

Teksty Drugie 1992, 5 , s. 26-46



„Strzaskana całość” – Norwid o Żydach

Jacek Leociak

Jacek Leociak

„Strzaskana całość” — Norwid o Żydach

1. W 1882 roku, już u schyłku życia, pytał Norwid, do kogo przede wszystkim należy troska o to, aby „wybrzmienie właściwe nadać i utrzymać izraelskiemu–imieniowi”, aby przywrócić „znaczenie jakkolwiek poważne wyrazowi Żyd” (VI, 648). Pytania te padają w artykule *Żydy i Mechesy*, wywołanym prasowymi doniesieniami o powtarzających się pogromach w Rosji. Deprecjacji „izraelskiego–imienia” winni są sami Żydzi — konkluduje Norwid. Społeczność żydowska dotknięta jest zasadniczym brakiem, ułomnością. Nie potrafi swych zasług cywilizacyjnych zdyskontować w życiu publicznym. Nie umie lub nie chce „własnej zrobić i utrwalić reprezentacji” (VI, 646). Minimum takiej reprezentacji jest niezbędne „dla uprawy i utrzymania charakteru narodowego” (VI, 646). Tymczasem Żydzi współcześni — skłócenii ze światem, obojętnym na „wiadomości więcej

Wszystkie cytaty z Norwida według *Pism Wszystkich*, w opracowaniu J. W. Gomulickiego, t. 1–11, Warszawa 1971–1976. Liczba rzymska w nawiasie oznacza numer tomu, liczba arabska numer strony.

Skróty:

Adalberg — Samuel Adalberg *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1894.

NKPP — *Nowa Księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w opracowaniu Juliana Krzyżanowskiego, t. 3, Warszawa 1972.

niż tragiczne o mordach i dzieciobójstwach dopełnianych na Żydach” (VI, 646) — we własnej samoocenie rozdarci są między dwoma skrajnościami. Pomiędzy „wyższością absolutną, albo niższością fatalną” (VI, 648). Nie ma punktu pośredniego, czegoś „normalnie historycznego i potocznie godziwego” (VI, 648). Jest albo pycha, albo ponizienie. Rozważając semantykę wyrazu „Żyd”, Norwid pisze:

nazwa ta jednakowoż albo w charakterze startym i niemocnym występuje, albo we wyniosłej pysze — środka żadnego słusznej czci jakoby Żydowie całkiem nie znali! [VI, 647].

Rzeczywiście, trudno byłoby opisać funkcjonowanie słowa „Żyd” w polszczyźnie za pomocą formuły „złotego środka”. Zajmuje ono raczej miejsce zbliżone do językowo-stylistycznego ekstremum. Stając się podstawą znacznej liczby przysłów i powiedzeń, najczęściej o wydźwięku pejoratywnym, nabiera charakteru negatywnego stereotypu językowego. Potwierdzają to słowniki. Znaczenie neutralne (u Lindego: „starozakonny, wyznania Mojżeszowego, obrzezaniec”; w *Słowniku Warszawskim*: „wyznawca Mojżesza, izraelita, starozakonny”; podobnie w *Słowniku Wileńskim*) przytłoczone jest niejako przez szereg podznaczeń, coraz silniej nacechowanych, coraz bardziej oddalających się od podstawy i zmierzających do wyemancypowania się. Kierunek temu procesowi nadaje zjawisko apelatywizacji. Imię własne przekształca się powoli w rzeczownik pospolity. Oto — obficie przez Lindego ilustrowane przykładami — etapy tego procesu: „żydy, smoła, gawieź, tłuszcz”; „Żyd jako wzgardzony wyrodek społeczeństwa”; „Żyd, lichwiarz, chciwiec, skąpiec, sknera, kutwa, liczykrupa, liczygroch, zdzierca”. *Słownik Warszawski* jako znaczenia przenośne notuje: „człowiek, którego religią pieniądz; szachraj, handlarz, kramarz, tandeciarz, człowiek wyrachowany, lichwiarz, kutwa, chciwiec, zdzierca, wyzyskiwacz”.

W przysłowiaach dochodzi do językowej stabilizacji negatywnego stereotypu Żyda. W trakcie formowania się stereotypu przysłowia są ogniwem pośrednim między sferą języka a sferą świadomości. To one zakorzeniają na gruncie mowy intersubiektywne wyobrażenia mentalne. To w nich stereotyp w stanie czystym znajduje swoje językowe wcielenie, nabiera emocjonalnej soczystości. Np. „Dlatego Żyd bogaty, że żyje z cudzej biedy i straty”; „Męczy go jak Żydzi Pana Jezusa” (NKPP); „Jak nie ma

w niebie dnia bez świętego, tak nie ma w świecie Żyda pocziwego” (Adalberg) i wiele innych, bardziej dosadnych.¹

Sposób funkcjonowania wyrazu „Żyd” w polszczyźnie współwyznaczały różne czynniki. Obok wyobrażeń potocznych, formowanych z jednej strony — na bazie codziennego doświadczenia, z drugiej — ludowej mitologii, dużą rolę odgrywała katecheza katolicka i wzorzec językowy pewnych fragmentów Nowego Testamentu². Chodzi tu m. in. o najstarszy tekst Nowego Testamentu — pierwszy list do Tessaloniczan — w którym św. Paweł nazywa Żydów „wrogami wszystkich ludzi” (1 Tes 2, 15), o pojawiający się tylko u św. Mateusza w scenach pasyjnych obraz Żydów przyjmujących na siebie i na głowy swoich dzieci odpowiedzialność za przelaną krew Chrystusa (Mt 27, 25), czy też o fragmenty Ewangelii św. Jana. Na oznaczenie całości żydowskiego ludu św. Jan używa terminu „Izrael” i to zawsze w sensie pozytywnym. „Izrael” to nie tylko określenie etniczne, to przede wszystkim imię święte, imię Ludu Przymierza, tytuł chwały (zob. J 1, 31, 49; 3, 10; 12, 13). Między poczuciem tożsamości — świadomością wybrania ludu Bożego — a praktyką życia codziennego istniał u Żydów nierzadko konflikt, napięcie. To napięcie odzwierciedla się w terminie „Żyd”, używanym przez św. Jana najczęściej w sensie negatywnym. Nie jest to określenie etniczne, lecz termin teologiczny. Współczesna egzegeza biblijna podkreśla, że funkcjonuje on na zasadzie *pars pro toto*. „Żydzi” to nie cały lud izraelski, lecz określona grupa: ciaśni ortodoksi, starsi Izraela, przeciwnicy Jezusa³... Określenie „Żyd” zawiera w sobie teologiczną

¹ Aleksander Hertz (*Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 238–242) zwraca uwagę na brak prac badających przysłowia dotyczące Żydów. Pierwszą i praktycznie jedyną próbą systematycznego podejścia do zagadnienia obrazu Żyda w przysłowiacz polskich była praca napisana przez... Niemca–hitlerowca w czasie ostatniej wojny i ogłoszona w organie władz okupacyjnych „Der Burg” w 1942 r. Autor, dr Josef Sommerfeld, był referentem do spraw żydowskich w Institut für Deutsche Ostarbeit w Krakowie, a jego praca nosi tytuł *Die Juden in den polnischen Sprichwörtern und aprichwörtlichen Redensarten*. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera bogato dokumentowana materiałami folklorystycznymi książka Aliny Całej *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.

