięcia więzi patriotycznych oraz — przeciwnie — agresywnej ideologii narodowej”. G. BORKOWSKA: *Publicystyka Elizy Orzeszkowej jako szkoła myślenia obywatelskiego*. [Wstęp] E. ORZESZKOWA: *Publicystyka społeczna...*, s. 15.

¹⁷ „[...] retoryka dyskursu postkolonialnego zmierza w stronę jednoznacznych podziałów, sensów i klasyfikacji (albo kolonista, albo kolonizator, w najlepszym razie niesynchronicznie); jest wymiarem performatywnym tego dyskursu, gdzie figuratywność będzie podporządkowana temu wymiarowi. Natomiast retoryczność tekstu postkolonialnego będzie świadomością jego niestabilności ontyczno-epistemologicznej, obecnością sprzeczności. Jednak nie należy zakończyć rozważań wysnuciem opozycji, gdyż prawdziwa

tego osiągnąć nie zdołała, ponieważ nie była w stanie dostrzec oczywistych i rzeczywistych potrzeb mniejszości żydowskiej w Królestwie Polskim. Chociaż cechowała ją umiejętność wnikliwej obserwacji, zarówno pojedynczych przypadków, jak i całego społeczeństwa, to jej analizy powstawały, przynajmniej w części, na podstawie błędnych przesłanek. Natomiast musimy pamiętać, że właśnie w tych tekstach najkrótszych, pisanych szybko, pod wpływem emocji wywołanych konkretnymi wydarzeniami, gdy nie „zasłaniała” swych poglądów argumentacją naukową, nie starała się, czasem jakże sztucznie, obiektywizować dyskursu, ujawniają się najważniejsze cechy jej myślenia i działania — współczucie, dostrzeganie innych, obowiązek mówienia o nich, stanowiące najważniejszą część składową jej kodeksu moralnego.

*
* *

Autorka *Meira Ezołowicza* często i chętnie zabierała głos w sprawach społecznych. Uznawana za autorytet, przede wszystkim moralny, miała poczucie, że jej wypowiedzi w kwestii ważnych problemów współczesności są jej powinnością obywatelską,

lektura postkolonialna będzie miała na uwadze nierozzerwalność kolonizatora/kolonizowanego, ujednoznaczenie grozić może powieleniem gestu czysto kolonialnego. Bohater sonetów Mickiewicza, Staś Tarkowski, Tomek Wilmowski — to figury alegoryczne [...], w których istnieją dwa poziomy kolonista/kolonizator, wzajemnie się podważają, ale żadnemu z nich nie jest udzielone pierwszeństwo. Mickiewiczowskie „Jedźmy, nikt nie woła” to jednocześnie okrzyk żalu wygnańca — skolonizowanego, jak i pełne pychy stwierdzenie nieobecności i milczenia Innego”. M. KLIMOWICZ: *Retoryczność polskiego dyskursu postkolonialnego*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŚNIEWSKI. Lublin 2010, s. 70.

powinnością pisarską („Dziś myśliciele dowiedli [...], że nastrój ogółu tworzy piszących, a oni wcielają tylko w formę, uwydatniają i utrwalają to, co żyje w myśli, poczuciach i potrzebach społeczeństwa”¹⁸). Bardzo często, zaniepokojona czy wręcz wzburzona konkretnymi wydarzeniami, sama proponowała redaktorom pism, że chętnie wyrazi poparcie dla jakiejś inicjatywy, którą uznawała za cenną dla społeczeństwa, albo przeciwnie — oburzenie, jeśli działo się coś sprzecznego z jej poglądami, a przede wszystkim wtedy, gdy mogła bronić pokrzywdzonych, okazywać im litość i współczucie, namawiać innych do wspólnego działania przeciwko niesprawiedliwości. Jej krótkie teksty w gazetach, listy otwarte, chociaż często powstawały pod wpływem wzruszeń, odznaczały się dopracowaną formą (wszak zawsze musiała pamiętać o nieprzyjaznym cenzorze kwalifikującym jej słowa do druku), wyważonym wywodem i charakteryzowały się nieustanną chęcią godzenia różnych, często sprzecznych interesów. Można, analizując teksty publicystyczne Orzeszkowej, nawet te najkrótsze, przywołać myśl Emmanuela Lévinasa, który uważał, że „moralność, rozumiana jako zbiór reguł postępowania opartych na uniwersalności maksym lub na hierarchicznym systemie wartości, zakładała rozumność”¹⁹. W skupionym na moralności dyskursie Orzeszkowej, na praworządności zorientowanej na człowieka, a nie na system przepisów, rozumność zajmowała zawsze miejsce pierwsze. W jednym z listów napisanych w młodości zapewniała z pewną emfazą o miłości dla wszystkich bez wyjątku mieszkańców swego kraju. Nie można jednak tego wyznania traktować inaczej niż jako słów egzaltowanej dziewczyny, która postanowiła zostać pisarką i zajmować się problematyką społeczną. Cała jej

¹⁸ E. ORZESZKOWA: *Kilka uwag nad powieścią*. W: *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*. Oprac. J. KULZYCKA-SALONI. Wrocław 1985, s. 19.

¹⁹ E. LÉVINAS: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Tłum. M. KOWALSKA. Kraków 1994, s. 47.

twórczość, zarówno prozatorska, jak i publicystyczna, dotyczy problemów Innego, bliźniego, którego widzi przede wszystkim w tych wzgardzonych, opuszczonych, zagubionych, którzy nie mają własnego głosu²⁰. Czy ukazuje nieszczęsno Gedalego, w krzyżowym ogniu drwiących pytań Tomkiewicza, czy wzywa w *O Żydach i kwestyi żydowskiej* czytelników, by pozbyli się uprzedzeń i starali się Żydów polskich poznać, zawsze kieruje nią jedna myśl: przypomnienie o poczuciu wspólnoty, jako wyrazie dobra, co jest, wedle niej, najważniejszym czynnikiem stanowiącym o społecznym rozwoju. To przypominanie o potrzebie kształtowania poczucia wspólnoty na ziemi pozostającej pod obcym panowaniem — odrzucenia dawnych zatargów i konfliktów na rzecz budowania jedności — jest działaniem patriotycznym, dla ojczyzny, przeciwko Rosji. Orzeszkowa prawie nigdy nie oceniała, raczej obserwowwała, analizowała, czasem — czy nawet często — się myliła, kierowana idealistycznymi pobudkami: wiarą w istnienie wspólnoty narodzonej wbrew wielowiekowym stereotypom, wbrew wszystkim i wszystkiemu. Wbrew kolejnym upadkom powstań, wbrew narastającym uprzedzeniom wierzyła (próbowała swą wiarę przedstawić jako prawdę obiektywną, udowodnioną naukowo), że ludzi cechuje altruizm, chęć poświęcenia nawet siebie samego, by działać dla wspólnego dobra. Może to naiwność, a może „kodeks moralny, wynioskowany ze zdolności przebaczenia i czynienia obietnic”, oparty na doświadczeniu płynącym z wieloletniej obserwacji i na wynikających z niej odczuciach, których „nie można mieć, obcując z sobą samym, które przeciwnie, opierają się na obecności innych”²¹. Publicystykę społeczną

²⁰ „Uciekając od bliźniego, człowiek w jakiejś mierze ucieka także od siebie: od własnej zdolności do poświęceń, od własnej dobroci”. J. TISCHNER: *Spotkanie z myślą Lévinasa*. W: E. LÉVINAS: *Etyka i nieskończony*. Tłum. B. OPOLSKA-KOKOSZKA. Kraków 1991, s. 12.

²¹ H. ARENDT: *Kondycja ludzka*. Tłum. A. ŁAGODZKA. Warszawa 2000, s. 258.

Orzeszkowej, w tym tą dotyczącą kwestii żydowskiej, musimy rozpatrywać w kategoriach obowiązku i poświęcenia, bo w tych pojęciach mieści się, zdaniem pisarki, postawa obywatelska, patriotyczna.

