

Grzegorz Zając

## Lejbe i Siora w Ciemnogrodzie — powieściami w „nie ludzkie przesady” i „śmieszne zabobony”

U progu lat dwudziestych dziewiętnastego stulecia polska powieść miała się już całkiem nieźle. Samego terminu, w dzisiejszym jego znaczeniu, nadal wprawdzie używano sporadycznie, powstawało jednak coraz więcej utworów mieszczących się w obrębie gatunku, a tym samym o porozbiorowym zastoju, który stał się udziałem rodzimych powieściopisarzy, można było mówić w czasie przeszłym. Nieprzypadkowo więc chyba także za pomocą tej formy literackiej próbowano odnosić się do zjawisk nurtujących ówczesne elity, bo też mających niebagatelny wpływ na kształt społeczeństwa pozbawionego państwowości — na kierunek jego rozwoju, określający przecież perspektywę odzyskania narodowej suwerenności. Powoli, acz sukcesywnie, zyskująca na popularności za sprawą twórców pokroju Marii Czartoryskiej-Wirtemberskiej, powieść pozwalała jej autorom dotrzeć ze swoimi przemyśleniami, ideami, wizjami społecznymi do grona odbiorców szerszego niż to, które stanowili stali czytelnicy warszawskich bądź wileńskich czasopism.

Przekonanie takie podzielał, jak się zdaje, Julian Ursyn Niemcewicz, pytając retorycznie w przedmowie do opublikowanego w roku 1821 utworu o losach Lejbe i Siory,

czyli przesady Żydów, nie ludzkie starszych ich nauki i rządy, wystawione na widok w sposobie [...] dramatycznym, nie uczynią ich jawniejszymi jeszcze, i [...] przez sam tytuł „romansu” wiadomość o tylu przesądach nie uczynią powszechniejszą, a co najbardziej do życzenia, śmiesznością swoją nie przekonają Żydów samych, jak przeciwne Pismu, błędne i szkodliwe są talmudowe nauki [s. 3]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z tekstu tej powieści podawać się będą (z lokalizacją w tekście głównym) za: J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Siora, czyli listy dwóch kochanków. Romans, w: idem, Dzieła poetyczne wierszem i prozą*, t. 7, Lipsk 1838.

Problem, który wysoki jeszcze wówczas urzędnik Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego uczynił osią tematyczną swego tekstu, istotny był o tyle, o ile dotyczył zagadnienia edukacji obywateli jako takiej. Nie tylko w mniemaniu ludzi odpowiedzialnych wtedy za kształcenie w Królestwie Polskim „do prawdziwego światła” — by ponownie zacytować słowa Niemcewicza kierowane *Do czytelnika* — należało wszak „powrócić” nie tylko Żydów [s. 4].

Wyraz temu stanowisku wielokrotnie dawał stojący na czele wspomnianej komisji — już w czasach Księstwa zresztą kierujący Dyрекcją Edukacji Narodowej — Stanisław Kostka Potocki. Co jednak interesujące, w decydującym momencie swojej batalii z „nieprzyjaciółmi wszelkiego rodzaju oświaty”, jak we wstępie do wydanej w 1820 roku *Podróży do Ciemnogrodu*<sup>2</sup> [s. 77] nazywał antagonistów z kręgów kościelnych, również i on posłużył się formą powieści. To ona właśnie wydała mu się odpowiednią, gdy szło o możliwość uświadomienia Polakom, że to „nie oświata, lecz namiętność i brak oświaty zakrwawiły i zhańbiły europejskie rewolucje”, zaś obalenie „wielu przesądów szkodliwych” pozostaje osiągnięciem na tyle z cywilizacyjnego punktu widzenia istotnym, że „jak najpilniej strzec” powinni, „by [ich] dzieciom lub prawnukom” nie przyszło ponownie „opłacać [go] podobnym nakładem” [s. 77].

