

Daniel Kalinowski
(Akademia Pomorska w Słupsku)

REFORMA CZY ASYMILACJA? O KONIECZNOŚCI PRZEKSZTAŁCENIA KULTURY ŻYDOWSKIEJ WEDŁUG HILAREGO NUSSBAUMA

Hilary Nussbaum – reformator i pisarz

O dziewiętnastowiecznych reformatorach żydowskiego życia kulturalnego i religijnego pamięta się dziś coraz słabiej. W uzupełnianiu wiadomości o popularnych i uznanych, a co najważniejsze późniejszych, działaczach lub literatach żydowskich, osiągnięcia animatorów i ludzi pióra sprzed stu pięćdziesięciu lat odchodzą na dalszy plan, stając się tylko jeszcze jednym aktem procesu emancypacji lub asymilacji żydowskiej... Tymczasem nawet jeśli tacy twórcy, jak Henryk Merzbach, Malwina Meyerson, czy Hilary Nussbaum nie stworzyli dzieł wybitnych, bagatelizowanie ich dorobku oraz kwitowanie aktywności arbitralnymi i zideologizowanymi opiniami, pozbawia historię żydostwa w Polsce ważnych i konsekwentnie realizowanych działań, bez których nie byłoby dwudziestowiecznych sporów w ramach wewnętrznego dyskursu Żydów polskich, czy otwartego na zewnątrz dyskusowania o ich roli w ramach społeczeństwa polskiego.

Sięgając po propozycje literackie Hilarego Nussbauma, z jednej strony wiemy, że jest to jeden z przedstawicieli żydowskiego umiarkowanego nurtu asymilatorskiego w duchu przyjęcia kultury polskiej za swoją¹, lecz z drugiej strony niekoniecznie znamy szczegóły, jakimi sposobami literackimi i w odniesieniu do jakich konkretnie idei odwoływał się w swojej postawie. Aby to

¹ Dane biograficzne odnajdziemy wśród materiałów: J. Szacki, *Historia Żydów w Warszawie*, New York 1948–1953, t. II-III; tegoż, *Żydzi w Polsce odrodzonej*, Warszawa, t. I, s. 455; A. Eisenbach, *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik biograficzny*, Wrocław 1978, t. XXIII, s. 416-417 oraz R. Żebrowski, *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik judaistyczny*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. 2, s. 243-244.

poczucie niedomiaru literaturoznawczego oraz ideowego zmniejszyć, wróćmy dziś do Nussbauma i przywołajmy kilka wydarzeń z jego biografii oraz kilka prac jego autorstwa, aby ujrzyć, na ile odważna i zasadnicza była jego propozycja osadzenia żydostwa w życiu społecznym kongresówki oraz ramach kultury polskiej i europejskiej.

Zacznijmy od tego, że jako dwudziestojednolatek w 1841 roku ukończył Warszawską Szkołę Rabinów, której przez całe życie był gorącym orędownikiem². Rok później wszedł w związek małżeński z Ewą Tenenbaum, córką hebrajskiego pisarza i moralisty Mojżesza Tanenbauma, która w praktycznych aktach pracy szkolnej wspierała go w działaniach edukacyjnych i reformatorskich. Był współorganizatorem powstania warszawskiej synagogi (zwanej polską) na Nalewkach, w której od 1848 roku kazania wygłaszano po polsku³. Od początku lat siedemdziesiątych XIX wieku aktywnie uczestniczył w ufundowaniu Wielkiej Synagogi przy ulicy Tłomackie, pierwszej w Warszawie świątyni żydostwa zreformowanego⁴. Działał również w zarządzie warszawskiej gminy żydowskiej, starając się o zmianę jej struktur, systemu wyborów i zakres działalności środowiskowo-edukacyjnej.

W bardziej kulturalno-społecznej działalności Nussbaum wraz z Danielem Neufeldem doprowadził w 1861 roku do powstania żydowskiego tygodnika polskojęzycznego „Jutrzenka”⁵. W czasie powstania styczniowego był

² Podstawowe informacje o tej instytucji: A. Sawicki, *Szkoła Rabinów w Warszawie (1826–1863)*, „Miesięcznik Żydowski” 1933, nr 1-2, s. 244-274; M. Strzemski, *Warszawska Szkoła Rabinów (1826–1863) najdziwniejsza w świecie*, „Znak” 1983, nr 339-340, s. 361-364; A. Polonsky, *Warszawska Szkoła Rabinów: orędowniczka narodowej integracji w Królestwie Polskim*, w: *Duchowość żydowska w Polsce: Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka*, red. M. Galas, Kraków 2000, s. 287-308; A. Jagodzińska, *Warszawska Szkoła Rabinów w świetle źródeł misyjnych*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2014, nr 1, s. 142-161.

³ Sam Hilary Nussbaum pisze o tym w artykule, *O domach modlitwy gminy starozakonnych w Warszawie*, „Jutrzenka” 1861, s. 96; dopełnieniem do tego jest Izaaka Kramsztyka, *Mowa z okazji założenia synagogi przy ulicy Nalewki Nr. 2257 a. b. 10 kwietnia 1852 r. 7-go dnia świąt Wielkanocnych R. ś. 5612 podług rachuby Starozakonnych*, Warszawa 1852, w: *Kazania Izaaka Kramsztyka*, Kraków 1892, s. 1-8.

⁴ O architekturze, społeczności oraz znaczeniu tej synagogi w materiałach: E. Małkowska, *Synagoga na Tłomackiem*, Warszawa 1991; E. Bergman, *Nie masz bóżnicy powszechnej” Synagogi i domy modlitwy w Warszawie od końca XVIII do początku XXI wieku*, Warszawa 2007.

⁵ O czasopiśmie tym piszą po polsku: M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979, s. 41-61. W angielskim: S. Corrsin, *Warsaw before the First World War: Poles and Jews in the Third City of the Russian Empire 1880–1914*, New York 1989; M. Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland. A History of Conflict*, London 2005; w niemieckim: F. Guesnet, *Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensdingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel*, Köln 1998.

członkiem żydowskiej organizacji wspierającej powstańców. Ów polityczny wybór pojawił się również w latach późniejszych, kiedy w 1879 założył organizację oświatową, która oprócz oddziaływania edukacyjnego miała wymiar polonizacyjny. W działaniach asymilacyjnych stale wszakże podkreślał odrębność tradycji narodowej i językowej, dokładnie zaś hebrajskiej, Żydów polskich. Stąd więc jego apele, aby wydać Biblię hebrajską w polskim tłumaczeniu, przygotować polskojęzyczną gramatykę języka hebrajskiego albo publikować dzieła literatury hebrajskiej w polskim przekładzie. Współpracował z polskojęzycznym czasopiśmie „Izraelita”⁶ oraz hebrajskimi „Hacefira” i „Hamagid”⁷.

Jako literat zadebiutował w 1866 roku hebrajską elegią na cześć społecznika żydowskiego Matiasa Rosena. Od lat osiemdziesiątych pisał przede wszystkim po polsku. W 1880 wydał *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*, rok później *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, w 1883 r. utwór *Leon i Lajb. Dialog między postępowcem i konserwatystą* i w 1886 roku *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*. Ostatnie jego prace są napisane w dyskursie historyczno-naukowym. W latach 1888–1890 wydał pięciotomowe dzieło *Historia od Mojżesza do epoki obecnej*, a w roku 1893, *Przewodnik judaistyczny, obejmujący kurs literatury i religii*. Z kolei w języku niemieckim opublikował swój przekład z hebrajskiej polemiki Mojżesza Tenenbauma z Abrahamem Buchnerem pt. *Der Talmud in seiner Wichtigkeit* z 1880 roku na temat *Talmudu*⁸.

Sześć pozycji książkowych, w tym jedna wielotomowa, to spore osiągnięcie twórcze, wymagające konsekwencji, wiedzy i dobrego warsztatu językowego. Wszystkie z wymienionych aspektów pojawiają się w odniesieniu do propozycji Nussbauma i stawiają go w pierwszym szeregu tych, którzy chcieli odmienić wygląd dziewiętnastowiecznego żydostwa na ziemiach polskich.

⁶ Tamże oraz A. Hafftki, *Prasa żydowska w Polsce (do 1918 r.)*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftki, t. 2, Warszawa 1932, s. 151; M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie XIX w. „Izraelita”*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 3, s. 17-36; M. Iwańska, „Izraelita” (1866–1915), w: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX-XX w.)*, red. J. Nalewajko-Kulikow, G. P. Bąbiak, A. J. Cieślakowa, Warszawa 2012, s. 45-60; Z. Kołodziejska, „Izraelita”. *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Kraków 2014.

⁷ M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, s. 103-123.

⁸ Notuje dorobek literacki Nussbauma Karol Estreicher w swojej *Bibliografii polskiej XIX stulecia*, t. VI: Dopelnienia (A-O), Kraków 1881, s. 552 oraz tegoż, *Bibliografia polska XIX stulecia. Lata 1881–1900*, t. III: L-Q, Kraków 1911, s. 269-270.

Literatura i publicystyka

Hilary Nussbaum w swoich pracach literackich nie szukał szczególnego wyrazu artystycznego, nie był wybitnym stylistą czy twórcą wyjątkowych postaci literackich. Skupił się za to na publicystycznym opisie zagadnień społeczno-kulturowych, które z perspektywy badań współczesnych są frapującym zbiorem dokładnych i obrazowych, momentami nawet drobiazgowych informacji o życiu codziennym warszawskich Żydów. Jako pisarz publicystyczny mógłby tutaj przyjąć bardziej aktywistyczną postawę, bardziej przekonywać, ogłaszać i perorować, lecz jemu bliżej było do spokojnej i metodycznej narracji, w której nieśpiesznie wyluszczał swoje racje. Publicystą na miarę polskich dziennikarzy czy literatów podnoszących kwestie żydowskie nie chciał zostać, choć pewnie kimś takim mógłby być⁹.