Inność — a nie obcość (sygnały tej ostatniej pojawiły się dopiero w szkicu *O nacyonalizmie żydowskim*) — Żydów stanowiła dla Orzeszkowej problem. Wierzyła, że ma on charakter tymczasowy, dający się zniwelować dzięki powszechnemu dostępowi do edukacji, co skutkowało miało obniżeniem autorytetu rabinów, wykorzystujących swą pozycję i postulujących wyższość edukacji religijnej nad edukacją świecką. Samo założenie wydaje się paradoksalne, jednak pisarka wierzyła, że tworzenie się zasymilowanej inteligencji żydowskiej przyniesie powstawanie szkół świeckich dla kolejnych pokoleń. Nie dostrzegła działań zwolenników *haskali* — takich samych, których sama oczekiwała, wręcz pragnęła. Może uznawała, że skutków ich działań nie widać dostatecznie wyraźnie w przestrzeni publicznej? Zaangażowanie autorki *Silnego Samsona* w asymilację Żydów, jej intensywność, wielokrotne zabieranie głosu w tej sprawie, czasem pod wpływem emocji, możemy nazwać walką o duszę tej społeczności, która miała być ważnym elementem w walce narodowowyzwoleńczej. Walkę, według Orzeszkowej, w dużej części przegraną; po pierwsze, wskutek niepowodzenia integracji, po drugie — ten aspekt bolał ją szczególnie — przegranej z Rosją. Prognozy polityczne i społeczne Orzeszkowej zazwyczaj są nietrafne, zawierają duży ładunek wyobrażeń, a niekiedy naiwnych rojeń. Ale to z pewnością nie one świadczą o wartości publicystyki związanej z kwestią żydowską. Najważniejsza w tekstach Orzeszkowej, nieczęsto spotykana w tamtych czasach, jest próba obiektywnego spojrzenia na życie polskich Żydów, ukazania irracjonalnych (ulożonych po obu stronach) motywów, które uniemożliwiają pogodzenie się, porozumienie i wspólne działanie²². Nie

²² „Mamy prawo i nawet obowiązek spostrzegać w Żydach brak obywatelskich uczuć i dążności; mamy prawo żądać od tych pomiędzy nich, którzy

rozpatrywała problemu żydowskiego w oderwaniu od historii Polski, nie traktowała tej mniejszości jako apriorycznie wrogiej i szkodliwej. W broszurze *O Żydach i kwestyi żydowskiej* dostrzegła podobieństwo problemów dotyczących starozakonnych i chłopstwa, powstałych w wyniku zaniedbań państwa, które o te grupy zadbało dopiero w przeddzień utraty niepodległości. Orzeszkowa nie formułowała też wniosków ani tez o charakterze ostatecznym („nie mamy prawa twierdzić, że Żyd, jako taki, dobrym obywatelem kraju być nie może”²³), wszystko wszak mogło się zmienić, każda indywidualna przywara ludzka, jak i każda dysfunkcja społeczna mogły zniknąć, nie tylko wówczas, gdy społeczeństwo stanie się wykształcone i rozumne. U podstaw myślenia Orzeszkowej zawsze tkwiło współczucie i życzliwość. Szczególnie wtedy, gdy zwracała uwagę na fakt, że w postrzeganiu Żydów przez Polaków często znaczącą rolę odgrywało poczucie wyższości, a nawet obrzydzenie, które jej było obcym i wstrętnym:

Zdaje mi się, że jednym z głównych sposobów pomyślnego załatwienia kwestii żydowskiej byłoby pozbycie się pogardy lub co najmniej lekceważenia dla klas tak zwanych niższych, surowsze nieco odłączenie godności i wartości człowieka od miary estetyczności²⁴.

już zrozumieć jej nie mogą, aby dopomagali nam w zasiewaniu ich pomiędzy tymi, którzy jeszcze ich nie rozumieją; mamy prawo walczyć z odrębnościami, ilekroć one, budując pomiędzy nimi a oświatą mur przegrody, tamują zbliżenie się ich ku poznaniu i miłowaniu obywatelskich obowiązków. Ale nie mamy prawa potępiać Żydów, jako takich, za to, czemu pod wpływem wiekowych przyczyn nie ulegli, nie jedni tylko oni”. E. ORZESZKOWA: *O Żydach i kwestyi żydowskiej*. W: EADEM: *Pisma*. T. 9. Wydanie zbiorowe uzupełnione ze wstępem A. DROGOSZEWSKIEGO. Kraków 1913, s. 23.

²³ Ibidem, s. 23.

²⁴ Ibidem, s. 64.

O godności i wartości każdego człowieka pisała właśnie w opowiadaniach *Gedali*, *Silny Samson* czy *Ogniwa*. Ich wymowa dziś zdaje się znacznie silniejsza niż tekstów publicystycznych poświęconych Żydom, w których wiele też jest przekonań stereotypowych, niechęci wobec sprzeciwiania się autorytetom, może nawet niewiary w siłę własnego głosu i w jego możliwości sprawcze. To, że Orzeszkowa w tekstach publicystycznych nie poradziła sobie z ogromem materiału, z ukazaniem realnych możliwości poprawy stosunków polsko-żydowskich (w tym z niedostrzeganiem patriotyzmu tych niezasymilowanych), a nie tylko idealistycznych życzeń i postulatów, nie może być wadą. Doskonale to wiemy i dziś, szczególnie w kontekście niedawnych wydarzeń, jak na przykład wystąpienie Rafała Ziemkiewicza i odpowiedź na nie w liście otwartym autorstwa Dawida Wildsteina:

Cóż, wielu rzeczy się z Twojego wykładu dowiedziałem. Nie tylko o historii Polski, ale co gorsza o części swojej krwi. Dowiedziałem się, że międzywojenni Żydzi, w tym moi przodkowie na wyższych uczelniach, to była skorumpowana sitwa zdegenerowanych karierowiczów. Dowiedziałem się, że cudowna endecja była wolna od wszelkiego rasistowskiego zła, a jak już robiła coś źle, to z przymusu społecznego. Dowiedziałem się, że źródłowe teksty skrajnych endeków, które sam czytałem i które operowały wobec Żydów rasistowskimi kategoriami, to wymysły salonu²⁵;

recenzja filmu *Pokłosie* czy reakcja na publikacje Jana Tomasz Grossa. Według Haydena White'a,

narody Środkowej i Wschodniej Europy stają wobec problemu zintegrowania stalinowskiej przeszłości — a w istocie

²⁵ <http://fzp.net.pl/opinie/dawid-wildstein-do-rafala-ziemkiewicza> [dostęp 04.08.2013].

całego dwudziestego wieku — w spójną narrację historyczną, która usprawiedliwiłaby fakt odrzucenia pewnych aspektów owej przeszłości, a jednocześnie podtrzymywałaby jej ciągłość [...]. Społeczeństwa [te — M.P.] próbują wejść w globalny świat, a jednocześnie ponownie traktować naród jako realną jednostkę organizacji społecznej”²⁶.

Kontynuując ową myśl, należy się zastanowić, czy to, co musimy zintegrować, czy owa spójna narracja historyczna (w przypadku polskich Żydów) to wyłącznie XX wiek?

Trudność z obiektywnym odniesieniem się do kwestii polskich Żydów jest, nieodmiennie od stuleci, próbą odłączenia uogólnień, przekonań i stereotypów od rzeczywistości — wydarzeń i faktów. Skoro nawet po Zagładzie borykamy się z tą trudnością do dziś, czy można rozpatrywać publicystyczną, zawiązaną z asymilacją, twórczość Orzeszkowej inaczej niż wielki trud, wielkie dzieło przeciwstawienia się obiegowym i powszechnie funkcjonującym sądom? Próba opisanie przez Orzeszkową kwestii żydowskiej bez uprzedzeń (choć nie zawsze była od nich wolna) to dzieło szczególne — wyrastające z troski o wspólną teraźniejszość i przyszłość dwóch społeczności połączonych wspólną przeszłością. Dla autorki *Silnego Samsona* asymilacja i problematyka związana z funkcjonowaniem Żydów w społeczeństwie, jako obywateli niższej kategorii, obcych i wykluczonych, pozostawały istotne i żywe, bo na co dzień je dostrzegała, codziennie musiała się zmierzać ze szkodliwymi uprzedzeniami, stereotypami. Dla nas, jak pisze Andrzej Fabianowski, udział w tej kwestii,

która dla ludzi końca XVIII i XIX wieku była drugim w kolejności (zaraz po kwestii włościańskiej) problemem społecz-

²⁶ H. WHITE: *Proza historyczna*. Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2009, s. 64.

nym, z jakim należało się na ziemiach polskich uporać, zaś obecnie istnieje tylko w wymiarze mitycznym, wymiarze, który ze strefy mentalnej trudno jest przełożyć na rozległość społecznej i politycznej empirii minionych epok²⁷,

jest doświadczeniem niestety, prawie wyłącznie, tekstowym. Dla nas jednak, tak samo, jak dla Orzeszkowej, jest ono — a raczej powinno być — niezwykle istotne. Doświadczenie spotkania z Innym, z tym, którego nie można zasymilować, który jest nie tylko niezrozumiały, ale wręcz nie do pomyślenia, a jednocześnie jest obietnicą — obietnicą nieśmiertelności, o której pisał Martin Buber, ale też składaną obietnicą, która ma dwa oblicza: tej złożonej nam samym i tej złożonej Innemu²⁸.

Jak widziała Innego Orzeszkowa? O tym, że była gotowa na dialog, na spotkanie, wiemy właśnie z jej obietnic — składanych wszystkim bez wyjątku, bez zwracania uwagi na estetykę, skupioną na godności i wartości ludzkiej. Jak pisał Krzysztof Kłosiński, inności nie można uprościć, sprowadzić do prostych spostrzeżeń czy wyobrażeń, pominąć, jest ona „nieredukowalna”,

[...] o czym mówi francuskie słowo *irreductible*, znaczeniowo rozleglejsze od jego polskiej kalki [...]. *Irreductible* bowiem

²⁷ A. FABIANOWSKI: *Kwestia żydowska w twórczości Zygmunta Krasińskiego*. W: *Żydzi w literaturze. Materiały XII konferencji pracowników naukowych i studentów*. Red. A. SZAWERNA-DYRSZKA i M. TRAMER. Katowice 2003, s. 145.