² Poniższy akapit wiele zawdzięcza znakomitej książce księdza Michała Czajkowskiego *Lud Przymierza*, Warszawa 1992. W tych partiach szkicu, w których prezentuję posoborowe myślenie o Żydach, opieram się, obok dokumentów Soboru, na refleksjach ks. Czajkowskiego.

³ Należy przy tym pamiętać o historycznym kontekście powstania Ewangelii św. Jana.

ekstrapolację — chodzi o wszystkich niewiernych. Św. Jan czyni z „Żyda” człowieka niewiernego, odrzucającego Dobrą Nowinę. Jednakże wina owego „Żyda”, jego zło, nie płynie stąd, iż pochodzi on z narodu żydowskiego, lecz stąd, iż jest głuchy na Chrystusową Ewangelię. „Pod piórem Jana — pisze współczesny biblista — Żydzi stają się w końcu uosobieniem niewierności, co stwarza pewne niebezpieczeństwo wykorzystywania czwartej Ewangelii w duchu antysemitycznym”⁴.

Ewangeliczny wizerunek Żydów krzyżujących Chrystusa i wołających: „krew jego na nas i na syny nasze” (Mt 27, 25) — nakładał się na codzienne obserwacje egzotycznych współmieszkańców, wzbudzających już to rozbawienie, już to (znacznie częściej) poczucie wielorakiego zagrożenia. Rozładowania społecznych lęków i frustracji szukano często w zmystyfikowanym przekazie religijnym, będącym pożywką dla obskurantkiej mitologii przesądu.

Norwid — krytyczny i twórczy użytkownik języka oraz wytrawny znawca Biblii — musiał zdawać sobie doskonale sprawę z uwarunkowań językowego obrazu Żyda w polszczyźnie. Można stwierdzić, że w tym zakresie język Norwida odzwierciedla wszystkie charakterystyczne zjawiska i tendencje, panujące w języku ogólnym.

Okolo 50% wszystkich użyć wyrazu „Żyd” i jego pochodnych ma zabarwienie mniej lub bardziej negatywne, podczas gdy niecałe 10% występuje w kontekstach pozytywnych. Podobnie więc jak w języku ogólnym swego czasu, Norwid częściej posługuje się tym słowem w sensie pejoratywnym niż neutralnym, a rzadko w sensie pozytywnym. Co więcej, fragment listu do Seweryny Duchinińskiej z 1879 r. pokazuje, iż Norwid potrafił uruchomić dla celów perswazyjnych zakorzeniony w języku negatywny stereotyp Żyda:

Ksawery Korczak Branicki wytwornie pojął, co po polsku, a co w obcych językach pisze się — temu przemysłowo z-żydziałemu literackiemu ogółowi pisze się po polsku o T a l m u d z i e, bo to są albo Żydy, albo z-żydziały świat.

Dodawać nie potrzebuję, iż mnie nikt posądzić nie może o brak najistotniejszego poważania

Jest rok 90 naszej ery, spory wśród Żydów, ostry konflikt między tymi, którzy przyjęli Chrystusa i tymi, którzy go odrzucili. Jerozolima jest wciąż jeszcze stolicą chrześcijaństwa, dopiero w IV w. stanie się nią Rzym i chrześcijaństwo zlatynizuje się. Mówienie więc w kontekście 90 r. n.e., że (wszyscy) Żydzi odrzucili Chrystusa, jest tym samym, co twierdzenie, iż w czasie reformacji Europejczycy odrzucili prymat Rzymu, choć i Kalwin, i Luter byli Europejczykami.

⁴ *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Dufour, Poznań 1985, s. 1163.

dla starożytnej, głębokiej i przezacnej rasy Izraela — całe życie to uczucie miałem. Ależ! to zupełnie co innego jest — a co innego dekadencja brudna żydowskiego ciała społecznego, zamieniona w doktrynę materializmu i oszukaństwa — lubo J. I. Kraszewski *et consortes* piszą im, że to postęp! postęp! postęp!... [X, 132].

Poeta używa słowa „Żydy” z wpisaną już w samej formie leksykalnej negatywną konotacją oraz jego derywatów, aby wypowiedzieć silnie nacechowaną emocjonalnie, negatywną ocenę. Słowo to jest substratem językowej inwektywy: „z-żydziały świat”, „przemysłowo z-żydziały literacki ogół”, „dekadencja brudna żydowskiego ciała społecznego”. Charakterystyczny jest mechanizm słowotwórczy zastosowany przez Norwida, a polegający na adjektywizacji nazw narodowości, obciążonych w różnych stereotypach etnicznych negatywnymi cechami. „Z-żydziały” znaczy tak samo, choć nie to samo, co np. „sfrancuziały” czy „zangliczały”. Warto też zwrócić uwagę na znamienne kompozycje całej tej wypowiedzi. Słowne obelgi, ukute od wyrazu „Żydy”, sąsiadują tu z deklaracją o „najistotniejszym poważaniu”, jakie Norwid miał zawsze „dla starożytnej, głębokiej i przezacnej rasy Izraela”. Deklaracja o zacności rasy Izraela wpleciona w środek dyskursu budowanego na negatywnym stereotypie językowym Żyda potwierdza, iż „Żydzi” i „Izraelici” — nie tylko u Norwida zresztą — bytowali w dwóch różnych sferach językowej ekspresji.

U autora wiersza *Żydowie polscy. 1861* daje się uchwycić proces apelatywizacji imienia własnego „Żyd”. Przestaje ono być nazwą grupy etnicznej, a zaczyna być znakiem — jak notował w swym słowniku Linde — całego szeregu cech powszechnie uznawanych za negatywne bądź wręcz potępianych. Na takiej najwyraźniej zasadzie funkcjonuje Norwidowskie określenie „Żyd umysłowy”:

Polacy na dniu ducha narodu mają tajemnicę składającą się: 1. ze zupełnego l e n i s t w a — m y ś l e n i a; 2. z puszczania w arendę literatury niedojrzałej jeszcze, a już na pniu sprzedanej Żydom umysłowym [VI, 541].

Podobnie dzieje się z przymiotnikiem „żydowski”, np.: „słowo żydowskie, lecz prawdziwe” w liście do Joanny Kuczyńskiej (IX, 44), i z rzeczownikiem „żydostwo”: „ja nic nie daję z pism moich bez pieniędzy — nic — nic — Przyczyny tego żydostwa nie pochodzą z mej woli” (IX, 498). Słowo „Żyd” wchodzi w wyraźną opozycję ze słowem „Izraelita”, „Izrael”. Wyrazistego przykładu dostarcza omawiany już fragment listu do Duchyńskiej. Opozycja ta ma oczywiście swoje korzenie biblijne.

Norwid znakomicie orientował się w biblijnej etymologii. W artykule *Żydy i Mechesy* czytamy:

„Imię moje? ja zowią się Żydem! wyraz, który oznacza «niezmienny chwaleca i uwielbiciel» Istotnego — Jedynego — Przedwiecznego” [VI, 647].