Nussbaum nie szukał wszakże ornamentów stylistycznych, a pozostał ambitnym działaczem społecznym, który szukał sposobu na propagowanie określonego stylu zachowania. Oto jak opisuje sytuację biograficzną, która skłoniła go do napisania swojej pierwszej publicystyczno-naukowej książki pod tytułem *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*:

Objąwszy na początku roku 1852 obowiązki opiekuna cyrkulowego przy Dozorze Bóżniczym Okręgów Warszawskich, pod prezydencją wówczas b. p. Jana Glicksberga pozostającym, pracowałem nieprzerwanie w rozmaitych urzędach honorowych gminy, do połowy roku 1879. Przez ten przeciąg przeszło dwudziestoletni, stykałem się w Dozorze Bóżniczym, w Zarządzie gminy, w Radzie Szczegółowej Głównego Domu Schronienia Starców i Sierot oraz w rozmaitych Komitetach i Delegacjach, z ludźmi rozmaitego stopnia wykształcenia i zamożności i różnego sposobu myślenia. (T. 1)¹⁰

Tego typu słowa wstępu od razu przecinają możliwość odbierania jego zapisków jako fikcjonalnych tekstów literackich, a raczej jako głos uczestnika zdarzeń, pomysłodawcy wielu akcji społecznych o profilu filantropijnym, religijnym i edukacyjnym. Nie był zresztą, jak zaznacza w *Tece weterana*,

⁹ Myślę w tym miejscu o wysoce emocjonalnej stylistyce wypowiedzi publicystycznych polskich pozytywistów. Patrz przegląd i ocena problematyki, na przykład: 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; G. Borkowska, *Żydzi Orzeszkowej*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004, s. 139-150; M. Iwańska, *Prasa pozytywistów warszawskich wobec Żydów i kwestii żydowskiej*, Łódź 2006; A. Friedrich, *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk 2008.

¹⁰ Cytacje z tego dzieła pochodzą z wydania: H. Nussbaum, *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*, Warszawa 1880. Dalej oznaczane skrótem T. i numerem strony.

osamotniony w swoich pomysłach. Współpracowali z nim przedstawiciele środowiska Żydów-postępowców: Jakub Epstein, Matias Rosen, Majer Ber-sohn z grupy filantropów, Abraham Stern, Antoni Eisenbaum, Jakub Tugendhold w przestrzeni działań naukowo-wychowawczych, Eizyk Kandia, Mojżesz Tannenbaum, Samuel Lewenthal w zakresie literatury hebrajskiej i wreszcie Jan Glücksberg, Henryk Toeplitz, Abram Winawer w zakresie spraw administracyjno-organizacyjnych (T. 97)¹¹. Wszyscy ci ludzie myślą o kilku celach, obliczonych na wiele lat realizacji: założeniu żydowskiego seminarium teologicznego, wyznaniowych szkół ludowych, opracowaniu materiałów do pracy szkolnej w językach hebrajskim i polskim, zorganizowaniu kas pożyczkowych dla rzemieślników i handlarzy, utworzeniu nowego typu towarzystw pogrzebowych, wreszcie opracowaniu naukowym dotyczącym historii gminy żydowskiej w Warszawie (T. 95).

Sprzeciw Nussbauma wobec tradycyjnego modelu judaizmu to oczywiście wpływ haskali, pojawiającej się na ziemiach polskich w ślad za ruchem rozwijającym się od XVIII wieku w Prusach i księstwach niemieckich. W realiach warszawskich i w opisie głosu narracyjnego *Z teki weterana* chęć wprowadzenia reform judaizmu wynikała przede wszystkim z racji walki o postać duchowości żydowskiej oraz ze sprzeciwu i niedowierzania wobec surowych kaznodziei, rzucających najcięższe groźby wobec tych, którzy nie spełniają wszystkich żydowskiego przepisów prawa religijnego (T. 7). Nussbaum na takie szantaże reagował racjonalnymi pytaniami o zasadność dawnych praw naznaczonych autorytetem Pisma w obliczu realiów współczesności. Irytowało go straszenie w małych szkołkach chederowych najmłodszych Żydów straszliwymi konsekwencjami duchowymi niewypełniania przykazań Zakonu. Sprzeciwiał się sytuacji w chederach, w których zamiast logicznej nauki panuje atmosfera przymusu i zmuszania do nauki (T. 50-51). Nowy styl szkolnictwa miały zatem być oparty nie tyle na sankcji nauczania religijnych traktatów, co na motywacji racjonalnej i jednocześnie moralistycznej. Bynajmniej nie

¹¹ W szerokiej perspektywie historycznej charakteryzuje działalność tych środowisk, np. A. Eisenbach, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972; tegoż, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988; A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897). Postawy - Konflikty - Stereotypy*, Warszawa 1989, s. 49-85; E. Bauer, *Integracja czy separacja? Nowa tendencja w żydowsko-polskiej prasie w ostatnich dekadach XIX wieku*, przeł. E. Prokop-Janiec, w: *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. Żurek, Kraków 2011, s. 11-19. W odniesieniu zaś do żydostwa reformowanego: M. Galas, *The Influence of Progressive Judaism in Poland - An Outline*, „Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 2011, nr 3 [29], s. 55-67, http://www.academia.edu/5050253/The_Influence_of_Progressive_Judaism_in_Poland_an_Outline, (dostęp: 14.06.2015).

obniżyłoby to jakości życia religijnego Żydów, wręcz przeciwnie, wprowadziłoby do niego element odpowiadający kształceniu powszechnie stosowanemu w modelu europejskim, które wyznaczało standard powszechnej edukacji¹².

W szczegółach rozwiązań dydaktycznych Nussbaum zakładał, że nowy typ szkół żydowskich – nie chederowych, a ludowych – będzie realizował równoległe dwa dążenia: po pierwsze, pojawi się w nim w odpowiednim porządku wykład religii, po drugie zaś, zaistnieje porządek nauk świeckich. Pierwsza tendencja miałaby metodą filologiczną przyczynić się do nauki hebrajskiego, wiedzy biblistycznej i podstawowych zagadnień filozoficznych. Druga zaś wyrobić zamiłowanie do języka polskiego, obyczajów i form towarzyskich, co w przyszłości stawiałoby na równym poziomie młodych Żydów z innowierczą młodzieżą dziewiętnastowiecznego społeczeństwa (T. 58). Model właściwej, odpowiadającej aspiracjom postępowej grupy Żydów szkoły ludowej charakteryzuje się w wyobrażeniu Nussbauma trzema stopniami/oddziałami. Pierwszy istniałby dla chłopców od 6 lat do 9 lat, w którym nauczą się czytać po hebrajsku, po rosyjsku i po polsku, przyswoją pamięciowo dużo bajek i przypowieści, zapamiętają również najważniejsze teksty hebrajskie z modlitewników z tłumaczeniem na język krajowy.

W ramach edukacji na drugim stopniu nauka byłaby kierowana dla chłopców od lat 9, z programem pierwszej klasy gimnazjum świeckiego i jednocześnie powinien się pojawić wykład z *Tory* z tłumaczeniem w języku polskim oraz podstawowy kurs gramatyki hebrajskiej. Wreszcie trzeci oddział kierowany byłby na chłopców od lat 11 i odpowiadałby drugiej klasie powszechnego gimnazjum, a w zakresie treści religijnych wykładane byłyby wiadomości historyczne Biblii w wersji hebrajskiej i polskiej oraz początkowe treści z *Talmudu*, a także te, które przygotowują do aktu *bar micwa* (T. 64). Dopiero tak wyedukowana młodzież mogłaby z czasem stać się odpowiedzialnymi jednostkami: zarówno Żydami, jak i obywatelami nowożytnego państwa¹³.

¹² Weźmy fragment wyводу: „Wszak my nie możemy się zadawać takim wykładem religii i języka hebrajskiego, jaki w chederach się praktykuje przez ludzi fanatycznych i nieoświeconych, my pragniemy wykładu religii krytycznego, racjonalnego, w mowie krajowej, oraz traktowania języka hebrajskiego, jako starożytnego, klasycznego, na równo z łacińskim lub greckim” (T. 51).

¹³ W ślad za Marcinem Wodzińskim można w tym miejscu przywołać następujące tytuły hebrajsko-polskich książek religijnych: E. Hoge, *Nauka religii dla młodzieży Izraelitów*, Warszawa 1822; tegoż, *Modlitwy Izraelitów*, Warszawa 1822; J. Tugendhold, *Siedem modlitw na siedem dni w tygodniu z hebrajskiego*, Warszawa 1824; A. Buchner, *Katechizm religijno-moralny dla Izraelitów – Jesode hadat umusar haspel*, przeł. J. Rosenblum, Warszawa 1836; *Techynoth. Modlitwy dla Polek wyznania Mojżeszowego przez Rozalię z Felixów M. S[aulsową]*, Warszawa 1861.

