



IESIĘCZNIK

≡ ŻYDOWSKI



ROK 2 KWIECIEŃ 193

WYDAWNICTWO-MENORA-WARSZAWA

MIESIĘCZNIK ŻYDOWSKI

Redaktor: Dr. Zygmunt Ellenberg

Wydawnictwo „Menora” Warszawa, Rymarska 8

Prace ogłaszane w Miesięczniku Żydowskim są wyrazem osoblistych przekonań autorów.

ROK II TOM I ZESZYT 4 KWIECIEŃ 1932

Ludwik Oberlaender	Ewolucja poglądów Narodowej Demokracji w sprawie żydowskiej (część druga: w Polsce niepodległej)	289—310
Ignacy Schiper . . .	Początki haskali na ziemiach centralnej Polski	311—327
H. Pfeffer	Edmunda Flega droga do żydostwa	328—342
H. Rundstein	Przyczynek do nauki Majmonidesa o Bogu	343—356
Ozjasz Tillemann	Żydostwo utajone (Z cyklu: Skupienia żydowskie w świecie)	357—366

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY:

Borys Schatz	Z przedświtu Becalelu	367—372
M. Kanfer:	Na tle bilansu	372—378
N. Weinig:	Dwie daty w etnografii żydowskiej	378—382

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM:

Wilhelm Fallek:	Wojenna sielanka Arnolda Zweiga	382—386
A. Baumkoller:	Problem żydowski na wszechnicach	386—388
R. Taubenschlag:	Z literatury pedagogicznej	388

Przedruk artykułów w całości lub w wyjątkach bez zezwolenia redakcji wzbroniony.

Prenumerata wynosi kwartalnie zł. 8, półrocznie zł. 16, rocznie zł. 32. Cena zeszytu pojedynczego zł. 3. Zagranicę dolicza się koszty opakowania i przesyłki. Zamówienia należy kierować wyłącznie do administracji: Warszawa, Rymarska 8, telef. 257-38, przesyłki pieniężne na konto P. K. O. № 24.768. Menora, Sp. Wyd. z ogr. odp. Warszawa, Rymarska 8

Wszelkie listy w sprawach redakcyjnych, rękopisy, egzemplarze recenzyjne wydawnictw, czasopism na wymianę i t. p. należy przysyłać wyłącznie na adres redakcji: Łódź, Piotrkowska 90, skrzynka pocztowa 469, telefon 152-85. Uprasza się autorów o przysyłanie tylko maszynopisów. Rękopisów redakcja nie odsyła.

Adresy współpracowników czwartego zeszytu:

Dr. Ludwik Oberlaender, Jasło, Kościuszki 410. — Dr. Ignacy Schiper, Warszawa, Namieśnikowska 7. — Dr. H. Pfeffer, Kraków XXII, Krzemionki 3. — H. Rundstein, Warszawa, Namieśnikowska 7. — Prof. Ozjasz Tillemann, Lwów, Janowska 74. — Dr. M. Kanfer, Kraków, Orzeszkowej 7. — Prof. N. Weinig (R se), Wilno, W. Pohulanka 8/11. — Dr. Wilhelm Fallek, Łódź, Pomorska 91 — Dr. A. Baumkoller, Warszawa, Św. Krzyska 35. — Dr. R. Taubenschlag, Łódź, Magistracka 29.

LUDWIK OBERLAENDER

EWOLUCJA POGLĄDÓW NARODOWEJ DEMOKRACJI W SPRAWIE ŻYDOWSKIEJ

CZĘŚĆ DRUGA: W POLSCE NIEPODLEGŁEJ*)

I.