Gwoli faktograficznej rzetelności przypomnieć trzeba tutaj, że już wcześniej, przez kilka co najmniej lat, obaj autorzy toczyli namiętny momentami spór z opacznie rozumianą religijnością, symbolizowaną przez instytucjonalnie umocowany dogmatyzm, u Potockiego ujawniający się w postanowieniach „Najwyższej Kapituły Zakonu Smorgońskiego”, u Niemcewicza natomiast — w praktykach kahału i werdyktach rabinów uznających nadrzędność Talmudu. O ile jednak zamieszczana na łamach „Pamiętnika Warszawskiego” prześmiewcza publicystyka, ukrywającego się pod pseudonimem Świszka, Wielkiego Mistrza Wielkiego Wschodu Narodowego Polski ma już swoją literaturę przedmiotu<sup>3</sup>, a ukazywane tam w krzywym zwierciadle oblicze Kościoła katolickiego to, po prawdzie, jedynie zapowiedzi tego, z czym zetkniemy się, pielgrzymując wraz z Potockim do siedziby Najciemniejszego Pana; o tyle kręte czasami drogi, prowadzące Niemcewicza do końcowych zdań *Lejbe i Siory*, gdzie z pewną egzaltacją obwieszcza się „założenie kamienia węgielnego oświecenia i szczęścia starozakonnych Polaków” [s. 235], pozostają właściwie nierozpoznane<sup>4</sup>. A przecież to ten sam autor, który w at-

<sup>2</sup> Kolejne fragmenty utworu cytowane będą (z lokalizacją w tekście głównym) za: S. K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu*, oprac. E. Kipa, Wrocław 2003.

<sup>3</sup> Wspomnieć wypada tu zwłaszcza rozważania Anieli Kowalskiej na temat konfliktów pomiędzy środowiskiem „Wiadomości Brukowych” a liberałami ze stolicy Królestwa (zob. A. Kowalska, *Karta z dziejów walki z obskurantyzmem*, w: *eadem*, *Warszawa literacka w okresie przełomu kulturalnego 1815–1822*, Warszawa 1961, s. 298–330) oraz — mimo ujawniającej się w nich tendencyjności — liczne opracowania Emila Kipy (np. *Wstęp* do: S. K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu*, Wrocław 1955).

<sup>4</sup> Pośród tekstów poruszających tę problematykę na baczniejszą uwagę zasługują: Z. Libera, *Żydzi w polskiej literaturze pięknej w okresie późnego oświecenia*, w: *Lud żydowski w narodzie polskim*, red. J. Michalski,

mosferze euforii towarzyszącej wyprawie Napoleona na Rosję rysował w *Listach litewskich* obraz sprzymierzonego z zaborcą Żyda—zdrajcy; ten sam, który już po upadku Księstwa Warszawskiego, w niewydanym wtedy tekście *Rok 3333, czyli sen niesłychany*, kreślił apokaliptyczną wizję Warszawy pozostającej pod żydowskim panowaniem w wyniku podbicia „niegdyś polskiej ziemi” nie za pomocą oręża, lecz „podstępami i przekupstwem”<sup>5</sup>.

Sama powieść Niemcewicz, bez wątpienia będąca — jak to ujął w pamiętnej frazie Konstanty Wojciechowski — jednym z przejawów „reakcji przeciw wszechwładztwu uczucia” w ówczesnej, zdominowanej przez poetykę sentymentalną, prozie, powstawała zresztą w czasie, kiedy problem religijnej, obyczajowej, społecznej, ale i prawnej odrębności Żydów angażował ponownie niejednego z aktywnych uczestników życia publicznego Królestwa. Ponownie, bowiem we wszystkich z ukazujących się w okolicach roku 1820 publikacjach poświęconych zagadnieniu asymilowania się Żydów w polskim społeczeństwie, czy też — jak częściej wówczas mówiono — czynienia tego „stanu w stanie” społecznie użytecznym, słyhać było echa dyskusji z okresu Sejmu Wielkiego. Tak wtedy, jak i teraz ścierały się dwa najbardziej konsekwentnie prezentowane typy rozumowania, znajdujące patronów w osobach Stanisława Staszica „z jednej, i Franciszka Salezego Jezierskiego, jako autora *Niektórych wyrazów porządkiem abecadła zebranych*, z drugiej strony. Gdy pierwszy z nich w *Przestrofach dla Polski* pisał, iż

Żydzi są naszego kraju letnią i zimową szarańczę, [a to dlatego że] te obydwie stworzeń gatunki przyśpieszają bieg pieniędzy, łatwią bogactw odmianę, ubożą ludzi pracowitych, najżyźniejsze pola niszczą, wsie napelniają nędzą, a powietrze zarażają zgnilizną<sup>6</sup> —

drugi tyleż z umiarem, ile cokolwiek utopijnie konstatował:

