

Daniel Kalinowski
(Słupsk)

Z NIEŚWIESKIEJ KARZMY NA BERLIŃSKIE SALONY. O *AUTOBIOGRAFII* SALOMONA MAJMONA

Losy odważnego człowieka

Salomon ben Jehoszua Majmon był niedoszłym talmudystą, nietypowym filozofem i niezależnym moralistą, który urodził się na wschodnich kresach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w połowie XVIII wieku. Już w młodości słynął ze swych komentarzy do *Tory* i *Talmudu*, później stał się interpretatorem Mojżesza Majmonidesa, jeszcze później pism Immanuela Kanta. Można go postrzegać jako przedstawiciela żydowskiego oświecenia, choć nie przez wszystkich działaczy z tego ugrupowania był odbierany w pozytywnym wymiarze, co skutkowało tym, iż życie kończył w osamotnieniu, będąc na utrzymaniu hrabiego Kalckreutha w jego dobrach na Śląsku.

Nie dane mu było zresztą spocząć w pokoju, ponieważ ortodoksyjna grupa głogowskich Żydów nie chciała go pochować na swoim cmentarzu, określając Majmona niedowiarkiem lub kacerzem... Po wielu latach jego postać i działalność stały się przedmiotem dyskusji światopoglądowych polskiego żydostwa, stojącego pomiędzy wyborami asymilacji a syjonizmu. Dziś losy Majmona znane z jego autobiografii świadczą o warunkach politycznych i kulturowych schyłku I Rzeczypospolitej, o losach ówczesnej społeczności żydowskiej oraz realiach życia codziennego i duchowego tamtych czasów. Bynajmniej nie jest to obraz pogodny i radosny, a raczej zestaw chłodnych i jednocześnie przejmujących charakterystyk ludzkiej małości i ograniczeń. Nieprzeciętna wartość tej autobiografii polega na wnikliwej, bezkompromisowej, czasami surowej, stale dążącej do obiektywizmu perspektywie opowieści prywatnej, przekształcającej się w uniwersalną historię o losach człowieka dążącego do prawdy i wolności (A., t. 1, 5)¹.

¹ Wszystkie odnośniki do wspomnień Majmona zaznaczone będą przez literę A, określenie

Salomon Majmon urodził się w 1754 roku w dobrach Radziwiłłów nieświeskich, we wiosce Suchowborz na obrzeżach miasteczka Mir, 12 km od Nieświeża, w średnio uposażonej rodzinie żydowskiej². Jako syn dzierżawcy dóbr księcia Radziwiłła miał dzięki zapobiegliwemu ojcu zabezpieczone finansowo dzieciństwo, zaś podlegając zwyczajowym prawom społeczności żydowskiej, przeznaczony był na to, aby zostać rabinem. Wiele wskazywało na to, że będzie nim do końca swoich dni, ponieważ już od dzieciństwa przejawiał wyjątkową pilność i bystrość w nauce³. Jego nieprzeciętne umiejętności stawały go powyżej innych uczniów chederu, lecz jednocześnie powodowały, że szukał nauk spoza obowiązujących go studiów biblijnych i talmudycznych. Zwłaszcza astronomia stała się dla młodego chłopca przestrzenią innego świata, odległego od formalistycznych studiów w żydowskiej szkole.

Niepowodzenia finansowe ojca Salomona spowodowały, że rodzina musiała się przenieść spod M i r u i osiąść w innym miasteczku dzisiejszej Białorusi – M o g i l n e j . Tutaj Majmon dalej uczęszczał do żydowskiej szkoły religijnej, doskonalać się w metodach poznawania tekstów świętych, a nawet w prowadzeniu debat. Kiedy miał jedenaście lat, stał się mimowolnym świadkiem zabiegów rodzinnych o intratne ożenienie go z majątną dziewczyną. W związek małżeński wszedł w owym jedenastym roku życia, zupełnie nie będąc do tego przygotowany mentalnie i fizycznie. Bardziej go wówczas zajmowało studiowanie *Talmudu*, a wkrótce również pism kabalistycznych. Zyskiwał posłuch i szacunek w środowisku żydowskim, osiagając w zakresie znawstwa nauk religijnych tytuł doktorski oraz przyjmując funkcje rabina. Wszystkie te czynniki doprowadzały młodego Majmona nie tylko do najsutelniejszych

tomu oraz cyfrę strony z odpowiednim cytatem. Korzystam z wydania: *Autobiografia Salomona Majmona*, przeł. L. Belmont, Warszawa 1913, t. 1-2. Uwspółczesniam pisownię oraz interpunkcję cytatów. Dziś dostępne jest również wydanie: S. Maimon, *Autobiografia*, wstęp J. Wolański, przeł. L. Belmont, uwspółcz. i popr. B. Szwarzman-Czarnota, przejrz. i przyp. opatrzył P. Paziński, t. 1-2, Warszawa 2007.

² Dane biograficzne podaję w ślad za autobiografią Majmona oraz współczesnymi opracowaniami: R. Pytel, *Maimon (Majmon) Salomon, Salomon ben Jehoszua (1753–1800), filozof, interpretator Kanta*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 19, Wrocław 1974, s. 148-149; W. J. Brylla, *Kożuchowski kantysta czyli Rzecz o Salomonie Maimonie*, w: *Żydzi na Środkowym Nadodrzu*, red. M. Wojecki, Zielona Góra 1996, s. 23-25; J. P. Majchrzak, *Salomon Maimon (1753–1800), Filozof*, w: *Ludzie Środkowego Nadodrza*, pod red. K. Bartkiewicza, Zielona Góra 1998, s. 131-132.

³ Warto zauważyć, że w miasteczku, spod którego wyjechał Majmon około 1770 roku, od 1815 do 1939 działała Mir Jesziwa znana w całym żydowskim świecie szkoła religijna. To, że powstała ona w tym właśnie regionie, wiązało się z żywym ruchem żydowskiej duchowości, którą pośrednio przygotowywał i Salomon Majmon. Patrz: *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje, kultura, religia*, ludzie, oprac. Z. Borzymińska i R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. I, s. 680.

spekulacji intelektualnych, ale i do specyficznych eksperymentów magiczno-pragmatycznych kończących się porażkami⁴.

Rozczarowanie kabałą spotęgowało od dawna już odczuwany krytyczny stosunek Majmona do obrzędowości, tradycji żydowskiej. Z coraz większym sceptycyzmem zaczął on reagować na elementy ludowe w religijności przodków oraz na różnego typu przesady i obyczaje, które uzyskiwały talmudyczną sankcję. Zauważył te kwestie wyraźniej, ponieważ wyzwania życia codziennego zmusiły go do podjęcia pracy zarobkowej jako nauczyciela domowego. Zniechęcony zatem do formalistycznego, urzędowego, rabinicznego judaizmu, który angażuje się w drobiazgowo określanie praw i zasad każdego niemal czynnika egzystencji, rozpoczął poszukiwania duchowe wśród chasydyzmu. Początkowo myślał o tym ruchu jako szansie na rozwój własnej religijności, wygasłej pod wpływem skostniałych procedur rabinicznych. Później jednak zrozumiał, iż chasydyzm atakując dogmatyzm rabinów, bardzo szybko sam stał się dogmatyczny i sekciarski, tworząc tyleż intensywne, co wciąż zhierarchizowane i zamknięte na świat współczesny życie religijne Żydów.

Niemożność rozwijania się w zakresie wiedzy pozareligijnej, chęć studiowania innych dyscyplin naukowych takich, jak medycyna, fizyka, języki, oraz pragnienie wyzwolenia się z norm społecznych, jakie zachowywało środowisko litwackich Żydów, spowodowały, że Salomon Majmon wyjechał z polsko-litewsko-białoruskiej prowincji i skierował się do Królewca. Stamtąd zaś przez Szczecin i Frankfurt nad Odrą dotarł do Berlina. Owo centrum życia umysłowego i politycznego nie objawiło się jednak w pierwszych tygodniach pobytu żydowskiemu przybyszowi w zachęcających formach. Jako biedny Żyd z Polski deklarujący swój dystans wobec judaizmu rabinicznego i chasydzkiego odbierany był przez ortodoksyjne środowisko żydowskie Berlina jako odszczepieniec. Dopiero poznanie bardziej świątłych Żydów zamieszkujących w tym mieście umożliwiło Majmonowi podjęcie nauki języków europejskich oraz przedmiotów, których tak bardzo mu brakowało w Polsce.

Nie zerwał jednak zupełnie z tradycją żydowską, rozczytując się w piśmach Mojżesza ben Majmona (Majmonidesa)⁵, który imponował mu połą-

⁴ Chodziło tutaj o odpowiednie stosowanie formuł modlitewnych, kombinacji liter imion Boga oraz fizycznych technik umartwień, które miały uczynić kabałę niewidzialnym. Młodziutki Majmon wierzył, iż posiadał już odpowiednią wiedzę, aby zmieniać rzeczywistość zewnętrzną lub choćby swoją własną postać, lecz otoczenie uświadamiało mu w jak wielkim był błędzie. O specyfice modlitwy kabalistycznej: R. Goetschel, *Kabała*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1994, s. 54-61.