Żyd to po grecku *Ioudaios*, od hebrajskiego *Yehudi* [Juda], co znaczy „niech będzie uwielbiony Eli”. Z kolei „Izrael” jest określeniem pewnego ludu albo jego protoplasty, którym był patriarcha Jakub — Izrael. Dwoistość imienia opiera się na etymologii popularnej: Izrael — ten, który walczył z Bogiem. W *Notatkach lingwistycznych* Norwid zapisuje: „Od Jakuba dopiero Izrael, a potem Żyd” (XI, 435). Izrael jest ludem wybranym przez Boga. Jahwe jest Bogiem Izraela, a Izrael ludem Jahwe. Norwid używając formuły zaczerpniętej z Pięcioksięgu (Tory), wyraża podstawową prawdę judaizmu. Píše o przykazaniu miłości Boga, danym Mojżeszowi na Synaju, które „rewelacją będąc, uświadomiło naprzód, kto jest ów, przed którym innego miłować nie można? «Słuchaj Izraelu!... jam jest, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli»” (X, 75). „Żyd” i „Izraelita” różnią się w języku Norwida nie tylko frekwencją — przy około stu użyciach słowa „Żyd” zaledwie sześć użyć „Izraelity” — ale przede wszystkim nacechowaniem aksjologicznym. Z owych sześciu użyć jedno jest imieniem własnym (Józef Izraelita — VI, 426), pozostałe pochodzą z *Czarnych i Białych Kwiatów* i odnoszą się do towarzysza podróży, którego Norwid spotkał podczas rejsu do Ameryki. Człowiek ten jest oceniany bardzo pozytywnie i nazywany nie inaczej, jak tylko „Izraelitą”. To miano ma najwyraźniej dla Norwida nobilitujące znaczenie. Na marginesie opisu owego Izraelity Norwid czyni drobną dygresję onomastyczną. Po wyliczeniu wielu przymiotów Izraelity dodaje: „jak to mówi się czasem u nas szlachty: był to żydzia k” (VI, 198). W znakomitym skrócie uchwycony tu został współczesny Norwidowi obyczaj językowy. Dygresja ta jest również dowodem na to, iż poeta umiał rozgrywać stylistyczną i aksjologiczną opozycję między tymi dwoma określeniami.

2. Przyjrzyjmy się obecnie motywom obrazowym, jakie wykorzystuje Norwid w swoim mówieniu o Żydach. Następnie spróbujemy uchwycić i opisać pojawiające się w tekstach poety — przywoływane

wprost bądź nie wprost — różne wizerunki Żyda. Kontekst porównawczy, z konieczności ograniczony, pomoże uchwycić różnorodną proweniencję tych wizerunków, ich zakorzenienie w stereotypie, w szczególnej sytuacji historycznej bądź fascynacjach samego Norwida.

Katalog motywów obrazowych nie jest zbyt bogaty. Jeśli pominiemy obrazowanie typowo biblijne (np. „Żydzi, jako wśród sosen cedry” — II, 53 — czy też „grzmoty i snopy promieni” — III, 193) — odnoszące się przede wszystkim do Izraelitów Starego Testamentu — na czoło wysuną się dwa podstawowe zestawy motywów.

Jeden to zamknięcie, zeskorupienie, brak światła, martwota. Ubranie Mistrza Jazona z *Quidama* staje się metaforą kondycji Żyda: płaszcz przypomina „sprzęt nieżywy” (III, 87), a zwoje płaszcza są jak zwitki pergaminu. W porównaniach wydobyty został element martwoty oraz przywołany motyw Księgi. Dobrze to charakteryzuje sposób, w jaki Norwid kształtuje wizerunek Jazona — żydowskiego mędrca epoki pochrytusowej. Jego mądrość naznaczona jest jakimś brakiem, nie dostaje jej ducha. On sam nosi ślady minionej i martwej już wielkości. Spowija go mrok i oddech śmierci. Cesarz Adrian (czyli Publiusz Aelius Hadrianus, panujący w latach 117–138) nazywa Jazona „Charonowym sługą” (III, 127) lub „posługaczem Charonowego okrętu” (III, 181). Żydzi przybywający z Judei do domu Maga wyglądają jak groby:

I nieraz ciche widziałeś osoby
Przed perystylem Magowego domu,
Na grobów złamkach siedzące jak groby;
Obce w stolicy, nie znane nikomu,
Łokciami wrosłe do kolan od brody —
Gdzieś spętanego narodu — rapsody.
Niejeden leżał tak w blasku księżycy,
Na nocne mało uważając chłody,
Pod murem, inny w kuczkę, jak kotwica,
Zwił się, i słońca przeliczał zachody.
[III, 127]

Bezruch, martwota, grób, trumna — oto łańcuch skojarzeń oplatających obraz Żydów w *Quidamie*. Jeszcze jeden cytat:

Żyd — milczał w izbach zawartych jak trumny
[III, 138]

Nad Żydami unosi się aura zniszczenia i rozproszenia. Obrazowym

ekwiwalentem tej sytuacji jest inny zestaw motywów: rozbitcie, roztrzaskanie; rozrzucone kawałki dawnej, świetnej niegdyś całości. Postać Maga przypomina Synowi Aleksandra szczątki dawnych posągów, resztki zrujnowanej potęgi:

— Wspomnienie Maga było, jak tych rzeczy
Kosztownych, z miasta spalonego wziętych,
Które dopełnia wzrok i patrząc leczę:
Posągów takich gromami pociętych
Nie zapominasz [...]
[III, 142–143]

Podobny posąg odnaleźć można w słowiańskich Serionicach z *A Dorio ad Phrygium*:

Czasem tylko Żyd, jak starożytny obelisk,
Ten sam, co za Faraonów, przy drodze stoi
I odpomina wieki —
[III, 326]

Wreszcie ukoronowanie tej serii motywów, klasyczny już dziś obraz z wiersza *Żydowie polscy. 1861*:

Ty! jesteś w Europie, poważny Narodzie
Żydowski, jak pomnik strzaskany na Wschodzie,
Swoimi gdy złamki wszędzie się rozniesie,
Na każdym hieroglif unosząc odwieczny —
[I, 339]

Zamknięcie, martwota, mrok oraz rozbitcie, rozproszenie — to dwa charakterystyczne dla Norwida sposoby użycia kodu obrazowego w mówieniu o Żydach. Wystarczy jednak pobieżny rzut oka na literaturę epoki, by odnaleźć podobne wyobrażenia. Mówi Judyta z *Księdza Marka Słowackiego*:

[...] my Żydzi,
Nas nigdy słońce nie widzi
W prześcieradłach obwiniętych,
Szybko na cmentarz niesionych; —
Bo my na prawach przeklętych
Pośród ludzi, przerażonych
Naszą modlitwą gorącą,
Naszą mogiłą stojącą,
Krwią białych macowych przaśnic,
I blaskiem naszych szabaśnic,

I tajnych komor ciemnością,
I tą żółtą naszą złością,
Co się w oczach jadem kręci,
My tu na wieki wyklęci,
Jak ogromne cherubiny,
Co w trumnach zamkniętych siedzą.⁵

U Wiktora Gomułickiego w wierszu *El mole rachmim* czytamy o kościach Izraela

[...] co po całej ziemi
Rozsiane są jak piasku bezpłodnego ziarna.⁶

W tekstach Norwida, od liryki po listy, odnaleźć można zarysowane wyraźnie i wyodrębniające się w szkice portretowe bądź zasygnalizowane tylko mimochodem, umieszczone w dalekim planie — różne wizerunki Żydów. Mają one nieporównanie silniejszy związek z całym kontekstem społeczno-obyczajowym, z tradycją przedstawień literackich i plastycznych, niż same motywy obrazowe. Tutaj Norwid korzystał nie tyle z zasobu literackich konwencji, ile z bogactwa potocznych wyobrażeń i stereotypów. Ze swojej wiedzy o świecie, z kapitału dawniejszych i nowszych obserwacji. Norwid porusza się na granicy pomiędzy swym własnym, indywidualnym widzeniem, a wiedzą wspólną, danymi kolektywnej świadomości. Gra między dystansem a utożsamieniem — czasami wyraźna — zatracza niekiedy ostrość.

