

Magdalena Dziugiel-Łaguna
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ETYCZNY PORTRET PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA NA PODSTAWIE *MEIRA EZOFOWICZA* ELIZY ORZESZKOWEJ

Drukowany w „Kłosach” w 1878 roku *Meir Ezofowicz* należy niewątpliwie do tego rodzaju literatury, którą broni artyzm wspierający się na wielopoziomowej definicji triady etycznej: piękna, dobra i prawdy, której korzenie tkwią w filozofii starożytnej. Mamy tu do czynienia ze swoistą metaforą platońskich wartości, z których – wywodząc się z kultury śródziemnomorskiej – można czerpać, nie odwołując się wprost do samego twórcy. Stąd, choć sama Orzeszkowa nie powoływała się na Platona, to przecież dość szybko porzuciła materialistyczną koncepcję świata, by stanąć po stronie realizmu, który definiował człowieka jako istotę – to prawda – uwarunkowaną cieleśnie i środowiskowo, ale też zdolną do tworzenia idei. Wraz z upływem czasu – w latach 90. – stać już będzie pisarkę na dystans wobec własnej twórczości i wyraziście opowiedzenie się po stronie wartości idealistycznych, co już nawet wcześniej sygnalizowała poprzez kreację bohatera religijnego (Pietrusia z *Dziurdziów* wydanych w 1885 roku i Paweł Kobycycki – tytułowy *Cham*, 1888). Oto, co pisała do Antoniego Wodzińskiego na temat odcięcia literatury od źródeł etycznych:

Nie byłam i nie jestem zwolenniczką teorii estetycznej wyrażonej w słowach: „sztuka dla sztuki”. Zdaniem moim posługiwać ona może tylko artystom zbyt małym dla wielkich krosien. Na wielkich krosnach sztuka taka bogate wzory nie tylko z **piękna**, lecz także z **dobra** i **prawdy** [podkr. M. D.-Ł.]. Gdzie dwa ostatnie pierwiastki zmieścić się nie mogą, tam powstają cacka artystyczne, drobne i kruche¹.

¹ E. Orzeszkowa, List do A. Wodzińskiego z dn. 10.09.1896, w: teje, *Listy zebrane*, do druku przyg. komentarzem opatrzył Edmund Jankowski, t. 8, Wrocław 1976, s. 241.

Meir Ezofowicz, tłumaczony na 12 języków, co potwierdza tezę o atrakcyjności jego tematyki i artystycznej nieprzeciętności tej prozy², niesie za sobą wyżej wymienione wartości w ujęciu triadycznym. I choć we *Współczesnej literaturze polskiej 1864–1918* Wilhelm Feldman zauważa ewoluującego, tj. różny poziom artystyczny twórczości grodzieńskiej pisarki, to *Meira* zdecydowanie umieszcza w grupie dzieł dojrzałych, a podejmujących aksjologiczną problematykę światła³. Jest to opinia tym zasadniejsza, że wskazująca na pogłębione, oryginalne, mocne portrety bohaterów, a w kompozycji dowodząca „zakroju wielkości”. I jakkolwiek M. Żmigrodzka odmawia powieści tendencyjnej Orzeszkowej psychologicznego zróżnicowania bohaterów⁴, to jednak w *Meirze* daje się zauważyć stopniowe zagłębianie w świat wewnętrznej udręki tytułowego bohatera, czego oczywiście mistrzowskim zwieńczeniem będzie dopiero portret wspomnianego Pawła Kobycykiego.

Wszystkie te opinie są wynikiem splecenia w powieści przez autorkę *Gedalego* wiedzy z artyzmem, które to połączenie było podstawą aktywnego, lecz niezafałszowanego wpływu na odbiorcę tekstu, co eksponowała w studium zatytułowanym *O powieściach T.T. Jeża z rzutem oka na powieść w ogóle*⁵. To etyczne formowanie odbiorcy wykorzystywała przeciwieństwo od samego początku swej twórczości, czego wyraz dała także w *Meirze*, który był artystyczną zapowiedzią tez zebranych i opublikowanych w „Niwie” w 1879 roku.

Niewątpliwie, powieść o szybowski buntowniku wyrastała z rzetelnych studiów Orzeszkowej nad kulturą żydowską i – co oczywiste – z bacznej obserwacji współlistniejących ze sobą żywiołów narodowych: polskiego i semickiego. Niejednokrotnie podkreślała wzajemne między nimi podobieństwa⁶, eksponując w ich charakterystyce nieposiadanie własnej ziemi i walkę

² *Meir* wystawiany był także na scenie w 1902 i 1907 roku w adaptacji A. Kallas, ekranizowany w 1911, a wyreżyserowany przez J. Ostoję-Sulnickiego.

³ Zob. W. Feldman, *Eliza Orzeszkowa*, w: tegoż, *Współczesna literatura polska 1864–1918*, wstęp napisała T. Walas, t. 1, Kraków 1985, s. 145–146.

⁴ Zob. M. Żmigrodzka, *Strategia powieści tendencyjnej*, w: tejże, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965, s. 430.

⁵ Orzeszkowa pisała: „Powieść jest działem umysłowości ludzkiej mieszanym; z jednej strony należy ona niewątpliwie do dziedziny artyzmu i bez żywiołów piękna zeń czerpanych osiąść nie może szlachetnych ponęt formy; z drugiej jednak – szerokim szlakiem wpływa w dział wiedzy, ten szczególnie, który streszcza w sobie wyniki nauk wszelkich, a zwie się filozofią, i pozbawiony prawd, które w nich istnieją, traci wszelką wagę i powagę treści” – E. Orzeszkowa, *O powieściach T. T. Jeża z rzutem na powieść w ogóle*, w: tejże, *Wybór pism*, Warszawa 1952, s. 754.

⁶ Na przykład *Mirtala* z 1886 roku, której semicy bohaterowie są maltretowani przez srogie i niesprawiedliwe prawa rzymskie, stąd problematyka utworu wskazuje na palimpsestową analogię z kondycją narodu polskiego pod knutem Rosji.

o utrzymanie tożsamości⁷, nieustannie też będzie „starła się zbudować postać harmonii pomiędzy dwoma światami”⁸.

Orzeszkową charakteryzowała ciekawość świata i to z niej wynikała postawa aktywnego dążenia do zrozumienia różnorodnych procesów społecznych i zdefiniowania praw nimi rządzących, gdyż tylko wówczas można było mówić o świadomym a Comte`owskim kreowaniu rzeczywistości, które pozytywiści uczynili podstawą swej koncepcji świata nowoczesnego. Stąd i problematyka narodu o korzeniach semickich poruszona w *O Żydach i kwestii żydowskiej* (Wilno 1882), w których deklarowała rzetelność poznawczą pisarza (a więc własną), chroniącą go przed zarzutami: nieznamości materii kulturowo-historycznej (na temat jakiej się wypowiada), także lekkomyślnego podsycania konfliktów między narodami. Stanowisko to poparła starorzyską myślą, że „człowiek cnotliwy człowiekiem prywatnym być nie może” i w sprawach zapalnych musi zabrać głos w dyskusji:

Jednak dziś, mniemam, że mówić mam prawo i powinienam. Wiele bardzo czytałam o Żydach, spostrzeżenia nad nimi czyniłam pilne, pisałam o nich trochę. Pisanie zaś [...] w sposób szczególny rozwidnia widnokręgi opisywanego dokoła przedmiotu. Refleksja, intuicja, analiza w ruch wprawione rozwijają w głowie piszącego kłębek Ariadny, tak że mniemając zrazu, iż z progu zajrzy tylko w ciemne wnętrze labiryntu, z zachwyceniem spostrzega, jak coraz dalej postępuje w głębie jego i jak mu tam jasno⁹.