W Polsce od kilku wieków Żydzi utrzymują się, a ponieważ ludzie ludziom nigdy nie mogą być szkodliwi, Żydzi w Polsce szkodliwi [są]

---

Warszawa 1994, s. 99–120; A. Kowalska, *Nieznaną kartą publicystyki literackiej J. U. Niemcewicza*, „Łódzkie Towarzystwo Naukowe. Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych”, R. 17: 1963, nr 2, s. 1–12. Autorom obu tych, wyważonych w sądach, szkiców udało się uniknąć nachalnego prezentyzmu, który odnajdujemy na przykład w rozważaniach Marii Janion — *Starozakonni Polacy Niemcewicza*, w: *eadem, Do Europy — tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 101–125. — Co ciekawe, ani w tych tekstach, ani w nielicznych artykułach próbujących skatalogować wypowiedzi Niemcewicza na temat Żydów (np. W. Piotrowski, *Kwestia żydowska w twórczości Juliana Ursyna Niemcewicza*, w: *Julian Ursyn Niemcewicz — pisarz, historyk, świadek epoki*, red. J. Wójcicki, Warszawa 2002) nie pojawiają się odwołania do *Historii Johana Drummer*, utworu fabularnego powstałego najprawdopodobniej w 1824 roku, a opublikowanego we fragmentach przez Zdzisława Skwarczyńskiego w: „Prace Polonistyczne”, S. 23: 1967, s. 133–158.

<sup>5</sup> J. U. Niemcewicz, *Rok 3333, czyli sen niesłychany*, „Przegląd Poznański”, t. 26: 1858, s. 346–356.

<sup>6</sup> S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, oprac. S. Czarnowski, Wrocław 2003, s. 194.

społeczeństwu, że naród sam nierządem własnym dopuścił im być szkodliwymi<sup>7</sup>.

Tym, co łączyło podobnie wyrażane poglądy, było właśnie przekonanie o szkodliwości kulturowego odosobnienia Izraelitów. O ileż silniejsze musiało być ono po trzydziestu bez mała latach, kiedy liczba tych ostatnich wzrosła w proporcji do liczby wszystkich mieszkańców Warszawy ponad dwukrotnie, i to mimo administracyjnych ograniczeń, dotyczących tak samego osiedlania się Żydów w mieście, jak i ich prawnego statusu; zaś elementarnych szkół religijnych, niekontrolowanych w żaden sposób przez państwo, funkcjonowało tam z górą dwieście (!)<sup>8</sup>.

Na tle, pozostających rezultatem tej sytuacji, rozmaitych wystąpień, które przyjmowały formę to stonowanych, socjologicznych zgoła analiz<sup>9</sup>, to znowu płomiennych oracji, nie wolnych od radykalizmu sformułowań<sup>10</sup>, uwagę zwracać musi pewna polemika, będąca zwiastunem gwałtownej reakcji Karola Surowieckiego, już w dobie stanisławowskiej autora antylibertyńskich refutacji, na opublikowanie przez Potockiego *Podróży do Ciemnogrodu*. Nim bowiem w odpowiedzi na powieść „antychryściańskiego wyuzdańca” Surowiecki ogłosi z satysfakcją „wyświstanie warszawskiego Świstaka”, wydaje on w 1818 roku *Głos ludu izraelskiego*, gdzie pojawiające się tu i ówdzie pomysły doprowadzenia do „emigracji” Żydów nazywa „małpowaniem Nabuchodonozorowej nad [nimi] tyranii”, łącząc przy tym rozprzestrzenianie się tego typu poglądów z oddziaływaniem „bractwa [...] najsubtelniejszych oszustów”<sup>11</sup>. Pośród tych ostatnich — „miłośników rozumnej Cnoty, oświeconej Moralności i nieograniczonej Ludolubności” — odnalazł się zapewne i przyszły twórca *Podróży...*, demaskując w anonimowo wydanym druku *Żyd, nie Żyd?* intencje rzekomego Mojżesza Ben Abrahama:

On dziś Żydów pod swoją bierze opiekę nie przez ludzkość, lecz przez wściekłość ku nieprzyjaciołom swoim, których pod pozorem obrony Żydów rad by na ich miejscu wśród gorejących stosów postawić<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> F. S. Jezierski, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane*, w: *idem, Wybór pism*, oprac. Z. Skwarczyński, wst. J. Ziomek, Kraków 1952, s. 318.