⁵ J. Guttman, *Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides*, [b.m.w.] 1927; D. Jelin, *Majmonides. Człowiek i dzieło*, przeł. M. Litwinówna, Warszawa 1935; D. Hartman, *Israelis and the Jewish tradition. An ancient people debating its future*, New Hawen – London 2000.

czeniu intelektualnego dowodzenia z moralistycznym tłem i praktycystycznym wymiarem jego pism. Salomon ben Jehoszua Majmon napisał wnikliwy komentarz do *More Newochim*, najważniejszego dzieła Mojżesza Majmonidea, w którym ukazywał go jako jednego z najważniejszych myślicieli i przywódców duchowych żydostwa. Podczas pobytu w Berlinie Żyd spod Nieświeża dzięki ciężkiej pracy, pomocy kilku znakomitości oraz własnemu talentowi znalazł się w kręgu towarzyskim Mojżesza (Mosesa) Mendelssohna⁶.

Ów przywódca żydowsko-niemieckiego oświecenia umożliwił Majmonowi godne życie w Berlinie, promując go jako samodzielnego myśliciela i wyrafinowanego krytyka filozofii. Jednocześnie przyczynił się do zdobycia przez Majmona wiedzy z zakresu nauk ścisłych, przyrodniczych, estetyki oraz polityki, co pozwoliło przybyszowi ze wschodu śmieiej popatrzeć na europejskie dziedzictwo kulturowe. Wzrastające znaczenie wśród berlińskiej socjety Majmona spowodowało, że zdobywał sobie tak przyjaciół, jak i wrogów. Jednocześnie jego towarzyska naiwność i dezynwoltura głoszonych poglądów wywołały kryzys w znajomości z Mendelssohmem. W wyniku takiego obrotu spraw Majmon wyjechał z Berlina i próbował się odnaleźć jako guwerner w Hamburgu.

Po kilku miesiącach pobytu zamierzał wrócić do Berlina, lecz przy braku wsparcia od dawnych znajomych wrócił do Hamburga, aby ponownie zająć się nauką, tyle, że w miejskim gimnazjum. W ciągu kilku lat zdobył w tym mieście gruntowne wykształcenie z europejskich języków oraz z zakresu nauk ścisłych. Przeżywał również rozterki duchowe i rozmyślał nawet nad przejściem na chrześcijaństwo w obrządku luteranckim. Jego filozoficzne motywacje przyjęcia chrztu i brak oczekiwanej od konwertyty pokory nie zostały jednak uznane przez pastora za wystarczający powód do przyjęcia nowej religii. Majmon ponownie więc wrócił do Berlina, aby zająć się wydawaniem literatury hebrajskiej kierowanej ku zachodniemu żydostwu, co planowali uczynić jego przyjaciele. Jednakże kiedy ten projekt upadł, Majmon znalazł się we Wrocławiu, aby dalej pracować nad krytyką filozofii osiemnastego wieku. W tymże mieście spotkał się ze swoją żoną, która przyjechała ze wschodniej Polski, aby uzyskać od niego formalny rozwód. Majmon, mimo wewnętrznych oporów, zgodził się na rozwód, choć tym samym tracił emocjonalny związek ze swoim synem.

Kolejny raz wrócił do Berlina, lecz z powodu śmierci Mendelssohna, nie mógł już liczyć na jego wsparcie. Kiedy jednak opublikował krytykę pism Kanta, na nowo został doceniony przez środowisko intelektualistów, co zapewni-

⁶ O znaczeniu tego reformatora w dyskursie kulturoznawczym pisali: T. Małyżek, *Ästhetik des Schmerzes. Literarisierung des Unbewußten im Schmerz von Moses Mendelssohn bis Carl Gustav Jung*, Wrocław 2003; W. Goetschel, *Spinoza's modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Madison 2004.

ło mu znośne warunki do życia. Ostatni okres życia spędził w majątku Jana Wilhelma Adolfa von Kalckreutha w Podbrzeziu Dolnym k. Kozuchowa na Dolnym Śląsku, co pozwoliło mu w spokoju zakończyć życie. Był to niezwykle intensywny żywot, choć wcale nie tak długi, gdyż Majmon zmarł 22 listopada 1800 roku, mając zaledwie czterdzieści sześć lat.

Wobec Żydów

Czas, kiedy Salomon Majmon przyszedł na świat, był dla sytuacji geopolitycznej ówczesnej Europy Środkowo-Wschodniej szczególnie. Rzeczpospolita Obojga Narodów traciła swoje wpływy na rzecz trzech sąsiadujących z nią mocarstw, stając się coraz słabsza militarnie, gospodarczo i kulturalnie. W społeczności żydowskiej zamieszkującej wschodnie krańce Rzeczypospolitej także wiele się zmieniało. Judaizm przekształcał się, z jednej strony pozostając w formach rabinicznych, z drugiej zaś podlegając coraz silniejszym wpływom chasydyzmu⁷. Judaizm zasadniczo nie potrzebując żadnych podniet ze świata zewnętrznego nie-Żydów, zmieniał się również w drugiej połowie XVIII wieku w tak diametralnie różne od siebie ruchy, jak nurty mesjańskie (frankizm)⁸ oraz początki asymilacji⁹.

Majmon wybrał dla siebie drogę asymilacji, choć nie w duchu kultury polskiej, a niemieckiej. Nie bez znaczenia było w takim postępowaniu postawienie akcentu na nauce i filozofii, które nie były w Rzeczypospolitej zbyt rozwinięte, natomiast w Prusach odznaczały się dużą żywotnością. Co ciekawe, mimo wyjazdu do Berlina, Majmon do czasu trzeciego rozbioru Rzeczypospolitej czuł się poddanym króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego. Jak pisał w swojej dedykacji do króla, zawartej w krytyce *Transcendentalnej filozofii* Kanta:

⁷ Informacje o historii ruchu chasydzkiego zawarte są w opracowaniach: M.-A. Ouaknin, *Chasydzi*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2002; J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wrocław 2004; *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, red. M. Galas, Kraków 2006; R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Budapeszt – Kraków 2009.

⁸ A. Kraushar, *Frank i frankiści polscy 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*, T. 1–2, Kraków 1985; J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego*, Warszawa 1991; J. Doktor, *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998.

⁹ Najbardziej znaczącym jej rzecznikiem był wspomniany wyżej Mojżesz Mendelssohn. Tutaj wszakże warto dodać, iż wraz z nim propagowali ten ruch: Aaron Halle-Wolfssohn, Joseph Perl i Heinrich Heine. Piszą o tym: N. T. Gidal, *Jews in Germany. From Roman Times to the Weimar Republic*, preface M. Gräfin Dönhoff, Gütersloh 1998, s. 118–121; H. Graetz, *Historja Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929, t. 8, s. 505–537.

Bo też dumny jestem z tego, iż urodziłem się w kraju Panującego, który takowe wzniosłe zalety w pełnej mierze posiada, który opiekuje się naukami i krzewi je, gdyż zna ich wpływ na państwo, gdyż wie, iż uszlachetniają one naturę ludzką i dają duchowi naszemu rozwój i wolność [...]. Dumą moją jest, iż urodziłem się pod berłem Waszej Królewskiej Mości. A jeśli los mój zawiódł mnie nawet do państwa pruskiego, to przecie i w oddaleniu pozostały dla mnie na zawsze świętymi i niezapomnianymi szczęśliwe starania *Waszej Królewskiej Mości* około krzewienia nauk i zniewoliły mnie, abym tę próbę badań nad pewnymi przedmiotami filozofii transcendentalnej poświęcił *Waszej Królewskiej Mości* w najgłębszym poczuciu podległości. Byłbym szczęśliwy, gdyby ten pierwszy owoc moich skromnych zdolności okazał się niezupełnie niegodnym spotkania się z *wysokim i poczesnym* zadowoleniem *Waszej Królewskiej Mości*; gdybym z tego względu mógł przyczynić się do wywołania wśród szlachejnych Polaków korzystnej opinii o moim narodzie, mianowicie o mieszkających pod ich opieką Żydach, i przekonał ich, że tym ostatnim nie zbywało ani na zdolnościach, ani na dobrej woli, lecz tylko na celowym pokierowaniu ich siłami, jeśli państwu, które ich tolerowało, nie stali się byli użytecznymi. Byłbym też podwójnie szczęśliwy, gdyby miało mi się także udać, iżbym zarazem zwrócił uwagę mojego plemienia na jego prawdziwe zalety i natchnął je odwagą i żarem w dążności ku temu, aby stawało się przez oświatę i rzetelność coraz godniejszym szacunku tego narodu, pod którego panowaniem żyje, oraz aby zasłużyło na te dobrodziejstwa, których zażywa pod mądrymi rządami *Waszej Królewskiej Mości* (A., t. 1, LXXVIII-LXXIX).