Nussbaum-reformator nie poprzestawał w chęci wprowadzania zmian w modelu żydowskiego życia duchowego jedynie na początkowym etapie edukacji religijnej. Warszawski działacz projektował także odmianę w formach liturgii judaistycznej, ponieważ:

Bóżnica to odbicie chederów, synagoga to odbłask szkół. Krzykliwy i dziki sposób odprawiania modlitw w bóżnicach, nieczystość i ciasnota, to dalszy ciąg chaotycznego stanu chederowego, a wygłaszanie słowa bożego w mowie krajowej w synagodze, wzniosłe hymny i śpiewy chóralne, to dalsze rozwinięcie ładu i porządku jakie daje szkoła. (T. 66)

Nussbaum taką właśnie nowego typu synagogę chciałby utworzyć od podstaw materialnych począwszy, przez wystrój wnętrza i liturgię, na obyczajach i zachowaniach w świątyni kończąc. Pragnął, aby miejsce modlitw było imponujące, przestrzenne, naświetlone, z dobrą akustyką. Nabożeństwa i kazania powinny stanowić logiczną całość, którą docenią ze względu na hebrajskie cytaty wierni żydowscy, a ze względu na klarowność wyводу oraz oprawę muzyczną także słuchacze pozażydowscy. Tworzyłaby się dzięki takim czynnikom zewnętrznym wzniosła atmosfera duchowa, działająca na każdego wrażliwego odbiorcę. Zwłaszcza aspekt medialny, objawiający się śpiewami chóralnymi czy organami był wśród polskich Żydów XIX wieku wielką innowacją. Wszak w pierwszym skojarzeniu konserwatystów środki te wywodziły się z liturgii chrześcijańskiej, a dokładnie z tradycji chrześcijaństwa protestanckiego. To właśnie stamtąd zdawały się płynąć pomysły na wykształcenie chórzystów, kantorów, dyrygentów i lektorów¹⁴. Jednakże w myśl warszawskiego reformatora kazanie w synagodze miało być formą odnajdowania wspólnoty nie tylko przez Żydów w ich własnym narodzie, ale i Żydów w społeczeństwie państwa, w którym aktualnie mieszkają (T. 67). Czynniki medialne liturgii były w takim układzie tylko elementami wzmacniającymi treść przekazu, nie zaś jego meritum.

Za najważniejszy czynnik jednoczący społeczeństwo żydowskie i pozażydowskie uważał Nussbaum powszechną obywatelską miłość i tolerancję. Tolerancja powinna się łączyć z szacunkiem, zrozumieniem i pomocą dla drugiego człowieka. To ona – „niebiańska posłanniczka” – miała zapewnić spokojny rozwój ludziom różnych narodów i religii (T. 93).

¹⁴ W rozważaniach czytamy na ten temat: „Potrzeba nam tedy koniecznie, przy założeniu seminarium wprowadzić tam systematyczną naukę śpiewu chóralnego, która by kształciła chórzystów, dyrygentów, kantorów, a nawet lektorów (balkore). Ci ostatni wymagają obok nauki śpiewu, specjalnego wykładu poprawnego czytania hebrajskiego, opartego na gramatycznej znajomości punktacji i akcentów” (T. 68).

Dialog literacki

Tradycja dialogu literackiego w drugiej połowie XIX wieku nie była już nośnikiem najważniejszych sporów estetycznych epoki, które pojawiały się raczej w powieści psychologicznej lub w rozlicznych gatunkach liryki. Tym niemniej dialog jako wypowiedź literacka, naznaczona dyskursywnością, biegunowością i perswazyjnością, wciąż pojawiał się wśród tekstów polemicznych, wypowiedzi programowych lub w dyskursie estetyczno-filozoficznym jako metoda obrazowania stanowiska ideowego¹⁵.

Leon i Lajb. Dialog między postępowcem i konserwatystą Hilarego Nussbauma, wychodząc drukiem w 1883 roku, zdawał się swą formą i treścią sytuować pomiędzy doraźną publicystyką a wypowiedzią literacką o uniwersalnych ambicjach. Z jednej strony autor zamierzał wprowadzić w szeroką świadomość czytelniczą problematykę reformy dziewiętnastowiecznego judaizmu, z drugiej zaś zamierzał tego dokonać poprzez środki bardziej wyraziste, aniżeli tylko obiektywna relacja akademicka lub informacyjny opis dziennikarski. Skomponował zatem stosunkowo obszerny dialog literacki, który z antycznego wzorca Lukiana wydobywał nie tyle satyrę czy pamflet, co zogniskowane stanowiska ideowe oraz dobitnie wyrażone racje światopoglądowe¹⁶. W rzeczywistości utworu przybierało to postać spolaryzowania bohaterów – Leona i Lajba. Już same brzmienie imion zapowiada specyfikę sporu¹⁷. Wszak pierwszy to zwolennik przemian w judaizmie XIX wieku i zeuropeizowania się Żydów oraz ich asymilacji w „społeczeństwie krajowym”, zaś drugi to konserwatysta, który trzyma się dawnych form judaizmu przedhaskalowego oraz jest wrogi jakimkolwiek treściom pozażydowskim w swoim życiu duchowym¹⁸.

¹⁵ O kontekstach genologicznych patrz: M. Głowiński, *Dialog*, w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 2000, s. 99-100; Z. Sinko, *Oświeceni wśród Pól Elizejskich. Rozmowy zmarłych — recepcja — twórczość oryginalna*, Wrocław 1976, s. 168-169; J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, w: *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, red. E. Czaplewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 394-418.

¹⁶ O specyfice stylu i technikach wyrazu pisze najpełniej w polskiej tradycji badawczej: K. Korus, *Poetyka Lukiana z Samosat. Kryteria oceny i wartościowania*, Kraków 1982.

¹⁷ Omawiał mechanizm przyjmowania imion zachodnich przez Żydów np. M. Fuks, *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne, wydarzenia, ludzie*, Poznań 1992, s. 73-74.

¹⁸ Cytaty z wydania: H. Nussbaum, *Leon i Lajb. Dialog między postępowcem a konserwatystą*, Warszawa 1883. Dalej oznaczane literą L. i oznaczeniem strony. Oto fragment (w oryginalnej pisowni) dotyczący motywacji wydania dialogu: „opracowałem studjum religijno-społeczne, w formie rozmowy czyli dyskusji toczącej się między reprezentantem postępu, człowiekiem posiadającym wyższe ukształcenie, wychowanym w zasadach religii i obeznanym z literaturą talmudyczną; a przedstawicielem konserwatyzmu, obserwującym najskrupulatniej wszelkie przepisy religii, postanowienia talmudu i rozporządzenia późniejszych rabinów, ale mającym przy tem zdrowy rozsądek i nie pozbawionym pewnych praktycznych wiadomości” (L. 14).

Na zasadzie opozycji zbudowana jest również sytuacja życiowa bohaterów dialogu. Lajb chce emigrować z Warszawy i Europy, gdyż według niego tylko na terenach Ziemi Świętej bogobojni Żydzi mogą prowadzić pełne życie religijne, które nie jest mączone „gorszącym przykładem żywiołu postępowców żydowskich” (L. 22). Tylko tam, według konserwatysty, może też zaistnieć odpowiednia oświata żydowska¹⁹. Zgoła inaczej sądzi Leon. Jego rozeznanie sytuacji współczesnej jest pełne optymizmu oraz swoistego idealizmu. W swym postrzeganiu świata ówczesnej Warszawy sądzi, że Żydzi nie są już pośmiewiskiem na scenie teatralnej, w utworach literackich, czy podczas zgromadzeń ludowych. Leon wierzy, że tak żydowska, jak i pozażydowska inteligencja żyje ze sobą w zgodzie, inspirując swym zachowaniem nieoświecone rzesze. W dalszej perspektywie taki stan „złączy wszystkich mieszkańców w jedno, kraj swój miłujące społeczeństwo” (L. 23).

Tak wyraźnie zantagonizowane postacie i sytuacje egzystencjalne zarysowują spór od rzeczy najważniejszej, czyli czy w ogóle istnieje potrzeba reformowania judaizmu i czemu ona właściwie służy... Dla konserwatysty sprawa jest oczywista: „Wszystkie reformy w dziedzinie religii, prowadzą ostatecznie do odszczepieństwa” (L. 28). Dzieje się tak, ponieważ odpowiadanie na potrzeby chwili i tymczasowej koniunktury pozbawia religie elementu trwałości. Reformator z kolei w naukach przyrodoznawczych, krytycznej historii oraz racjonalizmie widzi szansę na rozwój współczesnego żydostwa (L. 32). To właśnie tego typu czynniki mogą objaśnić specyfikę oddziaływania Stwórcy w świecie, a Żydów uwolni to od balastu przesądów. Leon nie przesuwają zatem w stronę materializmu, jak zarzucali takiej postawie konserwatyści, a ku krytycyzmowi i ku spojrzeniu na własną tradycję metodami zachodniej tradycji intelektualnej.