²⁸ „Gdybyśmy nie byli zobowiązani do spełniania obietnic, nie byłibyśmy w stanie zachować własnej tożsamości; byłibyśmy skazani na bezradne i pozbawione kierunku błąkanie się w ciemnościach samotnego człowieczego serca, pochwyceni w jego sprzeczności i niejednoznaczności — ciemnościach, które może rozproszyć jedynie światło rzucane na dziedzinę publiczną za sprawą obecności innych, potwierdzających tożsamość tego, kto obiecuje, i tego, kto spełnia obietnice”. H. ARENDT: *Kondycja ludzka...*, s. 258.

znaczy w chirurgii złamanie, którego nie da się złożyć, w matematyce — wyrażenie, którego nie da się uprościć [...]. Metaforycznie słowo to oznacza coś niepokonanego (jak niedająca się pokonać przeszkoda), niezwykniętego, nieujarzmionego (słownik podaje przykład nieujarzmionej woli), ale też zażartego, nieprzejednanego (jak wróg). Proszę zwrócić uwagę na głęboką dwuznaczność tego pola znaczeniowego, na jego jakby z góry założoną ambiwalencję: *irreductible* to zarazem coś, co nie poddaje się naszym zabiegom, co stawia opór — i wtedy brzmi pejoratywnie — albo też coś, co jest raczej naszą własną cechą, naszą uporczywością, naszym niepoddawaniem się działaniu czynników zewnętrznych — i wtedy jest afirmatywne²⁹.

Cytat ten doskonale oddaje naturę wysiłków Orzeszkowej, zarówno tych dotyczących asymilacji — rozumiała i wiedziała, że ona się nie powiodła, ale nigdy nie przestawała pisać o jej wartości — jak i tych związanych z niemożnością jej poznania i zrozumienia w pełni kwestii żydowskiej. Nigdy nie przestała podejmować kolejnych prób, dających jej szansę by zbliżyć się do celu. Pragnęła przekonać wszystkich, czasem może samą siebie, że integracja jest możliwa, na dodatek wymaga stosunkowo małego wysiłku obu stron. Odmienność żydowska była dla niej przeszkodą, ale też, w pewien sposób, wartością. Solidarność Żydów jej imponowała, lecz była też jak ciągle jątrząca się rana — szczególnie w kontekście wynaradawiania się Polaków. W jej pismach publicystycznych nie znajdziemy wyszukiwania bądź odczuwania jawnej wrogości — czasem, jakże ludzki, emocjonalny przejaw niechęci czy zniecierpliwienia. Materia, nad którą pracowała całe życie, stawiała opór, można rzec jej językiem, że nici się rwały (zachodzące wydarzenia czasem niweczyły, wedle pisarki, szansę

²⁹ K. KŁOSIŃSKI: *W stronę inności. Rozbiory i debaty*. Katowice 2006, s. 8—9.

zbratania i połączenia). Orzeszkowa jednak ciągle zgłębiała temat, starała się znajdować konkretne rozwiązania. Pod koniec życia była co prawda nieco zrezygnowana z powodu braku satysfakcjonujących ją rezultatów, ale nie przestała nawoływać do tego, co uznawała za słuszne i właściwe, dobre dla Polski i, jak uważała, dla polskich Żydów — pozostała niezwyknięta. Czuła się jak Don Kichot, ale nie ustawała w wysiłkach, wierząc w siłę jednego głosu, czasem ważnego tylko i aż dla jednego czytelnika.

B I B L I O G R A F I A

- ARENDR H.: *Antysemityzm*. W: H. ARENDR, W.H. AUDEN: *Drut kolczasty*. Wybór, wstęp i tłum. P. NOWAK. Warszawa 2011.
- ARENDR H.: *Kondycja ludzka*. Tłum. A. ŁAGODZKA. Warszawa 2000.
- ARENDR H.: *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. M. SZAWIEL i D. GRINBERG. Warszawa 1993.
- BACHÓRZ J. [wstęp do] B. PRUS: *Lalka*. Wrocław 1998.
- BACHÓRZ J.: *Realizm bez „chmurnej jazdy”*. *Studia o powieściach Józefa Korzeniowskiego*. Warszawa 1979.
- BALKE R.: *Izrael*. Tłum. J. KOŻBIAŁ. Warszawa 2005.
- BAUMAN Z.: *Etyka ponowoczesna*. Tłum. J. BAUMAN i J. TOKARSKA-BAKIR. Warszawa 1996.
- BELMONT L.: *Żydzi Orzeszkowej (o „Meirze Ezofowiczu”)*. „Wędrowiec” 1906, nr 11.
- BENTKOWSKI F.: *Historia literatury polskiej*. T. 2. Warszawa—Wilno 181.
- BERG M.: *Zapiski o polskich spiskach i powstaniach 1831—1862*. Cz. 1. Warszawa 1906.
- BORKOWSKA G.: *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*. Warszawa 1996.
- BORKOWSKA G.: *Perspektywa postkolonialna na gruncie polskim — pytania sceptyka*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NYCZ. Kraków 2011.
- BORKOWSKA G. [wstęp do] E. ORZESZKOWA: *Publicystyka społeczna*. T. 1. Wybór i wstęp G. BORKOWSKA. Oprac. edytorskie I. WIŚNIEWSKA. Kraków 2005.

- BORZYMIŃSKA Z.: *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych — XIX w.* Warszawa 1994.
- BRODZKA A.: *O nowelach Marii Konopnickiej.* Warszawa 1958.
- BUBER M.: *Cztery lektury talmudyczne.* Tłum. E. BURSKA. Kraków 1995.
- BUBER M.: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych.* Tłum. J. DOKTÓR. Warszawa 1992.
- BUTKIEWICZÓWNA I.: *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej.* Lublin 1937.
- BUTLER J.: *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu.* Tłum. A. OSTOLSKI. Warszawa 2010.
- BYTOMSKA K.: *Ludwik Gumpłowicz — Polak, Żyd, twórca europejskiej socjologii na wrogim tle swoich czasów.* W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków.* Red. G. BORKOWSKA i M. RUDKOWSKA. Warszawa 2004.
- CAŁA A.: *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864—1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy.* Warszawa 1989.
- CAŁA A.: *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej.* Warszawa 1992.
- CAŁA A.: *Żyd — wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła.* Warszawa 2012.
- CHMIEŁOWSKI P.: *Powieści pani Elizy Orzeszko.* W: IDEM: *Pisma krytycznoliterackie.* T. 1. Oprac. H. MARKIEWICZ. Warszawa 1961.
- CHORIEW W.: *Eliza Orzeszkowa i Aleksander Świętochowski o literaturze rosyjskiej.* W: *Sekrety Orzeszkowej.* Red. G. BORKOWSKA, M. RUDKOWSKA i I. WIŚNIEWSKA. Warszawa 2012.
- CIEŚLA M., ŻYNDUL J.: *Sprawa Ritterów. Aktualizacja legendy mordu rytualnego w Galicji końca XIX w.* W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków.* Red. G. BORKOWSKA i M. RUDKOWSKA. Warszawa 2004.
- CZACKI T.: *Rozprawa o Żydach i Karaitach.* Kraków 1860.
- CZERMIŃSKA M.: *O dwuznaczności sytuacji ofiary.* W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze.* Red. R. NYCZ. Kraków 2011.
- DETKO J.: *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych.* Warszawa 1965.
- EISENBACH A.: *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785—1870 na tle europejskim.* Warszawa 1988.

- ESTREICHER K. i S.: *Bibliografia polska*. T. 34. Z. 1. *Litery: Z—Zaluski*. Kraków 1951.
- ESTREICHER K.: *Bibliografia polska. (obejmująca druki stuleci XV—XVIII w układzie abecedowym)*. Cz. 3. T. 22: *Litera Wil—Y*. Kraków 1939.
- FABIANOWSKI A.: *Judaizm — Diaspora — Mesjanizm. Romantyczne myślenie analogiami*. W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. BORKOWSKA i M. RUDKOWSKA, Warszawa 2004.
- FABIANOWSKI A.: *Kwestia żydowska w twórczości Zygmunta Krasińskiego*. W: *Żydzi w literaturze. Materiały XII konferencji pracowników naukowych i studentów*. Red. A. SZAWERNA-DYRSZKA i M. TRAMER. Katowice 2003.
- FITA S.: *Elizy Orzeszkowej myśli o patriotyzmie i kosmopolityzmie*. W: *Twórczość Elizy Orzeszkowej*. Red. K. STĘPNIK. Lublin 2001.
- FONTETTE F. DE: *Historia antysemityzmu*. Tłum. M. i M. MENDYCHOWSCY. Wrocław 1992.
- FOUCAULT M.: *Porządek dyskursu*. Tłum. M. KOZŁOWSKI. Gdańsk 2002.
- FUKS M.: *Żydzi w Warszawie*. Poznań 1992.
- GAWALEWICZ M.: *Mechesy*. Warszawa 1894.
- GOSK H.: *Opowieści o wstydzie w narracji losu polskiego*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NYCZ. Kraków 2011.
- GRYNBERG H.: *Prawda nieartystyczna*. Warszawa 1994.
- GUMPOWICZ L.: *Prawodawstwo polskie względem Żydów*. Kraków 1867.
- HAMON Ph.: *Ograniczenia dyskursu realistycznego*. Tłum. Z. JAMROZIK. „Pamiętnik Literacki” 1983, nr 1.
- HERTZ A.: *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa 2003.
- HERZL T., LOWENTHAL M.: *The diaries of Theodor Herzl*. New York 1962.
- HORWITZ M.H.: *W kwestyi żydowskiej*. Kraków 1907.
- INGLOT M.: *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822—1864*. Wrocław 1999.
- JANION M.: *Bohater, spisak, śmierć. Wykłady żydowskie*. Warszawa 2009.
- JANION M.: *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*. Warszawa 2000.
- JANKOWSKI C.: *U Elizy Orzeszkowej*. „Kraj” 1898, nr 49.