Zacytowana tutaj we fragmencie dedykacja Majmona do króla Stanisława Augusta Poniatowskiego napisana w grudniu 1789 roku w Berlinie zawiera dwa zasadnicze elementy. Pierwszy związany jest z poetyką listu dedykacyjnego, w którym autor z jednej strony ukazuje swoją unizoność i zależność wobec władcy oraz z drugiej strony zachęca monarchę lub inną znaczącą personę do przyjęcia lub kontynuowania pewnej postawy w swych działaniach politycznych i społecznych¹⁰. Wówczas to literacka dedykacja staje się tekstem projektującym idealnego władcę lub decydenta, spełniającym najśmielsze zadania ludzkości oraz uosabiającym najszczytniejsze zalety natury i charakteru. W dedykacji Majmona kierującego się ku Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu żydowski filozof zachęca monarchę do utrzymywania jego reformatorskich zamysłów względem społeczności żydowskiej. Majmon może być zatem interpretowany jako jeszcze jeden zwolennik zabiegów środowiska, które poszukiwało sposobów, aby włączyć Żydów w proces oświecania społeczeństwa Rzeczypospolitej. Do głosów Mateusza Butrymowicza, Hugona Kołłątaja, Sta-

¹⁰ O projektowaniu zadań w zakresie stymulowania kultury dla Stanisława Augusta Poniatowskiego piszą: A. Mańkowski, *Mecenat Stanisława Augusta*, [b.m.w.] 1976; J. Fabre, *Stanisław August i literaci francuscy*. W: *Od oświecenia do romantyzmu. Studia i szkice z literatury i kultury polskiej*, Warszawa 1995, s. 32-79; *Dedykacje w książce dawnej i współczesnej*, pod red. R. Ociczek i A. Sitkowej, Katowice 2006.

nisława Staszica, Józefa Pawlikowskiego i Juliana Ursyna Niemcewicza można dodać także Salomona Majmona jako projektodawcę uczynienia Żydów użytecznymi obywatelami nowoczesnego państwa¹¹. Nie dane było jednak żydowskiemu komentatorowi Kanta dotrzeć ze swoją pracą do króla, ponieważ jak zauważa w swej autobiografii:

Zająłem się drukowaniem mojej *Transcendentalnej filozofii*. Jako urodzony Polak, poświęciłem to dzieło królowi polskiemu i doręczyłem jeden egzemplarz polskiemu rezydentowi w Berlinie. Ale książka nie została odesłana według przeznaczenia i pod różnymi pretekstami odesłanie jej królowi na ręce ciągle odkładano. *Sapienti sat* (A., t. 1, s. XIV).

Wysiłek Majmona, aby ukazać zdolność środowiska żydowskiego do podjęcia się rozwiązania nowożytnych problemów kultury, okazał się dla państwa polskiego za czasów ostatniego władcy jeszcze jedną intelektualnym projektem, którego nie było czasu przemyśleć, a co dopiero zrealizować. Warto przy tym zaznaczyć, że w dążeniach reformacyjnych wśród Żydów nie był Majmon odosobniony. Należy przecież wspomnieć takie wypowiedzi, jak Abrahama Hiroszowicza *Projekt do reformy i poprawy obyczajów starozakonnych mieszkańców królestwa polskiego*¹², który postulował reformę sądów kahalnych, budowę szpitali, zatrudnienie bezrobotnych, zaprzestanie aranżowania małżeństw wśród młodocianych oraz zajęcie się wykształceniem kobiet żydowskich w robotach ręcznych.

Podobne poglądy społeczno-polityczne miał Szymel Wolfowicz, a co ważniejsze działał on na tej samej ziemi, jaką zamieszkiwał młody Majmon. Za krytykę rabinów Wolfowicz został osadzony przez wojewodę wileńskiego, Karola Radziwiłła, na zamku w Nieświeżu, gdzie napisał broszurę *Więzień w Nieświeżu do stanów sejmujących o potrzebie reformy Żydów*¹³. Pismo jest go-

¹¹ Myślę tutaj o ich pismach, projektach i odezwach, które w ślad za Jerzym Michalskim można podzielić na dwie grupy: pisma z kręgu projektów Mateusza Butrymowicza (*Sposób uformowania Żydów polskich w pożytecznych krajowi obywatelów* oraz projekt ustawy *Reforma Żydów*) oraz pisma z kręgu odezwy *Memoire pour servir de project a l'etablissement des Juifs* Scipiona Piattolego, na którą mieli wpływ przedstawiciele społeczności żydowskiej. Patrz: J. Michalski, *Sejmowe projekty reformy położenia ludności żydowskiej w Polsce w latach 1789–1792*, w: *Lud żydowski w narodzie polskim*, Warszawa 1994, s. 20–44, a także: A. Eisenach, *Sprawa żydowska w okresie stanisławowskim*, w: *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1983.

¹² A. Hiroszowicz, *Projekt do reformy i poprawy obyczajów starozakonnych mieszkańców królestwa polskiego*, w: W. Smoleński, *Ostatni rok Sejmu Wielkiego*, Kraków 1897, s. 461–471. Żydzi wchodzący w relacje z chrześcijańskim, polskim środowiskiem, wierzyli mocno, że król Stanisław August Poniatowski będzie orędownikiem reform administracyjnych i ujmie się za ich krzywdami społecznymi.

¹³ A. Michałowska-Mycielska, *Między tradycją a nowoczesnością. Społeczeństwo żydowskie*

rażącym sprzeciwem wobec sądów kahalnych i samowoli żydowskich kapłanów, skazujących wszelkie odstępstwo myśli czy postępowania od obowiązującej wykładni religijnej na karę klątwy czy więzienia. Wolfowicz postulował nadanie Żydom „obywatelskiej klasy”, co miałyby przynieść Rzeczypospolitej jeszcze jedną odpowiedzialną społeczność.

Inaczej z kolei konieczność reform żydowskich pojmował Mendel Lewin Satanower, autor broszury z 1789 roku *Essai d'un plan de Reform, ayant pour object d'éclairer la nation juive en Pologne et de redreaser par ses moeurs*¹⁴. Dla Satonowera sprawa uregulowania położenia starozakonnych była zagadnieniem przede wszystkim kulturowym. Sądził on, że żydowski separatyzm wywodzi się z kultury religijnej, a konkretnie z chasydyzmu i kabały. Dopiero wychowanie nowych pokoleń Żydów w szkołach polskojęzycznych, które będą wolne od prymatu nauk religijnych przyniesie pożądane rezultaty. Owymi celami będą wykształcenie się poczucia posłuszeństwa dla prawa państwowego oraz miłość ojczyzny. Rozwój świadomości polskiej miałby – według Satanowera – zeuropeizować Semitów zamieszkujących ziemie polskie.

Ostatni z żydowskich reformatorów, Herszl Józefowicz, ogłosił w 1789 roku broszurę *Myśli stosowne do sposobu uformowania Żydów polskich w pożytecznych krajowi obywatelów*. Publikacja była odpowiedzią na druki Mateusza Butrymowicza i w kilku punktach różniła się z przekonaniem pińskiego posła. Herszel Jozefowicz podkreślał konieczność zachowania tradycyjnego stroju żydowskiego, który pozwoli utrzymać zewnętrzną różnicę między chrześcijaninem a Żydem. Przekonywał, że Żydzi pod wpływem wiekowej więzi z Polską czują się jej pełnoprawnymi obywatelami. Nie zgadzał się z opinią polskiego środowiska szlacheckiego, mówiącą, że Żydzi wykorzystują naiwność chłopów, zaprzeczał również, jakoby аренда zawsze była prowadzona ze szkodą dla polskich właścicieli. Nie chciał modernizacji w kahale i sądownictwie rabinackim, nie widział również konieczności, aby gruntownie reformować żydowskie szkolnictwo.

Wspominam owe wypowiedzi bliskich czasowo Majmonowi żydowskich reformatorów, aby dać odpowiedni kontekst dla jego własnych opinii, które wygłaszał na temat swoich rodaków żyjących w Rzeczypospolitej¹⁵. Oto bowiem

w drugiej połowie XVIII wieku, „Przegląd Humanistyczny” 2006, z. 3, s. 51; M. Bałaban, *Polskie żydostwo w okresie Sejmu Wielkiego i Powstania Kościuszki*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Berka Joselowicza*, red. M. Bałaban, Warszawa 1934, s. 25.

¹⁴ Patrz na ten temat więcej: N. M. Gerber, *Żydzi a zagadnienia reformy Żydów na Sejmie Czteroletnim*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, nr 2, s. 326-344.

