

JERZY FIEĆKO
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

SPÓR MIĘDZY MICKIEWICZEM A KRASIŃSKIM O MIEJSCE ŻYDÓW WŚRÓD POLAKÓW

„Spór między Mickiewiczem a Krasińskim [o kwestię żydowską] nie ogranicza się do epoki romantyzmu, nurtuje cały wiek XIX i XX, stanowi niezbywalną część nowożytnego polskiego paradygmatu kulturowego”¹ – tak mówiła Maria Janion w wywiadzie opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” w roku 1998. Warto zapytać, na czym polegała istota tego sporu, jak on przebiegał, z jakimi innymi – może nie mniej ważnymi – sprawami wchodził w ścisły związek. Znacznym od razu, iż nie był to spór powszechnie wówczas dostrzegany i komentowany; aby odtworzyć jego dynamikę, trzeba poddać analizie nie tylko teksty opublikowane za życia tych poetów, ale też listy prywatne, memoriały polityczne, nieraz wypowiedzi zanotowane przez świadków.

W interesującym nas przedziale czasu, od początku lat trzydziestych do końca lat pięćdziesiątych w. XIX, na emigracji i w kraju toczyła się żywa debata na temat miejsca oraz roli Żydów w Polsce współczesnej, pod rozbiorami, ale i tej przyszłej, niepodległej. Za znawcą tego zagadnienia, Arturem Eisenbachem, możemy przyjąć, iż ustaliły się wtedy trzy stanowiska², a granice podziałów biegły nie tyle wzdłuż różnych orientacji politycznych, co w poprzek nich. Pierwsze stanowisko określić można mianem etnocentrycznego. Opierało się ono na założeniu, że Żydzi reprezentują świat narodowo i religijnie wobec polskość obcy i wrogi oraz że zagrażają gospodarczemu rozwojowi kraju, co prowadziło do wniosku, iż Izraelitów należy izolować (a w skrajnej wersji tego poglądu: wydalić; w epoce Królestwa Kongresowego ideę taką popierał, jak się wydaje, hrabia Wincenty Krasiński), a także nie przyznawać im pełni praw gospodarczych, obywatelskich i politycznych. Zwolennicy izolacji Żydów działali zarówno w szeregach Hotelu Lambert (m.in. historyk Karol Boromeusz Hoffmann), jak i, w mniejszym stopniu, pośród lewicy emigracyjnej (Jozafat Bolesław Ostrowski), w kraju silną pozycję zajmowali choćby w kręgach ultramontańskich i Towarzystwa Rolniczego (na czele z Andrzejem Zamoyskim). Ale też w różnych obozach, tak w otoczeniu księcia Czartoryskiego, jak w środowiskach lewicowych, znajdowało się wielu zwolenników koncepcji stopniowej, rozłożonej na długi czas, obywatelskiej emancypacji i swe-

¹ M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*. Warszawa 2000, s. 71.

² A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*. Warszawa 1988, s. 331–346.

go rodzaju polonizacji całej społeczności żydowskiej, nadania na początek praw cywilnych oraz politycznych Izraelitom wykształconym, odznaczającym się na polu naukowym i gospodarczym bądź też znanym z działalności patriotycznej. Tego rodzaju punkt widzenia bliski był samemu Czartoryskiemu czy Lelewelowi. Najmniej zwolenników do początku lat sześćdziesiątych XIX w. zyskała idea całkowitego zrównania Żydów w prawach i obowiązkach obywatelskich, bez presji asymilacyjnej, z możliwością pełnego zachowania odrębności kulturowej, religijnej i narodowej, czyli uznania Żydów za Polaków wyznania mojżeszowego. W kraju opcja ta zyskała licznych zwolenników zwłaszcza na początku lat sześćdziesiątych, opowiedział się za nią m.in. Kraszewski³.

Na kwestię relacji polsko-żydowskich nakładały się polistopadowe spory o koncepcję narodu, różne wizje pojmowania polskości. Tych dwu spraw oddzielić się nie da. W epoce międzypowstaniowej, jak słusznie zauważył Andrzej Walicki, współistniały oświeceniowy projekt narodu jako wspólnoty obywatelsko-politycznej i romantyczna wizja eksponująca rolę kultury, tradycji, języka, także religii, jako nadrzędnych spoiw zbiorowości, która utraciła własne państwo. Nie wyzbywano się wszelako „marzeń o Polsce wielojęzycznej i wieloetnicznej”⁴. W myśl tej idei prawo do polskiej tożsamości zyskiwali wszyscy ci, którzy gotowi byli wspierać dążenie do niezawisłości. Była to koncepcja narodu polskiego jako wspólnoty otwartej, wieloetnicznej, różnorodnej religijnie. Ale w debatach tych znaczące miejsce zaczynała zajmować formuła etnocentryczna, na plan pierwszy wysuwająca czynnik plemienności, węższej rozumianej zasady narodu jako grupy zamkniętej granicami pochodzenia i pierwotnego języka.

Można zatem zasadnie stwierdzić, że w pierwszej połowie XIX wieku w polskich koncepcjach narodowych dominowało pomieszczenie pojęć. Łączono dwie przeciwstawne [...] definicje: narodu politycznego, odwołującego się do tradycji wspólnego państwa obejmującego określone terytorium i wspólnoty etnicznej, akcentującej tożsamość pochodzenia, języka, dziejów i obyczajów, słowem – tego wszystkiego, co skądinąd kryje się pod pojęciem „kultury narodowej”⁵.

Trzecim, wewnętrznym złożonym zjawiskiem, wpływającym na polską debatę o stosunku do Żydów, było powstanie i rozwój europejskiego „świeckiego antysemityzmu”, którego początki dziejopisarze, m.in. autor *Historii Żydów*, Paul Johnson⁶, sytuują na przełomie XVIII i XIX stulecia, oraz związana z nim eksplozja konspiracjonizmu, głoszącego różne wizje ogólnoswiatowego spisku Żydów przeciwko cywilizacji chrześcijańskiej. Ta ostatnia kwestia bodaj niewiele zajmowała Mickiewicza, ale dla Krasieńskiego nie była obojętna. Narodziny konspiracjonizmu wszechstronnie opisał przed kilkoma laty w książce *Potęga spisku* Daniel Pipes. Kluczową rolę w wywołaniu XIX-wiecznej manii przypisywania Żydom

³ O poglądach Kraszewskiego na kwestię żydowską zob. m.in. A. Żyga, *Problemy żydowski w twórczości J. I. Kraszewskiego*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” t. 2 (1964) (rozprawa ta zawiera najpełniejszy opis ewolucji stanowiska Kraszewskiego w tej sprawie). – M. Inglot, *Potęga Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*. Wrocław 1999, s. 127–134, 164–176.

⁴ A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*. Warszawa 1991, s. 46.

⁵ W. J. Burszta, J. Nowak, K. Wawruch, *Od narodu szlacheckiego do państwa narodowego*. W zb.: *Polska refleksja nad narodem. Wybór tekstów*. Wybór D. Bartkowiak. Red. W. J. Burszta, J. Nowak, K. Wawruch. Poznań 2002, s. 17.

⁶ P. Johnson, *Historia Żydów*. Przeł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki. Kraków 1993, s. 325–331.

niecnych planów zawładnięcia światem przyznał on francuskiemu jezuitcie Augustinowi de Barruelowi, który w dziele *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* o wywołanie rewolucji francuskiej najpierw oskarżył spiskujących wolnomularzy, filozofów i iluminatów, a później dodał czynnik izraelski – uznał, że spiskowcami kierowali z ukrycia Żydzi, pierwotnie o wpływ na wypadki rewolucyjne przez nikogo nie posądzeni. I mimo że de Barruel uzupełnienia tego drukiem nie opublikował, weszło ono w ogólnoeuropejski obieg:

W ciągu kilku lat wielu pisarzy podchwyciło koncepcję, według której Żydzi mieli być głównymi i podstawowymi spiskowymi organizatorami rewolucji i władcami niewidzialnego imperium. [...] Oskarżając Żydów, że manipulują tajnymi stowarzyszeniami, de Barruel poczynił krok, który pociągnął za sobą groźne konsekwencje. Przyjęte przez niego założenie, że Żydzi dążą do uzyskania władzy nad światem wcale nie w epoce Mesjasza, ale również w obecnych czasach, okazało się logicznym wywodem o największej doniosłości. Chociaż napisał długie i wywołujące głębokie wrażenie analizy działalności filozofów, wolnomularzy i iluminatów, obdarzył Żydów o wiele większą potęgą niż jakkolwiek z wymienionych wyżej grup i zasugerował tym samym, że właśnie oni, a nikt inny, są najniebezpieczniejszymi spiskowcami. Przypisując Żydom rolę w wywołaniu rewolucji francuskiej, de Barruel wciągnął ich w największy gąszcz dziewiętnastowiecznej polityki spiskowej⁷.