- JANKOWSKI E.: *Eliza Orzeszkowa o Zygmuncie Krasińskim*. W: E. ORZESZKOWA: *Pisma krytycznoliterackie*. Wrocław 1959.
- JANKOWSKI E.: *Eliza Orzeszkowa*. Warszawa 1988.
- JANOWSKI M.: *Polityka historyczna. Między edukacją historyczną a propagandą*. W: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*. Red. S.M. NOWINOWSKI, J. POMORSKI, R. STOBIECKI. Łódź 2008.
- JOHANAN br.: *Chrześcijanie i antysemityzm. Między bolesną przeszłością a nadzieją jutra*. Tłum. M. TARNOWSKA. Kraków 2000.
- JOHNSON P.: *Historia Żydów*. Tłum. M. WÓJCIK. Kraków 1994.
- KACZYŃSKA E.: *Ludzie ukarani. Więzienia i system kar w Królestwie Polskim 1815—1914*. Warszawa 1989.
- KALINOWSKI D.: *Berek Joselewicz — egzystencja i literacki mit*. W: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. BORKOWSKA i M. RUDKOWSKA. Warszawa 2004.
- KATZ S.: *Lone Wolf: A Biography of Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky*. New York 1996.
- KLIMOWICZ M.: *Retoryczność polskiego dyskursu postkolonialnego*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŚNIEWSKI. Lublin 2010.
- KŁOSIŃSKA K.: *Ciało. Pożądanie. Ubranie*. Kraków 1999.
- KŁOSIŃSKI K.: *Mimesis w chłopskich powieściach Orzeszkowej*. Katowice 1990.
- KŁOSIŃSKI K.: *W stronę inności. Rozbiory i debaty*. Katowice 2006.
- KOCZANOWICZ L.: *Post-postkomunizm a kulturowe wojny*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NYCZ. Kraków 2011.
- KOŁODZIEJCZYK D.: *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*. W: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy badawcze*. Red. R. NYCZ. Kraków 2011.
- KONECZNY F.: *Cywilizacja żydowska*. Londyn 1974.
- KONOPNICKA M.: *Mendel Gdański*. W: *Z jednego strumienia. Szesnaście nowel przez dziesięciu autorów z przedmową Elizy Orzeszkowej*. Kraków 1905.
- KOŹMIAN K.: *Pamiętniki*. T. 1. Wyd. J. WILLAUME. Wrocław 1972.

- KRASIŃSKI Z.: *Listy do Delfiny Potockiej*. T. 1. Oprac. Z. SUDOLSKI. Warszawa 1975.
- KRAUSHAR A.: *Pięciu poległych*. W: *Warszawa w pamiętnikach powstania styczniowego*. Oprac. i przedmowa K. DUNIN-WĄSOWICZ. Warszawa 1963.
- LEOCIĄK J.: „*Strzaskana całość*” — *Norwid o Żydach*. „Teksty Drugie” 1992, nr 5.
- LÉVINAS E.: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Tłum. M. KOWALSKA. Kraków 1994.
- LÉVINAS E.: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. KURYŚ przy współpracy J. MIGASIŃSKIEGO. Gdynia 1991.
- LUKSEMBURG R.: *Wybór pism*. T. 1. Warszawa 1959.
- MACIEJOWSKI W.A.: *Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie, czyli opowieść historyczna o przybyciu do pomienionych krajów dziatwy Izraela i o powoźdzeniu jej tamże w przestworze VIII—XVIII wieku*. Warszawa 1878.
- MARKIEWICZ H.: *Literatura i historia*. Kraków 1994.
- MARKIEWICZ H.: *Pozytywizm*. Warszawa 1980.
- MYSZOR W.: *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu (Adversus haereses V, 30,4—36,3)*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2000, nr 3.
- NIEMCEWICZ J.U.: *Lejbe i Siora*. Kraków 2004.
- NIJAKOWSKI L.M.: *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*. Warszawa 2008.
- NIJAKOWSKI L.M.: *Tworzenie, odtwarzanie, niszczenie i zanikanie granic między grupami etnicznymi*. W: *Etniczność, pamięć, asymilacja: wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*. Red. L.M. NIJAKOWSKI. Warszawa 2009.
- NORWID C.: *Żydowie polscy*. W: IDEM: *Pisma wszystkie*: T. 1. *Wiersze*. Cz. 1. Zebrał tekst ustalił i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. GOMULICKI. Warszawa 1971.
- NUSSBAUM H.: *Historyja Żydów od Mojżesza do epoki obecnej*. T. 5. Warszawa 1890.
- OPALSKI M.: *The Concept of Jewish Assimilatio in Polish Literature of the Positivist Period*. „The Polish Review” 1987, nr 4.
- ORZESZKOWA E.: *Argonauci*. T. 2. Warszawa—Kraków 1900.

- ORZESZKOWA E.: *Autobiografia w listach*. Objaśnienia A. WODZIŃSKI. „Biblioteka Warszawska” 1910. T. 3.
- ORZESZKOWA E.: *Dnie*. Oprac. I. WIŚNIEWSKA. Warszawa 2001.
- ORZESZKOWA E.: *Do literatów i ludzi nauki — Jan Karłowicz, Franciszek Gawroński, Henryk Nusbaum, Tadeusz Grabowski*. Pod kier. J. UJEJSKIEGO oprac. L.B. ŚWIDERSKI. Warszawa—Grodno 1938.
- ORZESZKOWA E.: *Eliza Orzeszkowa o Zygmuncie Krasińskim*. W: EADEM: *Pisma krytycznoliterackie*. Wrocław 1959.
- ORZESZKOWA E.: *Kilka uwag nad powieścią*. W: *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*. Oprac. J. KULCZYCKA-SALONI. Wrocław 1985.
- ORZESZKOWA E.: *Listy*. T. 1. Oprac. L.B. ŚWIDERSKI. Warszawa—Grodno 1938.
- ORZESZKOWA E.: *Listy zebrane*. T. 1. Przygotowanie i komentarz E. JANKOWSKI. Wrocław 1954.
- ORZESZKOWA E.: *Nad Niemnem*. T. 3. Oprac. J. BACHÓRZ. Kraków 1996.
- ORZESZKOWA E.: *O nacyonalizmie żydowskim*. W: EADEM: *Pisma*. T. 9. Wydanie zbiorowe zupełne ze wstępem A. DROGOSZEWSKIEGO. Kraków 1913.
- ORZESZKOWA E.: *O Żydach i kwestyi żydowskiej*. W: EADEM: *Pisma*. T. 9. Wydanie zbiorowe zupełne ze wstępem A. DROGOSZEWSKIEGO. Kraków 1913.
- ORZESZKOWA E.: *Patriotyzm i kosmopolityzm, studium społeczne*. Wilno 1880.
- ORZESZKOWA E.: *Pisma krytycznoliterackie*. Zebrał i oprac. E. JANKOWSKI. Wrocław—Kraków 1959.
- ORZESZKOWA E.: *Publicystyka społeczna*. T. 1. Wybór i wstęp G. BORKOWSKA. Oprac. edytorskie I. WIŚNIEWSKA. Kraków 2005.
- PACZOSKA E.: *„Lalka”, czyli rozpad świata*. Warszawa 2008.
- PAWELEC M.: *Obecność tematyki karaimskiej w kulturze i nauce polskiej*. W: *Karaimi*. Red. B. MACHUL-TELUS. Warszawa 2012.
- PHILLIPS U.: *The „Jewish Question” in the Novels and Short Stories of Eliza Orzeszkowa*. „East European Jewish Affairs” 1995, nr 2.
- PLACHECKI M.: *Wojny domowe. Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800—1880)*. Warszawa 2009.