¹⁵ Z nowszych opracowań tego tematu warto sięgnąć do: M. Wodziński, „Cywilni chrześcijanie”. *Spory o reformę Żydów w Polsce, 1789–1830*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004, s. 9-42.

u Majmona można dostrzec biegunowość opinii: z jednej strony uważał Żydów za nację rzutką oraz inteligentną, przeznaczoną niejako do zadań organizacyjno-administracyjnych oraz intelektualno-cywilizacyjnych. Z drugiej zaś strony krytykował ich za skłonność do bezproduktywnego życia, niechęć do przyswajania wiedzy pozażydowskiego świata oraz uleganie mistycyzmowi. Co do pierwszej, pozytywnej tendencji, Majmon postrzegał obecność Żydów w Polsce jako szansę rozwoju dla samych Polaków. Jak czytamy w jego autobiografii:

Przyznana Żydom wolność religijna i obywatelska wpływa nie z *poszanowania dla powszechnych praw ludzkich*, jak, z drugiej strony, nienawiść religijna i prześladowania nie są w żadnej mierze wynikami jakiejś mądrej polityki, która to, co moralności i dobrobytowi państwa szkodzi, usunąć pragnie – lecz to i tamto jest jednakowo rezultatem panującej w tym kraju nieświadomości politycznej i lenistwa. Wszelako ponieważ Żyzi, pomimo wszystkich swoich wad, są niemal jedynymi w tym kraju dającymi się zużytkować ludźmi – to naród polski zniewolony był dla zadowolenia własnych potrzeb przyznać im wszelkie możliwe wolności; lecz z drugiej strony własna niewola i lenistwo Żydów musiały wywołać z konieczności nienawiść religijną i prześladowanie (A., t. 1, s. 3-4).

Wedle słów krytyka, Żyzi mogliby odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu się państwa polskiego, lecz na skutek czynników zewnętrznych i własnych wad mentalnościowych nie mogą się wyzwolić z ograniczeń. Majmon ukazuje, jak paradoksalna sytuacja panowała w ostatnich dziesiątkach lat Rzeczypospolitej. Była to jednoczesna wolność religijna wszystkich obywateli zapisana w prawach i statutach oraz nienawiść religijna, stale pojawiająca się w życiu codziennym i obyczajowym, kierowana w chwilach społecznego zagrożenia na wszelkich odstępów od katolicyzmu.

Początkowe rozdziały autobiografii Majmona ukazują przede wszystkim ograniczenia mentalne społeczności litwackich Żydów. Już w opisach najwcześniejszego dzieciństwa, w passusach poświęconych ojcu, pojawia się w charakterystyce Majmona pewien dystans wobec opisywanych faktów i wydarzeń z nim związanych. Oto w jednym z opisów, w którym jego rodzic przyjmuje w swej karczmie bogatych gości nie-Żydów pobrzmiwa w narracji swoista ambiwalencja:

Ażeby mnie uspokoić i zarazem utwierdzić w głównych zasadach naszej wiary, szepnął mi na ucho: „Osiołku! na tamym świecie *duksel* będzie paliła u nas *pecsure*”, co znaczyło: w przysłym życiu księżna będzie nam paliła w piecu. Nie można sobie wyobrazić uczuć, które ogarnęły mnie przy tym wyjaśnieniu. Z jednej strony – wierzyłem ojcu i radowałem się z powodu przyszłego naszego błogosławieństwa; ale miałem zarazem litość dla księżniczki, którą kłątwa skazywała na takie haniebne zajęcie (A., t. 1, s. 21).

Podwójność uczuć Majmona wobec własnego środowiska pojawia się zatem już w dzieciństwie i w dalszym rozwoju osobowościowym tylko się pogłębia. W zakresie swych chederowych lektur stale jest pomiędzy koniecznością studiowania *Tory* lub *Talmudu* a czytaniem innych książek hebrajskich, których bohaterowie działali nie tylko na polu religijnym, ale również świeckim. Jak wspomina sam Majmon, interesowała go na przykład kronika *Zemach Dawid* o praskim rabinie, który współpracował a z astronomem Tychonem Brahem, czy historia prześladowania Żydów w Hiszpanii i Portugalii, która dawała mu wiedzę historyczną i kulturową (A., t. 1, s. 23). „Światowa” wiedza przynosiła ze sobą radość rozumienia zjawisk fizyki i praw matematyki, choć jednocześnie wywoływała poczucie winy, iż zajmuje się czymś niestosownym. Ilustruje ten stan jego pierwsza sprzeczka z ojcem, kiedy zbudował model globusa i z pewnym rodzajem jednoczesnej dumy oraz zawstyżenia objaśniał go swemu rodzicowi (A., t. 1, s. 24). Dla chłopca globus uosabiał zracjonalizowany świat materii, nad którą można zapanować, dla ojca obcy element rzeczywistości nie-Żydów w uduchowionej atmosferze judaizmu. Chłopak chciałby takiej nowej wiedzy jak najwięcej, jego ojciec jak najmniej. Chłopiec żądał zajęć, które zweryfikowałyby jego wiedzę badacza i eksperymentatora, ojciec serwował naukę, która dawała najsubtelniejsze roztrząsania intelektualne talmudysty i teoretyka.

Kilkunastoletni Majmon bardzo szybko zdobył się na krytyczne spojrzenie na system żydowskiej edukacji, w której brakowało mu systemowości oraz perspektywicznej użyteczności. Szkołę chederową krytykował za brak zaplecza materialnego, higieny, warunków nauczania, terror nauczycieli i ich pomocników (A., t. 1, s. 28). Dużo większą wadą w tym typie szkolnictwa był jednak język wykładu – hebrajski, który wedle słów krytyka był objaśniany jedynie mieszaniną żydowsko-polskich słów, co wywoływało dalsze piętrzenie się błędów i nieprawidłowości znaczeniowych. Wiedza o Biblii czy *Talmudzie* stawała się przez to niepełna i naznaczona wyrwykowością (A., t. 1, s. 29). Co więcej, studia przynosiły zamiast klarowności wyводу i jasności w przyswojeniu treści coraz to nowe interpretacje, spory, komentarze i dysputy, wśród których ginął duch autentycznej religijności (A., t. 1, s. 38). Jak sam pisze o specyficie studiów w szkołach:

Ostatni stopień przy studiach talmudycznych stanowi wreszcie *dysputa*. Polega ona na wiecznym dysputowaniu o tej książce bez celu i bez rezultatu. Dowcip, wymowność i zuchwalstwo składają się na ten wrzód. Ten rodzaj studiów był ongi w wielkim użyciu w wyższych szkołach żydowskich, ale w naszych czasach ustąpił równocześnie ze zmniejszeniem się ich liczby. Jest to pewien rodzaj talmudycznego sceptycyzmu, który najmocniej przeszkadza celowym studiom nad *Talmudem* (A., t. 1, s. 40).

Krytyka tradycyjnego modelu edukacji żydowskiej wraz z negacją zasadności badań talmudycznych zawłości logicznych czy prawnych nie spowodowały u Majmona przyświadczenia w stosunku do chasydyzmu, jak zrobiły to szerokie rzesze zwolenników nowej pobożności jego rodaków. W swej autobiografii poświęca temu ruchowi kilkadziesiąt stron, lecz nie są to rozważania człowieka zachwyconego lub nawróconego na ten typ religijności. Młodego krytyka irytują tutaj przede wszystkim egzaltacja, irracjonalne sądy i swoista psychologiczno-socjologiczna manipulacja wiernymi. Piętnuje w chasydyzmie zarówno tych, którzy poddają się niezliczonym postom i umartwieniom, jak i tych, którzy oddają się wszelkiej ludzkiej zmysłowości i moralnemu rozpasaniu¹⁶. Ich postępowanie jest, według Majmona, błędne, ponieważ i w jednym, i w drugim przypadku zamiast krytycyzmowi, rozwadze i umiarowi, zaufali emocjom, przesądom i psychologicznym sztuczkom. Stali się skrajnymi pustelnikami lub bożymi szaleńcami, zamiast rozwijać się w człowieczeństwie (A., t. 1, s. 147). W tego typu ocenie pobrzmiewają oświeceniowe ideały człowieka wykształconego oraz odpowiedzialnego¹⁷, które są ważniejsze dla krytyka aniżeli jego rodzima tradycja duchowa.

Trzeba jednak w tym miejscu zrobić zastrzeżenie, że Majmon nie wszystko z judaizmu odrzucił i wyeliminował w swoim życiu duchowym. W stosunku do tradycji rabinicznej stale cenił docieklivość poznawczą i wysoki poziom moralny. Nawet jeśli dostrzegał jej przesadę w spekulacjach, to pozytywnie odbierał dążenie do doskonałości, szczęśliwości i świętości (A., t. 1, s. 106). W istocie bowiem Majmon upatrywał w rabinizmie odpowiednika europejsko-chrześcijańskiego filozofowania, które pozwala z umiarkowaniem i krytycyzmem zająć się metafizyką, z racjonalizmem i empiryzmem podejść do zagadek fizyki, chemii czy biologii, wreszcie z odpowiedzialnością i niewzruszoną moralnością podjąć się rozwiązywania problemów społecznych i obyczajowych.