Akt pierwszy sporu: Jankiel, czyli Żyd-Polak, kontra Przechrzty z nie-boskiego świata

Związki Mickiewicza z żydowskim światem sięgają dzieciństwa, wyznawcy mozaizmu stanowili przecież widoczny i malowniczy fragment nowogródzkiej panoramy. Jednak nie o rozlicznych osobistych kontaktach poety z Żydami chcemy tu mówić ani też o frapującej skądinąd kwestii domniemanego żydowskiego pochodzenia matki poety. Interesować nas będą przede wszystkim ogłoszone drukiem przez Mickiewicza wypowiedzi na temat tej wspólnoty. Pierwsze pojawiają się w szczytowej fazie jego twórczości – w *Księgach pielgrzymstwa polskiego*, i wcale nie mają charakteru filosemickiego. W rozdziale XV zapisał poeta przypowieść, jedną z nielicznych tak mocno odwołujących się do realiów ówczesnych, jak trafnie zauważyła Zofia Stefanowska, o gajowym-chrześcijańskim, który z narażeniem życia ratuje przed zbójcą tchórzliwych Izraelitów zgromadzonych w karczmie. Ocaleni Żydzi nie rozumieją sensu tego poświęcenia, podejrzewają, iż za tym uczynkiem kryje się pospolita chęć zysku. Gajowy na ich podejrzenia udzielił znamiennej odpowiedzi:

Tego jednego wam nie powiem, a choćbym powiedział, nie zrozumiecie, bo inny jest rozum żydowski, a inny chrześcijański; ale gdybyście się nawrócili do Chrześcijaństwa, zrozumielibyście sami postępowanie moje, nie potrzebując pytać się mnie. I to rzekłszy, wyszedł od nich⁸.

To odwołanie się do popularnego antyżydowskiego stereotypu Stefanowska tłumaczy potrzebą „dostosowania się do poziomu umysłowego jak najszerzych rzesz czytelników”⁹ i tezę tę trzeba poważnie uwzględnić. Nie zmienia to jednak faktu, iż Mickiewicz sięgnął po sformułowania upraszczające oraz Żydom nie-

⁷ D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*. Przeł. S. Kędzierski. Warszawa 1998, s. 101.

⁸ A. Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Oprac. Z. Stefanowska. Wyd. 5. Wrocław 1956, s. 69–70. B N I 17.

⁹ *Ibidem*, s. LVII.

życzliwe, po wtóre, że dobitnie wyraził myśl o wyższości religii chrześcijańskiej nad judaizmem i zarazem wskazał dla nich drogę do duchowego ocalenia poprzez przechrzczenie. Temat ten w *Księgach* powracał parokrotnie, a w rozdziale XXI poeta nie tylko powtórzył tezę o interesowności jako naczelnym znamieniu ducha żydowskiego, ale też powiedział, iż ceną zlekceważenia przez Izraelitów mesjańskiego posłannictwa Chrystusa jest odrzucenie tego ludu przez Boga. W *Księgach* naród żydowski i judaistyczna religia stanowią negatywny wzór duchowy oraz historiozoficzny, nie sposób tu mówić o otwartości na świat żydowski.

Moment, w którym poeta zdecydował się przeformułować publicznie swoje nastawienie do Żydów, polskich zwłaszcza, możemy wskazać dość dokładnie, stało się to bowiem w czasie pracy nad *Panem Tadeuszem*, między 6 a 23 V 1833, kiedy to – jak dowiódł Pigoń¹⁰ – Mickiewicz pisząc IV księgę dokonał przemiany planu utworu, przenosząc punkt ciężkości z wątków rejestrujących uczuciowe dylematy Tadeusza oraz obrazy życia obyczajowego szlacheckiej prowincji na fundamentalne sprawy życia narodowego. Pigoń trafnie istotę przebudowy wiązał z wyniesieniem na plan pierwszy konspiracyjnej roli i całej biografii ks. Robaka, ale – dodajmy – właśnie w IV księdze po raz pierwszy pojawił się Jankiel, może w literaturze przedmiotu bohater niedostatecznie doceniony. W klasycznych rozprawach Pigionia, Kleinera i Wyki o tej postaci mówi się niewiele¹¹. Czy słusznie?

Jankiel pojawił się w czterech zaledwie, ale za to kluczowych fragmentach utworu. O pierwszej jego prezentacji, w karczmie, podczas narady Robaka z okoliczną szlachtą, Wyka napisał, iż był to „jeden z najbardziej serio [...] ustępów całego poematu”¹². Narrator mówił o autorytecie, jakim ten Żyd cieszył się wśród miejscowej szlachty (rozstrzygał spory, szanował go nawet Gerwazy, traktujący przecież Żydów jako pośledniejszy gatunek ludzi), podkreślał jego rzetelność w interesach, wrogość wobec pijaństwa (co uderzało w utrwalone antyżydowskie stereotypy), wreszcie talent muzyczny. Zwrócił również uwagę na podwójną tożsamość, przywiązanie do wiary ojców („w pobliskim mieście był też podrabinkiem”) i polski, przez nikogo nie kwestionowany, patriotyzm („Miał także sławę dobrego Polaka”). Mimochodem wspomniał także o tajnych naradach z Robakiem oraz o ich znajomości z dalekich krajów, co nie tylko zapowiadało związek karczmarza ze spiskiem, ale i wskazywało na wcześniejszy udział w wojenno-niepodległościowych akcjach z dala od nowogródzkiej ziemi. Pigoń, który rodowód Jankiela łączył z sąsiadem Wereszczaków, „rabinem surowym i poważnym”, oraz ze słynnym petersburskim cymbalistą, Jankielem Libermanem, taką prezentacją Żyda był mocno zdziwiony:

Przedstawienie Jankiela jako zaufanego emisariusza napoleońskiego jest niezwykle, ponieważ Żydzi podczas wojny 1812 r. na Litwie manifestacyjnie zaznaczali swe sympatie dla Rosji i służbę wywiadowczą uprawiali przeciwko wojskom napoleońskim. Stwierdzają to powszechnie historycy tamtych czasów i świadkowie współcześni¹³.

¹⁰ S. Pigoń, „*Pan Tadeusz*”. *Wzrost, wielkość i sława*. Wyd. 2. Kraków 2002, s. 86–149.

¹¹ Zob. *ibidem*. – J. Kleiner, *Mickiewicz*. T. 2: *Dzieje Konrada*, cz. 2. Wyd. 2. Lublin 1948, s. 161–503. – K. Wyka, „*Pan Tadeusz*”. T. 1: *Studia o poemacie*. Warszawa 1963. – S. Pigoń, wstęp w: A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*. Oprac. ... Wyd. 9. Wrocław 1982. BN I 83. W ostatnich latach znaczenie Jankiela w świecie przedstawionym poematu Mickiewicza podkreślali Ingłot (*op. cit.*, s. 102–112) i E. Szymanis (*Jankiel wobec Mickiewiczowskiego modelu patriotyzmu*. W zb.: *Kwestia żydowska w romantyzmie polskim*. Red. A. Fabianowski, M. Makaruk. Warszawa 2005).

¹² Wyka, *op. cit.*, s. 291.

¹³ S. Pigoń, przypis w: Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, s. 214.

Do zastrzeżeń Pigońa powrócę później. Po raz drugi Jankiel pojawił się w księdze VII, na sławetnym sejmiku w Dobrzyniu, kiedy to próbował przeciwstawić się zajazdowi na Soplicowo, przestrzegając przed wciąganiem Rosjan w sąsiedzką zwadę, ale próba zapobieżenia domowemu rozbratowi i uratowania spisku, który zanarchizowana szlachta wystawiała na szwank, nie powiodła się. Jankiela przepędził Klucznik pamiętnymi słowami: „Precz stąd, Żydzie! Nie tkaj palców między drzwiami, nie o ciebie idzie!” Potem zobaczymy go w momencie szczególnie podniosłym, gdy po spowiedzi ks. Robaka przyniesie wieść od szefa sztabu, gen. Fisze-
ra – którego okazuje się łącznikiem – że w cesarskim tajnym gabinecie została postanowiona wojna. W scenie tej pełnił funkcję posłańca nadziei, który Jackowi Soplicy przynosi ulgę w godzinie śmierci. I wreszcie epizod czwarty, najważniejszy, zamykający w XII księdze mocną kodą obecność Żyda w polskim narodowym poemacie. Wystąpił tam nie tylko w roli arcymistrza-cymbalisty, ale też „muzycznego” komentatora najnowszych dziejów narodowych. Mickiewicz ukazał go jako człowieka znakomicie czującego złożoność i istotę ducha polskiego. „Żyd pocziwy ojczyznę jako Polak kochał” – autorytatywnie stwierdzał „gospodarz poematu”. Jako Polak – nie: jak Polak. Jankiel stawał się wzorem Polaka-Żyda, Polaka wyznania mojżeszowego, który łączy judaistyczną tożsamość z polskim patriotyzmem. To prawda, istota świadomości religijnej tego bohatera nie została w pełni ukazana. Nie wiemy, czy bliższa była mu religijność rabiniczno-ortodoksyjna lub chasydzka¹⁴ (choć to wątpliwe), czy też raczej sympatyzował z ideami haskali, judaistycznym oświeceniem. Nie wiemy, ponieważ poeta skupił się na precyzyjnym określeniu związków Jankiela ze światem polskim, a rolę w żydowskiej zbiorowości pozostawił w sferze niedookreślonej. Jankiel jest polskim patriotą, obok ks. Robaka – głównym konstruktorem niepodległościowej konspiracji, w poemacie mówi niewiele, ale wyłącznie rzeczy ważne. Miał Norwid rację, to jest „figura serio”, figura pierwszoplanowa nie ze względu na frekwencję pojawiania się, ale jej rangę patriotyczną, moralną i – by tak rzec – wzorcotwórczą.