- POBÓG-MALINOWSKI W.: *Najnowsza historia polityczna Polski*. T. 2. Warszawa 2004.
- Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*. T. 2. Oprac. Z. BORZYMIŃSKA i R. ŻEBROWSKI. Warszawa 2003.
- POMIAN K.: *Historia urzędowa, historia rewizjonistyczna, historia krytyczna*. W: IDEM: *Historia. Nauka wobec pamięci*. Tłum. H. ABRAMOWICZ. Lublin 2006.
- Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*. Red. A. FABIANOWSKI i M. MAKARUK. Warszawa 2005.
- PRUS B.: *Faraon*. Warszawa 1968.
- PRUS B.: *Kroniki. Wybór*. T. 2. Wstęp S. FITA. Warszawa 1987.
- PRUS B.: *Lalka*. T. 2. Oprac. J. BACHÓRZ. Wrocław 1991.
- PRUS B.: „*Ogniem i mieczem*” — powieść z lat dawnych Henryka Sienkiewicza. W: *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*. Oprac. J. KULCZYCKA-SALONI. Wrocław 1985.
- PRZYBYSZEWski S.: *Confiteor*. „*Życie*” 1899 nr 1.
- RONEN S.: *Ozjasz Thon — rabin, syjonista i polski patriota*. W: *Żydowski Polak. Polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. A. MOLISAK i Z. KOŁODZIEJSKA. Warszawa 2011.
- ROSTROPOWICZ-CLARK J.: *Jankiel w „Panu Tadeuszu” i Judyta w „Księdzu Marku” jako romantyczne „alter ego” Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego*. W: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*. Red. A. FABIANOWSKI i M. MAKARUK. Warszawa 2005
- SANDAUER A.: *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*. Warszawa 1982.
- SARTRE J.-P.: *Rozważania o kwestii żydowskiej*. Tłum. J. LISOWSKI. Warszawa 1957.
- SCHALL J.: *Dzieje żydów na ziemiach polskich*. Lwów 1926.
- SIENKIEWICZ H.: *Listy z podróży do Ameryki*. Warszawa 1988.
- SIENKIEWICZ H.: *Sachem*. W: IDEM: *Pisma wybrane*. T. 3. *Nowele*. Warszawa 1987.
- SIENKIEWICZ H.: *W pustyni i w puszczy*. Warszawa 1969.
- SKARGA B. [wstęp do] E. LÉVINAS: *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. KOWALSKA. Warszawa 1998.

- SKORUPA E.: *Germańskość kontra słowiańskość. Asymilacja Polaków czy odrębność*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŚNIEWSKI. Lublin 2010.
- Słownik język polskiego*. T. 3. Red. W. DOROSZEWSKI. Warszawa 1964.
- SMOLEŃSKI W.: *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*. Warszawa 1876.
- STASZIC S.: *Przestrogi dla Polski*. Kraków 1926.
- SZELESZYŃSKI B.: *Bolesław Prus wobec kolonializmu. Rekonesans na podstawie kronik*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŚNIEWSKI. Lublin 2010.
- SZYMANIS E.: *Jankiel wobec Mickiewiczowskiego modelu patriotyzmu*. W: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*. Red. A. FABIANOWSKI i M. MAKARUK. Warszawa 2005
- SZYMAŃSKI A.: *Srul z Lubartowa*. W: *Z jednego strumienia. Szesnaście nowel przez dziesięciu autorów z przedmową Elizy Orzeszkowej*. Kraków 1905.
- ŚWIĘTOCHOWSKI A.: *Antysemityzm*. W: *Przeciw antysemityzmowi 1936—2009*. T. 1. Wybór, wstęp i opracowanie A. MICHNIK. Kraków 2010.
- ŚWIĘTOCHOWSKI A.: *Namaszczeni*. „Przegląd Tygodniowy” 1874, nr 23.
- TARNOWSKI S.: *Historia literatury polskiej. Wiek XIX. 1800—1830*. T. 4. Kraków 1900.
- TAZBIR J.: *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*. Warszawa 2003.
- THON O.: *Asymilacja i postępowość — kazanie wygłoszone do rozdziału tygodniowego w Ajakhel-Pekudej 5666 (1906)*. W: IDEM: *Kazania 1895—1906*. Kraków 2010.
- TISCHNER J.: *Spotkanie z myślą Lévinasa*. W: E. LÉVINAS: *Etyka i nieskończony*. Tłum. B. OPOLSKA-KOKOSZKA. Kraków 1991.
- TOKARSKA-BAKIR J.: *Żyd z pieniążkiem podbija Polskę*. „Gazeta Wyborcza”. Dodatek „Kultura” z 18.02.2012.
- TRZEŚNIEWSKI D.: *Rusyfikacja jako pozorne zagrożenie. O nieskuteczności rosyjskiego projektu kolonialnego w Polsce (w XIX w.)*. W: *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. STĘPNIK i D. TRZEŚNIEWSKI. Lublin 2010.
- TUGENDHOLD J.: *Dumania Izraelity na warcie w pierwszych dniach grudnia 1830 r*. Warszawa 1831.

- Uchwała Rządu Tymczasowego Królestwa Polskiego ustanawiająca Gwardię Narodową w Warszawie z 11 XII 1830 r.* Warszawa. Archiwum Ostrowskich z Ujazdu, sygn. 140.
- WĘGRZYNEK H.: *Wzajemne relacje pomiędzy chrześcijanami a żydami w Polsce.* W: *Mniejszość żydowska w Polsce — mity i rzeczywistość.* Red. P. ZIELIŃSKI. Warszawa 2010.
- WHITE H.: *Proza historyczna.* Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2009.
- WODZIŃSKI M.: *Maskile czy asymilatorzy.* „Midrasz” 2003, nr 8.
- WODZIŃSKI M.: *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei.* Warszawa 2003.
- WRÓBEL P.: *Przed odzyskaniem niepodległości.* W: *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce.* Red. J. TOMASZEWSKI. Warszawa 1993.
- WRÓBEL P.: *Zarys dziejów Żydów na ziemiach polskich w latach 1880—1918.* Warszawa 1991.
- ŻMIGRODZKA M.: *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu.* Warszawa 1965.

I N D E K S N A Z W I S K

~ A ~

Abramowicz Hanna 14, 275
 Adamkiewicz Filip 117
 Agamben Giorgio 240
 Aleksander I Romanow 68
 Aleksander II Romanow 54, 55,
 102, 112, 125
 Aleksander III Romanow 125,
 181
 Arcichiewicz Michał 116
 Arendt Hannah 14, 90, 127, 176,
 202, 203, 207, 226, 227, 236,
 260, 265, 269
 Auden Wystan Hugh 227, 269

~ B ~

Bach Jan Sebastian 48
 Bachórz Józef 22, 47, 107, 131,
 134, 269, 274, 275
 Bagehot Walter 46
 Bain Aleksander 46
 Bakałowicz Władysław 117
 Balke Ralf 213, 269

Bauman Janina 187, 269
 Bauman Zygmunt 187, 269
 Beauvois Daniel 202
 Beck Józef 212
 Belmont Leo 192, 194, 269
 Ben Gurion Dawid 195
 Bentkowski Feliks 167, 168, 269
 Berg Mikołaj 104, 269
 Bersohn Mathias 170—172
 Beyer Karol 117
 Birnbaum Natan 214
 Bismarck Otto von 52
 Blumberg Malwina 53, 121, 131,
 147, 188, 197
 Bolesław Pobożny 157
 Borkowska Grażyna 41, 42, 46,
 58, 62, 64, 65, 69, 70, 84,
 96—98, 132, 133, 135, 137,
 139, 140—142, 157, 165,
 180, 233, 244, 248, 257,
 269—272, 274
 Borzymińska Zofia 32, 116, 118,
 122, 149, 270, 275
 Breański Feliks 113
 Brendel Karol 116

Brochwic Tadeusz 92
Brodzka Alina 20, 21, 270
Buber Martin 17, 18, 256, 257,
265, 270
Buckle Henryk Tomasz 46, 131,
191
Burska Ewa 18, 270
Butkiewiczówna Irena 196, 198,
270
Butler Judith 199, 270
Butrymowicz Mateusz 110, 140,
165, 167, 168
Bytomska Katarzyna 157, 270

~ C ~

Calmanson Jacques 168
Cała Alina 26, 85, 102, 123, 127,
142, 148, 186, 226, 270
Cassel Zelig 159
Chiarini Alojzy Franciszek 80,
85, 86, 88, 144, 184
Chmielowski Piotr 132, 270
Chopin Fryderyk 64, 172
Choriew Wiktor 69, 270
Chrulow Stiepan 118
Cieszkowski August 87
Cieśla Maria 84, 270
Cohen Joseph 139, 152
Comte August 44, 46
Conrad-Korzeniowski Józef 35,
60, 63—65, 70, 199, 205
Cooper James Fenimore 16
Czacki Michał 110, 111, 168
Czacki Tadeusz 111, 140, 155—
157, 165, 159, 270