Majmon próbuje zatem choć częściowo zinterpretować żydostwo aszkenazyjskie do celów współczesnej mu oświeceniowej myśli filozoficznej¹⁸.

¹⁶ W swej krytyce chasydyzmu nie jest Salomon Majmon odosobniony, gdyż tego typu argumentów jak tego używa wielu przedstawicieli żydowskiej haskali. Patrz: M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003.

¹⁷ Szerzej o tej kwestii: Z. Libera, *Bohater literacki polskiego oświecenia*, w: tegoż, *Wiek oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII i początków XIX wieku*, Warszawa 1986; R. Chartier, *Literat*, przeł. J. Miszańska, w: *Człowiek oświecenia*, red. M. Vovelle, Warszawa 2001, s. 153-196.

¹⁸ Zajmujące poznawczo z punktu widzenia historii filozofii żydowskiej byłoby podjęcie tematu, na ile rabini Gerszon, Raszi oraz Jehudi Hachasid jako przedstawiciele żydostwa aszkenazyjskiego byłiby inspiratorami myśli filozoficznej i pism moralistycznych Salomona Majmona. O kwestiach tego typu: *Historia filozofii żydowskiej*, wybór i red. D. H. Frank,

Kiedy zatem już podczas pobytu w Berlinie albo Poznaniu, spełniając tam funkcje rabina, przyszło mu zachęcać prawowiernych Żydów do większej otwartości wobec nowoczesnego świata, stale sprawdzał, na ile są odważni w dążeniu do prawdy i gotowi na zmiany swej świadomości. Jeśli tego nie robili (jak członkowie gminy wyznaniowej w Poznaniu – A., t. 1, s. 179), wyjeżdżał z ośrodka, aby zaświadczyć o bezkompromisowości własnej postawy i o ograniczeniach intelektualnych oraz obywatelskich społeczności, którą opuszczał. Oskarżenia o niedowiarstwo, kacerstwo, niemoralność czy nihilizm, jakimi go wówczas obrzucano, uważał za świadectwa potwierdzające jego właściwą drogę świadomościowego rozwoju i ćwiczenia się w poznawaniu prawdy.

Wobec Polaków

Majmon, tak wnikliwy w krytyce wobec swoich pobratymców – nie oszczędzał w ocenach także innych narodowości. W jego autobiografii w największym stopniu oprócz Żydów opisuje Polaków jako tych, którzy mieszkają tuż obok, w tej samej wiosce, z którymi na co dzień wchodził w relacje prywatne i ekonomiczne. Choć z Polakami miał możliwość spotkać się przez zaledwie kilkanaście lat swego dzieciństwa i młodości, to owe doświadczenia pozostawiły w nim niezatarte wrażenia i przeżycia, głównie z racji intensywności i swoistej ekscentryczności osób, z którymi się zetknął.

Dla żydowskiego chłopaka spędzającego całe dnie w zamkniętym środowisku chederu, a potem jesziwy, przedstawiciele innej społeczności wyglądali obco, niezrozumiale, a nawet egzotycznie. Mówili innym językiem, wierzyli w innego Boga, ubierali się inaczej, wreszcie ich zachowania były odmienne. W wyobraźni przybierali postać wyolbrzymioną, nieco zdeformowaną, lecz później już po pierwszych naocznych spotkaniach stawali się mniej demoniczni, choć wciąż widziani w jaskrawych sytuacjach. Owocowało to trafnymi diagnozami zawartymi w autobiografii, które były próbami nazwania szerszego polskiego zjawiska społecznego.

Oto już z opowieści rodzinnych Majmona polscy szlachcice urastali na porywczych, nieobliczalnych panów, ścigających dziadka chłopca za to, że jako dzierżawca okolicznych nieruchomości nie dość dobrze dbał o most na miejscowej rzece. Do polskich prześladowców nie docierało, iż skoro żydowski arendarz nie otrzymał od rzeczywistego właściciela majątku środków na remonty, wówczas nie przeprowadzał ich na koszt własny (A. t. 1, s.6-7)¹⁹.

O. Leaman, przekł. P. Sajdek, Kraków 2009.

¹⁹ Ten właśnie fragment wspomnień Majmona odnaleźć możemy w materiałach, które służą poznaniu kultury żydowskiej w Polsce. Są one egzemplum trudnych relacji społecznych w czasach schyłku I Rzeczypospolitej, wśród których dochodziło do małe chwalebnych dla

Aby ulżyć złości z powodu zepsutej przeprawy na rzece, szlachcice niszczyli domostwo arendarza, znieważali mieszkańców, a nawet biciem zadowalali swój gniew. Tak drastyczne wydarzenia przedstawione w rodzinnych opowieściach znalazły potwierdzenie we własnych doświadczeniach młodego Majmona, któremu dane było mieszkać w dobrach jednego z najbardziej znanych magnatów ówczesnej Rzeczypospolitej, Karola Stanisława Radziwiłła „Panie Kochanku”²⁰. Widział zatem osobiście albo słyszał od bezpośrednich uczestników, do jakich niecodziennych czynów się posuwał ów samowładny bogacz.

Ponieważ Majmon wywodził się ze środowiska żydowskiego, jego wspomnienia dotyczą głównie czynów arystokraty wobec starozakonnych. Oto pewnego razu wielki wódz zaprosił żydowskiego cyrulika na swój dwór, aby spróbować sił w operowaniu lancetem. Za przedmiot ćwiczeń obrał sobie jednak owego lekarza, a przy braku umiejętności i upojeniu alkoholowym wielokrotnie go poranił, lecz za to wzbudził pochwały księżęcych pochlebców (A., t. 1, s. 65-66). Innym razem pijany Radziwiłł przyszedł do kościoła i nie mając świadomości, w jakim miejscu się znajduje, załatwił na oczach zebranych swoje potrzeby fizjologiczne. Na drugi dzień, kiedy duchowieństwo wypominało mu niestosowne zachowanie, wpadł na pomysł, aby jako formę jego pokuty katolicycy duchowni przyjęli kamienie wosku sponsorowane ze strony... miejscowych Żydów (A., t. 1, s. 66). Trzeci – najbardziej drastyczny – przykład zachowania Karola Radziwiłła wobec Żydów warto przytoczyć choćby we fragmencie, aby zapoznać się nie tylko z wydarzeniem, ale i ironicznym stylem narracji Majmona. Czytamy więc:

Ongi przybył z całą świtą do synagogi żydowskiej i dokonał w niej bez żadnego wiadomego powodu olbrzymiego spustoszenia: rozbił okna i piece, potłukł wszystkie naczynia, rzucił na podłogę znajdujące się w arce zwitki Świętego Zakonu itd. Obecny przy tym uczoney, pobożny Żyd ośmielił się podnieść z ziemi jeden ze zwitków i dostąpił zaszczytu, że Jego Książęca Mość własnoręcznie przebił go za to kulą ze swojej fuzji. Stąd cały pochód skierował się do drugiej synagogi, gdzie gospodarzono w podobny sposób, a stamtąd udano się na cmentarz żydowski, gdzie zburzono budynki i spalono pomniki (A., t. 1, s. 66-67).

strony polskiej zachowań: *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych. XI-XVIII wiek*, red. P. Fijałkowski, Warszawa [b.r.w.], s. 96-99.

²⁰ Z perspektywy historycznej i kulturoznawczej ukazują tego arystokratę prace: M. Borucki, *Po radziwiłłowsku. O życiu i działalności politycznej wojewody wileńskiego księcia Karola Radziwiłła „Panie Kochanku”*, Warszawa 1980; „Choć Radziwiłł, alem człowiek ...” *Gawęda romantyczna prozą*, oprac. M. Maciejowski, Kraków – Wrocław 1985; D. Sidorski, „Panie Kochanku”. *Karol Radziwiłł*, Katowice 1987.

Tego typu zachowanie obezwładnia Majmona szukającego w swej opowieści logicznego wytłumaczenia dla karygodnych czynów księcia Radziwiłła. Choć wielokrotnie wspomina o jego temperamencie, ambicjach, pijaństwie, w tej chwili może tylko zadać dramatyczne pytanie, jak możliwe było tak naganne zachowanie władcy?