Z zaangażowaniem zderza więc ze sobą dialektykę obcości i nieobcości Żydów z negatywnymi postawami wobec Semitów, które powinny ulec zmianie, bo nie jest prawdą, że tylko tę nację Bóg napiętnował wadami – co z mocą podkreślać będzie Orzeszkowa jeszcze niejednokrotnie. Pokazuje więc owe przywary Semitów, ale dając im racjonalną wykładnię, dowodzi, że tych, których stawia się – a zatem Żydów właśnie – poza prawami, zwalnia się jednocześnie ze współodpowiedzialności za kondycję państwa i przyzwala na działania nieetyczne. Stąd płynie tylko jeden wniosek, który stanowi pointę analizy: konieczność zasymilowania Żydów z Polakami. Dodatkowo stanowisko to wspiera Orzeszkowa autorytetem wielkich nazwisk poczerpniętych z historii polskiej myśli narodowej: T. Czackiego, S. Staszica, M. Butrymowicza, A. Wielopolskiego, by na koniec całego wywodu wyrazić jeszcze autentyczną wiarę, że wiedza wyprze wszelką niesprawiedliwość,

⁷ Zob. I. Butkiewiczówna, *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937, s. 2.

⁸ J. Kotarbiński, *Eliza Orzeszkowa i jej zasługi dla sprawy narodowej*, „Biesiada Literacka” 1907, nr 23, cyt. za: J. Detko, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych*, Warszawa 1965, s. 36.

⁹ E. Orzeszkowa, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, w: teje, dz. cyt., s. 768.

a niegodziwość zamieni we „wzajemny szacunek dla praw i godności człowieka”¹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że pisarkę ów świat judaizmu przyciągał odmiennością kultury, toteż starała się przeniknąć jego tajemnice poznając Misznę i Gemarę, naukę w chederze, obserwując także prace sądu rabinicznego¹¹. Podstawę takiego jej działania stanowiła głęboka świadomość, że to z nieznajomości – co niejednokrotnie artykułowała – wynikają brzemiennie w skutki uproszczenia, stereotypy i mity, którymi rządzą emocje. Te zaś urosłe do „rangi wołu” doprowadzić mogą do tragedii na kształt rozruchów antysemitycznych w Warszawie w grudniu 1881 roku, a będących odpryskiem wydarzeń w Rosji, zainicjowanych i nietłumionych również przez Rosjan, choć oczywiście nieprzydających Polakom estymy. Stąd jej szerokie ujmowanie zjawisk semickich, ich diagnoza i uporczywa a nigdy niekończąca się próba wyjścia poza kredowy krąg postaw negatywnych tak ze strony Polaków, jak i Żydów, których z kolei charakteryzowała kastowość¹², tj. zamknięcie tej kulturowej grupy na ideę nowoczesności.

To dążenie do zmiany postrzegania Żydów jako elementu obcego wpływało także z jej szacunku dla zaangażowania się wyznawców religii mojżeszowej po stronie Polaków kontestujących rządy rosyjskich uzurpatorów w manifestacjach przedpowstańczej Warszawy. J. Detko dokumentuje pobyt pisarki w mieście w 1862 roku, gdzie niejednokrotnie w synagodze wysłuchiwała patriotycznych mów rabina Bera Meiselsa, przewodniczącego warszawskiej gminy żydowskiej, a później aresztowanego i wydalonego poza granice Królestwa Polskiego¹³. E. Jankowski dołącza do niego nazwisko Markusa Jastrowa skazanego z kolei na Sybir za sprzyjanie polskiemu ruchowi narodowowyzwoleńczemu¹⁴.

W końcu to z tej semickiej grupy narodowej wywodzili się przyjaciele autorki *Ogniw*, tj. Leopold Méyet, Franciszek Salomon Lewenthal, Henryk Nussbaum czy Jahuda Lejb Eiger, którzy wspierali Orzeszkową w pracy nad *Meirem Ezołowiczem*, kierując jej nauką i poznaniem. Aleksander Hertz w monografii o *Żydach w kulturze polskiej* podkreśla, że była to grupa, która przyjęła polskie dziedzictwo kulturowe, zachowując jednak z judajskiej tra-

¹⁰ Tamże, s. 776.

¹¹ Zob. B. Noworolska, *Trwanie dworu*, w: teże, *Eliza Orzeszkowa, trwanie, pamięć, historia*, Białystok 2005, s. 69-70.

¹² Zob. A. Hertz, *Uchodźcy z kasty*, w: tegoż, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 116.

¹³ Zob. J. Detko, *Popowstaniowy debiut Orzeszkowej*, w: tegoż, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych*, Warszawa 1965, s. 35-36.

¹⁴ Zob. E. Jankowski, *Meir i jego potomstwo*, w: tegoż, *Eliza Orzeszkowa*, Warszawa 1968, s. 172.

dycji i religii elementy szczególnie cenne¹⁵. To w ich biografiach znalazła potwierdzenie postawa tytułowego bohatera powieści Orzeszkowej, który wyszedł ze świata żydowskiego, by osiągnąć pełnię człowieczeństwa, tj. świadomość samego siebie i własnych możliwości poznawczych, stąd też sięgającego po wartości nacechowane humanizmem.

Semiccy przyjaciele Orzeszkowej reprezentowali postawy asymilacyjne, gdyż – jak sądzili – tylko wówczas możliwe było odrodzenie narodowe Żydów, kiedy ci przejęli wartości pochodzące spoza kasty. Wykształcenie sytuowało ich w inteligencji, która wywodząc się ze szlachty, wyznaczała kierunek ciężenia ku jej wzorcom aksjologicznym¹⁶. O autentyczności zainteresowania Orzeszkowej kręgami Semitów świadczy także wspieranie działalności literackiej np. Szaloma Asza¹⁷, w którym zauważała twórczy potencjał, choć podkreślała też konieczność pisarskiego doskonalenia warsztatowo-językowego.

Literacki portret Żyda u Orzeszkowej

Związując się z Grodnem Orzeszkowa miała możliwość obserwowania tak gett litewskich¹⁸, jak i przedstawicieli tych środowisk w samym żywole miasta. Toteż *Meir Ezofowicz* jest zwieńczeniem tych studiów nad semicką mniejszością narodową, a jednocześnie maksymalnym poszerzeniem perspektywy badawczej nad odrębnością psychiki narodu Izraela. Jest zatem próbą wyjścia poza kliszę Żyda-obcego, choć oczywiście w stereotypie tym – zgodnie z teorią O. Klineberga¹⁹ – ujawnia się „jądro prawdy” nieodbiegające zasadniczo od rzeczywistych właściwości i cech danej grupy – co w powieści znajduje swoistą egzemplifikację. Toteż Orzeszkowa, dając literacką syntezę atrybutów Semity, zderza ją z codziennością państwa rozbiorowego i tym samym kieruje odbiorcę ku interpretacji twardych a nowoczesnych praw życia, z którymi liczni przegrywają, stąd ich egzystencja stygmatyzowana nędzą.