Czajkowski Michał 113
Czartoryski Adam 113
Czerwińska Małgorzata 38, 270

~ D ~

Daniec Marcin 76
Daniłowski Wacław 118
Darwin Karol 45—47
Dąbrowski Tomasz 209
Dekert Jan 117
Detko Jan 43, 114, 121, 198,
270
Domańska Ewa 264, 277
Doroszewski Witold 21, 276
Dreyfus Alfred 195, 205—208,
210—212, 231, 235, 236, 238
Drogoszewski Aureli 61, 108,
131, 197, 262, 274
Drucker Peter F. 204
Drumond Edouard 205—207
Dubieniecki Marian 114
Dubnow Szymon 214
Dühning Eugen 210, 212
Dunin-Wąsowicz Krzysztof 116,
273
Dzierzkowski Józef 119

~ E ~

Eisenbach Artur 103, 105, 107,
112, 114, 120, 146, 147, 270
Eisenbaum Antoni 117, 168
Elsenberg Jakub 145
Estreicher Karol 168, 169, 271
Estreicher Stanisław 168, 271

~ F ~

Fabianowski Andrzej 86, 89, 90,
92, 95, 96, 98, 101, 112, 229,
265, 264, 271, 275, 276,
Fajwelson Bronisława 174
Fiedler Arkady 211
Fijałkowski Antoni 115, 117
Fita Stanisław 65, 223, 271, 275
Flawiusz Józef 81
Fontette François de 124, 206, 271
Foucault Michel 201, 271
Friedrich Agnieszka 12
Fritsch Teodor 212
Fuks Marian 118, 271

~ G ~

Gade Niels Wilhelm 105
Gadomski Jan 243, 248
Garnier Adolf Littre Emil 46
Gawalewicz Marian 23, 24, 29,
271
Gawroński Franciszek 32, 154,
274
Geiger Abraham 139, 152, 153,
155
Ginsberg Asher Zwi Hirsch 153
Gobineau Artur Józef de 14, 90,
91
Godlewski Franciszek 114
Goedsche Herman 124
Goldman Izaak 122
Goleniowski Józef 103
Gordon Charles 8
Gosk Hanna 38, 271

Graetz Heinrich 139, 152, 153,
159
Gregorowicz Jan Kanty 121
Grinberg Daniel 14, 90, 176,
202, 269
Gross Jan Tomasz 263
Grünbaum Izaak 195
Grynberg Henryk 33, 185, 192,
271
Guevara Ernesto „Che” 87
Gumplowicz Abraham 174
Gumplowicz Ludwik 140, 155,
157, 158, 162, 224, 270, 271
Gumplowiczów rodzina 157

~ H ~

Haeckel Ernest 45, 47
Halberstam Józef Chaim 86
Hamon Philippe 138, 271
Hartglas Maksymilian 196
Heckel Johann Jakob 45
Helfman Hesja 125
Herodot 49
Hertz Aleksander 29, 175, 235, 271
Herz Cornelius 206, 207
Herzl Teodor 153, 195, 208, 210,
211—214, 235, 271
Hirsch Samson Raphael 153
Hirszowicz Abraham 196
Hoesick Ferdynand 171, 241,
248—250, 252, 254, 255
Hollanderski Leon 159
Horwitz Maksymilian 195, 213,
218—222, 227, 228, 238, 271
Hryniewiecki Ignacy 125

Hubicki Szymon 160
Hurwicz Zalkind Salomon 168

~ I ~

Inglot Mieczysław 99, 101, 271
Ireneusz z Lyonu 100, 273

~ J ~

Jagiellonowie 159, 163, 181
Jagmin Feliks 114
Jakub II Stuart 49, 50
Jamrozik Zbigniew 138, 271
Janion Maria 27, 79, 85, 88, 95,
96, 271
Jankowski Czesław 217, 271
Jankowski Edmund 55, 61—63,
65, 68, 92, 121, 135—137, 141,
170, 171, 198, 200, 272, 274
Janowski Maciej 41, 272
Jastrow Markus 114, 115, 117
Jehoszua *patrz* Thon Ozjasz
Jeleński Jan 125, 141, 152, 154,
155
Jeż Tomasz Teodor 46, 66
Johanan br. 211, 272
Johnson Paul 144, 145, 272
Joselewicz Berek 27, 87, 88, 95,
101, 102, 111, 120, 122, 150, 272
Józefowicz Herszel 167

~ K ~

Kaczyńska Elżbieta 55, 272
Kaligula 155

Kalinka Walerian 106
Kalinowski Daniel 111, 272
Kamieński Wincenty 68
Karczewski Marceli Paweł 117
Karłowicz Jan 32, 46, 139, 154, 274
Katz Shmuel 214, 272
Kazimierz Jagiellończyk 157
Kitchener Horacy 8
Klimowicz Marcin 258, 272
Kłosińska Krystyna 132, 133,
135, 136, 272
Kłosiński Krzysztof 138, 191,
265, 266, 272
Kochanowski Jan 92, 254
Koczanowicz Leszek 240, 272
Kołodziejczyk Dorota 13, 272
Kołodziejska Zofia 221, 275
Koneczny Feliks 195, 225, 226,
272
Konopnicka Maria 19—21, 95,
178, 270, 272
Korzeniowski Józef 107, 269
Kościuszko Tadeusz 87, 88
Kowalska Małgorzata 194, 259,
273, 275
Kowalski Karol 209
Kozłowski Michał 201, 271
Kozbiał Jan 213, 269
Kozmian Kajetan 82, 106, 272
Krafft-Ebing Richard von 138
Kramsztyk Izaak 114, 115, 117,
155
Kraśniński Wincenty 80
Kraśniński Zygmunt 79, 80, 85—
89, 91—98, 108, 127, 265,
271—274

Kraszewski Józef Ignacy 105,
106, 120
Kraushar Aleksander 116, 120,
140, 156, 159, 171, 273
Kraushar-Bersohn Jadwiga 171
Kruszewan Paweł 247, 248
Kulczycka-Saloni Jadwiga 10, 70,
259, 274, 275
Kuryś Agnieszka 30, 39, 215, 273

~ L ~

Lagarde Paul de 212
Landy Aleksander 118
Landy Michał 118, 119
Landy Szoel 118
Langbehn Julius 212
Langiewicz Marian 122
Ledóchowski Mieczysław 52
Lelewel Joachim 49, 113, 159
Leociak Jacek 97, 273
Lesseps Ferdynand de 206
Lesser Artur 117
Lesznowski Antoni 105, 106
Lévinas Emmanuel 30, 39, 73,
74, 193, 194, 215, 241, 259,
260, 273, 275, 276
Lewita Elia 200
Linneusz Karol 45
Lisowski Jerzy 77, 275
Lowenthal Marvin 213, 271
Lubbock John 46
Lubliner Ozeasz Ludwik 149, 150
Luksemburg Róża 42, 43, 221,
273
Luter Marcin 48

Lutosławski Wincenty 63
Lutostański Hipolit 124, 126
Lygdamis 49

~ Ł ~

Łagodzka Anna 260, 269
Ławrow Wokuł 120

~ M ~

Macaulay Tomasz Babington 49
Machul-Telus Beata 156, 274
Maciejowski Wacław Aleksan-
der 155, 159—162, 273
Mahdi 7—10, 14
Mahler Rafael 172
Majmonides Mojżesz 154
Makaruk Maria 95, 275, 276
Margall y Pi Francisco 47
Markiewicz Henryk 19, 28, 34,
40, 132, 270, 273
Marszak Samuel 76
Matejko Jan 154
Meisels Dow Ber 113, 114—117,
151, 180
Mendychowska Maria 124, 271
Mendychowski Mieczysław 124,
206, 271
Merzbach Henryk 119, 122
Méyet Leopold 33, 170, 171
Michnik Adam 224, 276
Mickiewicz Adam 27, 40, 64, 75,
79, 80, 92, 94—97, 111—113,
120, 129, 177, 184, 254, 258,
275, 276

Migasiński Jacek 30, 39, 215,
273

Mikołaj II Romanow 42

Mill John Stuart 44, 46

Mojecki Przemysław 160

Molisak Alina 221, 275

Myszor Wincenty 100, 273

~ N ~

Napoleon I Bonaparte 68, 181

Napoleon III Bonaparte 50, 51

Natan Jakub 95, 104

Nattarer Johann 45

Neron 155

Neruda Amalia 105

Neruda Franz 105

Neruda Maria 105

Neruda Wilhelmina 105

Nerudów rodzeństwo 103, 105,
106

Niedzielski Aleksander *patrz*

Landy Aleksander

Niemcewicz Julian Ursyn 80—
82, 84, 140, 169, 273

Nijakowski Lech M. 34, 238, 273

Nordau Max 235

Norwid Cyprian Kamil 97, 101,
119, 120, 273

Nowinowski Sławomir M. 41,
272

Nusbaum Henryk 31, 32, 154,
274

Nusbaum Hilary 31, 32

Nusbaum-Hilarowicz Józef 35

Nusbaumów rodzina 32, 35

Nycz Ryszard 13, 38, 180, 240,
269—272

~ O ~

Opalski Marian 142, 273

Opolska-Kokoszka Bogna 260,
276

Opolski Antoni 168

Oppman Artur 117

Orzeszko Florenty 113, 115

Orzeszko Piotr 68, 69

Osman-bey 124, 161

Ostolski Adam 199, 270

~ P ~

Paczoska Ewa 123, 274

Palacky František 48, 49

Pawelec Maria 156, 274

Pawłowicz Edward 114

Peltyn Samuel Hirs 33, 77, 97,
139, 140, 143, 148, 188

Perles Joseph 159

Peschel Oskar Fryderyk 47

Phillips Ursula 142, 274

Pilatti Henryk 117

Pius X 212

Pizon Gnejusz Kalpurniusz 155

Płachecki Marian 36, 37, 41, 56,
59, 274

Pobóg-Malinowski Władysław
212, 275

Poliakov Léon 209

Pomian Krzysztof 14, 275

Pomorski Jan 41, 272

Posner Stanisław 196—198
Potocka Delfina 89, 273
Prus Bolesław 10, 12, 13, 22, 47,
54, 107, 123, 131, 177, 195,
222, 223, 269, 275, 276
Przybyszewski Stanisław 63, 64,
275