Ironia opisu zajęć w synagodze pojawia się również w jeszcze jednej historii, tym razem takiej, w której uczestniczył książę i autobiografista, wówczas młody rabin Majmon ben Jehoszua z rodziną. Opowiadka przedstawia wystawność dworu książęcego, wielką paradę militarno-kostiumową, jaką zorganizowano na okoliczność przemarszu z jednego podłego miasteczka do drugiego oddalonego zaledwie o kilka kilometrów. W trakcie tej „eskapady” orszak księcia zatrzymał się w karczmie prowadzonej przez rodzinę Majmona. On sam skrywał się przed dworzanami Radziwiłła, nie chciał bowiem być doświadczany ich niewybrednymi żartami. Pozostały w karczmie żona Majmona i jego teściowa, które obsługiwały uczujący i nocujący w zajeździe dwór książęcy. Zarysował się z tego niezwykle obraz: z jednej strony radziwiłłowski przepych strojów, bogactwo zastaw i sprzętów, wystawność jedzenia na stołach, a z drugiej brud starej żydowskiej karczmy, ubogość wystroju wnętrza (a właściwie brak jakiegokolwiek) oraz prymitywność żydowskiej obsługi. Księciu Radziwiłłowi nie było dane uczynić żadnego nieodpowiedzialnego ekscesu, ponieważ nawiedził oberżę już upity. Zaś jego poranna, uczyniona po wytrzeźwieniu próba uwiedzenia żony Majmona skończyła się niepowodzeniem, ponieważ ostrzeżona Żydówka na czas zdążyła uciec przed chucią księcia (A., t. 1, s. 67-69).

Karol Radziwiłł w autobiografii Majmona służy za najbardziej dobitny przykład polskiej patologii społecznej i politycznej. Autor wspomnień nie odmawiał magnatowi pewnej dozy dobroduszości, kiedy arystokrata nie był pod działaniem alkoholu, lecz jednocześnie nie ukrywał, że książę dopuszczał się najbardziej rozpustnych czynów. Cóż z tego, skoro piastował najważniejsze urzędy w państwie, skoro brak mu było wiedzy, umiejętności, dobrego smaku do pełnienia swoich obowiązków... Cóż z dziedziczenia fortun, skoro wydawał je w sposób niepoahamowany, bezsensowny i szkodliwy... Uwagi wysuwane względem Karola Radziwiłła przekształcają się w ocenę całej warstwy społecznej:

Polski naród, pod którym rozumiem tylko szlachtę polską – posiada bardzo złony charakter. Niewielu posiada tu możność oświecić się przez wychowanie, naukę i celowe podróże, i przez to zyskać zdolność działania dla własnego i swoich poddanych dobra. Większość spędza raczej życie w ciemnocie i rozwiązłości, będąc igraszką swoich wybujałych namiętności, które stają się zgubą tysięcy ich poddanych. Pyszną się swymi tytułami i orderami, które hańbią przez swoje czyny, posiadają olbrzymie

dobra, którymi nie umieją rządzić, i prowadzą nieprzerwane wojny domowe, skutkiem czego Państwo z konieczności staje się zdobyczą sąsiadów, zazdroszczących jego wielkości (A., t. 1, s. 64).

Cytat ów – oprócz ostrza krytyki skierowanego przeciw nagannym zachowaniom – zawiera również postulaty postępowania akceptowanego i pożądanego. Czytamy więc o triadzie edukacyjnej: wychowanie, nauka, podróże lub też o obywatelskich obowiązkach przechodzenia z potrzeb egoistycznych ku wartościom wspólnotowym. Majmon staje się w takich rozważaniach rzecznikiem oświeceniowego rozumienia uniwersalnej kultury oraz utylitarne go szczęścia²¹. W wysławianiu przesłanek kultury oświeceniowej, oprócz króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, nie było według żydowskiego autobiografisty w Rzeczpospolitej Obojga Narodów ludzi, którzy potrafiliby zatroszczyć się los swojej ojczyzny i wszystkich jej obywateli.

Tymczasem troska o wspólne dobro może się przejawiać w tak wydawałoby się zwykłym, ale równocześnie podstawowym wymiarze relacji sąsiedzko-między-ludzkich. Myślę tutaj o jednym z pierwszych rozdziałów autobiografii Majmona, kiedy wspomina on nieżydowskiego sługę swej rodziny – Gabriela. Człowiek ów, kiedy dziad Majmona musiał opuścić miasteczko Mir i wraz z rodziną szukać nowego miejsca zamieszkania, nie chciał odejść ze służby i zaklinał, aby wziąć go w niepewną drogę, choć miał już 80 lat. Żydowska rodzina zgodziła się na to, podkreślając tym samym związki emocjonalne, zaufanie i szacunek wobec obcego narodowo i religijnie człowieka. Cóż z tego, skoro stary Gabriel:

Umarł, zaledwie oddaliliśmy się parę mil od domu – a ponieważ żadna gmina, katolicka lub ruska, nie chciała udzielić miejsca jego zwłokom na swoim cmentarzu (zmarły pochodził z Prus i wyznawał wiarę luterańską) – pochowaliśmy go tedy na nasz koszt w szczerym polu (A., t. 1, s. 35).

Gdyby wszyscy mieszkańcy okolicy tak rozwijali swoje związki między nacjami i wyznaniem, jak to czyniła rodzina Majmona, codzienna egzystencja najprawdopodobniej wyglądałaby inaczej. Lecz jak widać z autobiograficznych zapisków Salomona nie doszło do tego w wymiarze szerszym.

Wobec siebie

Krytyka środowiska żydowskiego czy polskiego, jaką przeprowadził Majmon, może czasami wzbudzać podejrzenie, iż był człowiekiem przekonanym

²¹ O oświeceniowych ideałach edukacyjnych i obywatelskich pisali: S. Pietraszko, *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966; T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm*, w: tejsze, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego oświecenia*, Warszawa 1975; M.-N. Bourguet, *Odkrywca*, przeł. M. Woźniak, w: *Człowiek oświecenia*, s. 267-322.

o własnej wartości, dumnym i wyszukującym tylko wady, nieprawidłowości, złe strony w zdarzeniach, zjawiskach oraz innych ludziach. Nie jest to jednak prawda, ponieważ nasz autobiografista na kartach opowieści równie wnikliwie zajmował się światem zewnętrznym, co i własnymi motywacjami, decyzjami i myślami. Kiedy negatywnie oceniał znajomych z czasów wczesnego dzieciństwa, także i siebie nie oszczędzał w przytaczaniu opisów własnej niemocy czy braku szerszej wiedzy.

Za dobry przykład może tutaj posłużyć przedstawienie sposobu leczenia nogi, którą zwichnął podczas powrotu ze szkoły. Kiedy nie pomogły typowe środki leczenia, otoczenie Majmona udało się po pomoc do miejscowego na poły felczera, na poły znachora, który nakazał zabić psa i skurczoną od zwichnięcia nogę chorego włożyć w jego trzewia. „Lekarz” zalecał powtarzać tę kurację, co w końcowym wyniku dało zupełne wyleczenie (A., t. 1, s. 31). Z jednego punktu widzenia literacki zapis przytaczanego tutaj zdarzenia uderza w środowisko, które zezwala na takie prymitywne metody leczenia. Z innej jednak perspektywy uderza jednak i w samego poszkodowanego chłopca, który stosując się do zaleceń, pozwalał na zabijanie zwierząt, aby mogły być jego „lekarstwem”.

Innym momentem autokrytyki Majmona jest scharakteryzowanie własnego pożycia małżeńskiego. Z jednej strony dokładnie opisał on targi, jakie prowadził jego ojciec, szukający w aranżowaniu małżeństwa sposobu na wzmocnienie swojej społecznej pozycji. Z drugiej jednak przyznał, że on sam, jedenastoletni chłopiec, nie za bardzo wiedział, czym jest małżeństwo. Dopiero wizyty u żydowskiej czarownicy i jej metody uzmysławiania chłopcu biologicznego sensu relacji damsko-męskich, sprawiły, że zrozumiał, czym jest płciowość (A., t. 1, s. 63). Jeszcze dalsze etapy uświadamiania płciowego przyniosły już poważniejsze rezultaty – Majmon miał 14 lat, kiedy urodził mu się syn.

Salomon Majmon jako bardzo młody ojciec, mając na utrzymaniu żonę i dziecko, próbował podjąć społeczne zadanie i zarabiać na życie pracą w charakterze guwernera. Bardzo szybko okazało się jednak, że opłacany groszowymi honorariami oraz przytłoczony nędzą swoich podopiecznych nie potrafił się w takim układzie znaleźć. Warunki jego życia były ciężkie, mieszkał z żoną i dzieckiem w domu jego teściowej, która twardą ręką rządziła całym domem. Kłótnie, wrzaski i bijatyki były bardzo częste i zdawały się nie mieć końca. Majmon próbował zepchnąć owe problemy na margines, intensywnie się ucząc i studiując, lecz religijne przedmioty studiów już nie wystarczały w zaspokojeniu głodu wiedzy.

Wybrał zatem czyn, który z perspektywy życia rodzinnego i środowiskowego ocenić można jednoznacznie negatywnie: porzucił żonę i dziecko.