Pigoń, jakże słusznie, dowodził, iż epopeiczna idea *Pana Tadeusza* nie sprowadzała się wyłącznie do pochwały wartościowych elementów szlacheckiej tradycji i krytyki jej cech negatywnych, najpierw anarchizmu i sobiepaństwa. Poemat zawierał nową wizję ojczyzny i polskości:

Jego [tj. Mickiewicza] pojęcie ojczyzny polskiej dałoby się ująć najściślej terminem użytym w estetyce: wielość w jedności; przy pieczołowitym zachowaniu indywidualności ziem składowych zastrzegął on jak najwyższy wymiar wspólnej zgranej wierności jednej ojczyźnie¹⁵.

Również Kleiner podkreślał, iż właściwym tematem epopei jest prezentacja momentu nie tyle schyłku szlacheckiego świata, co przemiany polskiego narodu. Możemy przyjąć, iż poeta projektował tu koncepcję narodu scalającą przedrozbiorową formułę wspólnoty obywateli równych wobec prawa, ale formułę rozciągniętą na wszystkie stany i narody Rzeczypospolitej, z pierwiastkami romantycznymi, eksponującymi znaczenie języka, kultury, obyczaju. *Pan Tadeusz* był utworem oceniającym przeszłość, ale też, jak stwierdził Wyka, „antycypował przyszłość”, wpisując się w obszar ówczesnej debaty nad pojmowaniem idei narodu. Dlatego Pigoń – inaczej niż Kleiner – nie dostrzegł faktu, że w obręb obywatel-

¹⁴ O sporach między ortodoksami a chasydami pisał J. Doktor w ważnej monografii *Początki chasydyzmu polskiego* (Wrocław 2004).

¹⁵ Pigoń, *op. cit.*, s. 201.

skiej wizji narodu poeta wprowadził Żyda? To prawda, w 1812 r. wielu Izraelitów wspierało Rosję i Mickiewicz w poemacie tego faktu nie ukrywał. Może Jankiel nie reprezentował w sensie ściśle historycznym żydowskiej większości, ale taka właśnie kreacja owej postaci mogła stanowić wyraz przekonania poety, że także ta zbiorowość, zrównana w prawach, polskość przyjmie jako drugi i równoważny człon swojej tożsamości. Może poemat wśród wielu wezwań niósł i to, by w Żydach zobaczyć kandydatów na dobrych obywateli odrodzonej Polski? Tym zamiarem chyba tłumaczyć należy znamienne wykreślenie z brulionu, ze spowiedzi Jacka Soplicy, słów mających jawnie antyżydowski sens: „Bo jeszcze góry wówczas żydostwo nie brało / I pieniądz, bóg dzisiejszy, miał czcicieli mało”. Na skutek tej decyzji poety główny bohater epopei, były szlachecki paliwoda, a teraz Polak przemieniony, Polak, który na głównego współpracownika wybrał żydowskiego podrabinka, nie stał się człowiekiem skorym do posługiwania się nieprzychylnym stereotypem Żyda-materialisty.

W latach 1833–1834 Mickiewicz rozpoczynał publiczne definiowanie własnego pojmowania istoty polsko-żydowskiego związku. Krasiński w czasie zbliżonym, bo w latach 1833–1837, taki sam proces rozpoczął, od razu określając istotę swego nastawienia do Izraelitów¹⁶. Hrabia Zygmunt ze światem polskich Żydów stykał się od początku życia okazjonalnie, zawsze z pozycji dziedzica wielkiej fortuny. W jego najbliższym otoczeniu mocno rozpowszechniona była głęboka niechęć zarówno do Żydów starozakonnych, jak i do neofitów – sprawy te są dobrze znane. Dość przypomnieć, że jego ojciec w r. 1818, w rozprawie *Aperçu sur les Juifs de Pologne*, dowodził, że Izraelici stanowią rodzaj kary Bożej zesłanej na Polaków, że zawsze byli przyczyną rozkładu moralnego oraz ekonomicznego¹⁷. Stanowczo sprzeciwiał się ich polonizacji i chrystianizacji. W przypisywanej mu innej rozprawie, *Sposób na Żydów*¹⁸ pojawił się nawet projekt usunięcia Izraelitów (także neofitów) z Królestwa i osiedlenia ich na granicach Kaukazu. Z kolei wychowawca Zygmunta, profesor Luigi Chiarini, zarzucał judaizmowi (a zwłaszcza naukom *Talmudu*) zamiar zniszczenia wszelkich innych religii, dlatego postulował państwową kontrolę nad żydowskim życiem religijnym¹⁹.

Krasiński wcześniej zaraził się wiarą w żydowskie zagrożenie dla istoty polskości, przychodzące zwłaszcza ze strony neofitów. Już w lipcu 1832 w liście do Reeve'a „Żydów wychrzczonych”, którzy działali w obrębie powstańczych klubów rewolucyjnych, obciążył częścią winy za klęskę powstania²⁰. Obraz Prze-

¹⁶ Rozległy opis poglądów Krasińskiego, dotyczących historii i współczesnego bytu Żydów, zawiera rozprawa A. Fabianowskiego *Kwestia żydowska w twórczości Zygmunta Krasińskiego* (w zb.: *Żydzi w literaturze*. Red. A. Szawerna-Dyrzka, M. Tramer. Katowice 2003). Zob. też T. Swoboda, *Żydzi w twórczości Zygmunta Krasińskiego*. W zb.: jw.

¹⁷ [W. Krasiński], *Aperçu sur les Juifs de Pologne par un Officier General Polonais. Nonce à la diete: l'an 1818*. B.m.r.

¹⁸ *Sposób na Żydów, czyli środki niezawodne zrobienia z nich ludzi uczciwych i dobrych obywateli*. B.m. 1818. Autorem tej rozprawki był prawdopodobnie urzędnik Gerard Witowski, inspirowany tekstem Krasińskiego *Aperçu sur les Juifs*.

¹⁹ Zob. I. Schipper, *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*. Oprac. Z. Targielski. Warszawa 1992.

²⁰ Z. Krasiński, *Listy do Henryka Reeve*. Oprac., wstęp, kronika, noty P. Hertz. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa. T. 2. Warszawa 1980, s. 11–12: „Klubiści nas zgubili. O ich szaleństwie, o ich wściekłości nie możesz nawet mieć wyobrażenia. Ci nędznicy, szewcy, Żydzi wychrzzeni

chrztów w *Nie-Boskiej komedii*, napisanej w r. 1833, zawierał pierwszy publicznie ujawniony osąd zbiorowości żydowskiej. W dramacie tym Żydzi, udając przywiązanie do idei rewolucji, w rzeczywistości próbują wykorzystać globalny konflikt społeczny, by definitywnie wyniszczyć chrześcijaństwo, niejako powtórnie ukrzyżować Chrystusa, aby następnie, podtrzymując rewolucyjną anarchię, objąć władzę nad całym moralnie zdeorientowanym światem. Taki jest sens słów Przechrztzy: „Na wolności bez ładu, na rzezi bez końca, na zatargach i złościach, na ich głupstwie i dumie osadźmy potęgę Izraela”²¹. W syntetycznej projekcji Krasińskiego zbiegły się modne wówczas teorie spiskowe (przypisujące Żydom dążenie do panowania nad światem), wrogość wobec neofitów, wizja *Talmudu* jako księgi wzywającej do zniszczenia chrześcijaństwa, stereotyp Izraelitów jako ludzi podstępnych i tchórzliwych (w *Nie-Boskiej Żydzi* nie walczą, lecz jedynie przygotowują narzędzia mordu: młoty, stryczki, pugiwały). Mający otwarte zakończenie antyutopijny dramat nie rozstrzygał, czy władcze zakusy Przechrztów znajdą spełnienie, ale takiej możliwości nie przekreślał. Poeta w opisie Izraelitów nie eksponował nadmiernie cech rasowych, na plan pierwszy wysuwał wymiar cywilizacyjno-religijny, oparty na przekonaniu o nieusuwalności i uniwersalizmie konfliktu między chrześcijaństwem a mozaizmem, stąd bardziej widoczny był rys antyjudajizmu niż wrogość rasowa, na której wspiera się antysemitizm. Nie było też w utworze wątku mówiącego o waśni polsko-żydowskiej, tak mocno podniesionej przez jego ojca w memoriale z r. 1818, bo problematyka narodowa nie stanowiła podstawy ideowej w tym dramacie.