Zestawmy inwentarz tych wizerunków:

„Żyd–Bogobójca”. Jest to najstarszy stereotypowy wizerunek Żyda, specyficzny dla antyjudaizmu chrześcijańskiego. Zarzut Bogobójstwa był najczęściej powtarzanym i najcięższym oskarżeniem, jakie ciążyło na Żydach epoki pochrystusowej. Przekaz ewangeliczny, interpretowany w duchu nienawiści, mógł służyć budowaniu stereotypu stawiającego znak równości między Żydami z czasów Jezusa a tymi, którzy żyją tu i teraz. Oto w *Częstochowskich wierszach*, które mają miejscami postać cudownie prostej, dziecięco-naiwnej katechezy, pastuszek opowiada o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa:

I tak trzy dni przeżyli
Ludzie źli, dawni Żydzi,

⁵ Cyt. za: J. Winczakiewicz *Izrael w poezji polskiej. Antologia*, Paryż 1958, s. 70.

⁶ Tamże, s. 156.

Mysząc, że się pozbyli
 Tego, co wszystko widzi,
 I że Boga zabili,
 I że słońce zgasili,
 I że nikt ich nie słyszy,
 Że krew od nich nie cuchnie,
 I że się to uciszy,
 Że ta powieść nie gruchnie!
 [I, 144]

Norwid potrafił znakomicie oddać ludową uczuciowość pasyjną. Obraz „ludzi złych”, którzy „Boga zabili”, jest nasycony negatywnymi emocjami. Jednak wtrącone jakby z drugiego planu określenie „dawni Żydzi” osłabia znacznie oskarżycielską wymowę tego fragmentu, odnosząc ją do historycznych okoliczności męki Chrystusa i do historycznych — a więc „dawnych Żydów”.

„**Mord rytualny**”. Oskarżenia o profanację Hostii, zatrucie studzien i mordy rytualne były równie bezpodstawne, co uporczywie powtarzane przez wieki aż do czasów całkiem nam współczesnych. Jeden z polskich drzeworytów z XVII w. pokazuje wymaginowaną scenę mordu rytualnego. U Norwida pojawiają się na zasadzie egzemplum, przejęte z funkcjonującego stereotypu, pewne realia takiej właśnie sceny:

Albo powie (jeżeli jest *du parti de l'ordre*), że taki człowiek jest niebezpieczny, socjalista, i że dobrze by go zatracić powolnym prześladowaniem, bo Pan Bóg tak czyni, chociaż Żydzi, dzieci tak w beczkach igłami natkanych tarzając, także mówią, że to przyjemne Panu Bogu [VIII, 181].

Ciekawe, że i u Mickiewicza znajdujemy podobne realia, również w funkcji egzemplum. Oto fragment VIII księgi *Pana Tadeusza*:

Jęknęli wszyscy; wszystkich zagłuszył wrzask Zosi,
 Która krzyczała, Sędzię objąwszy rękami,
 Jako dziecko od Żydów klute igielkami.
 [w. 668–670]

„**Żyd-bankier**”. Pierwszym wyobrażeniem Żyda jako członka polskiego społeczeństwa jest wizerunek Żyda-bankiera. Na XVI-wiecznym drzeworycie nieznanego artysty, zatytułowanym *Lament różnego stanu ludzi nad umarłym kredytem* widzimy postać bogato odzianego Żyda, o charakterystycznym zakrzywionym nosie, uśmiechniętego i wyraźnie cieszącego się — w przeciwieństwie do innych postaci z całej sytuacji.

Zespół motywów i wyobrażeń związanych z pieniędzmi, kupiectwem, handlem, lichwą — stanowi jeden z konstytutywnych elementów stereotypu Żyda. Dla Norwida sfera kupiecko-przemysłowo-handlowa określała negatywnie wizerunek współczesnych mu Żydów.

W liście do Marii Trębickiej czytamy, że dziś „bezinteresowna prawda ukrzyżowana jest (...) p o ż y d o w s k u — przez wiarę bez miłosierdzia i handel dla handlu, pieniądze dla pieniędzy, wreszcie kabałę bez otwartego zastawiania się pierściami odkrytymi” (VIII, 213). Żydzi mają pieniądze, ale — albo spekulują (oto co mówi książę z *Aktora*):

Nafty zdroj się wyronia z ustronnego dołka:
Nuż górnikami wszyscy, każdy grzebie w dziurze,
Podczas gdy Żyd z miasteczka robi spekulacje —
[IV, 348]

— albo oszukują przy podliczaniu należności w karczmie:

Wojciech Mazur, podpity, w czapce zbakierowanej, zobaczył widać, jak już wiele winien arendarzowi, Żyd zaś, z większą może pamięcią, jak potrzeba, wylicza na tablicy, co było i nie było [VI, 355].

— albo pożyczają, tylko nie temu, komu trzeba (oto zwierzenie poczynione przez Norwida w 1868 Cieszkowskiemu):

mojemu koledze rzeźbiarzowi, który ze mną tego roku eksponował, dał Żyd z Warszawy, Kronenberg, komendę na 3000 franków — mając zapewne też same prawa jako spół-eksponent, może i mnie Żyd jaki da, czy to komendę? czy lekcje? czy podrzędne miejsce jakie przy bibliotece lub muzeum? [IX, 325]

Niestety, w 1883 roku Norwid wyznaje Franciszkowi Duchieńskiemu: „Żyd żaden nie pożyczyci tysiąca franków, a nawet 200 — lubo te zbawiłyby mię!” (X, 199). Określenie „Żyd-bankier” nie brzmi w ustach Norwida pochlebnie: „Im trzeba, abyś był b a n k i e r e m – Ż y d e m i abyś gadał anegdoty jak Radziwiłł Karol, a żonom ich, abyś się modlił, grymasy robiąc” (IX, 222). „Żyd-bankier” staje się synonimem ślepego i bezproduktywnego bogactwa. Pieniądz gromadzony dla pieniądza zabija ducha, również ducha prawdziwej sztuki. Zmaterializowanie odbiorców prowadzi do komercjalizacji sztuki, czyli — mówiąc słowami Norwida z *Ad Leones* — do jej „redukcji”. Oto w jaki sposób Redaktor namawia Rzeźbiarza do poczynienia niezbędnych zmian w rzeźbie, aby mogła być ona strawna dla „bogatego korespondenta wielkiego amerykańskiego monitora”:

Osoba ta jaką wyznaje religię? (a których w Stanach Zjednoczonych jest kilkadziesiąt), tego gdy nie wiemy, byłoby roztropnie, może nawet byłoby i estetycznie, odjąć k r z y ż e z rąk figur? Na cóż koniecznie ten znak martwy, którego uczucie w całości rzeczy i tak jest rozlanym? a dla którego obecności nabywca (dajmy na to m o j ż e s z o w e g o – w y z n a n i a) nie będzie mógł w parku swoim przed domem grupy postawić, i od kupna się cofnie [VI, 139].