Przyznając się do tego w autobiografii, zastrzega, że nie jest dumny z takiego rozwiązania, lecz nie mogąc sobie poradzić z poczuciem obcości wśród swoich bliskich oraz z coraz intensywniejszą potrzebą kształcenia się, wybrał wyjazd do Królewca (A., t. 2, s. 159). Majmon nie oszczędza siebie w ironicznym opisie wyglądu, kiedy jako dwudziestopięcioletek, z długą brodą, w brudnej odzieży, używając hebrajsko-żydowsko-niemiecko-polsko-rosyjskiej mieszaniny językowej, szukał wsparcia u miejscowych Żydów, wywołując u nich raczej śmiech lub politowanie, aniżeli poważne zainteresowanie (A., t.1, s. 160).

Opowiadający o tych wszystkich zdarzeniach ze swojego życia autobiografista nie przemilcza więc własnych wad i ograniczeń, aby tym samym nie uchybić prawdomówności, którą badacze żydowskiego filozofa porównują z koncepcją szczerości serca rodem z autobiografii Jeana Jacquesa Rousseau²². Takie określenie jest jednak nieco mylące, ponieważ russoizm wspomnień Majmona dotyczy nie tyle „poruszeń” serca, co umysłu. Opowieść naszego myśliciela programowo zakłada co prawda wyjawienia prawdy o sobie, lecz w wyższym celu ideowym chce być zapisem procesu wydobywania wszelkich zalet Człowieka, podążającego do uniwersalnej Prawdy, aby ofiarować ją całemu Społeczeństwu.

Jednym z bardziej wyrazistych przykładów takiej cechy narracji, w której naiwna prostota przekształca się w powszechną szczęśliwość, jest moment pobytu Majmona już w Niemczech, kiedy po kilku latach nauki zachodnich języków, obyczajów i religii, postanawia przystąpić do chrześcijaństwa jako najdojrzszej formy europejskiej religijności. Swoją wstępną decyzję motywuje przed sobą jako chęć osiągnięcia doczesnej i wiecznej szczęśliwości oraz pragnienie bycia użytecznym dla innych członków społeczeństwa. Choć decyzje konwersji mają wzniosłe intelektualne przesłanki, Majmon jest świadomy faktu, iż jego postępowanie może zostać odebrane jako gest fałszywy oraz akt dostosowania się do warunków zewnętrznych (A., t. II, s. 138-139). Zdecydował się jednak na napisanie listu do luterańskiego pastora, w którym wyłuszczył mu ze swoistą filozoficzną nutą gotowość pozostawienia judaizmu i przyjęcia nauk Jezusa. Taka wykoncypowana próba została odrzucona, zaś Majmon jako autor listu został zrozumiany jako impertynent żądający od religii, aby była racjonalną filozofią.

Dobłą stroną owej próby sił z chrześcijaństwem było uświadomienie sobie własnej pozycji tożsamościowej. Po pierwsze osiągał pewność, że nie ma już powrotu do pełnej zabobonu i niezdrowych stosunków społecznych (we-

²² S. Lorentz, *Przyczynek do dziejów kultu Rousseau w Polsce w wieku oświecenia*, Częstochowa 1964; T. McFarland, *Romanticism and the heritage of Rousseau*, Oxford 1995; B. Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.

dle przekonania Majmona) wschodniej Polski. Po drugie, że Niemcy, choć są jego nową ojczyzną jako obywatela Prus, nie mogą zapewnić mu spełnienia egzystencjalno-duchowego (A., t. II, s. 137)²³. Po trzecie wreszcie, że choć może będzie nazywany przez swoich wrogów bezwyznaniowcem, to jednak pozostanie – jak sam pisał – „zatwardziałym Żydem”, który wyznaje uniwersalistyczną religię wyrażaną w zdaniu: „myśleć prawdę i czynić dobrze” (A., t. II, s. 141).

Swoście interpretowany judaizm pozostał więc w najgłębszych pokładach świadomości Majmona jako wzorzec prawości, dociekliwości i duchowości. Nie był on rozumiany jako system religijny z liturgią i tekstami świętymi, a raczej jako punkt odniesienia dla odpowiedzialnego filozofowania, które nie szuka poklasku w doświadczeniach z zakresu fizyki, fizjologii czy elektryczności. To filozofowanie miało być również wolne od czynników budowania własnej wartości, popularności u władców czy posłuchu u czytelników (A., t. 2, s. XII). Majmonowi zależało raczej na „szlachetnej śmiałości” myśli, a więc na odwadze obywatelskiej, politycznej oraz religijnej w głoszeniu poglądów, które poza samym rozumem miały przekroczyć wszelkie inne ograniczenia. Miłość do prawdy, konsekwencja w stosowaniu zasad, precyzyjność metod badania rzeczywistości, zapał oraz giętkość myśli, oto generalia, do których stosował się żydowski myśliciel i jakie ogłaszał przed światem (T. II, s. XIV). Brzmiały one dość zaczepnie, wręcz prowokacyjnie, co wywoływało sprzeciw nie tylko u niechętnie nastawionych do Majmona ludzi, ale i u jego znajomych czy protektorów. Polski Żyd spod Nieświeża był jednak nieugięty i pisał z zacięciem:

Kocham mimo to prawdę i, gdy o nią chodzi, nie dbam o samego diabła, ani o jego babkę. A iżem porzucił i naród mój, i ojczyznę, i rodzinę, aby iść na poszukiwanie prawdy – to i nikt nie może wymagać ode mnie, żebym dla jakichś małostkowych względów ubliżył w czymkolwiek prawdzie. Nie żywię względem nikogo osobistej nieprzyjaźni; ale kto jest wrogiem prawdy, kto nadużywa swego poważania u ogółu, ażeby z niskich pobudek prowadzić go na błędne drogi, ten *eo ipso* jest moim wrogiem, choćby zresztą w żadnym ze mną nie pozostawał stosunku; i nie pominę żadnej okoliczności, aby jego postępowanie w prawdziwym świetle ukazać ogółowi, chociażby to był sam biskup rzymski, profesor albo sułtan turecki (A., t. II, s. XII-XIII).

Losy społecznej postawy

Autobiografia Salomona Majmona pojawiła się w polskim tłumaczeniu na przełomie XIX i XX wieku jako praca Leo Belmonta, żydowskiego publicysty, tłumacza i animatora życia kulturalnego, który podkreślał swoją pracą

²³ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, w: tegoż, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 76-95.

i głoszonymi poglądami asymilację w duchu polskim²⁴. Dla Belmonta i wielu podobnych mu Żydów życiowe decyzje Majmona, jego tożsamościowe samodeklaracje, heroizm bytowania wśród obcych narodowo i religijnie ludzi, upór i bezkompromisowość stanowiły swoisty punkt odniesienia w stosunku do ich własnych problemów egzystencjalnych i duchowych²⁵. Mniej akcentowali jego osiągnięcia w zakresie filozofii, choć to przecież dla nich rezygnował Majmon z przeznaczonych mu zaszczytów w jego rodzimym środowisku. Ważniejsza dla interpretatorów zdawała się jego pasja uwalniania własnego „ja” z okowów żydowskiego języka, religii oraz modelu życia społecznego.

Jeszcze przed Belmontem polscy badacze nowożytnej myśli wspominali o Salomonie Majmonie, lecz czynili to w ramach wyspecjalizowanych problemów europejskiej filozofii (Klemens Urmowski, Kazimierz Kaszewski, A. Rembieliński, Henryk Struve)²⁶. Mieli zresztą ku temu powody, żydowski filozof przygotował komentarz do rozprawy Immanuela Kanta, o którym sam królewiecki filozof napisał:

Wszelako jeden rzut oka na rękopis dał mi poznać jego wyśmienitość i przekonał, że nie tylko żaden z moich przeciwników nie zrozumiał tak dobrze mnie i mego głównego zagadnienia, ale że nadto niewielu posiada do tego rodzaju badań tyle bystrości umysłu, co p. Majmon (A., t. 2, s. 165).

Późniejsi historycy filozofii potwierdzają opinię Kanta o Majmonie, jak to czynił duński filozof Harald Höffding w *Historii najnowszej filozofii*, przywołując nie tylko jedno zinterpretowane przez Majmona dzieło Kanta: „Dla autora tych dzieł myślenie teoretyczne było wszystkim – najwyższą doskonałością i najwyższym szczęściem; u Majmona znajdujemy tę krytykę filozofii Kanta, która zapewne będzie już ostateczną” (A., t. 1, s. X)²⁷.

²⁴ Inną pracą Belmonta o Majmonie poza wstępem do *Autobiografii* to przede wszystkim: *Krótkie streszczenie odczytu... „Polski Żyd XVIII stulecia” (Polacy i Żydzi w XVIII wieku w pojęciu współczesnego im Żyda-filozofa)*, Warszawa 1908.