<sup>8</sup> Zob. A. Eisenbach, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972, rozdz. I (zwłaszcza s. 60–78).

<sup>9</sup> Zob. np. J. A. Radomiński, *Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym i co ją przyspieszyć powinno*, Warszawa 1820.

<sup>10</sup> Przykładem niech będzie tutaj wydana anonimowo publikacja: *O Żydach i judaizmie, czyli wykrycie zasad moralnych tudzież rozumowania Izraelitów*, Siedlce 1820. Już w pierwszych jej zdaniach czytamy, że „Żydów [...] za nic innego, jak tylko za nieprzyjaciół zaprzysiężonych kraju uważać należy” (s. 7).

<sup>11</sup> K. Surowiecki, *Głos ludu izraelskiego do prawdziwych chrześcijan polskich przeciw fałszywym ich politykom*, Warszawa 1818, s. 9–10.

<sup>12</sup> S. K. Potocki, *Żyd, nie Żyd? Odpowiedź na „Głos ludu izraelskiego”*, Warszawa 1818, s. 20.

Dochodzimy w ten sposób do, kto wie, czy nie najciekawszego aspektu wymierzonej we „wznawianie się dawnych przesydów” działalności przywódcy polskich wolnomularzy. Publicystyczna wymiana ciosów z późniejszym autorem *Antidotu ascetycznego, czyli niezawodnego religijnego lekarstwa na umysłową truciznę*<sup>13</sup> nie była bowiem epizodycznym ledwie starciem liberalnego ministra, zmierzającego do ograniczenia wpływów duchowieństwa, z katolickim integrystą. Miejsce religijnego rytuału w życiu publicznym każdy z nich określał także poprzez stosunek do żydowskiej tradycji, zwłaszcza zaś do tego jej składnika, który kształtował się w oparciu o wyznaniową odrębność, utrwalaną przez chasydzko-rabiniczną koalicję przeciw Haskali. W tym kontekście przestaje mieć wymiar paradoksu to, że filipiki w obronie starozakonnych wygłasza człowiek oświatę postrzegający jako surogat bezbożności, a za jej inspiratora uważający „farmazonię”, w porównaniu z którą „żadna herezja takich przywilejów nie miała [...] w polskich granicach”<sup>14</sup>. Dla niego włożona przez Potockiego w usta jednego z powieściowych bohaterów opinia o Żydach jako „najprzesądniejszym z ludów” jest pretekstem do nobilitacji narodu, który, podtrzymując „religijne ze swoim Stwórcą związki” i troszcząc się „o dobro błogosławionej świata nadzmysłowego przyszłości”, opiera się zabiegom „liberalistów”<sup>15</sup>, planujących tak zresztą w przypadku Żydów, jak i Polaków „zupełną odmianę charakteru narodowego”<sup>16</sup>. Autorowi *Podróży do Ciemnogradu* ten sam sąd pozwala natomiast po raz kolejny uwypuklić raczej religijno-obrzędowy niż etniczny rys żydowskiej wspólnoty, której specyfiki nie tylko nie zamierza Potocki akceptować, ale, odmawiając adwersarzowi miana „dobrego Polaka”, opisuje w kategoriach „okropnej klęski”<sup>17</sup>.

Takie, sięgające nierzadko po frazeologię pamiętaną z wypowiedzi Staszica, determinowane stereotypami stanowisko naszego luminarza może zastanawiać, jeśli przypomnieć sobie jego retoryczne holdy, składane na łożowych posiedzeniach „słodkiej

<sup>13</sup> Zob. K. Surowiecki, *Antidot ascetyczny, czyli niezawodne religijne lekarstwo na umysłową truciznę, pospolicie zarażająca, a częstokroć śmiertelnie paraliżującą dusze pragnące ugruntować się w chrześcijańskiej cnocie ku zapewnieniu zbawienia*, Warszawa 1823. Na temat skierowanej przeciw wolnomyślicielom twórczości Surowieckiego zob. W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, oprac. i wst. A. Wierzbicki, Warszawa 1979, rozdz. IX, s. 368–373.