Owa kwestia zajęła jednak znaczące miejsce w epistolografii autora *Irydiona* w drugiej połowie lat trzydziestych, zawierającej swoiste uzupełnienie ponurego obrazu Żydów z *Nie-Boskiej*. W tamtych latach, zwłaszcza w listach do Gaszyńskiego i Sołtana, przedstawił Krasiński Żydów, a w szczególności neofitów, jako głównego, obok Rosji, wroga polskości, wroga wewnętrznego, który na różne sposoby wdziera się w społeczne szczeliny i rozsądza narodową budowlę od środka²². Poczucie zagrożenia potęgowało jeszcze przeświadczenie poety, że oto Polska znalazła się w stanie głębokiego kryzysu i wielostronna aktywność Izraelitów może znacząco przyczynić się nawet do śmierci osłabionego narodu. Przytoczmy dwa obszerniejsze wypisy z listów – najpierw do Sołtana z 1 VIII 1836:

Tam [tj. w Marienbadzie i Karlsbadzie, gdzie poeta wówczas przebywał] dopiero usłyszysz i pojmiesz, co to Polska dzisiaj, jak wszystko się płaszczy, jak wszystko przekupne, jak urzęda przez Polaków odzierzona dziesięć razy straszniejszymi są niż piastowane przez Moskali; jak wali się z pieca na łeb ostatek godności narodowej, jak z nędzy i hańby powszechnej korzystają Niemcy i Żydzi, jak Żydzi osiadają na gruzach naszych pałaców, jak wszędzie Żydzi i Żydzi tylko mają wpływy, znaczenie, potęgę, dostatki²³.

i chciwi pieniędzy krawcy, którzy nic nie wiedzą o Polsce i o jej przeszłości, postanowili robić majątek, zarabiać, spekulować, wieszając, rzucając oszczerstwa, podburzając, a teraz wypisują broszury przeciw wszystkiemu, co u nas naprawdę szlachetne i wielkie”.

²¹ Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*. Oprac., wstęp M. Janion. Wyd. 11. Wrocław 1974, s. 64. BN I 24.

²² Szerzej o wyrażanym w listach z lat trzydziestych stosunku Krasińskiego do Żydów pisałem w książce *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu* (Poznań 2005, rozdz. *Kryzys roku 1836. Rosja, Żydzi i upadek narodu*).

²³ Z. Krasiński, *Listy do Adama Sołtana*. Oprac., wstęp Z. Sudołski. Warszawa 1970, s. 98.

Natomiast 6 VII 1837 w liście do Gaszyńskiego, na marginesie krytyki francuskiego mieszczaństwa, dodał też taki *passus*:

U nas w Polsce przechrzty ten oddział małą stanowią. Wiesz, co do komiczności, co do napuszenia się, nie ma w żadnym kraju równych ludzi przechrztom naszym. Jest to osobny i ze wszystkich bezczelnych najbezczelniejszy ród, który krajem wreszcie owładnie, jak *tiers état* owładnęło Francją. [...] Lecz z tym wszystkim Żyd [przechrzczony] nie zdoła zataić pewnych przycisków w mowie, pewnych poruszeń w grzbiecie, pewnych usterków w chodzie, które go biegłemu oku wydadzą za kuzyna Rotszylda²⁴.

W tych listach Krasieński nacisk położył na czynniki rasowo-ekonomiczne, wpisał się w rolę eksperta od spraw pochodzenia, właściciela „biegłego oka”, który niezawodnie odkryje w nieprawym szlachcicu jego semickie korzenie. Żydzi, podkreślał poeta, zdobywają niebezpieczny wpływ na polskie życie gospodarcze, pieniądzem torują drogę do panowania, osłabiając znaczenie warstw rdzennie polskich. Hannah Arendt w rozumowaniu tym zapewne dostrzegłaby przejaw popularnego wówczas w różnych częściach Europy „arystokratycznego antysemityzmu”, stanowiącego odpowiedź części elit społecznych na wzrost międzynarodowej roli żydowskiej finansjery oraz pozyskiwanie przez izraelską społeczność praw publicznych w niektórych krajach²⁵.

Krasieński kwestionował możliwość prawdziwej asymilacji, także poprzez chrzest i uszlachcenie, ponieważ na przeszkodzie stanie obcość rasy, przyrodzony Żydom niedostatek cech moralnych i duchowych. Żyd neofita nie będzie polskim patriotą, pozostanie na zawsze obcy polskości, ponieważ jest zakładnikiem swego pochodzenia. Polskę i Izrael dzieli rasa, tradycja religijna, konstytucja duchowa. Obie zbiorowości skazane są na konfrontację bez możliwości pojednania i współpracy. Tak w latach trzydziestych myślał Krasieński, ale – dodajmy to zastrzeżenie – nigdy nie sugerował, iż Żydów należy z polskiej ziemi wyrzucić. Proponował, by izraelskiemu zagrożeniu przeciwstawić, w ramach rywalizacji kulturowo-ekonomicznej, solidaryzm narodowy, wspólne działanie szlachty oraz wiejskiego ludu, jedynych warstw rdzennie i prawdziwie polskich:

Dziś, jeśli stare rody wygasną i znikczemnieją, zostaną piaski polskie, ale Polska już nie powstanie. Usługa największa, którą oddać można krajowi, zależy na tym, by przechrztom i przemysłnikom nie dozwolili monopolu wszelkich bogactw i wpływów moralnych w Polsce, a trudniejsza to i cięższa walka niż orężne boje. Właśnie dziś w szlachcie ocalenie Polski, w pogodzeniu się jej i w pojednaniu z ludem wiejskim jedyny zaród siły [...]²⁶.

Precyzując stosunek do Żydów Krasieński jednocześnie jasno określił swoją ideę narodu jako związku plemiennego, jako bytu zamkniętego. Naród stanowią szlachta oraz lud wiejski, i tylko te dwie warstwy. Była to niewątpliwie koncepcja etnocentryczna, odrzucająca zasadę asymilacji i współpracy, zwłaszcza ze współmieszkańcami o tak odrębnej religii i odmiennym pochodzeniu, jak Żydzi.

W latach trzydziestych w kwestii żydowskiej Mickiewicz i Krasieński wybrali różne style myślenia. Autor *Pana Tadeusza* otwierał drogę do idei o szczególnym

²⁴ Z. Krasieński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. Warszawa 1971, s. 166–167.

²⁵ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*. Wstęp D. Grinberg. Przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, T. 1. Warszawa 1993, s. 30–33.

²⁶ Krasieński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, s. 167.

związku duchowym obu wspólnot, nie wykluczał pogodzenia judaistycznej tożsamości z polskim patriotyzmem, Krasiński w taką możliwość nie wierzył. Następne lata przyniosły kolejne ważne wypowiedzi obu pisarzy w tej sprawie, a ich spór wkroczył w fazę decydującą.

Akt drugi sporu: otwarta krytyka Mickiewicza i odpowiedź Krasińskiego

W trakcie trzeciego roku wykładów paryskich dziełem najszerzej przez Mickiewicza omawianym była *Nie-Boska komedia*, oceniona przezeń bardzo wysoko. Uznał on profetyczny autorytet Krasińskiego, ale sposób przedstawienia Żydów w dramacie surowo skrytykował. Przynotowany fragment wykładu z 21 II 1843:

W dramat wprowadził lud izraelski, lud słowiański, to jest chłopów, szlachtę, duchowieństwo, ale zarazem ujął fałszywie cechy wszystkich tych typów narodowych. Dopuszczał się, można powiedzieć, występku narodowego, zniesławiając charakter Izraelitów: przedstawia lud izraelski jako czyhający jeno na sposobną chwilę, by zniszczyć szlachtę i chłopów, by dokończyć zagłady chrześcijaństwa. W usta przedstawicieli Izraela włożył słowa najbardziej nienawistne i okrutne. Są niewątpliwie wśród tego ludu sekty posuwające nienawiść chrześcijaństwa aż do krańcowości, [...] nie można wszakże w ten sposób osądzać ogółu ludu. Nie należy tak lekkomyślnie tłumaczyć wyroków Opatrzności, bo nie jest to bez przyczyny opatrnościowej, że Izraelici od tyłu wieków żyją wśród Polaków i że ich los jest ściśle związany z losem narodu polskiego²⁷.