W swej ocenie zastanego w drugiej połowie XIX wieku judaizmu, szczególnie troskę wywołuje u niego oddziaływanie *Talmudu*. W przeanalizowaniu, opisie i ocenie tych pism widzi największe zadanie żydowskiego intelektualisty. Byłby to proces podobny do rozwoju zachodniego chrześcijaństwa, które przeszło od etapu dogmatyzmu do przyjęcia metod filologicznych i historycznych w odczytywaniu swej tradycji. Podobne zadanie czeka według Leona również i Żydów (L. 92). Nie jest on przy tym zwolennikiem minimalizowania czy wręcz odrzucenia *Talmudu* z życia duchowego, co przecież pojawiał się

¹⁹ Jest to swoisty przykład syjonizmu, który pojawia się w myśli żydowskiej za sprawą Jehuda Lejba (Leona) Pinskera, który od lat osiemdziesiątych XIX wieku wystąpił z ideami samoemancypacji (patrz tegoż, *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, Berlin 1882; wydanie polskie: *Samowyzwolenie. Apel do Żydów*, Warszawa 1900).

już w ruchach żydowskich w poprzednich latach²⁰. Chodzi raczej o zanegowanie tych ustaleń talmudycznych, które przy wydatnym udziale władzy rabinów, „stoją na przeszkodzie życiu publicznemu, dążnościom społecznym i obowiązkowi obywatelskim” (L. 40). Pragnie zatem mniejszej kontroli postępowania w życiu publicznym ze strony rabinów, przy jednocześnie większym udziale odpowiedzialności jednostki za swoje wybory społeczne. Na taką propozycję nie zgadzał się wszakże rzecznik tradycjonalizmu Lajb, uważając rabinów za stróżów „starego zakonu” i czystości nauk oraz obyczajów²¹. Oni to zapewniają poczucie ciągłości, trwałości i ortodoksyjności, dzięki samorzutnej mądrości i pobożności lub za sprawą wieloletnich studiów i przejmowaniu schedy po swoim nauczycielu.

Ogólnie sformułowane cele żydostwa postępowego znajdują potem u Leona swoją bardziej precyzyjną eksplikację w wysuwaniu argumentów, np. o stosowaniu języka krajowego w modlitwach sprawowanych w świątyni. Miałoby to według niego przynieść tak pozytywny skutek w rozumieniu tekstu świętego, jak i przyzwyczajałoby zgromadzonych w synagodze Żydów do używania języka polskiego w kolejnej sferze ich życia (L. 44). Trzeba tutaj ponownie podkreślić, że chęć wprowadzenia języka krajowego do modlitw nie wiązała się w wyobrażeniu postępowców z wyrugowaniem języka hebrajskiego. Chodziło raczej o zmniejszenie jego udziału na rzecz wprowadzenia partii tekstu o znaczeniu religijnym w języku polskim (L. 47). Leon naciska również na to, aby wprowadzić do modlitw synagogałnych muzykę organową, która wzmacniałaby ducha religijnego przeżycia (L. 65). Mogłoby to więc nie tyle uatrakcyjnić nabożeństwa, co czynić je wznioślejszymi, intensywniejszymi w przeżycia, choć w podtekście również podobnymi do zgromadzeń chrześcijańskich, stanowiących nieujawniany wprost w dialogu wzorzec liturgiczny.

²⁰ Dyskusje o negatywnej roli Talmudu odbyły się już w XVII i XVIII wieku w trakcie wystąpienia fałszywego Mesjasza – Jakuba Franka. Patrz opracowania: 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.

²¹ Weźmy na ten temat cytat z dialogu: „Nad całością prawa i ścisłem ich wykonywaniem czuwają mężowie nauki i sprawiedliwości. Sędziowie. Oni są stróżami praw, od nich zależy zrozumieć ich ducha i zastosować odpowiednio w praktyce. Takimi stróżami starego zakonu byli, są i będą nasi rabin, którzy po zamknięciu talmudu i zgaśnięciu ostatnich Gaonów, odziedziczyli prawo przewodniczenia w gminach, jako Zwierzchnicy religijni. Im powierzono pieczę nad całością zakonu, do ich atrybucyj należy, rozszerzenie zakresu praktyki religijnej i pomnożenie jej nowymi obostrzeniami, jak również złagodzenie lub nawet uchylenie niektórych przepisów, gdy konieczność chwili (Horoath Schooh) tego wymaga” (L. 101).

Poza kontekstem religijnym potrzeby reform judaizmu, Lejb zgłasza powód społeczny, wiążący się z faktem zamieszkiwania Żydów w różnych państwach ówczesnej Europy, a w odniesieniu do Żydów warszawskich ich stosunkiem do kultury polskiej. To bowiem w ramach konkretnych realiów politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych danego państwa realizuje się egzystencja Żydów, nie zaś we wspominaniu duchowej ojczyzny judaizmu Palestynie, czy nie w szlachetnym, ale zarazem dawnym języku hebrajskim (L. 53). Według Leona nie tyle myśl o przyjsciu świata sprawiedliwości w nowym Jeruzalem powinna inspirować współczesnego Żyda, co odkrycie jego osadzenia historycznego i kulturowo-geograficznego. Jak pisze Nussbaum: „Do nadejścia tej błogiej chwili, od której tysiące lat nas może dzielić [czyli Dnia Sądu – przyp. D. K.] – dla Żyda tutejszego powinny być ofiarami – poświęcenia obywatelskie, świątynią – ołtarz kraju, Palestyną - ziemia Piastów, Jerozolimą – gród nasz Syreni” (L. 57). Zamiast więc wyjazdu do Ziemi Świętej radzi Leon Lajbowi pracę nad oświeceniem własnym i swoich pobratymców zamieszkujących na ziemiach polskich (L. 123)²². To właśnie będzie dowód na odpowiedzialność obywatelską i chęć służenia przyszłym pokoleniom. Skrzydło postępowe nie chce zresztą, wedle słów Leona, przewodzić zmianom wewnątrzżydowskim, a jedynie pragnie z dystansu motywować tradycjonalistów do konsekwentnych zmian społecznych. Nie chodzi bowiem o akt rewolucyjny, związany z walką i spektakularnymi gestami, a o metodyczne modernizowanie się samych Żydów, którzy mają dojrzeć własną motywację, nie zaś jedynie zewnętrzną potrzebę przemian (L. 125).

Takie usytuowanie postępowców względem zachowawców wskazuje, że pod koniec dialogu Nussbaum rezygnuje z ostrego tonu polemicznego, jaki można było wyczuć na początku utworu. Postawa konfliktu przemienia się tutaj w strategię konsyliarności, która ma przynieść najlepsze efekty społeczne. Rezultat ideowy i pragmatyczny okazuje się doskonały. Leon przekonał Lajba o tym, że nowe czasy wywołują nowe zadania przed żydowską wspólnotą. Konserwatysta ogłasza więc w zakończeniu dialogu pojednawcze zdania sformułowane w duchu solidaryzmu żydowskiego:

Wyprzedzajcie nas na drodze oświaty, ale nie porzucajcie pozostających za wami, wprowadźcie reformy dla siebie, ale nie narzucajcie ich tym, którzy do nich jeszcze

²² Te przekonania wchodzą w różne, generalnie korespondujące, relacje z innymi żydowskimi tekstami społeczno-ideowymi Nahuma Tobiasza Sokołowa (*Zadania inteligencji żydowskiej. Szkic programu*, Warszawa 1890) oraz przemówieniami-kazaniami Izaaka Kramsztyka (wspomniane już *Kazania Izaaka Kramsztyka*, Kraków 1892).

nie dorośli, grupujcie się w stronnictwo postępowe, ale nie opuszczajcie nigdy wspólnej nam chorągwi. Pod takimi warunkami, idę za waszym głosem, rzucam zamiar udania się do Palestyny, pozostaję w kraju, tu chcę pierwszą położyć cegielkę pod budowę oświaty dla klas zachowawczych, tu wedle waszych wskazówek, chcę agitować, propagować, przekonywać i własnym zachęcać przykładem. (L. 128)

Ostatnie zdania dialogu pokazują zatem, że opozycja postępowcy a konserwatyści nie była tak jednoznaczna. Co więcej, że w ramach dyskusji o teraźniejszości i przyszłości żydostwa także i tradycjoniści skłonni byli wprowadzać wiele zmian w wyglądzie i ideach swojej wspólnoty wyznaniowej²³.

Powieść z wzorcem osobowym

Po wypowiedziach historyczno-publicystycznych oraz ideowo-literackich Hilarego Nussbauma sięgnijmy po jego najbardziej literackie dzieło, tj. *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*. Owa literackość to nieskomplikowana fabuła z losami tytułowego bohatera, opowiedzianymi od czasów jego dojrzałości do śmierci. Narracja jest logiczna, niespieszna i stonowana, dzięki której zarysowuje się wzorzec żydowskiego reformatora, filantropa, społecznika i obywatela, który godzien jest naśladowania przez przyszłe pokolenia²⁴. Przez fakt, że powieść napisana została po polsku i dla polsko-żydowskiego czytelnika, można ją traktować jako realizację literackiego motywu asymilacji²⁵.

W sensie określenia ram czasowych i społecznych opowieści rozgrywa się ona w drugiej połowie XIX wieku, kiedy na skutek kontaktów gospodarczych czy kulturowych część Żydów tak bardzo przejęła się kulturą swoich chrześcijańskich sąsiadów, że wciąż odróżniając się od nich pochodzeniem, językiem i religią, jednocześnie jeszcze silniej odróżniła się od własnych współbraci (J. 6). Z takiego rozdzielenia się społeczności żydowskiej tworzyły się tylko napięcia i wzajemne oskarżenia, dlatego też z wielką narracyjną sympatią trakto-

²³ Pisze o takim zjawisku już w odniesieniu do pierwszej połowy XIX wieku Marcin Wodziński w artykule: „Cywilni chrześcijanie”. *Spory o reformę Żydów w Polsce, 1789–1830*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku*, s. 9–42. Patrz również szerokie przedstawienie relacji wewnątrzżydowskich w: tegoż, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu*, Warszawa 2003.

²⁴ Patrz jedyna recenzja utworu: S. Peltyn, *Z piśmiennictwa. Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia żydów skreślił Hilary Nussbaum*. Warszawa 1886, „Izraelita” 1886, nr 20, s. 161–162.