W prozie swej zatem portretuje Orzeszkowa Żydów poprzez pryzmat ich religijnego wykształcenia, których to uczoność sytuuje na szczycie hierarchii społeczeństwa semickiego, choć rzadko kiedy ta wysoka pozycja

¹⁵ Zob. A. Hertz, *Obraz Żyda*, w: tegoż, dz. cyt., Warszawa 1988, s. 260.

¹⁶ Tamże, s. 190-191.

¹⁷ Zob. A. Dąbrowska, „Prostytutki, lesbijki i sutenerzy – kontrowersje wokół „Boga zemsty” Szaloma Asza, w: *Naruszone granice kulturowe. O kondycji ludzkiej w dwóch przestrzeniach: polskiej i żydowskiej XX wieku*, red. M. Szablowska-Zaremba, B. Wałęciuk-Dejneka, Lublin 2013, s. 86.

¹⁸ Zob. E. Jankowski, *Meir i jego potomstwo*, w: tegoż, *Eliza Orzeszkowa*, Warszawa 1968, s. 172-183.

¹⁹ Zob. Z. Mitosek, *Wokół teorii stereotypu*, w: tejże, *Literatura i stereotypy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 32.

prowadzi ku zasobności i dostatkowi. Uczeni Żydzi bezkompromisowo poświęcają swe życie na zgłębianie pism świętych i wywiedzenie z nich wiedzy o zbawieniu, kondycji ludzkiej, wzajemnych relacji z Bogiem. Niekiedy więc doświadczają mistycznych wizji jak Szymszel z *Silnego Samsona*, którego Jehowa obdarza łaską widzenia drabiny Jakubowej.

W istocie ci uczeni mężowie żyją obok swoich rodzin, które zmuszone są do zajmowania się przyziemną egzystencją. Stąd kobiety przejmują obowiązki zarobkowania, a starsze dzieci opiekę nad młodszym rodzeństwem. Oto specyfika tej grupy etnicznej i religijnej, której szczęście uzależnione jest od wyroków boskich. Z pokorą przyjmują więc zmiany w życiu, a jeśli wyrwie się im żałosna skarga jak Chaicie z *Daj kwiatek*: „Odkąd opuściłam dom moich rodziców, nieszczęście stało się towarzyszem wszystkich dni moich”²⁰ – natychmiast dyscyplinują siebie przywołaniem woli Przedwiecznego. Kobiety – co podkreśla Orzeszkowa – uszczęśliwia duchowy rozwój mężów, ale niesie to za sobą brzemiennie w skutkach konsekwencje. Choć piękne w młodości, to pracujące nad siły, starzeją się w tempie błyskawicznym, z tego także powodu, że codzienna udręka odbiera im radość istnienia. Dzieci natomiast, jak Chaimek, „są jeszcze ładne” – co konstatuje narrator *Daj kwiatka* – dopóki nie przygniecie ich ciężar nauki ponad siły i okrutna surowość mełamedów w chederze, ale też i tortura wiecznie niezaspokojonego głodu.

Toteż w portretach tych pochyla się Orzeszkowa nad gehenną tak dziecka, jak i dorosłego. Są to wizerunki cierpiących a pokornych Semitów, dotykanych przez wyroki boskie, a Orzeszkowa sygnalizuje *implicite* – przez warunki historyczno-ekonomiczne²¹. Stąd przedstawia Gdala z Wołpy (*Gedali*) czy Chaite-łachmianarkę (*Daj kwiatek*), czy też żonę Szymszela z *Silnego Samsona*, albo Żydówkę z *Jędzy* (1891), którzy tracą stabilne podstawy swej egzystencji, żyją w ubóstwie, głodzie i poniżeniu. Często obrazuje jednak przypadki, w których Żydzi otrzymują wsparcie od chrześcijan-Polaków, kierujących się biblijnym miłosierdziem wobec bliźniego (*Gedali*, *Jęza*).

Jak widać z powyższego, skłonniejsza jest pisarka do skoncentrowania swej uwagi na biedocie, której kondycja przeczy obiegowym opiniom kreuzsów ekonomicznych, stąd często wykorzystywana przez nią jako środek artystycznego wyrazu ironia. Ale zauważa także podobieństwo uniwersalizowanych losów człowieczych jak chociażby w opowiadaniu *Ogniwa*, w których pana Ksawerego ze Strumienicy i Berka-zegarmistrza łączą te same doświadczenia obcości: wobec własnych dzieci, samotności, przebrzmiałej

²⁰ E. Orzeszkowa, *Daj kwiatek*, w: tejsze, *Wybór pisma*, Warszawa 1952, s. 616.

²¹ Tę wspólność bytowania obu narodów podkreśla od samego początku swej literackiej twórczości, na przykład w kreacji Wigdera w *Panu Grabie* czy tytułowego bohatera w *Elim Makowerze*, który przechodzi przemianę swych kastowych postaw wobec Polaków.

młodości, której symbolem jest mechanizm zegara ulegającego zepsuciu. Wraz z *Meirem Ezofowiczem* Orzeszkowa zagłębia się jednak w świat żydowskiej kultury i religii, różnicując go pod względem świadomości tak religijno-etycznej, jak i ekonomicznej. Środowisko Szybowa jest zhierarchizowane, uchwycone w jego bogactwie i nędzy.

Nieprzystawalność światów, czyli wzajemna obcość wspólnoty Szybowa i Meira

Pisarka w swej powieści buduje wielopoziomową definicję obcości, którą prezentuje z perspektywy bohaterów. Co ważne, a zgodne ze strategią gry literackiej autorki, jej odcienie powinien wychwycić także odbiorca tekstu, czyli obcość ma odniesienie także zewnętrzne, antycypuje bowiem ocenę czytelnika.

Obcość – prezentowana w powieści jako przynależność do innej nacji, także do innego kręgu kulturowych spraw, zachowań, osób, rozumiana także jako nieznanomość i niewłaściwość postaw aksjologicznych – ma charakter dychotomiczny. Pozytywny, gdy obcość jest altruistyczną innością (Meir), i negatywny, gdy ujawnia wrogość uruchamiającą – co oczywiste – dźwignię zła: intencji, postaw, dokonań (Kamionker, Jankiel, Todros, Mosze).

Stąd nacechowane innością, formułowaną jako odrębność, nieprzystawalność do świata postępu jest samo Szybowo²², w którym rozgrywa się tragedia Meira. Miasteczko to usytuowane jest poza światem, do którego dociera cywilizacja kolei żelaznej czy traktów spławnych Dźwiny, pomiędzy „głuchymi równinami” i czernią puszczy Białorusi. Toteż obdarzone zostaje przez narratora epitetem wartościującym „zakąt”. Leksyka ta wyznacza kierunek interpretacyjny: zdumienia nad przestrzenią absolutnie odciętą od świata i jego wpływów, nieznaną mu, a będącą jednocześnie częścią Europy. Tak więc odbiorca podąża za tokiem narratywnym, stawiając pytania wraz z osobą opowiadającą:

Szybów? Na jakiej planecie znajduje się miejsce to? A jeżeli na naszej, jaka je zamieszkuje ludność, z białych, czarnych czy brązowych ludzi złożona?²³

²² Pierwowzorem Szybowa był Szklów, zob. hasło: *Meir Ezofowicz*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, pod red. H. Geber, B. Gomulickiej, E. Kahn, Z. Lewinówny, M. Lipskiej, H. Urbas, J. Wojnowskiego, E. Zuberbier, wyd. 8, t. 1, Warszawa [bez roku wydania], s. 652.