W okresie liberalizmu i powszechnej walki o prawa obywatelskie żądaliśmy równouprawnienia na zasadzie odpowiadającej nowym pojęciom konstytucyjnym i prawnym, opartej na tworzonej przez naszą pracę rzeczywistości gospodarczej. Znajdując się jeszcze na peryferji pod względem politycznym i obywatelskim, tkwiliśmy w ośrodkach życia gospodarczego, przenikając wszystkie niemal jego dziedziny. Uzyskawszy prawa obywatelskie, zachowaliśmy odrębność swej grupy, zachowaliśmy odrębność narodową i dlatego jako nieunikniona konieczność rozwojowa ujawnić się musiała dążność do zaznaczenia naszych praw narodowych. Rzeczy te początkowo raczej wyczuwano, aniżeli rozumiano. Ciekawy przyczynek do poznania tej ewolucji poglądów w Polsce znajdujemy w melancholijnej, ale jakże naiwnie dziś brzmiącej, retrospekcji Aleksandra Świętochowskiego na filosemityzm „pozytywistów”. ...„W naszym przekonaniu kwestja żydowska nie istnieje, istnieje tylko nagląca potrzeba przymusowego nauczania elementarnego dla chrześcijan i Żydów, aby ich wyrwać z odosobnienia i nadać im wspólny z resztą ludności kierunek umysłowy i obyczajowy”... Tę ideologję z zarania pozytywizmu zaopatruje Świętochowski na kartach swego pamiętnika taką uwagą: ...„Ktoby chciał w tej ideologii widzieć naiwny i szkodliwy optymizm, niech sobie uprzytomni, że wtedy nie było ani sjonistów, ani bundystów, ani międzynarodowych intrygantów

*) Zob. „Miesięcznik Żydowski”, zesz. I, 1932.

i szkodników żydowskich, ani dowodów ich nieprzyjaźni i zdrady, było natomiast wielu szczerych patriotów, była odmienna, kulturalnie wyodrębniona, ale nie wrogo usposobiona masa, były wspomnienia jej życzliwych usług w powstaniu („Z Pamiętnika“ Wiadomości literackie Nr. 51/52 1931). W dalszym ciągu spotkamy się z wynurzeniem tłómaczącem późniejsze (i dzisiejsze) stanowisko autora. ...„Broniłem Żydów przed 50 laty, gdy chcieli być Polakami i dlatego ich dziś nie bronię, gdy chcą być Żydami, wrogami Polaków“... Istotę i podstawę społeczną tych poglądów charakteryzują jednak najlepiej dalsze wspomnienia: ...„Już wtedy (lata 80-te) zaczęły Żydom wyrastać zęby i pazury, które ukazywał ich organ „Izraelita“. Obok rzeczowej i satyrycznej polemiki z tem pismem, żądającym hodowania żydowszczyzny „do czasu“, wyrażałem pragnienie, ażeby rodacy nasi zwani Żydami, nimi być przestali, ażeby przestali być narodem w narodzie, nie mającym z naszą ludnością nic wspólnego, prócz krótkiej historii“. („Z Pamiętnika“ Wiadomości literackie Nr. 5 1932). „Izraelita“ był jednak — pamiętajmy! — organem asymilatorów warszawskich (w roku 1906 wznowiono to pismo pod redakcją Józefa Wasserzuga). Ci asymilatorzy występowali jako pewnego rodzaju organizacja żydowska, mająca zresztą na celu nie co innego, jak krzewienie polonizacji wśród Żydów. Wystarczyło, że Żydzi wystąpili w ramach własnej organizacji, noszącej w sobie samej zaród samozaprzeczenia i sprzeczności, by wywołać taką reakcję. „Zęby i pazury“ — co za pyszny zresztą skrót na uroszczenia rabów i poddanych...