<sup>14</sup> *Idem*, *Góra rodząca. Bajka sprawdzona w osiemnastym wieku, na schyłku onegoż wyjaśniona roku 1792*, b.m. 1792; cyt. za: W. Smoleński, *Przewrót umysłowy...*, *op. cit.*, s. 228.

<sup>15</sup> *Idem*, *Świstak warszawski wyświstany, czyli uwagi krytyczne nad warszawskim romansem zatytułowanym „Podróż do Ciemnogradu”*, Prawdogród [Łowicz] 1821, s. 98.

<sup>16</sup> Przestrożę przed tak właśnie zdefiniowanym niebezpieczeństwem odnajdujemy w dokumencie o nazwie *Sześcioletnia korespondencja władz duchownych z rządem Księstwa Warszawskiego*, będącym elementem starań duchowieństwa o pozyskanie względów administracji carskiej w kontekście działań Potockiego jako ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Zob. E. Kipa, *Materiały do dziejów organizacji Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim 1815–1820. Dymisja Stanisława Potockiego*, „Teki Archiwalne”, t. 3, Warszawa 1954, s. 166.

<sup>17</sup> S. K. Potocki, *Żyd, nie Żyd?...*, *op. cit.*, s. 21.

równości”, przewyciężającej „haniebne przesady”<sup>18</sup>. Kiedy jednak przywołać choćby te słowa, jakie koryfeusz rodzimego wolnomysłicielstwa wypowiedział jeszcze w 1805 roku, stawiając za wzór uczniom Liceum Warszawskiego ludzi, „którzy największe korzyści społeczności przynoszą”<sup>19</sup>, widać wyraźnie, że w tej sferze priorytetem dla ówczesnego Prezesa Rady Stanu było formowanie zbiorowości w oparciu o zasadę swoiście pojmowanego, bo niwelującego znaczenie interesu jednostkowego lub środowiskowego, utylitaryzmu. W kolizję z tą ideą wchodziły zaś w takim samym stopniu kościelne, jak i kahalne roszczenia do organizowania życia społecznego wokół sankcjonowanego przez każdą z tych instytucji, zakorzenionego w określonym typie religijności, rytuału postaw.

Obserwacje czynione przez bohatera–narratora powieści Potockiego na kolejnych etapach jego ciemnogrodzkiej peregrynacji potwierdzają sojuszniczą, by tak rzec, zażyłość relacji między „smorgońskimi bonzami” — jak nazywa się tam przedstawicielei zakonu próbującego „wstrzymać nieszczęsny postęp oświaty” — a zamieszkującymi Ciemnogród Izraelitami. Nim jeszcze uczestnicy udającej się tam „polskiej karawany” dotrą na miejsce, Potocki, ironicznie zastrzegający, że „oczywiście nie jest krytykiem ani czasów, ani ludzi dzisiejszych” [s.78], wskazuje na szczególne usytuowanie Żydów w krainie Najciemniejszego Pana. „Żadnym innym [bowiem] cudzoziemcom zamieszkiwać [w niej] nie jest dozwolonym” [s. 84] — czytamy w początkowym fragmencie tekstu, by później, śledząc losy bohaterów przebywających już w Ciemnogrodzie, wielokrotnie napotykać obrazy i towarzyszące im przemyślenia Świstka–podróżnika, dowodzące nieprzypadkowego uprzywilejowania wyznawców Miszny i Gemary, pozwalającego utrwać w poddanych petryfikowaną przez zabobon wizję świata. Relacje z groteskowych w swej niedorzeczności seansów astrologicznych, bądź sceny takie jak ta ukazująca celników w trakcie kontrolowania, czy przybyły do Portu Oślego statek nie jest „zarażony książkami [...], co tylko najgrubszą nie tchną ciemnotą” [s. 92] — sąsiadują więc u Potockiego z regularnie powracającymi ujęciami realizującej się kosztem ciemnogrodzkiego ludu „pomyślności” tamtejszych Żydów. Łączący ich z władcami Ciemnogrodu strach przed wiedzą gwarantuje im nienaruszalność „osobnych [przez co] antysocjalnych [...] praw i zwyczajów” [s. 310]. Nie dość tego, „Zakon Smorgoński, którego intolerancja jest główną zasadą — stwierdza z goryczą w rozmowie z europejskimi gośćmi jeden z nielicznych świadomych sytuacji Ciemnogrodzian — [...] cierpi tu publiczne wyznanie religii żydowskiej” [s. 149].