²³ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, w: tejże, *Wybór pism*, Warszawa 1952, s. 7; dalej zastosowano następujący zapis: ME – na oznaczenie tytułu, cyfra rzymska – wskazuje tom i arabska – odsyła do strony, z której pochodzi cytat.

W tym już momencie zasygnalizowane zostaje zderzenie odmiennych perspektyw poznawczych, gdyż dla zamieszkującej miasteczko ludności izraelskiej jest ono centrum świata wartości. To miejsce zamieszkałe przez dwa wybitne rody: Todrosów i Ezofowiczów, reprezentujących odpowiednio postawy religijnego fanatyzmu i „świeckich świętości, jako to: liczne rozrodenie się i zestosunkowanie, bogactwa” (ME I 7). Dla ucywilizowanej Europy natomiast – jak i narratorki – miejsce to jest rezerwuarem zastałych myśli i kulturowego obskurantyzmu. Stąd kultura Zachodu wsparta przez Orzeszkową na toposie drzewa ludzkości, w którym odpowiednie gałęzie uosabiają poszczególne nacje, wskazuje na stan chorobowy tych właśnie części metaforycznej rośliny, które opanowane są przez negatywne relikty etyczne, obyczajowe, religijne jak powieściowe miasteczko.

Tę kontrastową obcość Szybowa odczuwają nie tylko przedstawiciele innych narodów jak chociażby dziedzic Kamioński kontaktujący się z ludnością Szybowa (któremu Żydzi podpalają dwór), ale również Izraelici, powołujący się na nowoczesną kulturę o korzeniach scjentyistycznych. Ich naukowa wiedza o świecie zderzona z hagadycznym²⁴ interpretatywem Tory przywoływanym przez szybowian (próbujących w ten sposób ująć i wytłumaczyć rzeczywistość doby elektryczności) eksponuje pełnię anachronizmu ich egzystencji. Oto, jak wypada tłumaczenie wyładowań atmosferycznych w argumentacji Izaaka Todrosa – szybowskiego przywódcy duchowego:

– To nie prawda! – zawołał. – Takiej siły [elektryczności] na świecie nie ma i z niej nie powstają grzmoty. Kiedy Izraelici mieszkali w Palestynie, a świątynia Salomonowa wznosiła się na górze Syjonu błyszcząca cała od diamentów i złota, grzmotów na świecie nie było. Ale kiedy rzymski cesarz świątynię zburzył i lud izraelski rozproszył się po całej ziemi, na świecie ryknął pierwszy grzmot. A skąd on pochodził? On pochodził z piersi samego Boga, który nad gruzami świątyni swojej i nad niedolą swojego ludu głośno zapłakał.
(ME I 88-89)

Każdy pozaszzybowski element kulturowy jako nienależący do kręgu jego spraw nie ma racji bytu w tej przestrzeni, tak jest hermetyczna na wpływy spoza niej pochodzące. Toteż zderzają się tutaj punkty widzenia „zewnątrza” i „wewnątrz”, które niechybnie obdarzyłyby się wzajemnie pojęciem egzotyczności, gdyby tylko o obopólnym swoim istnieniu wiedziały. Tak więc z punktu widzenia wnętrza każde odstępstwo od starowiecznych norm pod-

²⁴ *Hagada* z hebr. „opowiadanie” – stąd hagadyczny sposób interpretacji Biblii (*Tora* pisana i *Tora* ustna) oparty jest na toku narratywnym, do którego należą: podania, legendy, historie, anegdoty, parable, bajki, zagadki itp.; zob. *Być Żydem*, w: *Co Każdy powinien wiedzieć o judaizmie. Praca zbiorowa* [brak zespołu], przeł. M. Ruta, Kraków 2007, s. 21.

lega stygmatyzacji i surowej karze w środowisku gminnym Szybowa. Znajduje to swoją egzemplifikację w przemarszu rodziny Witebskich i ich przyjezdnych przyjaciół przez miasteczko świętujące szabat:

– Zi! Zi! *A szejne puryc! a szejne panienkies!* – krzyczały dzieci biegnąc, skacząc, palce wyciągając i chmury pyłu nogami podnosząc.

– Kto oni są? czy to Izraelici? – zapytywali dorośli i palcami wskazywali na krótkie ubranie i papieros Leopolda.

– *Misnagdzin!* – nagle ktoś krzyknął w tłumie i mały kamuszek, nie wieciec przez kogo rzucony, przeleciał obok głowy Leopolda.

(ME I 61)

Wyszzydźniany ród żyje już pomiędzy światami: przodków i nowoczesności, którą nasiąka poprzez kontakty z wielkomięjskimi środowiskami (wileńska edukacja córki, mieszczańskie wyposażenie domu, w którym króluje fortepian), co wskazuje na postępujący proces jego wykorzenia. Jak wskazuje Józef Wróbel, jest to tworząca się arystokracja żydowska²⁵ i stąd rodzina ta jest elementem niebezpiecznym, nacechowanym innością o wrogich odcieniach, zagrażającą bowiem jedności wspólnoty, burzącą jej odwieczny rytm życia zdominowanego przez religię czy też jej *halachę*, tj. nieuznającą odstępstwa od „sumy [jej] nakazów i zakazów zebranych w tradycji pisanej i ustnej w trakcie jej historycznej przemiany”²⁶.

W scenie tej zostaje znowu zderzona swojskość z obcością, którą wspiera żywioł językowy niezrozumiały dla ludzi pochodzących z zewnątrz (a tacy są w grupie Witebskich). Wykorzystany przez tłum jidysz (wykazujący elementy dialektu niemieckiego²⁷) jest odruchem obronnym żydowskich nomadów wobec obcych, a jednocześnie elementem spajającym wspólnotę Szybowa, także narzędziem nacisku na swoich (Witebscy), którzy ciążą ku obcym wzorom. Z powyższego cytatu widać także, że ludność Szybowa daleka jest od tolerancji wobec odmiennych postaw kulturowych. Obok sztyderstwa sięga więc także po przemoc fizyczną, którą niechybnie zdyscyplinuje „odmieńców”. Zresztą motyw kamienowania pojawia się w powieści niejednokrotnie (wytluczone szyby w domu Ezołowiczów, uśmiercenie Gołdy i jej dziadka). Ta starożytna forma zadawania śmierci przez wspólnotę semicką na skutek – jak w powieści Orzeszkowej – bluźnierstwa czy pogwałcenia szabatów jest argumentem potwierdzającym, że czas tu się zatrzy-

²⁵Zob. J. Wróbel, *Światło wśród mroku. „Meir Ezołowicz” Elizy Orzeszkowej*, w: *Lektury polonistyczne: pozytywizm i Młoda Polska, Od realizmu do preekspresjonizmu*, red. G. Matuszek, t. 2, Kraków 2001, s. 19-20.

²⁶*Być Żydem...*, s. 19.

²⁷Zob. Yuri Slezkine, *Sandały Merkurego: Żydzi i inni nomadowie*, w: tegoż, *Wiek Żydów*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2006, s. 31.

mał na etapie *Starego Testamentu*. Motyw męczeńskiej śmierci karaitów (Gołdy i Abla) jest kulminacją mroku fanatyzmu niecofającego się przed zbrodnią, by tylko utrzymać *status quo*, czyli odmówić społeczeństwu prawa do decydowania o realizowanym modelu egzystencji.