Przypomnijmy, że w efekcie owych zabiegów redukcjonistycznych, rzeźba mająca pierwotnie przedstawiać grupę pierwszych chrześcijan–męczenników, rzucanych lwom na pożarcie, przeobraża się w skrzynię, nad którą pochyla się postać z kluczem, a wszystko razem wyobraża ideę „kapitalizacji”. Trudno o wymowniejszy symbol degradacji *sacrum* przez kupiecki i „przemysłowo z-żydziały ogół” XIX w.

Bogaty Żyd zabija nie tylko piękno sztuki, ale zagraża również substancji narodowej. Pojawia się u Norwida motyw rywalizacji i konkurencji polsko-żydowskiej. Jest także wezwanie do wytężonej pracy i gotowość obrony stanu posiadania:

grzech ten, mówię, nauczyć by nas już powinien, że nie dość prawdy się dorobić, trzeba ją jeszcze obrobić, i obronić, i piersiami zastawić, i pieczęć swą położyć na jej piersiach. Bo jak się o to nie dba — to potem członek narodu nie dba o wioskę swą i Żyd ją bierze — a chłop nie dba o czas swój — życie — pracę — grzbiet — kości — i jest z tego NIEWOLA [VIII, 133].

W innym liście wspomina z odcieniem ironii: „a wsie Pana Sobieskiego posiada Żyd, który się nazywa Imbryczek” (VIII, 326). W obrębie omawianej tu kategorii, obejmującej negatywny wizerunek współczesnych Norwidowi Żydów, powiedzmy o jeszcze jednym aspekcie tego wizerunku. O „fanatyzmie” Żydów. Relacjonując Michalinie Dziekońskiej w listopadzie 1858 roku głośną sprawę ochrzczenia odebranego od rodziców chłopca żydowskiego, stawia Norwid retoryczne pytanie: „czy wśród fanatycznego żydostwa zostawiony taki biedaczek mógłby tam swobodnie wyrósć na sądzić umięjącego człowieka — pytanie wielkie!” (VIII, 363). Jego postawy wobec całego tego incydentu nie da się nazwać inaczej niż prozelityzmem.

„Żyd — gościnny gospodarz”. Ten obraz daleko odbiega nastrojem od prezentowanych powyżej. Jest natomiast charakterystyczny dla polskiej literatury wieku XIX, która — tak proza jak i poezja — często przed-

stawiała postaci Żydów i przeważnie traktowała je życzliwie.⁷ W liście do Michaliny Dziekońskiej Norwid tak wspomina swoje młodzieńcze podróże po Polsce:

Izrael zawsze, skoro ugościć kogo chciał, to umiał — S a b y przykładu szukać nie będę. Sam podróżowałem ongi po Polsce i po wielokroć przez Żydów goszczony bywałem z oględnością i ceremoniałem [X, 9–10].

„Izraelita — wdzięczny interlokutor”. Chodzi oczywiście o pomieszczony w *Białych kwiatach* portret Izraelity, który płynął wraz z Norwidem przez Atlantyk i z którym poeta prowadził długie konwersacje po francusku. Nie nazywa go „Żydem”, co już świadczy o swoistym wyróżnieniu. Młodzieniec ów zaskarbił sobie sympatię Norwida swoją erudycją i otwartością w rozmowie. A rozmawiano „o polityce, historii, filozofii, estetyce, o Religii Chrystusa Pana, i o Talmudzie, i o Mojżeszowym prawie ” (VI, 198). Można by rzec — dialog ekumeniczny! Norwida szczególnie ujęło zainteresowanie młodzieńca Nowym Testamentem i postacią Chrystusa. Zanotowane przez poetę wyznanie „mile wspomnianego” Izraelity: „Ch r y s t u s w a s z b y ł t o m o ż e n a j i d e a l n i e j s z y c z ł o w i e k...” (VI, 200) — poświadczają zarówno niezwykłość tego wykształconego Żyda, jak również misjonarskie uniesienie Norwida. Owa z ogromną sympatią skreślona postać zdaje się być niejako w pół drogi do nawrócenia.⁸

⁷ Por. A. Hertz *Żydz i w kulturze polskiej*, s. 258. Sąd Hertza należałoby jednak uściślić. Jeśli bowiem w liryce dominowały typy pozytywne, to w powieści i dramacie sąsiadowały ze sobą obrazy krańcowo odmienne. Zob. na ten temat artykuł *Żyd w Słowniku literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachorza i A. Kowalczykowej, Warszawa 1991.

⁸ Wiara Norwida w ostateczne nawrócenie Żydów wyznacza jego horyzont spotkania z potomkami „przeczonej rasy Izraela”. Postać Maga Jazona Norwid doprowadza do ostatecznego przeczcucia chrześcijaństwa. Przedśmiertna wizja Jazona przypomina wizję Wandy. W *Quidamie* czytamy: „Coś w wietrze czuję — jakby mękę / Człowieka — krzyże — pod ciężkim obłokiem, / Przy Jeruzalem — na Trupich — Głów Górze” (III, 223). W otoczeniu Wandy, która również przeczczyła mękę Chrystusa („widziałam cień ogromny Boga, / Przechodzący po polach jak szeroka droga, / A to był tylko ręki jeden cień — ta ręka / Jakby przebitą była” IV, 155), znajduje się bezimienny Żyd-lekarski, niemy świadek budzenia się chrześcijaństwa. Por. na ten temat J. Feldhorn *Pomnik strzaskany... (motywy żydowskie w twórczości Cypriana Norwida)*, Warszawa 1933. Nieporozumieniem interpretacyjnym wydaje się w tym kontekście twierdzenie M. Piechala w jego monografii *O Norwidzie* (Warszawa 1937), iż opór Żydów przed wciągnięciem ich do łona społeczności chrześcijańskiej „usposabiał Norwida do tej idei sceptycznie, czego dowody mamy w dramacie *Wanda*, gdzie każda z *dramatis persone* wyczuwa w powietrzu nadejście

„Żyd–patriota”. Ten typ przedstawienia osiągnie swoje apogeum w okresie poprzedzającym powstanie styczniowe.⁹ Protoplastą Żyda–patrioty jest oczywiście Jankiel z *Pana Tadeusza*: „Żyd poczciwy Ojczyznę jako Polak kochał”. Patriotyzm Żydów w walkach powstańczych XIX w. poświadczały losy takich postaci, jak Berek Joselewicz, który ze swoim pułkiem bronił Pragi przed Suworowem. Syn Berka, Józef Joselewicz, służył w Gwardii Narodowej podczas powstania listopadowego. W powstaniu styczniowym i poprzedzających je manifestacjach, konspiracji, a potem w walce i zsyłkach brało udział wielu Żydów. Dwa wybitne przykłady to Michał Landy, o którym za chwilę, i rabin Beer Meisels. Na słynnym obrazie Aleksandra Lessera *Pogrzeb ofiar represji w roku 1861* rabin Meisels stoi obok arcybiskupa Antoniego Fijałkowskiego i duchownych innych wyznań. Wymowny to symbol powszechnego zbratania w godzinie patriotycznej próby.