Mickiewicz młodszemu koledze po piórze postawił zarzut, iż ten nie zrozumiał dziejowych znaków Boga wpisanych w splot losów żydowsko-polskich, a jego postawę nazwał „występkiem narodowym”, w podtekście także antychrześcijańskim. Pytanie o historiozoficzny sens relacji Polski i Izraela pojawiało się w prelekcjach i przed krytyką *Nie-Boskiej*, i po niej. Na zakończenie drugiego kursu, 1 VII 1842, Mickiewicz mówił:

Nie darmo lud ten Polskę obrał sobie za ojczyznę. Ze wszystkich ludów na ziemi najbardziej uduchowiony, zdolny on pojąć, co w ludzkości jest najwznioślejsze. [...] Próżno dotąd usiłowano lud ten związać ze sprawą Polski, przyobiecując mu własność gruntową i dobrobyt materialny. Mógłże Izrael zapomnieć o tylu wiekach nędzy i całą swą pełną chwały przeszłość przedać za kawałek ziemi? Jakie by to nawet nieszczęście było dla świata, gdyby ten lud, jedyny szczątek starożytnych szczepów, jedyny, co nigdy nie zwątpił w Opatrzność – dopuścił się apostazji!²⁸

Mickiewicz w prelekcjach mówiąc o Izraelitach powiązał kilka kwestii. Podkreślił związek mesjanizmów żydowskiego i polskiego, uznając starszeństwo oraz trwającą prawomocność pierwszego z nich. Żydzi w minionych wiekach błędzili – poeta zapewne miał tu na myśli zarówno materialistyczne dążności części z nich, jak i niedostateczną umiejętność otwierania się na inne religie – ale jako całość nie zatracili duchowego związku z Opatrznością. Dlatego nie należy dążyć do ich asymilacji wyłącznie poprzez udogodnienia ekonomiczne, bo jest to przede wszystkim lud ducha i *Biblii*. Należy zatem, uważał Mickiewicz, uszanować żydowską odrębność religijną, ponieważ ta wiara potrzebna jest całej ludzkości, w mistycznej konstelacji świata nadal zajmuje ona miejsce kluczowe. Poeta traktował niewątpliwie współczesnych Żydów jako prawowitych spadkobierców Izraela biblij-

²⁷ A. Mickiewicz, *Dziela*. Wyd. Rocznicowe. T. 10. Oprac. J. Maślanka. Przeł. L. Płoszewski. Warszawa 1998, s. 138.

²⁸ *Ibidem*, t. 9 (1997), s. 428.

nego, odrzucał zatem tezę, iż nieprzyjęcie misji Chrystusa zepchnęło ich na margines globalnego bytu duchowego. Związek Żydów i Polaków spełnić się powinien nie poprzez polonizację i neofickie przeobrażenie tych pierwszych, ale przede wszystkim w wymiarze metafizycznym, poprzez zbliżenie i wzajemne rozpoznanie wiar i misji mesjanistycznych. Głosząc taki pogląd Mickiewicz stawał się prekursorem idei ekumenizmu religijnego, idei pojednania judaizmu i chrześcijaństwa, w czym Polacy, w przekonaniu poety, odegrać powinni rolę decydującą. W ostatnim roku wykładów wrócił do tej idei, określając się zresztą mianem „brata Izraelitów”; 21 V 1844 dowodził, że realizacja globalnej metamorfozy mesjanistycznej, owej „jutrzenki dnia nowego”, oprzeć się musi na współpracy trzech duchów przewodnich – ducha Francji, Polski i Izraela.

Duch francuski jest tym, który na najwięcej się ważył, najwięcej stosował, najwięcej realizował; duch narodu polskiego, tego narodu zmuszonego po swym upadku wejść całkiem w siebie, dokonał skupienia się, jakiego przykładów nie było na świecie od czasu politycznego upadku ludu Izraela. Polska tym sposobem poznała tajemnice dziejów Izraela; stała się ich przedstawicielką i przyjęła za nie współodpowiedzialność²⁹.

Na Polsce spoczywa obowiązek, nałożony przez Opatrzność, pełnego rozpoznania duchowości Izraela, podtrzymania jego obecności w dziejach powszechnych i przygotowania wspólnej drogi do zbawienia – podkreślał Mickiewicz. Potrzebne jest zatem braterstwo, a nie rozbrat.

Temat duchowego przymierza tych trzech ludów oraz potęgi zawartej w judaistycznej modlitwie pojawił się także w pismach i mowach poety adresowanych do uczestników Koła Sprawy Bożej, ale współczesnym nie były one tak dobrze znane jak prelekcje. Już po rozłamie, w styczniu 1847 poeta mówił do współbraci, wspominając minione lata: „Na ludzkie różnice nie zważaliśmy, [...] Żyda mieliśmy za brata”³⁰.

Jak na krytykę Mickiewicza zareagował Krasieński? Z listów do Delfiny Potockiej wiemy, że ją zauważył i że go ona obeszła. Czy się z nią zgodził? Co to – to nie. Owszem, być może, wypowiedź profesora z Collège de France skłoniła go do skrywania tego tematu w tekstach literackich publikowanych w latach czterdziestych, ale przecież i w nich Krasieński wątku żydowskiego całkowicie nie pomijał, choć nie wprowadzał go na plan pierwszy. Publiczną, pośrednią odpowiedź na zarzuty Mickiewicza przyniosły *Psalmy przyszłości* i memoriał adresowany do Montalemberta, z którym obaj byli, choć w różnym czasie, zaprzyjaźnieni. *Psalm miłości*, pisany wiosną 1845, obok stanowczej rozprawy z teorią terroru rewolucyjnego, zawierał też jednoznaczny, solidarystyczny i etnocentryczny wizerunek narodu, jasno wyrażony choćby w znanym dystychu: „Jeden tylko, jeden cud: / Z Szlachtą polską – polski Lud”. Stan mieszczański oraz Żydów uznał Krasieński za warstwy obce, polskości nieprzychylnie, do dziejów zbiorowych nie wnoszące pierwiastków twórczych:

Kto sam z władz swych się rozbierał,
Narodowi pootwierał

²⁹ *Ibidem*, t. 11 (1998), s. 170.

³⁰ *Ibidem*, t. 13 (2001), s. 258. Do duchowych dziejów Izraela nawiązywał też Towiański, ale on kładł nacisk na konieczność zbawienia Żydów przez chrzest, co nie było zgodne z myślą Mickiewicza. Zob. A. Witkowska, *Towiańczycy*. Warszawa 1989, s. 56: „Żyd musiał zostać zbawiony, przeto trzeba było zmazać jego winę pierworodną – zdradę Chrystusa. Oczywiście, przez chrzest. Toteż Towiański zamierzył sobie kolosalną misję chrystianizacji Żydów”.

Przyszłe, wielkie bytu niwy?
 Ani kupcy – ni Żydowie –
 Ani mieszczan też synowie –
 Lecz ród szlachty nieszczęśliwy³¹.

Natomiast w *Psalmie żalu*, powstałym w pamiętnym r. 1848, we fragmencie oskarżającym demokratów o spowodowanie rabacji oraz zawierającym polemikę ze Słowackim, a więc we fragmencie kluczowym, Żydzi ukazani byli jako antypolscy zdrajcy, „łupożercy” korzystający z nieszczęścia szlachty. Stało się tak pomimo tego, iż w r. 1846 w czasie powstania krakowskiego część żydowskiej społeczności, ze słynnym już wtedy rabinem Dow Ber Meiselsem na czele, poparła rząd narodowy³², o czym poeta powinien był wiedzieć. W *Psalmach przyszłości* izraelscy współmieszkańcy pojawiają się jako grupa polskości obca, a w sytuacji historycznego zagrożenia – wroga. Natomiast w memoriale adresowanym do Montalemberta, opublikowanym w r. 1847 we francuskim periodyku „Le Correspondent”, Krasiński podjął tak ważny dla Mickiewicza wątek analogii historycznych losów Izraela i Polski. Z szacunkiem pisał o jego dawnych, starotestamentowych dziejach, w heroicznym oporze przeciwko „wielobóstwu wschodniemu” i tyranii imperialnego Rzymu; w obronie idei „jednego i uniwersalnego Boga” Żydzi spełniali rolę podobną do tej, jaką odgrywa współcześnie Polska. Ale naród ten wielkość swoją pogrzebał, gdy wydawszy ze swego łona Chrystusa – równocześnie Go odrzucił.

Naród żydowski, służąc ludzkości czas długi, zdradził ją w końcu. Zamiast przekształcić ojczyznę żydowską w ojczyznę ludzkości w całym znaczeniu wyrazu, wedle rady, którą dawałi mu chrześcijanie, on w ślepych szale, w rozpaczli niesłuchanej, nie pozbawionej jednak bohaterstwa, przeklął sam siebie na dymiących zwaliskach Jerozolimy, wyrzekając się wszelkiego postępu ku Bogu i wszelkiej miłości dla ludzi³³.