Pojęciem obcości zongluje Orzeszkowa w zależności od punktu widzenia opisywanej wspólnoty. Obcym elementem wśród wyznawców religii mojżeszowej są więc nie tylko przybysze spoza Szybowa (edomici), ale również karaici – „podwójni wygnańcy Palestyny i Krymu” (ME I 7) – którzy przed wiekami założyli Szybowa, ale później obłożeni zostali klątwą przez Michała Ezofowicza Seniora, gdyż opierali się unifikacji społecznej i administracyjnej gminy. Z tego też powodu wyrzuceni zostali poza krąg wspólnoty żydowskiej. Oto jak Ezofowicz tłumaczył się przed majestatem króla polskiego, Zygmunta I, ze swoich decyzji zrównania praw żydowskich i wszystkich ich wykładni, które zamiast porządku wprowadzają chaos:

Księgi nasze różne i różnie nakazują: nie wiemy często, jak postąpić, kiedy Gamaliel tak, a Eliezer inaczej rozkazuje, W Babilonie jedna, a Jerozolimie druga jest prawda. My słuchamy drugiego Mojżesza [Majmonidesa]... a nowi nazywają go kacerzem. Zachęcam ja uczonych do pisania takich mądrych rzeczy, aby rozumni i głupi słuchać ich mogli.

(ME I 8-9)

Odtąd jednak karaici stygmatyzowani byli i będą heterodoksją, a ci, którzy pozostaną w miasteczku, karmieni będą codziennym szyderstwem i pogardą. K. Bliński zaznacza, że „Jeśli określa się ich mianem odszczepieńców, to nie jest to opinia ani narratora, ani samej Orzeszkowej, lecz powszechnego przekonania o nich wśród wrogich im ludzi”²⁸. Dochodzi więc tutaj do przewartościowania i odwrócenia znaczeń: „swój” staje się wrogiem, gdyż obcość karaimów definiowana jest jako przynależność do stygmatyzowanego odłamu religijnego, uznającego bowiem Biblię zamiast Talmudu. Dlatego też nieoszczędzona zostanie im jakakolwiek forma poniżenia, a reb Mosze – prawa ręka Izaaka Todrosa – zachęca uczące się w chederze dzieci do mentalnego i fizycznego nękania Gołdy i starego Abla.

Na tym tle swoją odmienność – co oczywiste – prezentuje również tytułowy bohater. Podlega ona także dwojakiemu wartościowaniu. Z punktu widzenia karaimów nacechowana jest dodatkowo, gdyż Meir piętnując rozwydrzoną młodzież, nie powieliła wrogich postaw gminy (także swoich przodków) wobec wyklętych. W ocenie Szybowa natomiast, jego odmienność

²⁸ K. Bliński, *O specyficie karaimskiej w „Meirze Ezofowiczu” Elizy Orzeszkowej*, „Almach Karaimski” 2007, nr 4, s. 2, <http://almanach.karaimi.org/index.php/almanach/article/view/10/8> [dostęp: 04.03.2016 r.].

wartościowana jest negatywnie. Utożsamiona bowiem zostaje z zagrożeniem, ponieważ obcując z napiętnowanymi karaimami bohater przekracza prawa porządkujące życie wspólnoty. Tę negatywną obcość mikrospołeczności Szybowa – artykułowaną jako niewłaściwość postaw – odczuwa młody Ezo-fowicz, gdyż zgodnie z jego oceną przyklaskuje ona niesprawiedliwości, krzywdzie i cierpieniu. I odwrotnie – gmina piętnuje jego zachowanie jako zuchwałę i obrazoburcze, co znajdzie swoje ujście w gniewie rozfanatyzowanego tłumu grożącego buntownikowi ukamienowaniem, a ostatecznie w klątwie Todrosa, usuwającej poza Szybowo chorą część organicznej jego tkanki, a więc Meira, z którego czyni wygnańca.

Meir a symbolika drzewa, mroku i światłości

Z powyższego widać więc, że obcość przez Orzeszkową nacechowana jest dwojako, czego konsekwencją są antytetyczne formy opisu. Po jednej stronie aksjologicznej barykady znajdują się postawy zachowawcze, dążące zatem do utrzymania *status quo*, nawet za cenę zbrodni dokonanej czy to na kulturze duchowej (spalenie przez Jankiela dzieła Mojżesza Majmonidesa *More Nabuchim*, które przewodniczy młodym w mentalnej przemianie), czy fizycznej (zamordowanie ukochanej Meira). Po przeciwnej stronie konstytuują się postawy dążenia do wyzwolenia się spod ciężącego stylu życia, gdyż świat XIX w. wzywa do odwagi i wyężonej pracy, a wiodących ku zdobyciu złotego runa wiedzy. Jak pisze Maria Żmigrodzka, „Opanowanie świata, wywalczenie sobie w nim miejsca jest zadaniem porywającym, stwarzającym szansę pełnego rozwoju osobowości”²⁹. Opinia ta znajduje potwierdzenie w wyznaniu Meira, które bohater czyni w instynktownym odruchu otwarcia się przed Gołą:

– Miły mi dom dziada mego Saula – odszepnęły usta zadumanego młodzieńca – i miłe mi twarze wszystkich braci i krewnych moich... ale ja bym chciał za ten las polecieć, ażeby wszystko widzieć i wszystko wiedzieć, i bardzo mądrym stać się, a potem tu powrócić, i wszystkim tym, co w ciemnicy siedzą i w kajdanach chodzą, powiedzieć, jak oni mają zrobić, żeby z ciemnicy wyjść i kajdany swoje z siebie otrząsnąć.

(ME I 36)

W leksyce kontestującego bohatera ujawnia się metaforyka zniewolenia, co potwierdzają leksemy wartościujące: ciemnica i kajdany. Obrazują one ugrzęźnięcie w stanie pierwotności czy wręcz prymitywności egzystencji opartej na religijnej ortodoksji, a hołdującej zasadzie niewolniczego podporządkowania się. Fanatyzm zyskuje więc negatywną wykładnię, jest obra-

²⁹ M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 432.

zem wiary, która „zbrudziła się jak woda, kiedy w nią kto rzuci garść błota” (ME I 33). Stąd każdy element rzeczywistości związany z zatrzymaniem szeroko pojętego rozwoju nacechowany jest symboliką mroku. Gołda określa Izaaka Todrosa mianem „czarnego człowieka” wywołującego lęk, gdyż zdolnego do rzeczy strasznych, okrutnych, nacechowanych nienawiścią. Tę zdolność do negacji ujawnia rabin przed Moszem, kiedy ten relacjonuje swe szpiegowskie działania:

Nassi! Dusza moja weszła w ucho moje, kiedy ja pod ich oknem stał...
Oni bardzo narzekali, że ich w wielkiej ciemności trzymają [...]. A Eliezer, że on na to wielkie skargi przed Pana zanosí śpiewając i płacząc, a Meir mówił, że śpiewać i płakać nie dość, ale trzeba do ludu wielkim głosem krzyknąć i zrobić coś, ażeby on inny był, jak jest...

– Pokolenie jaszczurcze – mruknął głos z głębi chaty.