²⁵ Patrz rozważania o tej kwestii: H. Markiewicz, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*, w: tegoż, *Literatura i historia*, Kraków 1994, s. 15–35; E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992, s. 78–91; A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*, passim.

wany jest Jakub Izraelowicz, wzorzec osobowy postępowego Żyda, który „był szefem jednej z najpoważniejszych firm handlowych w Warszawie, a uczciwą pracą i życiem skromnym doszedł do majątku i znaczenia” (J. 7)²⁶. Mężczyzna ten miał pochodzącą z zanego i zamożnego domu żonę, która jednak przedwcześnie mu umarła, osierociwszy tym samym czworo dzieci: trzech synów i córkę (J. 7).

Następujące w dalszym rozwoju powieści wydarzenia układają się w serię optymistyczno-idealistycznych figur, które miały przekonać czytelnika do przyjęcia sławionej postawy. Choć Nussbaum stara się unikać nadmiernej perswazji, jednakże nagromadzenie superlatyw, jakimi obdarzany jest Izraelowicz oraz elementy świata, w jakim się porusza, nie pozwalają mieć wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z utworem literatury tendencyjnej, której głównym tematem jest sportretować pozytywny wizerunek zasymilowanego Żyda²⁷. Nagromadzone w ciągu narracyjnym sytuacje i realia są tyleż konieczne ze względu na przyczynowo-skutkową logikę utworu, co jednocześnie stanowią konieczny repertuar środków, które uprawdopodobniają zarysowaną tezę społeczno-ideologiczną.

Punkt wyjścia dla wykreowania Izraelowicza jako postępowca to salon towarzyski, jaki prowadzi i do którego zaglądają zarówno Żydzi jak i chrześcijanie. Zasadniczą odmiennością wobec innych takich miejsc w Warszawie jest to, że Żydzi nie ukrywają tutaj swojego pochodzenia, lecz przeciwnie, podkreślają je, starając się jednocześnie znaleźć odpowiedź, jaki najlepszy model życia dla siebie odnaleźć (J. 9). Jakub Izraelowicz zachęca do takich towarzyskich dyskusji, podrzuca argumenty o nowoczesnej edukacji, która zaczyna się od domu rodzinnego, a kończy na uniwersytecie. W obrazowym ujęciu literackim czytamy:

Wszystkie powyższe poglądy i rozumowania Jakoba Izraelowicza o wychowaniu i wyższym wykształceniu, doprowadziły do wniosku, że dobre wychowanie, choćby elementarne, na które się składają szkoła i dom rodzicielski, to podstawa gmachu społecznego; wykształcenie średnie to jego mury, a wykształcenie wyższe-fachowe to wiązanie szczytowe nadające gmachowi cechę trwałości i piękna, zabezpieczając go od wilgoci i rozluźnienia (J. 14-15).

²⁶ H. Nussbaum, *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886. Dalej cytaty z utworu oznaczam literą J. i odniesieniem do strony wydanego tekstu.

²⁷ O technikach literatury tendencyjnej pisali: S. Burkot, *Spory o powieść w polskiej krytyce literackiej XIX wieku*, Wrocław 1968; A. Martuszevska, *Pozycja narratora w powieściach tendencyjnych Elizy Orzeszkowej*, Gdańsk 1970; tejsze, „*Ta trzecia*”. *Problemy literatury popularnej*, Gdańsk 1997.

Jakub Izraelowicz wychowuje swoich synów zgodnie z własnymi przekonaniem i projektuje dla nich przyszłość, w której to oni sami będą brać odpowiedzialność za swoje życie i społecznie użytecznym czynem zapewnią sobie materialny byt. Już w tym momencie krytycznie patrzy na model kształcenia dzieci żydowskich, odrzucając tradycyjny sposób nauki, jaki prowadzi nauczyciel chederowy, postulując za to nauczyciela domowego, który przyniesie więcej pożytku młodemu człowiekowi²⁸. Po takim kształceniu Izraelowicz kieruje syna Adolfa na studia medyczne. Ten zaś po ukończeniu studiów, kiedy rozpoczął swoją praktykę lekarską, wsławił się tym, że leczył wszystkich bez wyjątku, zarówno tych bogatych, jak i tych najuboższych (Żydów i chrześcijan), od których nie pobierał honorarium (J. 22). Najważniejsze jednak dla powieści było to, że syn Jakuba leczył nie tylko ciała, ale rozумы i dusze. Oto bowiem wraz z lekami stawia się Adolf z radą dotyczącą pokoju nauki oraz sposobu uczenia dzieci w chederze²⁹ (J. 23). W taki sposób osiąga cel naznaczony mu przez ojca, przekonuje do nowego typu oświaty nie gości salonów mieszczańskich, ale najniżej znajdujących się w hierarchii społecznej żydowskich mieszkańców Warszawy.

Tak obmyślana i realizowana ciągłość pokoleniowa w dążeniach edukacyjnych przynieść musi, według Jakuba, pozytywne efekty społeczne i obyczajowe, obserwowane nie na kartach uczonych traktatów, ale w życiu codziennym, obyczajowym i obywatelskim (J. 27). Adolf Izraelowicz jako postać literacka staje się jeszcze jednym przykładem Żyda, który dzięki wyborowi kariery

²⁸ Jak przeczytamy w powieści Nussbauma tradycyjny nauczyciel w chederze (melamed), nie charakteryzuje się zaletami: „Jest to indywiduum pozbawione środków materyjalnych, zdolności umysłowych, bez sposobu do życia, dotknięte chronicznym katarem, nieodstępnym kaszlem, trapiącemi je wiecznie hemoroidami, a nadmiar obarczone liczną, rodziną. Że zaś umie modlić się po hebrajsku, zna powierzchownie Pismo Święte i pamięta od lat dziecinnych kilka mniej zawyłych traktatów talmudycznych, zakłada więc cheder (szkółkę religijną), w tej samej szczupłej izdebce, w której się mieści z całą swoją rodziną” (J. 46). Inaczej się ma rzecz z nauczycielem domowym, o którym mówią zdania narratora: „Melamed domowy, odpowiadający stanowisku guwernera, wywiera wielki wpływ na rozwój zdolności umysłowych swego wychowanka; jeśli obok wiedzy talmudycznej, ma pojęcie o naukach świeckich, jeśli obok znajomości literatury hebrajskiej, zna jakikolwiek język europejski, stara się wiedzę swą w uczniu swoim szczepić, zamięlowanie do nauki w ogóle w nim wzbudzać i do samodzielnych studyjów skłaniać” (J. 49).

²⁹ Oto charakterystyczny pod tym względem fragment: „Nie ganiąc w zasadzie wykładu talmudu, ani uczęszczania do chederu, zwracał uwagę rodziców, że wypadaloby koniecznie żądać od melameda, ażeby na cheder najmował pokój obszerny, wysoki, jasny, ażeby liczba godzin była o wiele zmniejszoną, ażeby w końcu obok oschłego, nużącego umysł talmudu, choćby dla odmiany i rozrywki, uczono dzieci czytać i pisać w języku krajowym. Są to nie znaczące na pozór ulepszenia, nie naruszające w niczem przepisów religii, a jednak zbawienny wpływ wyrzucić mogące na fizyczny i umysłowy rozwój dzieci” (J. 23).

lekarskiej osiąga szczęście osobiste i jednocześnie dba o szczęście społeczne i egzystencjalne obywateli wykluczonych³⁰.

Dla drugiego ze swych synów Bernarda – Jakub Izraelowicz także prze-myślał użyteczną społecznie przyszłość. Ma on zostać dyrektorem fabryki, która będzie zatrudniała przede wszystkim żydowskich robotników. Dlatego też posyła chłopca do szkoły technicznej, zaś po jej zakończeniu na zagraniczną praktykę. Ponieważ jego syn ma wielkiego przyjaciela w polskim młodzieńcu Feliksie Szlachetnickim, stary Izraelowicz przygotował na ich wspólną działalność pokazną sumę pieniędzy, by razem mogli rozpocząć w fabryce produkcję (J. 29-30). Założona firma „Szlachetnicki i spółka” rzeczywiście przynosi zyski, choć znowu, podobnie jak działalność Adolfa, nie jest ona nastawiona wyłącznie na sukces ekonomiczny. Bardziej chodzi o rozwinięcie krajowego, a przy tym żydowskiego przemysłu. Trzeci z synów Izraelowicza – Gustaw – chce być jak najbliżej żydowskiej biedoty. Zakłada warsztat rzemieślniczy i zatrudnia przede wszystkim Żydów, aby tym samym zmniejszyć panującą w wielkim mieście biedę. Jako szlachetny pomysł podawany jest przez narratorka powieści pomysł Gustawa na to, aby robotnicy-Żydzi mogli uczestniczyć w porannych i wieczornych modlitwach, a w soboty, kiedy nie pracują fizycznie, mogli uczęszczać do przyzakładowej szkoły elementarnej (J. 31).

Jakub Izraelowicz pragnie również szczęścia dla swojej córki Stefanii. Jest ona przez niego wychowywana na światłą, zorientowaną w kulturze i sprawach społecznych kobietę, której kwestie emancypacyjne i asymilacyjne są także dobrze znane. Przy całym reformatorskim podejściu do problematyki wykształcenia kobiet, Stefania jest jednocześnie kochającą i posłuszną wobec ojca córką. Kiedy w domu Izraelowiczów pojawia się Edward Szlachetnicki (brat Feliksa), dziewczyna z ożywieniem dyskutuje z nim na tematy społeczne i z czasem coraz silniej ulega drgnieniom serca. Kiedy w relacjach między Stefanią a Szlachetnickim dochodzi do dyskusji o idei małżeństw mieszanych³¹, wyczuwa się już atmosferę budzącej się erotyki (J. 32). Dziewczy-

³⁰ W tym miejscu można przywołać postać Abła Morina z powieści Malwiny Meyersohn *Z ciasej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878, aby ujrzeć, że motyw ten nie wziął się dopiero z literatury pozytywistycznej, a raczej z rozwiązań postromantycznej powieści romansowej. Poza tym profesja lekarska dawała pewną stabilność finansową i duże poważanie społeczne, co tym bardziej imponowało emancypującym się Żydom.