~ R ~

Radomiński Jan Alojzy 169
Radowicki Gustaw 114
Reinach Jacques de 206
Renan Ernest 139, 152, 153
Retcliffe John sir *patrz* Goedsche
Herman
Reus Edouard Antoine 152
Rieger Władysław 48, 49
Romanowski Mieczysław 119
Romejko-Hurko Josif 147
Ronen Shoshana 221, 275
Rose Adam 212
Rosmanit Adolf 122
Rostkowska Józefa 113
Rostropowicz-Clark Joanna 95,
275
Rudkowska Maria 69, 84, 96,
157, 270, 272
Rutkowski Zdzisław 117
Rybaczenko Michaił 247

~ S ~

Sabbataj Cwi 81
Said Edward Wadie 180
Salvador Joseph 139, 152, 153

Sandauer Artur 188, 275
Sarasate Pablo de 105
Sartre Jean-Paul 77, 275
Savonarola Girolamo 13
Schmitt Henryk Leonard 106,
159
Seneka Młodszy 154, 155
Sienkiewicz Henryk 7—11, 13—
17, 133, 138, 191, 275
Sikorski Józef 55, 61, 122
Singer Bernard 196
Skarga Barbara 193, 194, 275
Skarga Piotr 160
Skorupa Ewa 15, 276
Słowacki Juliusz 92, 95, 98, 99,
107—109, 172, 229, 275
Smoleński Władysław 156,
162—164, 166, 167, 276
Sokołowski Gabriel 254
Sowińska Krystyna 115
Sowiński Józef 115
Spencer Herbert 44, 46, 66, 109,
140, 166, 167, 191
Stalin Józef 88, 126
Staszic Stanisław 82, 84, 110,
144, 165, 184, 276
Steinschneider Moritz 153
Stern Abraham 83, 86, 161
Stępnik Krzysztof 12, 65, 74,
202, 258, 271, 272, 276
Stobiecki Rafał 41, 272
Stobnicki Ksawery 117
Südfeld Simon Maksymilian
patrz Nordau Max
Sudolski Zygmunt 89, 273
Supiński Józef 47

Szawerna-Dyrszka Anna 87,
265, 271
Szawiel Mariola 14, 90, 176, 202,
269
Szeleszyński Bartłomiej 12, 276
Szpaderski Józef 209
Szymanis Eligiusz 95, 276
Szymański Adam 24, 178, 201,
276

~ Ś ~

Śleszkowski Sebastian 168
Świdorski Ludwik Brunon 32,
114, 154, 274
Święcicki Zygmunt 60—62, 67,
69, 136
Świętochowski Aleksander 50,
51, 69, 128, 178, 195, 203,
223, 224, 243—245, 270, 276

~ T ~

Tacyt Publiusz Korneliusz 49
Tarnowska Maria 211, 272
Tarnowski Stanisław 55, 170,
171, 276
Tazbir Janusz 87, 124, 209, 126,
276
Thiers Ludwik Adolf 49, 50
Thon Ozjasz 195, 221, 222, 275,
276
Tischner Józef 260, 276
Tokarska-Bakir Joanna 144, 145,
187, 269, 276
Tomaszewski Jerzy 125, 277

Torquemada Tomás de 13
Towiański Andrzej 39, 112
Trachtenberg Joshua 85
Tramer Maciej 87, 265, 271
Traugutt Romuald 14, 70, 122
Trzeźniowski Dariusz 12, 74,
202, 258, 272, 276
Tugendhold Jakub 86, 145, 173,
174, 276
Tuwim Julian 76

~ U ~

Ujejski Józef 32, 154, 274
Ujejski Kornel 39
Urban Jan 179

~ V ~

Vieuxtemps Henri 105

~ W ~

Węgrzynek Hanna 160, 209,
277
White Hayden 263, 264, 277
Wielopolski Aleksander 110,
146, 165
Wildstein Dawid 263
Wilhelm II Hohenzollern 42
Willaume Juliusz 82, 272
Wiśniewska Iwona 42, 69, 132,
140, 233, 248, 269, 270, 274
Wiśniewska Lidia 35
Wodziński Antoni 68, 274

Wodziński Marcin 80, 83, 110,
125, 128, 143, 144, 146, 169,
170—173, 178, 216, 277

Wohl Henryk 122

Wolfowicz Szymel 169

Wolski Włodzimierz 119

Wójcik Mirosław 144, 272

Wróbel Piotr 102, 124—126,
234, 277

~ Z ~

Zamoyski Władysław 113

Zangwill Israel 235

Zieliński Piotr 160, 209, 277

Ziemkiewicz Rafał 263

~ Ż ~

Żabotyński Zeev 196, 213, 214,
248

Żebrowski Rafał 32, 118, 275

Żeromski Stefan 149

Żmigrodzka Maria 60, 61, 67,
109, 122, 134, 186, 189, 277

Żuk-Skarszewski Tadeusz 63

Żyndul Jolanta 84, 270

Magdalena Piekara

JEWISH QUESTION IN JOURNALISTIC WRITING OF ELIZA ORZESZKOWA

S u m m a r y

The author of *Meir Ezołowicz* often and willingly spoke out in social matters. A moral authority for the contemporaries, she considered her statements on the major problems of her times as a civic duty, the duty of a writer. Concerned or even outraged by specific events, she very often presented magazine editors with proposals which supported initiatives she considered valuable for the public or which expressed her indignation, particularly when it involved protecting the disadvantaged, showing her compassion and persuading others to act together against injustice. Her short papers, statements and open letters, although often emotionally influenced, were characterised by their refined form (after all, she always had to remember the hostile censor who would qualify her work as eligible for publication), balanced line of argument and a constant desire to reconcile different, often conflicting interests. Whilst studying the journalistic writing of Orzeszkowa, even the shortest pieces, one might recall the thought of Emmanuel Lévinas, who believed that “understood as a set of rules for conduct founded upon the universality of maxims or upon a hierarchically ordered system of values, morality carried within itself a rationale”. In Orzeszkowa’s discourse, focused on morality and human-centric order, rationality is always prominent.

Orzeszkowa almost never made assessments – she would rather watch, analyse, sometimes (even quite often) being misled, but always driven by idealistic motives: her belief in the existence of community, community born against centuries-old stereotypes, against everybody, and everything. Despite successive failed uprisings, despite growing prejudices, she believed (and this belief was presented as objective, scientifically proven truth) that human kind was characterised by altruism, a willingness to sacrifice themselves for the sake of the common good. Perhaps it was naïveté, but it was also a kind of a moral code, based on long-term experience and resulting feelings, which, as Hannah Arendt says “nobody could ever have with himself, which, on the contrary, are entirely based on the presence of others”. The social journalism of Orzeszkowa, including that relating to the

Jewish question, must be considered in terms of duty and sacrifice, because these concepts, according to the author, involve civic and patriotic attitudes.

Otherness – but not strangeness (the latter only appeared in a sketch entitled *O nacjonalizmie żydowskim – On the Jewish nationalism*) – of the Jews was a problem for Orzeszkowa. She believed it was just temporary, and could be compensated through providing widespread access to education, which was to lead in turn to a degradation of the authority of the rabbis who, exploiting their position, attempted to impose the supremacy of religious over secular education. The mere assumption seems paradoxical, but the writer believed that creating schools for future generations would lead to the formation of assimilated Jewish intelligentsia (an educated class). She did not even take into consideration the Haskalah – whose activity was in fact what she so eagerly awaited, even desired. Perhaps this is because she did not consider the results of that activity to be sufficiently recognisable in the public space?