<sup>18</sup> Na ten temat pisze między innymi Smoleński, cytując fragment mowy wygłoszonej przez Potockiego w październiku 1786 r. podczas posiedzenia loży Wielki Wschód (*Przezwrot umysłowy...*, op. cit., s. 226–227). Por. S. Staszic, *O przyczynach szkodliwości Żydów i o środkach usposobienia ich, aby się społeczeństwu użytecznymi stali*, „Pamiętnik Warszawski”, t. 4: 1816, s. 390–429.

<sup>19</sup> S. K. Potocki, *Mowa miana przy otwarciu Liceum Warszawskiego na dniu 2 I 1805 roku*, w: idem, *Pochwały, mowy i rozprawy*, cz. 2, Warszawa 1816, s. 123.

Jej samej wszakże poświęca Potocki w swym utworze niewiele miejsca, ale też — w przeciwieństwie do Niemcewicza — nie kwestia żydowska motywowała go w głównej mierze do napisania „czterech tomów rozwlekłego romansu”, jak złośliwie spuentował literackie wysiłki autora *Podróży... Surowiecki*<sup>20</sup>. Tłem tego publicystyczno–powieściowego wystąpienia był przecież nasilający się z latami konflikt pomiędzy przedstawicielami biskupiej hierarchii, z Janem Pawłem Woroniczem na czele, a kierowaną przez Potockiego komisją rządową, dotyczący „stopnia dozoru i opieki [ze strony tej ostatniej] nad duchowieństwem rzymskokatolickim”<sup>21</sup>. Istotnym tego konfliktu elementem była przygotowana i przeprowadzona przez blisko wówczas z Potockim współpracującego Staszica kasata części funkcjonujących na obszarze Królestwa zakonów, dotykająca na przykład cystersów i benedyktynów<sup>22</sup>. Korespondujące z podobnymi działaniami opisy moralnej i umysłowej degrengolady ciemnogradzkich bonzów miały być klarowną ilustracją tezy o zagrożeniu powrotem „gotyckiego barbarzyństwa” w sytuacji pozostawienia kształcenia w rękach zakonników, niezaprzątających sobie głowy szansami społecznego wykorzystania ich nauk. Przypominający po trosze karykatury ze stronic *Monachomachii* wizerunek przełożonego jednego z klasztorów odwiedzanych przez przybyszy z Polski, od rana z trudem trzymającego się na nogach, by w finale całej tej „bachusowej potyczki” zwrócić się błagalnie do „Niebios o zniszczenie wszelkiej oświaty” [s. 125]– uznać wypada zatem za reprezentatywny dla satyrycznego oglądu środowiska hołubiącego magów i egzorcystów. Środowiska świadomie w podobnym stanie utrzymywanego, a wręcz utwierdzanego w przeświadczeniu o dobrodziejstwie tegoż w imię antyedukacyjnych obsesji Najciemniejszego Pana i jego tyle interesownych, ile fanatycznych urzędników, biadających nad tym, że

zaledwie raz lub dwa razy w rok Święta Inkwizycja pali heretyków, kiedy dawniejszymi czasy odnawiało się co miesiąc to zbawienne widowisko [s. 200].

Wypowiadający się w podobnej tonacji arcykapłani ujawniają pewne podobieństwo do „czarnego charakteru” Niemcewiczowskiej powieści w listach — niedosłego małżonka tytułowej bohaterki, uczonego „we wszystkich kabalistycznych i mistycznych tajemnicach” Jankiela [s. 18]. W nie tylko chyba powieściowej wizji Potockiego nie znalazło się jednak miejsce dla takich jak Siora, jej ukochany Lejba czy wyklęty przez

<sup>20</sup> K. Surowiecki, *Świstak warszawski...*, *op. cit.*, s. 116.

<sup>21</sup> Przebieg tego konfliktu zrekonstruował E. Kipa, S. K. *Potocki jako minister wyznań religijnych*, „Rocznik Historii Sztuki”, t. 1: 1956, s. 442–449.

<sup>22</sup> Zob. H. Dylągowa, *Kościół katolicki*, w: *Przemiany społeczne w Królestwie Polskim 1815–1864*, red. W. Kula, J. Leskiewiczowa, Wrocław 1979, s. 242–244.