(ME I 33)

Podsumowująca rozmowę inwektywa dotyczy całego rodu Ezofowiczów, zarówno sławnych przodków: Michała³⁰ i Hersza³¹, jak i Meira³², którzy mając dar widzenia skutków egzystencji przeciwnej unowocześnieniu, postulują od wieków konieczność przemian. Orzeszkowa podpisuje się tu pod tezą, że idee te kolejno ujawniane w wiekach: XVI (Michał) i XVIII (Hersz), będą powracały tak długo, póki nie dokonają się postulowane prawa zrównania Żydów z Polakami. Wykładnia tychże praw przekazywana jest w rodzie Ezofowiczów w pismach Seniora i stąd są one najcenniejszą perłą skrywaną przed profanami. Odnaleźć więc ją mogą tylko najświatlejsi w rodzie, którzy utożsamiają własne spełnienie z dobrem innych. Todros rozbudowuje jeszcze to obrazowanie konkurencyjnego rodu o nowe pejoratywne elementy. Oto, jak diagnozuje przed Saulem niebezpieczne cechy rodziny:

Obrzydliwi zajmując ciągle ciała jedno po drugim, nie dopuszczając do nich dusz oczekujących odsuwają w daleką przyszłość jobel-ha-gadol – Dzień

³⁰ Przewodniczący gminy żydowskiej na Litwie w XVI w. utrzymujący kontakty z Zygmuntem I Starym; zob. M. Bokszczanin, *Słowniczek z objaśnieniami*, w: E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, t.1-2, Warszawa 1973, s. 435.

³¹ Właściwie Herszel Józefowicz – rabin chełmski z XVIII wieku. Ten konserwatywny rzeczownik sprawy żydowskiej w czasie Sejmu Czteroletniego w roku 1783 wydał broszurę w języku polskim w obronie Żydów, jednakże bez zabiegania o ich zespolenie z Polakami, co zmodyfikowała Orzeszkowa w powieści; zob. M. Bokszczanin, *Słowniczek z objaśnieniami*, w: E. Orzeszkowa, *Meir...*, s. 438.

³² Bogaty kupiec litewski, w 1514 r. król Zygmunt I Stary mianował go starszym Żydom litewskich, któremu podlegało sądownictwo i podatki, pochodzące z gmin żydowskich; zob. R. Szuchta, *Pierwszy Żyd szlachcicem – Meir Ezofowicz podskarbi litewski*, <http://www.rp.pl/artukul/127335-Pierwszy-Zyd-szlachcicem---Meir-Ezofowicz--podskarbi-litewski.html#ap-1>, [dostęp dn.07.05. 2016.].

Mesjaszowy – wielkie święto radości! W waszej rodzinie jest taka obrzydliwa dusza. Ona wstąpiła naprzód w ciało Michała Seniora, potem była w ciele Hersza, a teraz ona we wnuku twoim, Meirze, siedzi!

(ME I 45)

I dalej:

Jeżeli ty sam jego nie skarcisz, ja oprę rękę swoją na jego głowie, a wtedy będzie wam wszystkim wielki wstyd, a jemu takie nieszczęście, że on w proch rozsypie się jak nędzny robak!

(ME I 46)

Przywódca duchowy sięga tu po argumentację religijną, nacechowaną przy tym emocjonalnie. Ranga jego kabalistycznej interpretacji dziejów narodu Izraela jako oddalająca się perspektywa nadejścia Mesjasza staje się elementem obciążającym i paraliżującym świadomość wspólnoty. Niezdolna jest ona do jakiegokolwiek buntu przeciwko rabinowi, gdyż wyhodowano w niej duszę niewolnika, torturując już chłostą dzieci w chederze, a tak dotkliwie, że wyrastają potem na ludzi uległych i łatwych do manipulowania.

Jedynym, który może się zbuntować jest Meir. On jeden jest zuchwały, gdyż wolny od strachu zaszczerpionego wieloletnim łamaniem charakteru, od którego bronił go dziad Saul. Zdolny jest zatem do zdefiniowania strefy mroku. Jego cień spostrzega w dzielnicy nędzy, gdzie dominantą pejzażu są czarne i zaśmiecone domostwa, a ich mikroskopijne wnętrza gniją od niezdrowych wyziewów. Meirowe peregrynacje do tego miejsca koncentrują się na współodczuwaniu z przestrzenią ziemskiego *gehinom* (w judaizmie: czyściec i piekło)³³. Tu często rozmawia z krawcem Szmulem, który wprowadza go w twarde prawa funkcjonowania tego labiryntu nędzy i cierpienia:

Wszystko u nas drogo kosztuje, a nam płacić trzeba, gwałt! Urzędnicy carscy podatki od nas biorą, od kosztownego mięsa pudełkowe my płacim i od świec tych, co je w szabasy palim, płacim, i bractwu pogrzebowemu płacim, i na urzędników kahalnych płacim, i na co my nie płacim? Aj waj! Z tych naszych domków biednych rzeki pieniędzy płyną... A skąd my je bierzemy? Z potu naszego my bierzemy je, z krwi naszej i z wnętrzości naszych dzieci, co z głodu wysychają!

(ME I 48)

Dlatego opuszczając to terytorium Meir nie może uwolnić się od wrażenia, „że z otchłani wyszedł na światło dzienne” (ME I 50), które jest naturalnym antonimem zmroku. To, co świetlane, doświetlone, jaśniejące bla-

³³ Zob. A. Unterman, *Nagroda i kara*, w: tegoż, *Żydzi. Wiara i życie*, z ang. przeł. J. Zabierowski, wyd. 3, Warszawa 2005, s. 37.

skiem jest w powieści dodatkowo wsparte toposem drzewa, które wzmacnia dodatnie wartościowanie. Idee krzewione przez Ezofowiczów obrazowane są przez metaforę wzrastającego w siłę dębu. Oto, jak motywuje swoje spotkanie z polskim posłem na Sejm Wielki Hersz, przybywający z Szybowa potrzebującego światła uzdrowienia:

Blask ten [myśli posła] jest bardzo wielki, ale mnie nie oślepił, bo jak roślina ziemská okręca się koło gałęzi wysokiego dębu, tak ja chcę, żeby myśl moja okręciła się około twej wielkiej myśli i żeby one obie rozpostarły się nad ludźmi jako tęcza, po której nie będzie już na ziemi kłótni ani ciemności!

(ME I 14)

Drzewo i tęcza stanowią przeciwwagę zastoju i mroku. Symbolika obu motywów wspiera się na wykładni metafizycznej. Według Kopalińskiego drzewo symbolizuje – co oczywiste – wzrost, ale też drabinę do nieba, oś świata, kolumnę niebiańską, boską gwarancję odnowy³⁴. Tęcza natomiast jest „symbolem obecności Boga, próby [...], posłannictwa boskiego, przywierza, mostu miłości, zgody, przebaczenia”³⁵. Można je więc zinterpretować jako drogę duchowego rozwoju zadającego kłam złu, a bynajmniej nie odrzucającej obecności Boga, gdyż dążącej do wyzwalającej prawdy. Tym bardziej, że wpisuje się ona w religijno-kulturowe definicje egzystencji idealistycznej, co także zobrazowane zostaje przez dendrologiczną metaforykę wykorzystaną w opowieści reba Moszego:

Wszystko co jest na świecie, każdy człowiek i każde zwierzę, i każda trawa, i każdy kamień korzenie swe mają wysoko, w kraju tym, gdzie mieszkają duchy. I dlatego cały świat jest jak wielkie drzewo ogromne, którego korzenie znajdują się pomiędzy duchami.

(ME I 28)

Poprzez symbolikę drzewa Orzeszkowa zagarnia wszystkie poziomy aksjologiczne powieści wartościowane dodatnio. Żywym drzewem jest kultura nowoczesności, drzewem życia – ród Ezofowiczów oparty na matriarchacie Frejdy („Ona była koroną swego męża i my wszyscy, jak gałęzie od drzewa, od niej początek bierzem” ME I 62), także wszystkie generacje żyjące ideą poświęcenia dla innych. Toteż światłość symbolizującą objawienie, radość duchową, optymizm, moc twórczą, mądrość³⁶ wiąże się z szybowskimi altruistami, a więc ludźmi o szerokich horyzontach i zderza się ją kon-

³⁴ W. Kopaliński, *Drzewo*, w: tegoż, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, s. 67.