³¹ W dyskusjach o praktycznych aspektach asymilacji doktor Edward Szlachecki mówi do staro Izraelowicza o koncepcji małżeństw mieszanych, znajdując jeśli nie entuzjazm, to zrozumienie: „Nam potrzeba, ciągnął dalej, wprzódy wprowadzić mieszane małżeństwa między postępowcami a zachowawcami, by przyszłe pokolenie powiększyło sobą zbyt szczupłe jeszcze grono światłych i prawdziwie postępowych żydów” (J. 79). Nussbaum jako narrator niefortunnie przyporządkował te partie ideową jako wypowiedź chrześcijanina. Bardziej zasadnie

na kwestię jej ożenku pozostawia jednak decyzji ojca, co świadczy, że mimo zmodernizowanych poglądów w zakresie życia rodzinnego Izraelowiczowie są w praktycznych decyzjach tradycjonalistami.

Owa wskazana cecha Izraelowiczów świadczy, że nie byli wobec tradycyjnego modelu życia żydowskiego nastawieni wybitnie konfrontacyjnie i agresywnie. Przy całej odwadze i chęci zmodernizowania oblicza społecznego oraz religijnego Żydów warszawskich, patriarcha rodu szukał sposobów na przyciąganie, nie zaś odstraszenie przedstawicieli swojej wspólnoty. Dlatego też jednym z typowych i powszechnie szanowanych sposobów dbania o bliźniego jest stale praktykowana przez niego filantropia. Izraelowicz obejmował swoją opieką możliwie szerokie środowiska i przestrzenie, bez względu na własne zainteresowania czy sympatie, uznając, że pomoc powinna trafić do każdego potrzebującego³². Dzięki gestom wsparcia finansowego, angażowaniu się w życie kulturalne i religijne, postawa reformacyjna mogła skutecznie oddziaływać na ugrupowania konserwatywne (zachowawcze)...

W powieści Nussbauma wpływ konsekwentnej działalności Jakuba i jego synów na jednostki nieufne wobec idei przekształcania żydostwa ukazany jest na przykładzie rodziny Blasbergów, mieszkających w sąsiedztwie Izraelowiczów. W świetle wartości propagowanych w powieści reprezentują oni Żydów zachowawczych. Jednakże Chaim Blasberg jako bogacz, filantrop i przeciwnik chasydyzmu, zaś jego żona jako córka korektora w drukarni żydowskiej wykazywali się większą otwartością na dziewiętnastowieczną nowoczesność, aniżeli inni konserwatyści (J. 75). Ich syn Daniel, choć wychowany wedle sprawdzonej edukacji żydowskiej, odznacza się rzutkością, chłonnością i chęcią poznania świata. W opisie zewnętrznym bohatera Nussbaum zastosował motywowaną ideowo charakterystykę, dzięki której wiadomo, z którą z postaw społecznych narrator sympatyzuje:

Ale cóż, kiedy ta piękna, szlachetna, pełna poezji twarz mężka, uchylała się pod ciężarem krymki i kędziorów gęstych i tonęła bez zwrócenia uwagi na siebie w owej nieszczęsnej długiej kapocie – owszem nie dla estetyków szukających z uwagą głębszego piękna – było to sobie przeciętne wstrętne żydzisko (J. 90).

brzmiałaby ona z ust liberalnego Żyda.

³² Wielkość filantropii Jakuba Izraelowicza przedstawiana jest w powieści Nussbauma w retorycznych wyliczeniach: „A kiedy chodzi o sprawę pokrzywdzonego niesprawiedliwie żyda, to kto trafi do sędziów i senatorów, czy który z naszych chałaciarzy czy postępowy Jakob Izraelowicz? A kiedy chodziło o zakupienie gruntów dla powiększenia naszego <Beth-Ołam> (cmentarz), kto tą sprawą się zajmował, kto wyjednał najkorzystniejsze dla gminy warunki, kto dał pierwszą do tego ofiarę? Jakob Izraelowicz. A nasze zakłady dobroczynne, kto się najwięcej przyczynił do ich ufundowania? znowu Jakob Izraelowicz” (J. 117).

Daniel Blasberg intuicyjnie zwraca się do środowiska Żydów postępowych, choć nie ma na to jawnego pozwolenia ze strony rodziców. Ponieważ jest w swoich chęciach wytrwały i konsekwentny, coraz więcej zyskuje wiedzy o aktualnych problemach społecznych. Daniel staje się czytelnikiem polskich czasopism pozytywistycznych³³, z takimi tytułami jak „Ateneum”, „Biblioteka Warszawska”, „Prawda”, „Przegląd Tygodniowy” i „Wszechświat”, co pozwala mu mieć własne zdanie i wyrażać je w atrakcyjny sposób (J. 76). Zapoznawszy się z Izraelowiczem, przechodzi intensywny kurs o żydostwie postępowym, co współgra z rozwijającym się u niego uczuciem wobec Stefanii. Ciągłe wizyty w domu Izraelowiczów, sympatia u dziewczyny, powoduje, że w naturalny sposób dwoje młodych ludzi zaczynają się sobą mocniej interesować. Co ciekawe, swoją głębię odkrywają dopiero poza granicami kongresówki, podczas wyjazdu do Wiednia. Tam właśnie w realiach kultury niemieckojęzycznej, w społeczeństwie o bardziej liberalnym ustroju politycznym i silniejszej aniżeli w Warszawie roli w nim Żydów, dochodzi do zawężenia się losów Daniela i Stefanii.

W Wiedniu dochodzi do zbliżenia się postaw reformatorskich Daniela i konserwatywnych Stefanii. Następuje to w kontekście wyznaniowym. Losy młodych bohaterów jako jednostek zachowujących religię przodków splatają się w harmonijny węzeł. To, co postępowe w nowym modelu żydostwa europejskiego spotyka się z tradycjonalistyczną postawą w scenie wizyty w wiedeńskiej synagodze. Daniel naocznie przekonując się, jak wygląda zreformowana liturgia, jest pełen radości i entuzjazmu. Jednocześnie jego pochodzące z tradycyjnych ram wykształcenia religijnego umiejętności, okazują się wielkim walorem w obcym środowisku. W powieści czytamy:

Daniel słysząc po raz pierwszy wykład słowa bożego w żyjącym języku, oraz liturgiją choralnie odprawianą pod kierunkiem rozgłośnej sławy nadkantora Zulcera, nie posiadał się z radości. Jako goście z obczyzny, stosownie do zwyczajów, zaszczytzeni zostali przywołaniem do rodaków (alluja), Danielowi przypadło w udziale: maftyr, przy czem, wedle porządku liturgicznego odczytać musiał na głos przypadający na tę Sobotę rozdział z proroków. Przejęty duchem klasycznej poezji proroka i znający dokładnie język i gramatykę hebrajską, recytował Daniel haftorę z poetyczną werwą i poprawnością pedanteryjną pod względem reguł o punktacji i akcentach (J. 92).

³³ Każde z wymienionych czasopism ma w tradycji badawczej swoją monografię. Tutaj zatem odwołać się można jedynie do przekrojowych opracowań, m.in.: Z. Kmieciak, *Prasa warszawska w okresie pozytywizmu (1864–1885)*, Warszawa 1971; K. Koźniewski, *Ile głosów – tyle prawd. O warszawskich tygodnikach literacko-społecznych w latach 1859–1918*, Warszawa 1983; Z. Kmieciak, *Prasa warszawska w latach 1886–1904*, Warszawa 1989.

Taka wydawałoby się z perspektywy polskiego Żyda oczywista czynność, jak czytanie hebrajskiego tekstu, wzbudziła w Austrii wielkie zainteresowanie i podziw. Okazało się bowiem, że w chęci zasymilowania się z niemieckojęzyczną większością wiedeńscy Żydzi zapomnieli o własnych kulturowych korzeniach. Tego zaś dbający o jakość rodzimej tożsamości narrator powieści nie dopuszcza. Wszak stale podkreśla wagę żydowskiej tradycji, która ma być wzbogacana polską kulturą, co dopiero łącznie tworzy nową, niepowtarzalną wartość. Co więcej, pojawia się w utworze rodzaj żydowsko-polskiego patriotyzmu, polegającego na obronie wartości wywodzących się z własnego kręgu kulturowego. Bardzo dobrym przykładem na to jest opis spotkania Daniela i Stefanii ze środowiskiem wiedeńskich Żydów, podczas którego jeden z miejscowych intelektualistów przekonuje do wyższości kultury niemieckiej nad polską, a szerzej nad słowiańską³⁴. Oczywiście jest to przez bohaterów powieści odrzucane, komentarz narratora także nie pozostawia wątpliwości o tym, że tego typu asymilacja niszczy tożsamość żydowską.