żydowską starszyznę mentor obojga — Abraham. Owszem, pokuszono się tam o kontrpunkt dla zajmujących się „przytłumianiem szerzącego się coraz więcej światła” potencjalnych kawalerów orderu Niedźwiadka, tworzy go jednak kreacja księcia Bojysława, „wielkiego [wprawdzie] gospodarza i wojownika” [s.167], ale też człowieka, który „we wszystkich włościach swoich [...] nie cierpi Żyda” [s. 170]. Niemcewiczowi w tamtym czasie bliższa była już postawa bardziej zniuansowana, nakazująca przyjmować optykę moralisty, a nie oskarżyciela. Ślady podobnego myślenia, zgodnie z którym Żydzi, „trzymając się nieludzkich starszyzny swej prawideł [...], sami tamują sobie drogę do wszystkich w społeczeństwie ludzkim korzyści” [s. 4], odnaleźć można zresztą już w napisanym parę lat wcześniej, do dzisiaj skądinąd nieopublikowanym<sup>23</sup>, tekście *Powóz złamany*. Moszko Lejbowicz, opowiadający tam pozostałym pasażerom feralnego pojazdu swoją życiową historię, to człowiek, którego powieściową sylwetkę uznać trzeba za pierwowzór postaci oświeconego Lejby, bo też, mimo iż wychowywany pod kierunkiem bakałarzy–talmudystów, zdołał się on wyzwolić spod władzy rytuału gettowej, znajdującej strażników w rabinackich księgach, obyczajowości.

„Przywieść [Żydów], do upamiętania, do poznania własnego dobra” [s. 3–4] — a takie między innymi cele pisarz sobie stawiał — można było zapewne na różne sposoby. Niemcewicz zdecydował się na ten, który wobec religijnego spoiwa tej wspólnoty wydał mu się najbardziej skuteczny, gdy idzie o przywrócenie jej polskiemu społeczeństwu, a jednocześnie przydawał fabule dramaturgicznej nośności, o co, zdaje się, niespecjalnie zabiegał, zwłaszcza w dwóch pierwszych częściach swojego utworu, Stanisław Kostka Potocki. Chodziło mianowicie o to, by zdyskredytować instytucję wszechwładnego kahału, już w 1797 roku, w *Uwagach nad niniejszym stanem Żydów polskich i ich wydoskonaleniem*, opisanego przez Jakuba Kalmansona jako „trybunał, [który], będąc składem praw i tłumaczem wyrazów świętych, [...] umiał się wynieść nad pierwsze i drugie”<sup>24</sup>. W Niemcewiczowskiej powieści epistolarnej szczególnie dużo powodów, by obnażać rzeczywiste intencje „bractwa starszych”, ma Lejba, niemogący, mimo łączącego oboje młodych uczucia, związać się z Siorą skutkiem uprzedzeń podsycanych przez ortodoksów<sup>25</sup>. To z ust tytułowego bohatera orędownicy „wścieklej

<sup>23</sup> Zastanawiać mogą powody, dla których ani *Powóz...*, ani powstały w tym samym okresie (1816–1817) *Rok 3333...* nie ukazały się za życia Niemcewicza. Kowalska sugeruje, że w przypadku pierwszego z tych dzieł na taką decyzję autora wpłynąć mogło zaawansowanie prac nad szerzej ujmującą problematykę emancypacji Żydów powieścią o Lejbie i Siorze, zgodę na druk *Powozu...* — dodajmy — uzyskał bowiem Niemcewicz dopiero w 1820 roku (zob. A. Kowalska, *Nieznana karta publicystyki literackiej...*, *op. cit.*, s. 4–5).

<sup>24</sup> Cyt. za: J. A. Radomiński, *Co wstrzymuje reformę Żydów...*, *op. cit.*, s. 22.

<sup>25</sup> Na temat miarodajności opisów żydowskiego obyczaju religijnego w powieści Niemcewicza zob. J. Goldberg, *Julian Ursyn Niemcewicz wobec polskich Żydów. Krytyka, chasydyzm, zbliżenia*, w: *Julian Ursyn Niemcewicz — pisarz, historyk, świadek epoki*, *op. cit.*, s. 152–156. Por. też M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu*, Warszawa 2003, rozdz. III, (s. 85–86).



zabobonności”, oddalającej Żydów — co często się tu podkreśla — od „zakonu Mojżesza”, usłyszą obrazoburcze słowa:

Tak jest, wy to gorzej jak faraonowie lud ten trzymacie w ucisku i jarzmie haniebnym, lecz przebraliście już miary; lud ten [...] widzi, że nie interes wiary, ale własny wasz interes sprężyną jest wszystkich czynów waszych [s. 59].