³⁵ Tegoż, *Tęcza*, w: tamże, s. 428.

³⁶ W. Kopaliński, *Światło*, w: tamże, s. 419.

trastowo z wciąż obecną optyką negatywną. Oto kolejna podszyta agresją wypowiedź Todrosa:

- Familia Ezofowiczów – powtórzył głośniejsz [Todros] była zawsze ziarnkiem pieprzu na podniebieniu Izraela...
- Saul podniósł nagle głowę:
- Rabbi! – zawołał – w niej były brylanty, na które patrząc edomici sami w poszanowaniu mieć zaczęli cały Izrael...

(ME I 46)

Zabieg archaizacji języka dodatkowo stylizuje powieść Orzeszkowej na parabolę, która niesie przekaz o prastarym akcie zmagania się światła z mrokiem, dobra ze złem, altruizmu z egoizmem. Nauka, wiedza, mądrość, dobro, poświęcenie oto aksjologia warta zachodu i rodząca bunt przeciwko poniżeniu, zniewoleniu i uciskowi u Meira, którego imię znaczy światłość – i to taką, by „przed Izraelem całym wielką światłością świecić” (ME I 46).

Pomiędzy „muszę” a „mogę”, czyli projekcja pełni człowieczeństwa

Tytułowy bohater Orzeszkowej nie tylko zauważa hierarchizację gminy szybowskiej, ale również się jej sprzeciwia. Nie ma wiedzy, jak ruszyć ten zastały, skostniały świat. Wiedza bowiem postrzegana jest jako występki przeciwko tradycji Izraela. Toteż nie funkcjonuje w żywym obiegu, a jedynie w ludzkiej potencji czy w pożądaniu naukowego poznania świata. Tę reformatorską moc od wieków ujawniają Ezofowicze, próbujący przemoc mentalność szybowian. Stąd w postawie Meira nie ma żadnego fałszu. Jego cierpienie z racji niesprawiedliwości jest autentyczne, reaguje więc żywo przeciwko okrucieństwu, zadość czyniąc jednocześnie etycznemu wyzwaniu przezwyćężania zła, którego źródłem jest sam człowiek. Jego bunt jednakże nie ma charakteru zindywidualizowanego, nie jest kontestacją przeciwko społeczeństwu w ogóle, ale przeciwko staremu światu i roli narzucanej przez niego człowiekowi³⁷. Gmina szybowska oparta jest bowiem na dogmacie prawdy wywiedzionej przez Todrosa z Kabały, nieuznającym więc krytyki, sprzeciwu, zuchwałości. Dodatkowo Meira więzi kultura patriarchalna, ponieważ nie ma w niej miejsca na odmiennosc, tylko od wieków wypełniane te same role, nie ma w nim miejsca więc na możliwość dokonania wyboru pomiędzy nimi, a tylko na konieczność podporządkowania się im. Toteż wiekowy Saul nie skorzysta z możliwości zagospodarowania potencjału etycznego wnuka – i tak jak zdusił niegdyś energię swojego syna swego Bera – tak odrzuci prośby Meira:

³⁷ Zob. M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 433.

– Zejde! puść mię stąd! pozwól mi w świat szeroki! Ja pójdę uczyć się! Ja uczyć się chcę, tu oczom moim ciemno!

(ME I 51)

I dalej:

– Zejde! – ozwał się na koniec wpół prosząco, wpół porywczo – to ty mi rzemieślnikiem pozwól być! Ja będę z biednymi ludźmi na jednej ulicy mieszkał, razem z nimi rękami moimi pracował i dusze ich od grzechu strzegł. A kiedy oni spytają się mię o co, odpowiem im zawsze: tak albo nie! Kiedy im chleba zabraknie, rozdzielę pomiędzy nich wszystko ten, który będzie w moim domu!

(ME I 52)

W kastowym środowisku nie ma miejsca na taką alternatywę. Ród kupiecki (mający w pamięci niezasłużone cierpienie Michała Seniora i Hersza, odrzuconych w imię ortodoksyjnej wykładni religijnej) tworzy prężnych ludzi, skierowując jednak ich aktywizm ku sobie, a nie ku dobru innych. A Meir cały ukierunkowany jest na zewnątrz, tu tkwi źródło jego samodoskonalenia (jest to więc semicka wersja *self-made-mana*). Jego wola nie idzie jednak w parze z możliwościami. On chce zmiany, ale nie może jej dokonać. Jest to swoiste zawieszenie pomiędzy wolą a możliwością, uwięzione w konieczności odwiecznych rytuałów i praw, a więc pomiędzy „chcę” a „mogę”, spętanych siłą „muszę”. Budowanie się Meirowej samoświadomości, a więc *de facto* definicji człowieczeństwa jako życia „pełnią tego, co człowiekowi dano”³⁸, przechodzi kolejno etapy: skonstatowania, że człowiek jest zły, zbuntowania się przeciwko tej jego negacji oraz podjęcia próby zreformowania patologicznego stanu. Jest to droga udręki, jednakże potwierdzająca duchowy rozwój bohatera. Oto jak Meir diagnozuje stan rzeczy:

– Eliezer! – rzekł – ty mnie tak samo powiedział dwa lata temu, kiedy z wielkiego miasta [...] wróciłeś. Ty wtedy otworzyłeś oczy moje, co same już zaczynały szukać światła i nauczyłeś mnie, że my nie jesteśmy prawdziwi Izraelici, że wiara nasza nie jest już tą wiarą, którą nam dano na górze Synaj, że judaizm zmaćił się i zabrudził jak woda, kiedy w nią garść błota wrzucą, i że od tego błota poczerniały głowy nasze i serca.

(ME I 30)

Tym samym ujawnia się tu, tkwiąca w samym sednie człowieczeństwa, gotowość do przemiany nie tylko świata, ale nade wszystko siebie. Bohater uprzedmiotawia ów świat i siebie w nim. Toteż pragnie rozwinąć swój umysł,

³⁸ B. Skarga, *Wykład o człowieku*, w: *też*, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007, s. 38.

by zdobyć narzędzia do przekształcenia mikrokosmosu Szybowa. Jest częścią tej społeczności, ale jest także zindywidualizowaną potencją, wolnością, która właśnie dlatego nie może być tylko jej bezwolnym narzędziem. Stąd Meir, odczuwając swoją odmienność, nadaje jej rangę przydanej człowiekowi kreatywności i – ponieważ jest udęczony mrokiem zła – buduje nową tożsamość.