Boże wybraństwo, uważał Krasiński, obróciło się po stuleciach ku Polakom, zbiorowości najpełniej wcielającej w życie świata ideę ewangelicznej miłości. W ten sposób Krasiński dyskretnie, ale stanowczo wyraził myśl o przekreśleniu starotestamentowego związku Żydów z Opatrznością oraz o przeciwieństwie między mesjanizmem żydowskim i polskim. Tym samym sugerował, iż w epoce chrześcijaństwa Żydzi przestali być spadkobiercami Izraela biblijnego. Wywód ten stanowił zawołaną, choć dla wtajemniczonych czytelną, polemikę z „żydowskimi” ideami Mickiewicza, wygłaszanymi z paryskiej katedry.

Natomiast w prywatnej korespondencji Krasiński był bardziej bezceremonialny w ocenie „żydowskiej” opcji Mickiewicza. W ważnym z punktu widzenia tego tematu liście do Potockiej z 24 I 1842, zawierającym reakcję na wieść, iż wśród towarzyszyków życzliwie dyskutuje się o duchu Izraela, obszernie wyłożył swoje *credo* w tej materii:

Uważałaś Ty kiedy ogólnie, czym istotnie Żydzi wśród świata naszego, wśród epoki chrześcijańskiej? Oto dochowany zabytkiem nietkniętym, nienaruszonym ideał ojczyzny starożytnej, pogańskiej, która na tym zależała, by odgraniczyć się od całej ludzkości, być ciasną, być egoistyczną, starać się pod swoją jednoką ludzkość całą podciągnąć lub swoją jednoką ludzkość całą zamordować. [...] To żydowska miłość ojczyzny i dlatego nam się

³¹ Z. Krasiński, *Dzieła literackie*. Wybrał, oprac. P. Hertz. T. 1. Warszawa 1973, s. 214.

³² Zob. Eisenbach, *op. cit.*, s. 350–357.

³³ Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne i polityczne*. Oprac. P. Hertz. Warszawa 1999, s. 113.

podłymi, obrzydliwie szkaradnymi wydają, że z starym ideałem żyją wśród wyższego ideału, wśród chrześcijaństwa. [...] Powtarzam, w nich [tj. Polakach] najwyższy chrześcijańskiej ojczyzny ideał, jak u Żydów pogańskiej. Dlatego oni przez szlachetność, Żydzi przez podłość wieczną działają. Ale czy nie cudownym, że losy zetknęły na tym samym gruncie najwyższy ideał chrześcijański z najwyższym pogańskim, te dwie ojczyzny: to, co jest najpierwszego w nowożytnej epoce, z tym, co w niej najniższego?³⁴

Reasumując: Żydzi to naród pogański, z własnego wyboru wróg całej ludzkości, najniższa w swojej duchowej istocie zbiorowość na ziemi, lustrzane przeciwieństwo chrześcijańskiej Polski. Wychodząc z takich założeń kilkanaście miesięcy później, w kwietniu 1843, w liście do tej samej adresatki, wykpił mickiewiczowsko-towianistyczną ideę braterstwa duchowego między Izraelem, Francją i Polską. Nie zmienił też swego nastawienia do przechrztów, czego dobitne potwierdzenie zawiera charakterystyka żony Mickiewicza, Celiny, wywodzącej się z frankistowskich rodzin Szymanowskich i Wołowskich. Pisał do Potockiej 19 II 1847:

Teraz proszę Ciebie, strzeż się jego żony, to diablica, przechrzcianka i wariatka. Niedawno tak samo mówiła do jakiegoś z księży naszych z rozkazu męża: „Jako przechrzcianka nie wierzyłam nigdy w Chrystusa, bo przechrzty w nic nie wierzą [...]”. Widzisz więc, co za żydowica talmudyczna. Zgubą Mick[jewicza] to ożenienie – i on sam pewno to czuje. Przechrzty nasze, frankisty, to osobne plemię ludzi, najdziwniej zabobonne, ale bez żadnej w końcu końców wiary³⁵.

Dramatyczna konfrontacja między Mickiewiczem a Krasieńskim rozegrała się w 1848 r. w Rzymie, szło im przede wszystkim o odmienny stosunek do rozpoczynającej się Wiosny Ludów i do udziału Polaków w tych wypadkach, ale na drugim planie owego sporu pojawiła się też kwestia żydowska. W Rzymie Mickiewicz ogłosił *Skład zasad*, najważniejszą w tamtym roku swoją deklarację ideową. W 15 paragrafach zawarł nowoczesną wizję narodu jako wspólnoty wszystkich obywateli, równych wobec prawa bez względu na przynależność etniczną i stanową. Postulował m.in. równouprawnienie wszelkich religii, nieskrępowaną wolność słowa, obieralność urzędów publicznych, wreszcie pełnię praw dla kobiet, wszystkich Słowian zamieszkujących Rzeczpospolitą – i Żydów. Punkt 10 stanowił: „Izraelowi, bratu starszemu, uszanowanie, braterstwo, pomoc na drodze ku jego dobru wiecznemu i doczesnemu. Równe we wszystkim prawo”³⁶. Poeta po raz kolejny publicznie opowiedział się po stronie koncepcji uznania Żydów za Polaków wyznania mojżeszowego. Alina Witkowska trafnie napisała, iż tych 15 paragrafów „tyleż wybiega ku utopii społeczeństwa ludzi równych i wolnych, ile bije w tradycję, w przekonania, przyzwyczajenia [...]”³⁷.

Krasieński *Skład zasad* potraktował jako ideę piękną, ale niemożliwą do wcielenia w życie tu i teraz bez rewolucyjnego gwałtu. Sprawę żydowską ironicznie zbagatelizował. Do Władysława Zamoyskiego w maju 1848, nawiązując do faktu, iż w Wielkopolsce zniemczona część żydowskiego mieszczaństwa opowiedziała

³⁴ Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. T. 1. Warszawa 1975, s. 499, 501. Fabianowski (*op. cit.*, s. 161) zwrócił uwagę, że w tym liście pojawiła się idea odrodzenia Żydów przez moralnie wyższy naród polski, ale pomysł ten nie wpisał się na trwałe w system poglądów Krasieńskiego dotyczących relacji polsko-żydowskich.

³⁵ Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 3, s. 281.

³⁶ Mickiewicz, *Dziela*, t. 12 (1997). Oprac. S. Kieniewicz. Przeł. L. Płoszewski, A. Górski, s. 10.

³⁷ A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Wyd. 4, zmien. Warszawa 1998, s. 263.

się po stronie Prus, napisał: „Żydy, których p. Adam zowie bracią starszą, pokazują się w Poznańskim pięknie”³⁸. A w list do Mickiewicza (z 1 lipca tego roku) wplótł zdanie: „Izrael w Poznańskim dowiódł, o ile Polszcze przychylny”³⁹. Przypadek poznański potraktował, według zasady *pars pro toto*, jako dowód na wrogość całej społeczności izraelskiej do Polaków, co w opinii Krasińskiego dezawuowało Mickiewiczowską ideę równouprawnienia Żydów.

W epoce Wiosny Ludów w myśli autora *Nie-Boskiej komedii* ożyła również spiskowa wizja knującego przeciw chrześcijaństwu Żyda i po raz pierwszy pojawiła się kwestia żydowskiego pochodzenia samego Mickiewicza. Wątki te zawężyły się w listach do Cieszkowskiego i Stanisława Egberta Koźmiana z lipca 1848:

Więcej niż kiedy strzegę się Przechrztów i Żydów. Pokaże się kiedyś, że scena *Nieboskiej* o nich nie marzeniem czczym ani też *crime-nationale* [tj. zbrodnią narodową], jak ją nazwał M[ickiewi]cz w Kursie zindeksowanym!⁴⁰

Wprawdzie Krasiński wówczas uważał, iż europejskie rewolucje wspiera dyskretnie przede wszystkim Rosja, ale i Żydzi grają tu jakąś tajemną rolę, albowiem, jak zapewniał Cieszkowskiego, „w duchu żydowskim jest wieczny instynkt przewrócenia chrześcijańskiego świata”⁴¹. Zatem i w wydarzeniach Wiosny Ludów nie mogło zabraknąć ich inspiracji. A Mickiewicz? O nim pisał do Cieszkowskiego:

Oto do skonały Żyd! Czy wiesz, że matka jego była Żydówką, która się przechrzcila przed pójściem za mąż za ojca jego? Niezawodne! – stąd w tym człowieku taki zakrój. Kabała, talmud, Dawid... energia... wszystko razem!⁴²

W Mickiewiczowskim portrecie, sporządzonym przez Krasińskiego w r. 1848, splecione zostały najgorsze w mniemaniu hrabiego Zygmunta pierwiastki, wywrotowe elementy: robespierreowski rewolucjonizm, moskiewski mongolizm i żydowskie knucie. Wiosna Ludów odnowiła w wyobraźni Krasińskiego obraz Żyda jako uniwersalnego zagrożenia dla Polski i całego chrześcijańskiego świata. O porozumieniu w tej kwestii z Mickiewiczem nie mogło być mowy.