Gdyby ktoś miał rzucić wyzwanie ciemnogrodzkim dygnitarzom, zabrzmiałoby ono zapewne bardzo podobnie, a i adresat inny byłby tylko pozornie, bo przecież „zagorzalców”, zabiegających o utrzymanie świata „w jego pierwiastkowej ciemności”, nie brakowało w łonie żadnego ze środowisk religijnych poddanych krytycznemu osądowi na kartach obu powieści.

Niemcewicz w wyjątkowo złowieszczej roli obsadził tu chasydów — to najwyższym kapłanem tej właśnie „sekty” jest ów Jankiel, ostatecznie odrzucony wprowadzić przez współwyznawców, wcześniej jednak mający na nich przemożny wpływ, bo też deklarujący gotowość „wyklęcia na wieki” wszystkich Żydów, jeśli zajdzie taka potrzeba. Potrzeba rzeczywiście zaszła, ale klątwa nie mogła zadziałać, ponieważ żydowski Ciemnogród został już zwyciężony, co autor dekretuje symboliczną, stanowiącą kulminacyjny moment utworu, sceną przemowy Abrahama do rodaków, w której zakończeniu prawowierny potomek patriarchów, obwieszczając przy aplauzie ludu konieczność wyrzeczenia się „tych wszystkich baśni i tłumaczeń, które [...] obłądność ludzka narzuciła”, podpala „bezbożne stopy Talmudu, Myszny, Gamury” [s. 217], mające do tej pory za sprawą takich jak Jankiel „pierwszeństwo przed Biblią” [s. 103].

Pośród „prawideł odrodzonych Izraelitów”, wprowadzonych w życie w konsekwencji zniesionej w podobnych okolicznościach władzy kahału, nie sposób nie dostrzec uznania „języka polskiego za język wyznania starozakonnego” [s. 130]. Bez tego, zdaniem ludzi myślących podobnie do autora tej epistolarnej powieści, trudno było wyobrazić sobie wkomponowanie się Żydów w polskie społeczeństwo, „spodobienie się [przez nich] do użytecznych rzemiosł i zatrudnień” [s.70], zyskanie pełni obywatelskich praw. Oczywiście, gdy idzie o przesłanki tych zjawisk, niemało jeszcze u Niemcewicza przejaskrawień, uproszczeń, ocierającej się o niewyszukany dydaktyzm polaryzacji ujęć, jednak już samo to, że nawet karykaturalnie przedstawiany na przestrzeni całego niemal tekstu Jankiel doczekał się opinii sygnalizującej odautorską chęć przełamania jednoznaczności ocen, pokazuje, że nie zawsze — mimo podobieństwa literacko-ideowych zamysłów — przemyślenia pisarza nakładają się na sugestywne metafory Potockiego. Gdyby bowiem — czytamy w jednym z kierowanych do Siory listów — jej niedoszły mąż „zamiast zawikłań i niedorzeczności kabalistycznych uczony był w rzeczach oświecających umysł ludzki [...], zamiast gadającego przez sen mistyka stałby się użytecznym społeczeństwa [...] członkiem” [s. 23].

Niełatwo stwierdzić, czy taka wizja zerwania z szaleństwem rytuału przekonałaby dość stałego w poglądach znawcę Ciemnogrodu, w cytowanej powyżej rozprawie ukazującego Żydów pod postacią „żarłocznego owada przyprawiającego o śmierć bujne drzewo” polskości<sup>26</sup>. I liberałowie, jak widać, nie byli wolni od przekleństwa stereotypów; i ich nęciło rytualne, na uprzedzeniach ufundowane wykluczenie. Tymczasem rzeczywisty przeciwnik przypatrywał się z boku i od czasu do czasu jedynie podsuwał im do podpisu ukazy o zaostreniu cenzury. Protesty braci Niemojowskich zdawały się na nic...

---

<sup>26</sup> Zob. S. K. Potocki, *Żyd nie Żyd?...*, *op. cit.*, s. 15.