Tego procesu tworzenia siebie na nowo nie rozumieją inni. Nawet poprzez akt sięgnięcia do biografii wielkich bohaterów w historii Izraela jak Josif Akiba czy Eliezer syn Hirkanosa obrazujących przecież zrodzone w Meirze tęsknoty, bohater nie pozyska rozmówców dla swoich racji. A jednak dobro, które jak ziarno zasiewa w duszach udęczonych biedaków, obcując z nimi na co dzień i żądając od nich prostych, choć niełatwych wyborów przeciwstawienia się złu, wyda w końcu plon życzliwej i miłosiernej myśli szybowian o wygnanym Meirze. Oto punkt kulminacyjny powieści, w którym los Meira-reformatora zostaje przypieczonej przez Todrosa:

– Od tego momentu – krzyknął znowu [Todros] – w którym przekleństwo to na jego głowę spadło, niech nie waży się on przystąpić do żadnej izraelskiej świątyni na całym świecie bliżej jak o cztery łokcie odległości! Pod karą klątwy i odrzucenia od łona Izraelowego, niech Izraelita nie przybliży się do niego bliżej jak o cztery łokcie odległości i niech nie waży się otworzyć przed nim drzwi domu swego ani chleba, wody i ognia mu podać, chociażby widział go zesłałego, upadającego i zgiętego w łęk od tułactwa, głodu, choroby i nędzy! Przeciwnie! niechaj każdy, kto spotka go pluje na twarz jego śliną ust swoich i przed stopy jego rzuca kamienie, aby potykał się on i upadał. Majątku żadnego niechaj nie używa. Wszystko, co prawem dziedzictwa spada na niego [...] niech oddanym zostanie pod rozporządzenie kahału, aby z mienia nieprawego uczynił on pociechę i podporę prawych! O pomście tej klątwie, która nań spadła, niech dowie się Izrael cały.

(ME II 136)

Niewspółmierna to kara do wyrządzonych (a rzekomych) krzywd przez młodego Ezołowicza, toteż wśród młodzieży zrodzi się wreszcie bunt i „miłość dla wyklętego”. Wygnańcowi przyjdzie przeżyć niejedną chwilę samotności, gdyż pełnią tego, co mu dane jako człowiekowi, będzie mógł żyć dopiero z dala od Szybowa, ale tym samym uzyska on właściwy dystans, by – jak konstatuje Barbara Skarga – „zbudować, odnaleźć własną ciągle umykającą tożsamość”³⁹ i w tym akcie głębokiego humanizmu należy upatrywać jego zwycięstwa. Całą tę aksjologię bohaterów Ewa Ihnatowicz w *Literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku (1864–1914)* podsumowuje następująco:

³⁹ Tamże.

[...] Orzeszkowa rysuje tu konflikt między dwoma etosami, Jeden, ortodoksyjny, odcina się od zewnętrznych wpływów, których działanie zagraża zbiorowej tożsamości religijnej (narodowej). Drugi, humanistyczny, zapobiega skostnieniu, bo preferuje w narodowych wartościach to, co uniwersalne, twórcze i ponadczasowe⁴⁰.

Jak widać z powyższego, bohater Orzeszkowej – po którego stronie sytuuje się jako twórca i narrator jednocześnie – realizuje każdy z poziomów człowieczeństwa, gdyż obok pojęć *homo sapiens*, *homo kreator*, *homo socialis*, pojawia się także *homo loquens*⁴¹, czyli człowiek myślący, tworzący, społeczny i symboliczny znajduje w nim swoją wykładnię i realizację.

Bibliografia

- Bliński K., *O specyficie karaimskiej w Meirze Ezołowiczu Elizy Orzeszkowej*, „Almach Karaimski” 2007, nr 4, <http://almanach.karaimi.org/index.php/almanach/article/view/10/8> [dostęp: 04.03.2016 r.].
- Butkiewiczówna I., *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937.
- Detko J., *Popowstaniowy debiut Orzeszkowej*, [w:] tegoż, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych*, Warszawa 1965.
- Dąbrowska A., „Prostytutki, lesbijki i sutenerzy – kontrowersje wokół „Boga zemsty” Szaloma Asza, [w:] *Naruszone granice kulturowe. O kondycji ludzkiej w dwóch przestrzeniach: polskiej i żydowskiej XX wieku*, red. M. Szablowska-Zaremba, B. Walęciuk-Dejneka, Lublin 2013.
- Feldman W., *Eliza Orzeszkowa*, [w:] tegoż, *Współczesna literatura polska 1864–1918*, wstęp napisała T. Walas, t. 1, Kraków 1985.
- Hasło: *Być Żydem*, [w:] *Co Każdy powinien wiedzieć o judaizmie*. Praca zbiorowa [brak zespołu], przeł. M. Ruta, Kraków 2007.
- Hertz A., *Uchodźcy z kasty*, [w:] tegoż, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988.
- Ilnatowicz E., *Różne postacie powieści współczesnej*, [w:] tejże, *Literatura polska drugiej połowy XIX wieku (1864–1914)*, Warszawa 2000.
- Jankowski E., *Meir i jego potomstwo*, [w:] tegoż, *Eliza Orzeszkowa*, Warszawa 1968.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2001.
- Kotarbiński J., *Eliza Orzeszkowa i jej zasługi dla sprawy narodowej*, „Biesiada Literacka” 1907, nr 23.

⁴⁰ E. Ilnatowicz, *Różne postacie powieści współczesnej*, w: tejże, *Literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku (1864–1914)*, Warszawa 2000, s. 163.

⁴¹ B. Skarga, dz. cyt., s. 35.

- Mitosek Z., *Wokół teorii stereotypu*, [w:] tejże, *Literatura i stereotypy*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1974.
- Noworolska B., *Trwanie dworu*, [w:] tejże, *Eliza Orzeszkowa, trwanie, pamięć, historia*, Białystok 2005.
- Orzeszkowa E., *O powieściach T. T. Jeża z rzutem na powieść w ogóle*, [w:] tejże, *Wybór pism*, Warszawa 1952.
- Orzeszkowa E., *O Żydach i kwestii żydowskiej*, [w:] tejże, *Wybór pism*, Warszawa 1952.
- Skarga B., *Wykład o człowieku*, [w:] tejże, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007.
- Slezkine Yuri, *Sandaty Merkurego: Żydzi i inni nomadowie*, [w:] tegoż, *Wiek Żydów*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2006.
- Unterman A., *Nagroda i kara*, [w:] tegoż, *Żydzi. Wiara i życie*, z ang. przeł. Janusz Zabierowski, wyd. 3, Warszawa 2005.
- Wróbel J., *Światło wśród mroku. „Meir Ezołowicz” Elizy Orzeszkowej*, [w:] *Lektury polonistyczne: pozytywizm i Młoda Polska, Od realizmu do preekspresjonizmu*, red. G. Matuszek, t. 2, Kraków 2001.
- Żmigrodzka M., *Strategia powieści tendencyjnej*, [w:] tejże, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965.

Magdalena Dziugiel-Łaguna

University of Warmia and Mazury, Olsztyn

THE PORTRAIT OF HEIGHT OF HUMANITY ON THE GROUND OF MEIR EZOFOWICZ BY ELIZA ORZESZKOWA

The title hero of the novel by 19th century writer is a character imprisoned in the traditional society of a small, Jewish town. He is struck by the patriarchy culture, as it does not let him leave his birthplace to gain knowledge which is indispensable to change the benighted and unjust social determinants. What is more – religious ignorance, poverty and evil spread because of nonevolving organization of the Semitic community. Defiance is born in him gradually what leads to his exile from the Jewish commune eventually. However, Orzeszkowa's hero does not lose. The ethical imperative, which he gives in, causes further surges of rebellion among the youth and is sign of changes announced by enlightened minds (also Meir's ancestors) since 16th century. Moreover the portrait of humanity based on mercy, altruism, wisdom is strengthened by Orzeszkowa with rich symbolism of light and darkness, good and evil.

Keywords: humanity, patriarchy, defiance, ethical imperative, light and darkness symbolism