Epilog i podsumowanie

W listach Krasińskiego z lat pięćdziesiątych XIX w. tematyka żydowska znikła prawie zupełnie, godzi się jednak zauważyć, iż w r. 1853 z niechęcią odniósł się do prób wywołania w Nowym Mieście antyżydowskiego pogromu, co potwierdza, iż zwolennikiem represji i prześladowań izraelskiej społeczności nie był. Ale krytyczny dystans do semickich współmieszkańców zachował do końca życia, ostatnia zanotowana przezeń wypowiedź na ten temat nie pozostawia wątpliwości. W liście do ojca z 30 VII 1858, na marginesie krytyki polskich oficjalistów, napisał: „Klasa to po Żydach najzepsutsza w Polsce”⁴³. Natomiast Mickiewicz

³⁸ Z. Krasiński, *Listy do różnych adresatów*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. T. 2. Warszawa 1991, s. 40.

³⁹ *Ibidem*, s. 208.

⁴⁰ Z. Krasiński, *Listy do Koźmianów*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. Warszawa 1977, s. 225.

⁴¹ Z. Krasiński, *Listy do Aleksandra Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. T. 1. Warszawa 1988, s. 503.

⁴² *Ibidem*, s. 358.

⁴³ Krasiński, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 96.

ideę pojednania polsko-żydowskiego próbował przekuć w czyn do końca życia, jego epilog splótł się przecież z próbą stworzenia w czasie wojny krymskiej legionu żydowskiego, który miał walczyć o polską niepodległość. Przedsięwzięcie to wielokrotnie i z różnych punktów widzenia opisywano, zajmowali się nim m.in. Roman Brandstaetter, Stanisław Pigoń, Jerzy Borejsza, Artur Eisenbach i w ostatnich latach Maria Janion⁴⁴. Tu przywołały jedynie dwie, zanotowane przez Armanda Lévy'ego, wypowiedzi Mickiewicza z tamtego czasu, określające duchowy i polityczny sens powołania legionu żydowskiego.

– Jeżeli, stanąwszy na ziemi polskiej, pułk ten pociągnie Żydów jednej synagogi, to inne synagogi pójdą za tym, a Żydzi, dając dowód swego oddania się Polsce i swej dzielności, podniosą swą rasę we własnych oczach i w oczach Polaków. [...]

– Nie chciałybym, aby Izraelici wyszli z Polski, bo tak jak unia Litwy z Polską, acz różne były ich rasy i religie, dała wielkość polityczną i militarną naszej Rzeczypospolitej, tak wierzę, że unia Polski z Izraelem powiększyłaby naszą siłę duchową i materialną. Najskuteczniejszym przygotowaniem Polski do odrodzenia jest zniszczenie przyczyn jej upadku, to znaczy połączenie i zbratanie wszystkich różnych ras i religij naszej ojczyzny⁴⁵.

I jeszcze opinia Marii Janion, podsumowująca polsko-żydowski, wojskowo-polityczny projekt Mickiewicza:

poczuwając się do duchowego związku z „milionami” Żydów Europy Wschodniej, Mickiewicz już nie chciał nawracać na chrześcijaństwo, odrzucał asymilację jako drogę pozornej emancypacji, wytwarzającą obojętność wobec religii i tradycyjnego obyczaju, uznawał nieredukowalność i odrębność żydowskiej tożsamości religijnej i narodowej i chciał dla jej wyrazu stworzyć siłę militarną⁴⁶.

Na czym zatem polegała istota sporu Mickiewicza i Krasińskiego o miejsce Żydów wśród Polaków? Rzec trzeba widzieć w kilku aspektach.

Po pierwsze: kwestia osobistych relacji z konkretnymi ludźmi pochodzenia żydowskiego. Krasiński takich kontaktów unikał, a epistolograficzne ujęcia żydowskich skupisk nasycone zawsze były silnym ładunkiem niechęci. Jednak pod koniec życia zaprzyjaźnił się z Julianem Klaczką i tuż przed śmiercią wiódł z nim pasjonujące spory o sens polskiego mesjanizmu. W spolonizowanym Żydzie dostrzegł partnera. Szacunkiem darzył też Mathiasa Rosena, warszawskiego bankiera i filantropa, z którym miał kontakty finansowe. Były to jednak wyjątki od reguły. Mickiewicz zarówno wobec Żydów starozakonnych, jak i neofitów zajmował postawę otwartą, choć czasem mocno krytyczną. Lista osób pochodzenia żydowskiego, z którymi utrzymywał bliższe i dalsze kontakty, jest bardzo długa. Poślubił kobietę z rodziny frankistowskiej, która (przez Wołowskich) wywodziła się ze znanego rodu Szorów z Rohatyna. Jego dzieci nosiły więc w sobie znaczną domieszkę krwi żydowskiej i – dodajmy na marginesie: gdyby najmłodszy syn poety, Józef, który zmarł w Paryżu w r. 1938, żył nieco dłużej, stałby się zapewne jedną z ofiar Holocaustu. W ostatnich latach sekretarzem i zaufanym przyjacie-

⁴⁴ R. Brandstaetter, *Legion żydowski A. Mickiewicza. (Dzieje i dokumenty)*. Warszawa 1932. – S. Pigoń, *Z ostatnich chwil Mickiewicza*. „Myśl Narodowa” 1932, nr 44, 45. – J. Borejsza, *Sekretarz Adama Mickiewicza. (Armand Lévy i jego czasy – 1827–1891)*. Warszawa 1969, s. 153–163. – Eisenbach, *op. cit.*, 443–451. – Janion, *op. cit.*, s. 73–100.

⁴⁵ A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Wyd. Sejmowe. T. 16. Zebrał, oprac. S. Pigoń. Przedm. W. Mickiewicz. Warszawa 1933, s. 418, 428.

⁴⁶ Janion, *op. cit.*, s. 95.

lem Mickiewicza był Armand Lévy, z rodziny francuskich neofitów⁴⁷. To on zamknął oczy poecie i towarzyszył jego zwłokom w drodze z Turcji do Francji, a później przez wiele lat opiekował się jego synami.

Po wtóre: stosunek do judaizmu. Mickiewicz widział w nim religię żywą, mogącą spełnić w planie duchowych dziejów globu rolę istotną. Uważał, iż przy mierze między Bogiem a Izraelem nie zostało zerwane. Widział potrzebę dialogu mozaizmu i chrześcijaństwa, sam ten dialog animował. W polskiej myśli kładł fundamenty pod ekumeniczne otwarcie chrześcijańsko-żydowskie. Krasiński przeciwnie, dowodził, iż odrzucenie posłannictwa Chrystusa przerwało mistyczną więź między Izraelem a Opatrznością, spychając tę religię i jej wyznawców na margines duchowych dziejów świata. Niewątpliwie był antyjudaistą.

Po trzecie: kwestia konspiracjonizmu. Mickiewicz był odporny na wpływy tego typu idei, Krasiński, zwłaszcza tuż po powstaniu listopadowym i w okresie Wiosny Ludów, a więc w momentach szczególnego napięcia historycznego, dawał im posłuch, sięgając po stosunkowo świeży wówczas stereotyp Żyda (zwłaszcza przechrzty) spiskującego przeciw chrześcijaństwu i dążącego do władzy nad całym światem.

Po czwarte: stosunek do asymilacji i chrystianizacji Żydów oraz sposób patrzenia na nich jako na sąsiadów i współmieszkańców. Mickiewicz dostrzegł możliwość, a nawet konieczność polsko-żydowskiego porozumienia, opowiadał się za religijnym, politycznym i obywatelskim równouprawnieniem Żydów, chciał, by w odrodzonej Polsce stali się oni Polakami wyznania mojżeszowego. Wierzył, że pojednanie wzmocni duchowo oraz materialnie obie wspólnoty. Nie odbierał nikomu prawa do zmiany wyznania, ale negował asymilację i przechrzczenie pojmowane jako jedyny sposób przekształcenia prawnego statusu Izraelitów. Uważał, że w polskim krajobrazie duchowym niezbędni są Żydzi kultywujący swoją religię i kulturę, większą bodaj korzyść widział w związku mesjanizmów obu narodów niżeli w chrystianizacji wspólnoty judaistycznej.

Krasiński cenił biblijną przeszłość Izraela, ale współczesnych Żydów postrzegał jako zbiorowość moralnie skrzywioną, naznaczoną negatywnie poprzez swoje etniczne pochodzenie, dla polskośći groźną z racji ekonomicznych wpływów i skłonności, jak uważał, do współpracy z zaborcami. Relację między obu narodami widział w kategoriach twardej rywalizacji, która od Polaków wymaga wyjątkowej mobilizacji i solidarności. Asymilacji nie akceptował, ponieważ dostrzegał w tym procesie zagrożenie dla spójności własnego narodu. Natomiast zachowując dystans wobec planu chrystianizacji Żydów, stawał w opozycji do starodawnej idei – wyrażonej m.in. przez papieża Grzegorza IX w bulli z r. 1236 – a mówiącej, że, jak pisze François de Fontette: „Żyd nawrócony był na swój sposób w dwójnasób chrześcijaninem w porównaniu z ochrzczonym poganinem, gdyż należał do Chrystusa ciałem i duszą”⁴⁸. Dla Krasińskiego fakt pierwotnego odrzucenia Chrystusa miał, jak się wydaje, konsekwencje nieodwracalne. Projektu rozwiązania „kwestii żydowskiej” autor *Przedświtu* nie przedstawił, brak jednak podstaw, by

⁴⁷ O przyjaźni A. Lévy’ego i Mickiewicza obszernie pisze Borejsza w książce *Sekretarz Adama Mickiewicza*.