Przekonany do nowego modelu życia religijnego i społecznego Daniel Blasberg, wraz z cichą, ale stale podkreślającą zasadność reformy Stefanią Izraelowicz, utworzą wedle powieści zgodne małżeństwo, dzięki któremu idee rozkwitu zmodernizowanego żydostwa znajdą świetne potwierdzenie. Pomoże im zresztą w tym celu Jakub Izraelowicz, który wesprze Daniela w założeniu fabryki chemikaliów. Jego przyszły zięć nie będzie przy tym robotnikiem, lecz przemysłowcem, który nie ustaje w pracy umysłowej, studiując czasopisma i opracowania w dziedzinie chemii technicznej, aby potem zastosować wszelkie nowinki w swojej fabryce (J. 132).

Wszystkie wskazane czynniki działalności inspiratorskiej i społecznej Jakuba Izraelowicza oraz jego rodziny wskazują na wagę ideową problemu asymilacji. W narracji powieści nie ma wątpliwości, że czyny żydowskiego męża są przemyślane, konsekwentne i szlachetne. W jego działaniach nikt mu się nie przeciwstawia i nikt jawnie nie krytykuje. Jak zapewnia narrator:

Otóż ta opinia publiczna, we wszystkich odłamach miejscowego społeczeństwa, uznała obywatelskie usługi Jakoba Izraelowicza i jego synów. Chrześcijaństwo cenili ich

³⁴ Oto fragment z opisem ataku na polskość: „Doktor Ratner zagorzał patryjota niemiecki, który przy każdej sposobności lubiał przypinać łatki innym narodowościom, podnosząc pod niebiosa germanizm, jako jedyne hasło uszczęśliwienia ludzkości, słysząc Pannę Stefanią rozmawiającą z Danielem po polsku, wszczął dyskusyjną o wyższości niemieckiego języka dowodząc, że nie ma zakątka ziemi na całym świecie, gdzieby mowa niemiecka nie miała swoich wielbicieli, że jej literatura jest wszechświatową, że jej sztandar przoduje w pochodzie cywilizacji ogólnej, czego o języku polskim mówić nie można, bo się ogranicza do nader szczupłej ludności rozdzielnie do tego, pod władzą obcych mocarstw żyjącej” (J. 106).

jako ludzi pracujących dla dobra kraju, spół wyznawcy postępowi widzieli w nich godnych współpracowników na polu oświaty, a zachowawcy szanowali ich jako dobrodziejów, którzy wyżsi stanowiskiem i oświatą, zbliżają się do maluczkich i bez względu na różnorodność pojęć w wykonywaniu przepisów religijnych, losem ich chętnie się zajmują (J. 39).

Ostatnim akordem powieści Nussbauma, podkreślającym wagę ideową postawy Jakuba Izraelowicza, jest znacząco przedstawiona jego śmierć. Zgodnie z obowiązującą poetyką dziewiętnastowiecznej tradycji opisu zgonu wielkich ludzi kultury i sztuki oraz wypowiedzianych przez nich na łożu śmierci słów-omenów³⁵, także i ów mąż żydowski ukazany został w specyficznym świetle. Schyłek jego życia to powolne wycofywanie się z życia publicznego i godne przyjmowanie starości. Izraelowicz w aurze podsumowania swojego życia wypowiada raz jeszcze przekonania o konieczności oświaty społecznej, odpowiedniej pracy zarobkowej oraz fundowania instytucji naukowych i przemysłowych. W zakresie zaś edukacji przypomina, że ważniejsze jest jej zapewnienie na poziomie średnim, nie zaś tylko podstawowym czy wyższym (J. 152).

Sama zaś scena konania podporządkowana została chęci ukazania pięknej śmierci pięknego człowieka. Wyważony opis, brak atmosfery nadzwyczajności, pogodzenie się umierającego ze światem, wszystko to ostatni raz udowodnia czytelnikowi, że napotkał w lekturze powieści wielkiego człowieka:

Nie okazuje on żadnej trwogi, nie zawodzi żadnej skargi, wie, że idzie tam gdzie go wyprzedzili najmocniejsi, najświatlejsi i najcnotliwsi; tam gdzie panuje bezwzględna niepodległość i równość, gdzie niewolnik leży obok swego pana, biedny obok bogatego, słaby obok silnego – tam nareszcie, dokąd z nieubłaganej konieczności praw przyrody, wszystko co żyje podążać musi. (J. 166)

Wiara w postęp

Hilary Nussbaum nie był przedstawicielem pierwszego pokolenia Żydów, którzy asymilowali się w ramach kultury polskiej. Przed nim pojawili się przecież Berek Joselewicz, Julian Klaczko, Seweryn Filleborn, Henryk Merzbach, by wymienić tutaj tych, którzy znacząco zapisali się w procesie emancypowania się środowiska żydowskiego i wchodzenia w relacje kulturowe z tradycją polską. Nussbaum po doświadczeniach swoich poprzedników i po aktach

³⁵ O dziewiętnastowiecznej tradycji łączenia egzystencji z postacią ostatnich chwil życia pisali: J. Kolbuszewski, *Wiersze z cmentarza*, Wrocław 1985, s. 90-98; S. Rosiek, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*, Gdańsk 1997; A. Kuik-Kalinowska, *Słowa-omeny w liryce Norwida*, w: *Liryka Norwida*, red. P. Chlebowski i W. Toruń, Lublin 2004, s. 141-156; teź, *Nekrologi Norwida wobec tradycji romantycznej*, w: *Genologia Cypriana Norwida*, red. A. Kuik-Kalinowska, Słupsk 2005, s. 181-196.

polskiego patriotyzmu, których dokonywali także i Żydzi, sądził, że współpraca dwóch narodów w sytuacji politycznego i państwowego zaboru jest możliwa. Po zawirowaniach powstania listopadowego, wydarzeniach Wiosny Ludów oraz osobiście przeżywając skutki powstania styczniowego, wciąż nie opuszczał go optymizm w głoszeniu haseł asymilacyjnych, które łączył z pozytywną wiarą polskiej inteligencji w rozwiązanie kwestii żydowskiej³⁶. W powieści *Jakub Izraelowicz* zawarł przekonanie, że:

Cywilizacja posuwająca się naprzód olbrzymimi krokami, ogarnia w swym pochodzie całą ludzkość i tworzy drabinę, na którą każdy wedle możliwości i chęci, od najniższego do najwyższego szczebla się wspina. Cywilizacja, to nie tylko oświata zdobyta nauką, ale obyczajowość wywiązująca się z stosunków towarzyskich, z obcowania z lepszymi etycznie ludźmi (J. 32).

Tak ogólnie sformułowane idee, powiązane z dziewiętnastowiecznym ewolucjonizmem, tworzyły wiarę w pozytywną przyszłość polskiego żydostwa, które nie będzie targane wyłącznie wewnętrznymi sporami, lecz włączy się w życie społeczne ziem polskich. Jak każda wiara, także i tutaj zawarte są dogmaty, nad którymi się zbyt nie dyskutuje. Nussbaum sądzi więc, że stosunki żydowsko-polskie zawsze będą podlegały progresowi i nie przyjmą postaci zjawisk negatywnych. Co prawda publicysta-krytyk bardzo dobrze wie, czym jest antysemityzm, lecz sądzi, że choć daje się on odczuć także na ziemiach polskich, w istocie nie jest zjawiskiem polskim, lecz wywodzi się z kultury niemieckiej³⁷.

Sądzi w zamian za to, że przedstawiciele polskiej klasy politycznej i ludzie kultury są na tyle akceptacyjnie nastawieni do reformatorskich dążeń Żydów, że dołożą wielu starań, aby przemiany wewnętrzne dotychczas zamkniętej społeczności dokonały się szybciej i gruntowniej. Stąd tak mało prawdopodobnie wyglądające w narracji powieściowej fragmenty, jak decyzja Szlachetnickiego, aby ze strony chrześcijańskiej sponsorować szkoły żydowskie (J. 143). Z drugiej jednak strony nie można powiedzieć, aby inicjatywy edukacyjne Żydów

³⁶ Trudno w tym miejscu podawać przykłady rozgałęzionego w II połowie XIX wieku problemu, dlatego też wspomnijmy (obok przywoływanych już wcześniej prac Henryka Markiewicza, Eugenii Prokop-Janiec, Władysława Panasa i Aliny Całej) jeszcze dwa historyczno-literackie opracowania, które naświetlają te kwestie: T. Jeske-Choiński, *Żyd w powieści polskiej*, Warszawa 1914; M. Inglot, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999.