²⁵ Biogram o Belmontie odnajdziemy w: *Polski Słownik Judaistyczny*, t. I, s. 164; A. Grzymała-Siedlecki, *Leo Belmont*, w: *Nie pożegnani*, Kraków 1972, s. 231–235; E. Kozikowski, *Leo Belmont*, w: *Więcej prawdy niż plotki. Wspomnienia o pisarzach czasów minionych*, Kraków 1964, s. 32–47. Inne jego opracowania dotyczące kwestii asymilacyjnych to: *Walka cudów. Tragiczny dokument z życia żydowskiego*, Warszawa 1908; *Mojżesz współczesny. Powieść-studium*, T. 1, *Rozdroże Teodora Herzla*, Warszawa 1931; *Mojżesz współczesny. Powieść-studium*, T. 2, *Fatamorgana państwa żydowskiego*, Warszawa 1931.

²⁶ Chodzi tutaj o opracowania: K. Urmowski, *Rzecz o Salomonie Majmonie, filozofie polskim*, Warszawa 1821; K. Kaszewski, „Biblioteka Warszawska” 1862, nr 2; A. Rembieliński, *Salomon Majmon. Przyczynek do dziejów filozofii w Polsce*, Warszawa 1881; H. Struve, *Salomon Majmon, żyd polski i filozof*, „Wiek” 1881, nr 231.

²⁷ Belmont odwołuje się do pracy: H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia*

Oprócz uwag filozofów w duchu oświeceniowo-sentymentalnym pisał o nim pierwszy wydawca autobiografii – Karl Philipp Moritz:

Opowieść autora jakoby przenosi nas do kraju i między ludzi, gdzie przypadek kazał mu się urodzić a rozum parł jego ducha do wykształcenia, gdy zaś ten na owym gruncie odpowiedniego nie znalazł pokarmu, zniewolony był szukać pod obcym niebem tego, co raz stało się dlań potrzebą. Niewątpliwie jest rzeczą godną podziwu, że potrzeba duchowa może do takiego wzrosnąć stopnia, iż braki i niedola, a nawet nędzta ostateczna, na jaką ciało wystawione być może, stają się znośnymi, jeżeli tylko tamta potrzeba nie pozostaje nieukojoną (A., t. 1, VIII).

W tego typu krótkiej charakterystyce Majmona wyraźnie pobrzmiewa oświeceniowy ideał człowieka wykształconego i naukowca dążącego do najświetlejszych dziedzin ducha²⁸.

Leo Belmont, idąc w ślad za niemieckimi wydawcami autobiografii Majmona, przyporządkował osiągnięcia żydowskiego filozofa asymilacyjnym kwestiom tożsamościowym dwudziestowiecznego żydostwa. Ciekawe jest przy tym to, że we wstępie tłumacza pisze o nim jako odpowiedniku tytułowej postaci literackiej rodem z powieści Elizy Orzeszkowej *Meir Ezofowicz*. Wskazywać to ma na pewną powtarzalność losów Żydów szukających w swojej tradycji duchowej większej przydatności w życiu społecznym i codziennym, nie zaś drobiazgowej wiedzy kabalistycznej²⁹. Co więcej, owi poszukujący prostoty i emocjonalności w doświadczaniu Boga i świata Żydzi mogliby nawet w zdobywaniu wiedzy sięgnąć do sfery chrześcijańskiej. Oczywiście takie marzenie zwolenników asymilacji głoszone przez środowisko „Izraelity” czy polskich rzeczników tego typu postawy nie do końca zgadza się z postępowaniem i radykalizmem Salomona Majmona³⁰, lecz dla Leo Belmonta ważniejsze było

do naszych czasów, przeł. A. Mahrburg, t. 1, Warszawa 1906; t. 2, Warszawa 1910.

²⁸ O ideale oświeceniowego filozofa i naukowca przeczytamy: V. Ferrone, *Człowiek nauki*, przeł. M. Gurgul, w: *Człowiek oświecenia*, s. 197-234.

²⁹ Jest to również informacja o korespondencji ideowym pomiędzy tym, o czym pisała Orzeszkowa, a oczekiwaniami asymilatorów. Sam Belmont pisał o tym w artykule: *Żydzi Orzeszkowej*. (O „*Meirze Ezofowiczu*”), „*Wędrowiec*” 1906, nr 11. Szerzej o kwestii: W. Panas, *Sacer: święty – przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, w: tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 39 i nast.; G. Borkowska, *Żydzi Orzeszkowej*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku*, s. 139-150; M. Mazurek, *Literackie inspiracje Elizy Orzeszkowej historycznymi, filozoficznymi i religijnymi dziełami autorów żydowskich*, w: *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. J. Żurek, Kraków 2011, s. 9-20.

³⁰ O środowisku żydowskich asymilatorów odnajdujących w polskości swoją drugą tożsamość oraz popierających takie dążenie polskich twórcach pisali: A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy*, Warszawa 1989; E. Bauer, *Integracja czy separacja? Nowa tendencja w żydowsko-polskiej prasie w ostatnich dekadach*

to, co łączy dawnego filozofa z dwudziestowieczną asymilacją aniżeli to, co go od niej dzieli.

Wspomniany tutaj radykalizm Majmona o ile mógł być akceptowany w stosunku do krytyki realiów I Rzeczypospolitej, o tyle wydawał się w stosunku do środowisk żydowskich nie do przyjęcia dla umiarkowanych asymilatorów. Kimś takim był Hilary Nusbaum, który przedstawiając swój portret Majmona tylko częściowo akceptował jego drogę życiową, w generalnym zaś rozrachunku potępiał go za niedowiarstwo i krytykanctwo³¹. Tymczasem Belmont uważa, że Nusbaum zbyt tendencyjnie ocenił Majmona. Według krytyka, autor *Historii Żydów* obawiał się tak bezwzględnej krytyki chasydyzmu i żydostwa talmudycznego jako zanadto totalnych i agresywnych, co mogłoby doprowadzić do zupełnego zaprzeczenia wartościom tradycji żydowskiej (A., t. 1, s. XXVII).

Równie niesprawiedliwie według Belmonta ocenia Majmona najbardziej chyba znaczący dla zachodnich Żydów historyk Heinrich Graetz w swej jedenastotomowej *Historii Żydów*, pisząc o nim jako przykładzie zwichniętego egzystencjalnie i moralnie człowieka, samotnika i odstępcy, wreszcie filozofa-cynika³² (A., t. 1, s. XXXII-III). Jak w przypadku oceny Nusbauma, Belmont uznaje Graetza za rzecznika żydowskiego odrodzenia narodowego, nie zaś rzetelnego badawcza-naukowca. Graetz owładnięty, według Belmonta wizją państwa żydowskiego, zdolny był umniejszać udział takich osobowości jak Majmon w przekształceniach świadomościowych nowoczesnego żydostwa, po to, aby nie musieć przyznawać, że asymilacja jest ideowo-tożsamościowym rozwiązaniem dla wielu zagubionych kulturowo jednostek. Takie samo dążenie charakteryzuje zresztą nacjonalistycznych autorów żydowskich wywodzących się z innych państw Europy (przykład po rosyjsku wydanej *Encyklopedii żydowskiej*).

Z perspektywy początku XXI wieku kwestie „okropnego niemiecko-polskiego żargonu”, jak nazywał język żydowski Leo Belmont (A., t. 1, s. X), mają inny wymiar. Po Zagładzie kwestie, o które wyklócali się tradycjoniści z asymilatorami, zdecydowanie nie mają takiego znaczenia, jak w pierwszych dziesiątkach wieku XX. Lecz Salomon Majmon wciąż może być pomocny przy sporządzaniu charakterystyk dawnego osiemnastowiecznego świata polskich Żydów mieszkających na wschodnich kresach Rzeczypospolitej. To tym

XIX wieku, w: *Literatura polsko-żydowska*, s. 9-20.

³¹ Chodzi tutaj o fragment pracy: H. Nusbaum, *Historja żydow od Mojżesza do chwili obecnej*, t. 1-5, Warszawa 1888-1890. O wyborach światopoglądowych tego animatora życia żydowskiego pisze Agnieszka Friedrich, *Wieloskładnikowa tożsamość indywidualna w pismach Henryka Nusbauma*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku*, s. 193-200.

³² H. Graetz, *Historja Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929, t. 9, s. 556-557.

cenniejszy obraz dlatego, że nie tylko magiczno-ciepły, ale i naturalistyczno-smutny. *Autobiografia* może posłużyć w dokładniejszym opisie życia intelektualnego Środkowo-Wschodniej Europy, z takimi znaczącymi figurami jak Karol Radziwiłł „Panie Kochanku” czy Mojżesz Mendelssohn.

Na koniec Majmon może wciąż inspirować swoją konsekwencją i odwagą kroczenia ku samoświadomości, nawet jeśli droga to zawiła, wymagająca przykrych decyzji i wielkiego poświęcenia.