Doskonałym przykładem atmosfery owych czasów jest anegdota, którą Norwid przytacza w liście do Aleksandra Jełowickiego:

Na jarmark poczet artylerii prowadzono i pluton piechoty; Żydowie w czamarach czarnych po drodze pytają: „Gdzie armaty wiodą, bo jeżeli na jarmark, to oni i tu kupić je gotowi”. W Warszawie w pełnych zebraniach na pół widnych, bo w publicznej kawiarni, Żydowie polscy wołają tam i ówdzie: „Ile kosztować by mogła Cytadela? — jeżeli około piętnaście milionów, to dobrze — dać możemy” [VIII, 452].

Stereotyp Żyda–bankiera, którego godłem jest pieniądz, ulega swoistej transformacji. Tak jakby wąż zmieniał skórę. Pieniądze nie są już symbolem pogoni za zyskiem, ale mogą służyć patriotycznym celom — zakupowi broni.

Ten typ patriotyzmu żydowskiego — nazwijmy go „świeckim” — wyraźnie odbiega od wizerunku Żyda–patrioty, jaki Norwid naszkicował w wierszu *Żydowie polscy. 1861*. Humorystyczność anegdoty zastąpiona została patetyczną wzniosłością, a „świeckość” wartościami *sacrum*.

czegoś niebywałego, jakby tej właśnie Dobrej Nowiny, jeden tylko Żyd nie poddaje się ogólnemu nastrojowi, „stręcząc swoje za pieniądze usługi, lekarstwa i talizmany” (s. 69).

⁹ „Od wydarzeń 1861 r. obserwuje się wzrastające braterstwo polsko-żydowskie; daje mu wyraz poezja anonimowa (np. *Modlitwa Żydów warszawskich* czy *Głos w imieniu Żyda polskiego*). Odbicie działalności politycznej Izraelitów znajdujemy w utworach M. Romanowskiego (*Rabin*, 1862), Norwida (*Żydowie polscy. 1861*), H. Mierzbacha (*Do matki Izraelki*, 1861), Z. Felitowicza (*Synowie Izraela*, 1864), W. Wolskiego (*Mosiek*, 1869)” — czytamy w *Słowniku literatury polskiej XIX wieku*, s. 1048–1049. Natomiast utwory z tego okresu znaleźć można w antologii Jana Winczakiewicza *Izrael w poezji polskiej*.

W anegdocie z listu patriotyczny czyn miał walor praktyczny, nawet trywialnie przyziemny. W wierszu nabiera znaczenia czynu heroicznego, aktu ofiary, której prawdziwy sens objawić się może dopiero w perspektywie chrześcijańskiej. W perspektywie krzyża Chrystusowego.

Krzyż jest jednym z centralnych symboli tego wiersza. Pradziadowie Michała Landego, który podczas manifestacji 8 kwietnia 1861 roku przejął krzyż z rąk obalonego przez kozackie konie manifestanta, a potem sam upadł, śmiertelnie raniony, uzyskiwać mogli szlachectwo poprzez krzyż — to znaczy na drodze konwersji. Żydowscy neofici mieli zazwyczaj w swych herbach godło krzyża.

Boć herbem gdy z wami szlachetny się łamał,
Krzyż bywał w przelomie tym i on nie kłamał.
[I, 339]

Krzyż nie kłamie również i na „bruku w Warszawie”. Nie jest to bowiem krzyż fałszywego blichtru, ale krzyż ofiarny.

Więc znowu Machabej na bruku w Warszawie
Nie stanął w dwuznacznej z Polakiem obawie.
— I kiedy mu ludy bogatsze na świecie
Dawały nie krzyże, za które się kona,
Lecz z których się błyszczy — cóż? przeniósł on przecie:
Bezbronny, jak Dawid, wyciągnąć ramiona! —
[I, 340]

I oto współczesny Machabej, Michał Landy, podejmuje upadający krzyż. Dopełnia się ofiara, która ma moc przemienienia dzikiego wroga, owej „mongolsko-czerkieskiej burzy”. Gimnazjalista Michał Landy, „bezbronny Dawid” na Placu Zamkowym, zwycięża dzięki krzyżowi. Chciałoby się nawet powiedzieć — na krzyżu, mając w pamięci obraz jego wyciągniętych ramion.

3. W perspektywie zarysowanej przez krzyż — a więc przez chrześcijaństwo — rozważa Norwid miejsce Żydów w historii zbawienia i w dziejach ludzkości. Teologiczna refleksja poety zamyka się w ramach stereotypowego wizerunku Żydów i judaizmu, jaki prezentowała katecheza katolicka (przedsoborowa).

Spotykamy więc u Norwida właściwie wszystkie charakterystyczne przeciwstawienia, wynikające z konfrontacji chrześcijaństwa i judaizmu. Przy czym wyraźny jest rozkład znaków wartości pomiędzy sferę jasną

— chrześcijaństwo a sferę ciemną — judaizm. W taki właśnie sposób, na zasadzie kontrastu, zestawia Norwid Żydów i chrześcijan w *Quidamie*:

Żyd — milczał w izbach zawartych jak trumny;
 Chrześcijanin zniknął, lecz jawnie i w czynie,
 Jako — przy świetle kagańca — kolumny
 Też same zawsze, czy je olśnisz, czy nie — —
 [III, 138]

Kontrast walorów obrazowych jest uderzający. Martwota, milczenie, konspiracja, zamknięcie oraz ciemność (izba zamknięta jak trumna) są dokładną antytezą jawności, aktywizmu, światła.

Chrześcijaństwo, jako religia wolności, przeciwstawia się radykalnie judaizmowi, pojmowanemu jako religia zniewolenia, osaczająca człowieka formalistycznymi przepisami, jałowymi — bo eksponującymi samą tylko literę, nie ducha. Chrześcijaństwo, jako religia łaski, przeciwstawia się judaizmowi, pojmowanemu jako religia prawa. I wreszcie chrześcijaństwo, jako religia miłości i miłosierdzia, przeciwstawia się judaizmowi jako religii legalizmu i martwej litery.