Political and social forecasts of Orzeszkowa are often inaccurate; they contain a large amount of imagination and sometimes even naive delusions – but these are not the forecasts that make Orzeszkowa's writing about the Jewish question valuable. The key value, and what occurred very infrequently in those times, is that Orzeszkowa attempted to provide an objective image of the life of Polish Jews, as well as the irrational motives, located on both sides, which prevented reconciliation, mutual understanding and joint action. She considered the Jewish question in conjunction with the history of Poland, and did not regard that minority as *a priori* hostile or harmful.

translated by
Jarosław Francik, Barbara Francik

Magdalena Piekara

ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС В ПУБЛИЦИСТИКЕ ЭЛИЗЫ ОЖЕШКО

Р е з ю м е

Автор «Меира Эзофовича» часто и охотно выступала по социальным вопросам. Признанная современниками авторитетом, прежде всего моральным, она считала, что высказывания по важным проблемам современности — ее долг как гражданина и как писателя. Нередко, будучи обеспокоенной или даже возмущенной конкретными событиями, она сама предлагала редакторам журналов выразить свою поддержку какой-либо инициативе, которую считала ценной для общества, или наоборот — возмущение, если происходило нечто, противное ее взглядам, но прежде всего тогда, когда могла защищать обездоленных, высказывать им жалость и сочувствие, убеждать других сплотиться против несправедливости. Ее короткие тексты в газетах, открытые письма, хотя зачастую писались под влиянием чувств, отличались отработанной формой (всегда нужно было помнить о строгом цензоре, допускающем ее слова к печати), взвешенными выводами и характеризовались неустанным желанием примирить различные, нередко противоположные взгляды. Анализируя даже самые короткие публицистические тексты Э. Ожешко, можно вспомнить мысль Эмманюэля Левинаса, который считал, что «мораль, понимаемая как комплекс поведенческих правил, опирающихся на универсальность максим или иерархическую систему ценностей, предусматривает разумность». В дискурсе Ожешко, сосредоточенном на вопросах морали, на системе ценностей, ориентированной на человека, а не на свод законов, разумность всегда занимала почетное место.

Ожешко почти никогда не оценивала, скорее, наблюдала, анализировала, иногда — даже часто — ошибалась, движимая идеалистическими побуждениями: верой в существование национальной общности вопреки многовековым стереотипам, вопреки всем и вся. Вопреки очередным провалам восстаний, вопреки нарастающим предубеждениям она верила (и пыталась представить свою веру как объективную правду, доказанную научно), что люди отличаются альтруизмом, желанием посвятить самого себя, чтобы действовать ради всеобщего блага. Возможно, это

наивность, а возможно, своеобразный моральный кодекс, опирающийся на опыт, исходящий из многолетних наблюдений и вытекающих из них ощущений, которых, как пишет Ханна Арендт «нельзя получить, общаясь с самим собой, которые наоборот, опираются на присутствие других». Социальную публицистику Ожешко, в том числе касающуюся еврейского вопроса, следует рассматривать в категориях долга и жертвенности, ибо в этих понятиях заключена, по мнению писательницы, гражданская и патриотическая позиция.

Инаковость — а не чужеродность (сигналы последней появились лишь в очерке «О еврейском национализме») евреев представляла для Ожешко проблему. Она верила, что эта инаковость временна, что ее можно свести к минимуму благодаря всеобщей доступности образования, что должно было привести к снижению авторитета раввинов, использующих свою позицию и объявляющих превосходство религиозного образования над светским. Само по себе это положение кажется парадоксальным, однако писательница верила, что образование ассимилированной еврейской интеллигенции повлечет за собой создание светских школ для очередных поколений. Не замечала деятельности сторонников Хаскалы — такой же, какой добивалась, к какой стремилась сама. Может, она считала, что результаты их усилий недостаточно заметны в публичном пространстве?

Политические и социальные прогнозы Ожешко, как правило, были несостоятельны, содержали в себе значительную долю воображаемого, а иногда и наивных представлений. И все же с уверенностью можно заявить, что не это свидетельствует о ценности публицистики, связанной с еврейским вопросом. Главное в текстах Ожешко — редкая в то время попытка объективно взглянуть на жизнь польских евреев, показать иррациональность (характерную для обеих сторон) мотивов, препятствующих взаимной акцептации, пониманию и совместной деятельности. Ожешко не рассматривала еврейскую проблему в отрыве от истории Польши, не относилась к этому меньшинству как к rigid враждебному и вредоносному.

переведена
Polina Justova

Redaktor: Małgorzata Poglódek
Projekt okładki i łamanie: Marek Francik
Korektor: Lidia Szumigala

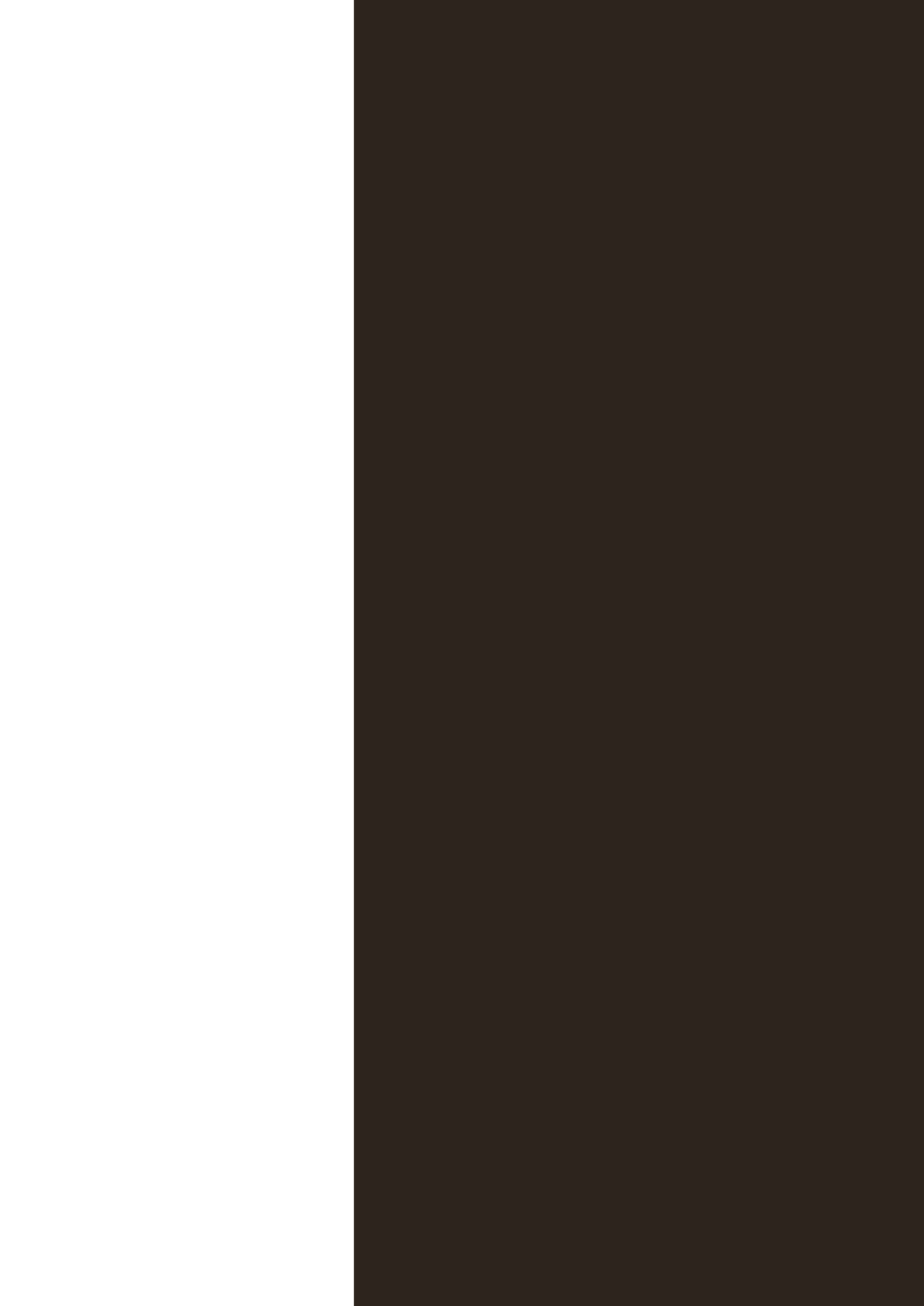
Copyright © 2013 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2214-8

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 18,25. Ark. wyd. 15,5.
Papier Alto 80 g/m², vol. 1.5. Cena 22 zł (+VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław





Książka Magdaleny Piekary jest wnikliwym studium myśli społecznej Elizy Orzeszkowej badanej na podstawie jej tekstów publicystycznych w kontekście bogato reprezentowanej tradycji oświeceniowej, romantycznej i pozytywistycznej. Dodatkowym walorem *Kwestii żydowskiej w publicystyce Elizy Orzeszkowej* jest zasadne i przekonujące wykorzystanie współczesnej refleksji filozoficznej (m.in. Martina Bubera i Emanuela Lévinasa) oraz nowoczesnej ramy metodologicznej — postkolonializmu i mitopoetyki wykluczenia. [...] Dodatkowym walorem książki Magdaleny Piekary jest wskazanie na romantyczny rodowód myślowy wielu poglądów Orzeszkowej. Buduje się tu dodatkową argumentację na rzecz kategorii Dziewiętnastowieczności jako pewnej dominanty w kulturze polskiej, która lepiej objaśnia ideowo-artystyczne zjawiska okresu zaborów niż poszatowany na drobne epoki wiek XIX.

dr hab. ANDRZEJ FABIANOWSKI, prof. UW



ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-2214-8

Cena 22 zł (+VAT)