⁴⁸ F. de Fontette, *Historia antysemityzmu*. Przeł. M., M. Mendychowscy. Wrocław 1992, s. 61–62.

uznać, iż akceptował zrodzoną w otoczeniu jego ojca jeszcze przed powstaniem listopadowym koncepcję urzędowego wygnania wszystkich Żydów z Polski. Bliższy był mu, jak się wydaje, sposób myślenia prezentowany przez Andrzeja Zamoyskiego – proponował on widzieć w Żydach „tolerowanych gości”, którym uprawnień zrównujących ich ze szlachtą przyznawać nie należy.

Czy Krasiński był antysemitą? – odpowiedź twierdzącą znaleźć można w wielu tekstach, zwłaszcza pisanych w ostatnim ćwierćwieczu, m.in. przez Janion, Fabianowskiego, Swobodę⁴⁹. Ale jaki odcień, wariant antysemityzmu autor *Nie-Boskiej* reprezentował? Termin „antysemityzm” pojawił się wprawdzie blisko 20 lat po śmierci poety, nie to jest tu jednak ważne. Gdyby przyjąć kryteria nowoczesnego antysemityzmu zaproponowane przez Daniela Pipes’a, sprawa nie rysowałaby się wcale prosto. Pipes wymienił cztery cechy nowoczesnego antysemityzmu: przeniesienie akcentu z religii na rasę, przekształcenie niechęci w lęk, zamiarę uprzedzenia na wszechogarniającą ideologię, zastąpienie okazjonalnego prześladowania Żydów stałym⁵⁰. Krasiński zwolennikiem stosowania represji – wedle naszej wiedzy – nie był, zwar tej ideologii antysemitki nie stworzył, choć wrogości do Żydów nie skrywał, tak przed przyjaciółmi, co potwierdził choćby Stanisław Egbert Koźmian⁵¹, jak i przed opinią publiczną, skoro ogłosił antyżydowskie fragmenty w *Nie-Boskiej komedii* i *Psalmach przyszłości*. Z drugiej strony, tematyka żydowska w jego rozważaniach pojawia się okazjonalnie, nie stanowi – w odróżnieniu np. od kwestii Rosji, stałej obsesji. Do Izraelitów żywił niechęć, często pogardę, ale trudno tu mówić o stałym lęku, wreszcie akcenty religijne, antyjudajstyczne, nie były w myśleniu poety czynnikiem rzadszym niż rasowe. Stronił też Krasiński od posługiwania się tymi elementami czarnej legendy antyżydowskiej, które de Fontette, badacz relacji judeochrześcijańskich, zalicza do kanonu antysemitki, zakorzenionego zwłaszcza w wyobraźni ludowej. Chodzi o oskarżenia dotyczące mordu rytualnego, profanacji hostii czy ukazywanie Żyda jako ludzkiego wcielenia Szatana⁵².

Nie był to zatem ani antysemityzm nowoczesny, totalny, ani też pierwotny, demoniczno-magiczny. Poeta reprezentował antysemityzm „przednowoczesny”, swoiście wybiórczy, w którym czynniki rasowe splatały się z historiozoficznie motywowanym antyjudajzmem. W jego myśli uprzedzenia religijno-rasowo-ekonomiczne nie przekształciły się w spójny system projektujący radykalne rozwiązania. Być może, antyżydowskie poglądy Krasińskiego należałoby umieścić w nurcie, który za Arendt powinniśmy nazwać „arystokratycznym antysemityzmem”, stanowiącym, przypominajmy, odpowiedź części europejskich wyższych sfer społecznych na XIX-wieczny wzrost znaczenia Żydów w kontynentalnym życiu publicznym – politycznym i ekonomicznym⁵³. Znamienne, że dla Krasińskiego wła-

⁴⁹ Swoboda (*op. cit.*, s.167) uznał Krasińskiego za „najbardziej konsekwentnego antysemitę polskiego romantyzmu”.

⁵⁰ Pipes, *op. cit.*, s. 46.

⁵¹ Pisał S. E. Koźmian (w: Krasiński, *Listy do Koźmianów*, s. 283): „Z. nie cierpiał Żydów. Pobudką jedyną ich mienił zemstę, aby roztrzaskać świat, pomścić się za doznane zniewagi i upokorzenia. Również nie lubił przechrztów, uważając ich jako ukrytych i jeszcze niebezpieczniejszych posługaczy żydostwa. Nigdy nie mógł mu wyperswadować, że byłoby lepiej, gdyby był w *Nieboskiej* chóru Przechrztów nie umieszczał. Drażnił go wtedy Krasiński i może przyczynił się do tego anatemu na przechrztów”.

⁵² De Fontette, *op. cit.*, s. 54–61.

⁵³ Arendt, *op. cit.*, t. 1, s. 30–33.

śnie rodzina Rotszyldów, rozwijająca interesy w wielu krajach, była negatywnym przykładem rozwoju potęgi żydowskiej.

Po piąte – sprawa w kontekście naszego tematu szczególnie ważna: sposób postrzegania kwestii żydowskiej ściśle wiązał się z rozumieniem idei narodu, z wyznawanym modelem patriotyzmu. Krasińskiemu bliska była etnocentryczna wizja, definiująca naród polski jako dwustanową szlachecko-chłopską wspólnotę, opartą na fundamencie jedności języka, plemiennego pochodzenia i wiary religijnej. Poeta reprezentował, jak się wydaje, konserwatywno-etniczny model patriotyzmu, polskość widział jako byt skończony i zamknięty. Takie rozumienie narodu nakazywało Żyda, jako Innego i Obcego, sytuować poza obrębem wspólnoty. Mickiewicz opowiedział się za inną koncepcją narodu: jako otwartego związku wolnych tudzież równych wobec prawa obywateli. Był to patriotyzm demokratyczno-obywatelski, akceptujący i akcentujący różnorodność etniczną, religijną oraz prawo do zachowania podwójnej, polsko-żydowskiej, polsko-litewskiej czy polsko-ukraińskiej tożsamości. Mickiewicz widział przyszlą Polskę jako byt polietniczny i wielowyznaniowy. Żyd w takiej Polsce znajdował naturalne miejsce. Poeta powiedziałby: miejsce z woli Opatrzności.

W tym sporze zderzyły się dwie wizje Polski, zderzyły się dwie Polski. Ci dwaj pisarze, uważani wówczas za najwybitniejsze osobistości nie tylko na polu rodzimej literatury, chcieli żyć w kraju kształtowanym według odmiennych wzorów. Maria Janion ma rację, spór między Mickiewiczem a Krasińskim o miejsce Żydów był wyjątkowo ważny, dotyczył bowiem nie tylko nastawienia do jednej, konkretnej zbiorowości, ale też istoty stosunku do innych niż wyznawana religii oraz modelu patriotyzmu i sposobu rozumienia idei narodu, owej, jak to trafnie ujął Benedict Anderson, „wyobrażonej wspólnoty politycznej”⁵⁴.

Abstract

JERZY FIEĆKO

(Adam Mickiewicz University, Poznań)

A DISPUTE BETWEEN MICKIEWICZ AND KRASIŃSKI OVER THE PLACE OF JEWS AMONG POLES

The article includes an analysis of Mickiewicz's and Krasiński's attitude towards the Israelites, understood as an ethnic-religious community, and presents a long-lasting argument of the two writers concerning the settlement of Polish-Jewish relationship. For over two decades Mickiewicz worked on the concept of Polish-Jewish reconciliation, and opted for giving the Israelites in the future Poland a full citizenship. He also supported the need of ecumenic closeness of christianity and judaism. Krasiński saw the Jews, also those converted, as opponents of Polishness and enemies of christianity; he predicted their long confrontation with the noble-country nation. In the modern judaism Krasiński discerned the religion contaminated with the sin of rejecting Jesus Christ. In Krasiński's view, religious anti-judaism mingles with elements of antisemitism. The various approaches to the Jews derive partially from the opposing projects of national community which both poets professed. Mickiewicz was close to the idea of nation being a community of free and equal people, not differentiated by sexes, ethnicity, and religion, while Krasiński turned to ethnocentric formula of nation as an entity composed of two classes (nobility and country), a being characterised by tribal, cultural and religious borderlines.

⁵⁴ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i sposobach rozprzestrzeniania się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Kraków 1997, s. 19.