U Norwida ta seria przeciwieństw ogniskuje się wokół krzyża, krzyż bowiem rozdziela judaizm i chrześcijaństwo, dzieli Żydów i chrześcijan. Dla Żydów jest znakiem odrzucenia Boga, zerwania Przymierza, a więc także sprzeniewierzenia się sobie jako ludowi wybranemu. Na krzyżu kończy się w sposób fatalny (a także fatalistyczny — nieuchronny) misja Żydów. Na krzyżu rozpoczyna się misja chrześcijan, a pamięć o krzyżu — zbawczej męce Chrystusa — nadaje życiu chrześcijanina sens i cel. Krzyż — dla Żydów oznacza koniec, dla chrześcijan początek. W takim kierunku zdaje się iść myślenie Norwida:

Izrael w i a r ą bardzo się rozszerzył
 (Toteż największą z godzin miał godzinę),
 Lecz póty wierzył, aż się przeniewierzył,
 Gdy Wcielonego zobaczył w dziecinę!...
 [III, 444]

Żydzi, posłuszni nakazom Prawa, odrzucili ideę wcielenia. „Wszelkim w c i e l e n i e m i postaciowaniem pogardziwszy — pisze Norwid w *Epilogu do Promethidiona* — nie rozwinęli sztuki swojej (lubo w słodkim klimacie)” (III, 466). Pogardziwszy wcieleniem, nie mogli rozpoznać w Jezusie Boga Wcielonego, bowiem wszelka idea wcielenia była im

absolutnie obca. Dyskurs o sztuce łączy się w *Promethidionie* bardzo ściśle z dyskursem teologicznym:

Każdy naród przychodzi i n n ą d r o g ą do uczestnictwa w sztuce; [...] H e b r a j c z y k — przez lirykę i chwałę Pana... oczekiwanie... zawieszenie... (na krzyżu!) [III, 463].

W innym miejscu czytamy:

Żydzi przeto [...] postawili jeden tylko pomnik, a i tego wartości nie pojęli, postawili fatalnie, bo to jest on Krzyż Pański. I dziś oto — cóż czynią? Przemysł — to dziecię sztuki, całym ich widzenie zatrudnieniem!... [III, 467].

Krzyż zatem — pojęty jako znak chrześcijaństwa — jest skałą, o którą roztrzaskała się „starożytna, głęboka i przezacna rasa Izraela”. Odrzucenie Boga Wcielonego kładzie kres dorastaniu Izraela do wielkiej całości. Pozostają z niej tylko szczątki. W pierwszej lekcji o Juliuszu Słowackim Norwid daje najpełniejszą wykładnię sensu oraz teologicznych i historiozoficznych konsekwencji kulminacyjnego momentu w dziejach świata — owego „zawieszenia na krzyżu”:

Bo choć Izrael posiadał wszystko, aby całością wielką stanął, jednakże rozwoju prawdy chrześcijańskiej wytrzymać nie mógł. Nie wytrzymał on tego, co ta prawda nauczyła, że nie tylko święty, ale i obcy włóczęga, to jest Samarytanin, równych praw miłości doznawać powinni, i że pożytecznym nie jest wcale, aby jeden dla narodu zginął.

Widzę się obowiązany objaśnić tę peryfrazę, wziętą z wniosku senatorskiego żydowskiego, kiedy szło o sprawę obywatela izraelskiego, czyli obywatela narodu w prowincji rzymską i gubernię jedną zamienionego. Wtedy albowiem wniosek ów brzmiał: iż pożyteczna jest, aby Jezus Nazareński, czyli, jak mówiono, aby jeden dla narodu zginął, albowiem Rzymianie mogliby po zaburzeniu, które nastać mogło, przyjść i gorzej ucisnąć tę ojczyznę, to jest: tę Gubernię Rzymską. Wykazując przeto, o co się rozbiła izraelska całość, położyłem na boku rzecz religii w tym względzie i mówię jedynie, dajmy na to, o proroku izraelskim stawianym przed sąd izraelski — sąd zaś ten o obywatelu i proroku swoim pontyfikalnie wyrokuje, że pożyteczna jest, aby zginął, dlatego iż najeźdźcy ojczyzny mogliby przez życie jego uszwankować i obrazić się. Jest to pierwszy i ostatni dyplomatyczny krok, którym zakończyła się pielgrzymka izraelskiej ojczyzny do nicości. [VI, 410]

W 105 lat po wygłoszeniu przez Norwida wykładów o Juliuszu Słowackim, w tak drogim sercu poety Rzymie, papież Paweł VI wraz z Ojcami Soboru Watykańskiego II ogłosił *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, zaczynającą się od słów: *Nostra aetate*. W deklaracji tej sformułowane zostało fundamentalnie nowe stanowisko

Kościola rzymskokatolickiego wobec Żydów i judaizmu. Zapoczątkowała ona bezprecedensowy dialog między katolicyzmem i judaizmem. Norwid, który często jawi się nam jako prekursor różnych prądów, nurtów, tendencji czy poetyk, bez wątpienia nie był prekursorem posoborowego dialogu katolików i Żydów. Mieścił się doskonale w ortodoksji swojej epoki.

Dla zilustrowania uderzających kontrastów między teologią Norwida a stanowiskiem Vaticanum II w tej kwestii posłużę się dwoma przykładami.

Misterium męki Chrystusa na krzyżu jest u Norwida kresem misji Izraela. Wraz z ukrzyżowaniem Boga „zakończyła się pielgrzymka izraelskiej ojczyzny do nicości”. Nauczanie posoborowe mówi natomiast o „Przymierzu nigdy nie odwołanym”, nie może bowiem Bóg, choćby najboleśniej doświadczał niewierności swego ludu, łamać własnych obietnic. U Norwida przed Żydami krzyżującymi Chrystusa otwiera się otchłań. W dokumentach posoborowych Golgota wyznacza przestrzeń „odnowionego” starego Przymierza, zapisanego w sercach, jednego jedyne, jakie Bóg zawarł z ludźmi, otwartego na wspólne oczekiwanie pełni czasów. W deklaracji *Nostra aetate* czytamy:

większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiało się jej rozpowszechnianiu. Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania. Razem z prorokami i tymże Apostołem Kościół oczekuje znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy będą wzywały Pana jednym głosem i „służyły Mu ramieniem jednym” [Sf 3, 9]. [...] A choć władze żydowskie wraz ze swoimi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego.¹⁰

Krzyż zdaje się w ujęciu Norwida ostatecznie roztrzaskiwać całość Izraela, beznadziejnie pielgrzymującego do pełni. Owa roztrzaskana całość dopiero w posoborowej perspektywie krzyża znaleźć może nadzieję jedności:

Wierzy bowiem Kościół, że Chrystus, Pokój nasz, przez krzyż pojednał Żydów i narody i w sobie uczynił je jednością.¹¹

¹⁰ Tekst deklaracji *Nostra aetate* cytuję wg „Znaku” 1983 nr 2–3, s. 179–180.

¹¹ Tamże, s. 179.

W liście do J. B. Zaleskiego z 1848 roku Norwid bardzo ostro polemizuje z Mickiewiczowskim *Składem zasad*. Punkt 10 brzmi:

Izraelowi, bratu starszemu, uszanowanie, braterstwo, pomoc na drodze ku jego dobru wiecznemu i doczesnemu. Równe we wszystkim prawo.

Deklaracja ta brzmi „posoborowo” i można by rzec — pozwalając sobie na anachronizm — że wypływa z ducha *Nostra aetate*. Norwid tak komentuje Mickiewicza:

Manifest ten w rzeczach Kościoła dąży do najdokładniejszego wyniszczenia dogmatu i rozwolnienia duchowego — a iż tam starszy brat Izrael przeważne miejsce ma zajmować — tedy w ostatecznym skutku (krótko mówiąc) do Synagogi zmierza. Przyznanie starszości Izraelowi jest już logicznym stąd wypływem — albowiem Chrystus cząs z wycięża, a starszość Izraela z chronologii jest, z czasu, z krwi etc... — zwrot do Starego Testamentu [VIII, 62].