³⁷ W powieści Nussbauma odnajdziemy w tym względzie specyficzne zdanie: „Antysemityzm wylęgły na gruncie niemieckim, gdzie zarówno jak szczerp semicki – słowiański i romański, są zniechęcone, gdzie ujarzmienie wszystkich narodów świata, jest zadaniem życia, nie ominął i polskich przemytników zagranicznej kontrabandy. W zacofanych a nieprzyjaznych żydom organach prasy, zaczęły się coraz częściej pojawiać artykuły na nutę antysemityzmu” (J. 69).

nie wzbudzały w polskich kręgach żywego zainteresowania. Oto w wyniku inicjatywy żydowskiego filantropa Antoniego Eisenbauma powstała w 1826 roku Warszawska Szkoła Rabinów, która miała w swoim składzie ze strony rządu Królestwa Polskiego także Polaków w osobach: Ignacego Zalewskiego, Stefana Witwickiego i Wincentego Krasińskiego. Nawet jeśli nie wszyscy oni byli zwolennikami żydowskiego ruchu emancypacyjnego, to przecież powstała uczelnia dawała swoim istnieniem przykład możliwości włączenia Żydów w życie społeczne. Dla samych żydowskich postępowców Szkoła Rabinów była ważnym osiągnięciem, którym można się było szczycić i wiązać nadzieje (S. 62)³⁸. Z dumą wspomina o tym w swoich *Szkicach historycznych* Nussbaum, zaznaczając, że kiedy po przeprowadzce z ulicy Daniłowiczowskiej znalazła się ona wraz z synagogą przy ulicy Nalewki, zaczęto ją kojarzyć z ruchem żydostwa postępowego i ze względu na dawane w niej kazania w języku polskim nazywać synagogą polską (S. 96)³⁹. Jak zaznacza Nussbaum:

Kazania polskie, oprócz języka, tem się odznaczały od kazań niemieckich, że gdy te ostatnie nawoływały do przestrzegania przepisów religijnych, do modlitwy, skruchy i dobroczynności, pierwsze przeważnie dążyły do wzbudzenia obywatelskiego, przywiązania do kraju, umiławania wszystkiego co swojskie, oraz szerzenia prawdziwego postępu. (S. 98)

Także i później, w czasie gwałtownych wydarzeń około powstania styczniowego, dochodziło do aktów angażowania się społeczności żydowskiej, w tym także warszawskich rabinów⁴⁰ (Dow Ber Meisels, Markus Mordechaj Jastow, Izaak Kramsztyk) po stronie powstańców albo popierania decyzji katolickiego kleru (ogłoszenie żałoby po śmierci antyrosyjskich demonstrantów, zamknięcie świątyń po kozackich ekscesach, pogrzeb arcybiskupa

³⁸ Odwołuję się w tym miejscu do opracowania: H. Nussbaum, *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881, oznaczając cytaty litera S. i numerem strony z cytatem.

³⁹ Pierwsze kazanie w języku polskim rozbrzmiało w niej 10 marca 1852 roku. Patrz charakterystyka tego wydarzenia w artykule: „Izraelita” 1877, nr 26, s. 205-207. O szkolnictwie żydowskim tego okresu pisali: M. Bałaban, *Historia projektu szkoły rabinów i nauki religii mojżeszowej na ziemiach polskich*, Lwów 1907; S. Zilbersztejn, *Postępowa synagoga na Daniłowiczowskiej*, „Biuletyn ŻIH” 1970, [74], s. 31-57; Z. Borzymińska, *Przyczynek do dziejów szkolnictwa żydowskiego w Warszawie w XIX wieku, czyli jeszcze o Szkole Rabinów*, „Biuletyn ŻIH” 1984, nr 3-4, s. 183-196; też: *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870*, Warszawa 1994.

⁴⁰ Wyczerpująco omawiają ich rolę autorzy opracowań: M. Galas, *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku*, Kraków 2007 oraz A. Jagodzińska, „Brat mój, człowiek kosmaty, a ja człowiekiem gładkim” – o ewolucji stosunku Żydów postępowych do tradycyjnych, w: *Rabin Izaak Cyłkow w setną rocznicę śmierci*, red. M. Galas, Kraków 2010, s. 11-38.

Fijałkowskiego)⁴¹. W odniesieniu do życia religijnego Żydów postępowych, po upadku powstania styczniowego, w wyniku carskich obostrzeń zabroniono wygłaszać kazania w języku polskim. Z tym większą radością zareagował Nussbaum w swoich *Szkicach* na zawieszenie carskiego rozporządzenia wobec używania języka krajowego w Wielkiej Synagodze w Warszawie i powrót do polskich elementów w nabożeństwie:

Nowa Świątynia na Tłomackiem, przez wyjednanie pozwolenia na przywrócenie kazań polskich wielce się krajowi przysłużyła i przynależny, że w ogóle dźwignięcie tego przybytku Pańskiego, świadczące o nieograniczonej ofiarności zamożnych i postępowych żydów, w nadaniu temu gmachowi wszelkich zalet szlacheckiego stylu architektonicznego, stawiającego go na równi ze świątyniami innych wyznań – zasługuje na ogólną uwagę (S. 106).

Wiara Nussbauma – autora *Szkiców* oraz narratora *Jakuba Izraelowicza* miała swoje podstawy w idealistycznych programach pozytywistycznej Warszawy. Pisarz-animator i podobni jemu żydowscy działacze sympatyzujący z kulturą polską nie chcieli, aby żydowska młodzież opuszczała zabór rosyjski i szukała kariery gdzieś z dala od kraju rodzinnego. Obowiązkiem obywatelskim było według nich służyć własnej ziemi, nie zaś obcym władcom. Poza tym żydowski reformator ufność pokładał w hasłach pracy organicznej i pracy u podstaw, co miało przynieść jak najlepsze efekty społeczne (J. 108).

Kiedy dochodzimy do końca powieści Nussbauma, czeka nas tam zawarte swoiste pozytywistyczne credo, wypowiedziane przez żydowskiego działacza, brzmiące nie tylko jak tekst programowy, ale i jak spełnienie się religijnych prorocत्व:

Ogólnem hasłem nowoczesnych prądów wiedzy to polepszenie doli ludzkości, które prędzej czy później nastąpić musi, po przystosowaniu się społeczeństw do zwolna wytwarzających się nowych warunków bytu, a wyłaniająca się pod wpływem tych prądów nowa higijena społeczna usunie wszelkie epidemie wieku, bardziej powszechne jak i do pojedynczych ograniczone społeczeństw. Nie będzie warunków rozwoju i trwania nihilistycznych i anarchicznych knozań, pragnień namiętnych fenian, irredentystów, socyjalistów, antysemitów i t. d. i t. d. Nowa a racjonalna terapia, usmierzy wszelkie zaburzenia religijne, polityczne i ekonomiczne, i sprowadzi równowagę we wszystkich funkcjach ustroju społecznego ku ogólnemu pożytkowi i szczęściu ludzkości.

⁴¹ Patrz wieloaspektowe informacje zgromadzone w opracowaniu: A. Eisenbach, D. Fajnhauz, A. Wein, *Żydzi a powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty*, Warszawa 1963.

Wtedy sprawdzi się przepowiednia proroka: I przekują miecze na lemiesz, włócznie na sierpy, i nie podniesie naród przeciw narodowi oręża. Wilk z barankiem, tam lampart z kozłeciem, pospołu paść się będą. Niemowlę igrac będzie z żmiją a dzieciątko wywijać będzie rączką nad paszczą bazyliuszka. Nie będą szkodzić ani zabijać, bo wiedza wypełni ziemię jak wody morza pokrywają (J. 169).

Piękna wizja Hilarego Nussbauma, wedle której asymilacja i emancypacja Żydów zrealizuje się w pokoju i spełnieniu, dokonała się tylko częściowo. Wzrastający wraz ze znaczeniem społeczności żydowskiej antysemityzm skutecznie budził postępowców z marzeń. Tym niemniej, dzięki nim wyłaniały się z tego środowiska postacie świątłych rabinów, uczonych w piśmie, filantropów i działaczy, którzy przemieniali tradycyjny świat Żydów w społeczność zmodernizowaną, stale dyskutowaną, nawet i wewnątrznie rozdartą, ale wprowadzającą myśl żydowską na nowe tory.

Bibliografia

Borkowska G., *Żydzi Orzeszkowej*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004.

Eisenbach A., *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XXIII Wrocław 1978.

Friedrich A., *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk 2008.

Iwańska M., *Prasa pozytywistów warszawskich wobec Żydów i kwestii żydowskiej*, Łódź 2006.

Jagodzińska A., *Warszawska Szkoła Rabinów w świetle źródeł misyjnych*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2014, nr 1.

Panas W., *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.

Polonsky A., *Warszawska Szkoła Rabinów: orędowniczka narodowej integracji w Królestwie Polskim*, w: *Duchowość żydowska w Polsce: Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka*, red. M. Galas, Kraków 2000.

Sawicki A., *Szkoła Rabinów w Warszawie (1826–1863)*, „Miesięcznik Żydowski” 1933, nr 1-2.

Strzemski M., *Warszawska Szkoła Rabinów (1826–1863) najdziwniejsza w świecie*, „Znak” 1983, nr 339-340.

Szacki J., *Historia Żydów w Warszawie*, t. II-III, New York 1948–1953.

Żebrowski R., *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik judaistyczny*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003.

**REFORM OR ASSIMILATION? ABOUT THE NECES-
SITY OF TRANSFORMING THE JEWISH CULTURE
BY HILARY NUSSBAUM**

The main character in this article is Hilary Nussbaum – a forgotten nineteenth-century Jewish reformer of cultural and religious life, and a prolific writer and columnist. In the first part of the article, the author describes the writer's biography with its key moments, which influenced the interests and the directions of action of this representative of moderate assimilationism. In the second part of the text, Nussbaum's selected literary texts are discussed (a popular-scientific text, entitled *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych* (*From the Portfolio of a Veteran from the Warsaw Municipality of Jews*), the dialogue *Leon i Lejb* (*Leon and Leib*), the novel *Jakub Izraelowicz*. In his literary works, the author expresses his views of society: the need for assimilation, creating a new type of Jewish schools (not cheders, but folk schools), an introduction of the Polish language to Jewish liturgy, the praise of tolerance and the development of the Jewish community on the basis of the culture in the country inhabited by the diaspora. Also the positivist premises of organic work and grassroot work are close to him. Most of the author's views are expressed by the title character in the Nussbaum's novel – *Jakub Izraelowicz* – described in more detail in this article. In his texts, the Jewish writer expresses his belief that the representatives of Polish politics and culture are positively oriented towards the reformative efforts coming from enlightened Jewish groups in the mid-nineteenth century.

Keywords: Hilary Nussbaum, positivists, Jews, religion, culture, tendentious novel, Polish-Jewish literature.