Czytając wywody Norwida warto pamiętać o tym, o czym pocie nawet się nie śniło... a gdyby nawet, to sędzę, że byłby to sen koszmarny. Otóż 13 kwietnia 1986 r. Jan Paweł II jako pierwszy z następców św. Piotra odwiedził Wielką Synagogę Rzymską i tam zwrócił się do Żydów, nazywając ich „naszymi starszymi braćmi w wierze”. Sformułowanie „starsi bracia w wierze”, odniesione do Żydów, stanowi jedno z ważnych pojęć w dialogu katolicyzmu z judaizmem.¹²

W liście do J. B. Zaleskiego Norwid prezentuje postawę, którą trudno inaczej nazwać — jak chrześcijańską pychą. Ta pycha wobec „starszego brata w wierze” była i jest udziałem nie tylko tak wielkich umysłów, jak

¹² Oto jeszcze jeden dowód na znamiennej ewolucję języka katechezy, jaka dokonuje się w katolicyzmie posoborowym, pod osobistym wpływem Jana Pawła II. Podczas audiencji, jakiej papież udzielił ojcu Danielowi Rufeisenowi, karmelicie bosemu, polskiemu Żydowi, obywatelowi państwa Izrael, inicjatorowi hebrajskiego kościoła katolickiego, doszło do sporu terminologicznego. Ojciec Rufeisen relacjonuje: „Jan Paweł II stwierdził, że musimy mieć własny stosunek do Izraela, bo «nosimy to samo imię», bo Kościół jest «Nowym Izraelem». Kiedy się mówi «Nowy Izrael» myśli się najczęściej, że Żydzi utracili swoje prawa, a teraz my, chrześcijanie, przejęliśmy od nich inicjatywę. Nie chciałem wtedy podejmować otwartej polemiki z Papieżem, ale po chwili przypomniałem, że — według św. Pawła — Izrael się poszerzył, ażeby do przymierza z Bogiem wprowadzić inne narody (...). W tym sensie Kościół byłby «Izraelem poszerzonym». (...) Papież przerwał mi w końcu, mówiąc: «Dziękuję Ci, teraz zrozumiałem, jakie problemy ma Żyd w Kościele». A na zakończenie rozmowy dodał: «Popelnilem błąd. Nazywanie Kościoła ‘Nowym Izraelem’ nie jest rzeczą właściwą. Trzeba raczej mówić o ‘Izraelu poszerzonym’” („Tygodnik Powszechny” 1992 nr 16).

Norwid. Św. Paweł w liście do Rzymian tak tę chrześcijańską pychę poskramia:

Jeżeli zaś niektóre gałęzie zostały odcięte, a na ich miejsce zostałeś wszczepiony ty, który byłeś dziczką oliwną, i razem z innymi gałęziami z tym samym korzeniem złączony na równi z nimi czerpałeś soki oliwne, to nie wynoś się ponad te gałęzie. A jeżeli się wynosisz, pamiętaj, że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie [Rz 11, 17–18].

W liście z 1848 roku Norwid po raz pierwszy zarysował swój teologiczny wizerunek „starszego brata Izraela”. Wydaje się, że nie ulegnie on — poza chwilą religijno-patriotycznego uniesienia w 1861 roku — zasadniczym zmianom. Ale rok 1861 jest znamienym wyłomem. Formułuje wtedy Norwid takie oto modlitewne zawołanie, wyznanie wiary:

Bóg jest z nami, Bóg żywy — Abrahamów, Dawidów i Chrystusów — który nie cierpi przed sobą bogów cudzych i wyzwolił Izraela z niewoli egipskiej i w krzaku-cierniska gorzał Mojżeszowi, i w krzaku-cierniska na czole swoim noszonego gorzał na Golgocie! Amen [VIII, 452].

Jest w tym wyznaniu odblask „posoborowego” widzenia ciągłości i fundamentalnej jednorodności Przymierza. Bóg nie cofa swoich przyrzeczeń. Przymierze z Izraelem nigdy nie zostało odwołane. Między Starym a Nowym Testamentem nie ma zerwania, lecz dopełnienie. Krzyż nie rozbija, ale łączy w całość. W cierniowej koronie Golgoty płonie bowiem ten sam ogień, co w krzaku ciernistym Mojżesza. Ten sam Bóg.

Pora na refleksję końcową.

W Norwidowskim mówieniu o Żydach „jest więcej Rozłamań — niżli Dokończeń”, „więcej jest Roztrzaskań — niżli Zamknięć”. Bliżej oddająca fenomen Żyda wydaje się Norwidowi metafora roztrzaskanego starożytnego posągu niż dopełnionej pracą dziejów i pracą czoła całości. Norwid widzi Żydów przede wszystkim jako dziedziców wielkości, którym nie dane było nigdy osiągnąć pełni, bo tkwił w nich jakiś brak. Ta wielkość rozpadła się. Żydzi przed Chrystusem kroczyli do pełni. Żydzi po Chrystusie błądzą w mroku. Są uosobieniem tego wszystkiego, czego Norwid w tym wieku „kupieckim i przemysłowym” nie znoślił: komercjalizacji i wulgaryzacji sztuki, zabijania ducha przez pieniądź, utopii postępu, religii scjentyzmu i materializmu, zamkniętej kasty opartej na więzach krwi i pieniędzy, przedkładającej ilość nad jakość etc. Sympatię Norwida, podobnie jak wielu współczesnych mu pisarzy,

wzbudzał taki Żyd, który przestawał być Żydem. Postawa prozelityzmu i tendencje do zastępowania judaizmu chrześcijaństwem były w ówczesnym dialogu polsko-żydowskim bardzo charakterystyczne. W jakimś sensie wychodziły im naprzeciw tendencje asymilacyjne wśród Żydów. Kondycja historyczna, społeczna i teologiczna Żyda naznaczona jest tragicznym pęknięciem. Warto jednak na koniec zarysować perspektywę bardziej optymistyczną. Daje się mianowicie odnaleźć u Norwida pewna całość, w której Żydzi stanowią niezbywalną, konstytutywną część. Bez nich całość ta uległaby rozpadowi, straciłaby swoją wartość, rozsypując się w kupę skorup. Chodzi oczywiście o całość kultury, dziedzictwo cywilizacyjne. W liście do Zygmunta Krasieńskiego, będącym swoistym wstępem do *Quidama*, Norwid pisze:

Cywilizacja składa się z nabytków wiedzy izraelskiej — greckiej — rzymskiej, a łono jej chrześcijańskie [III, 80].

W poetyckim liście do Walentego Pomiana Z., zamykającym *Vademecum*, czytamy:

[...] do dziś jeszcze mądrość nasza cała
Składa się z greckiej, rzymskiej i tej, co w Kościele
(A która przez żydowski ród nam się dostała) —
[II, 154]

Od redakcji: Tekst został wygłoszony podczas konferencji naukowej pt. „Norwidowska całość i sumienność”, zorganizowanej na Uniwersytecie Warszawskim przez Pracownię Słownika Norwida w dniach 6–7 kwietnia 1992.