Przytoczyliśmy retrospekcje pisarza, który z „ewolucjonisty we filozofii, a narodowego humanisty w socjologii“, stał się później rzecznikiem antysemityzmu. Bardziej znamiennej atoli była ewolucja poglądów Stanisława Szczepanowskiego. Uważał on kwestję żydowską za jedną z „kardynalnych kwestji w Polsce“, a stosunek jego do niej był pozytywny i nawskróś tolerancyjny. Rozwiązanie kwestji żydowskiej upatrywał w energicznym rozwoju podstaw gospodarczych całego kraju. W niepełna 10 lat po ogłoszeniu rewelacyjnej „Nędzy Galicji“, mówił już jednak o sprawie żydowskiej inaczej: ...„Gdyby się okazało, że Żydzi urodzeni i wychowani już za czasów równouprawnienia, okazują dawne ujemne właściwości — że z nadanych sobie równych praw nie korzystają tak, jak chrześcijańscy obywatele, lecz widzą w nich właśnie ułatwienie do nadużywania praw i obchodzenia ustaw, gdyby się okazało ponadto, że w stosunku do społeczeństwa nie stali się oni jednostkami, tak

jak aryjczycy, lecz są jakoby odrębną organizacją — nawet międzynarodową—i przez to przy formalnem równouprawnieniu—zajmują pozycję faktycznie uprzywilejowaną — natenczas trzeba stwierdzić, że upadły założenia, na których opierało się poprzednie załatwienie tej sprawy, i że zagadnienie żydowskie należy rozważyć nanowo od podstaw” (1897). Tak to logika samego rozwoju rzeczywistości zwyciężyła logikę, którą posługiwały się teorie liberalizmu politycznego.

Zagadnienie żydowskie zaczęto też istotnie rozważać w Polsce nanowo. Zajmuje się nim przedewszystkiem Narodowa Demokracja, ogłaszająca w r. 1896 swój program już jako stronnictwo polityczne.

Pod wpływem tych haseł, nawet ta część inteligencji demokratycznej, która skierowała się do ruchu ludowego, uchwalając program na zjeździe w Rzeszowie w 1895 r., podejmuje hasła antysemityczne. Żydzi, którzy stanowią przedmiot takiej ewolucji poglądów, zdają się tego wszystkiego wogóle nie dostrzegać. Pochłonięci sprawami dnia, nie widzą wielkich zmian, dokonywujących się w społeczeństwie polskim. Odczuwają je od czasu do czasu, jakby uderzenie prądu o zmiennem napięciu, ale nie zdają sobie sprawy ni ze źródeł, ni z kierunku nowych sił. Znajdują rychło uspakajające wytłómaczenie wielu zjawisk, podciągając je pod ogólne pojęcie antysemityzmu. Walkę z antysemityzmem pojmują przedewszystkiem jako polityczno-polemiczną i pozostawiają ją t. zw. postępowcom rozmaitego autoramentu. Poza uczuciem pogardy i niechęci dla tego wszystkiego, co przywykli podciągać pod pojęcie antysemityzmu, a co często było wyrazem krystalizowania się nowych sił i poglądów społecznych, nie wytwarzają Żydzi w swej świadomości, przez długi, czas własnej myśli politycznej, odpowiadającej zmienionej rzeczywistości. Zwolna postępujące, ale niemniej głębokie przeobrażenia gospodarcze, pozostają jakby niedostrzeżone. Żydowska struktura ekonomiczna w Galicji kształtuje się nawskróś nienormalnie i niezdrowo, lecz poznanie tej prawdy nie dociera do świadomości ogółu. Wystąpienia polityczno-organizacyjne poszczególnych jednostek czy grup żydowskich są, szczególnie w Galicji, najczęściej spaczone przez deprawujący wpływ rządu zaborczego. Oficjalnych polityków żydowskich zawierających doraźne sojusze a zadawałających się małemi koncesjami, można pozyskać za każde przyrzeczenie równouprawnienia, tego tragicznego ideału niewolników, niewiedzących, że prawo musi być wywalczone. Cała ich polityka zmierza tylko do utrwalenia, czy zachowania

istniejącego stanu rzeczy, a ten stan kryje w sobie właśnie największe niebezpieczeństwa. Jest coś przerażającego w tej gromadnej ślepotce, coś zawstydzającego w tej niechęci do poznania rzeczywistości.

Dopiero syjonizm polityczny, stając się objawieniem własnej, twórczej myśli politycznej żydostwa, wydobywa na próg świadomości prawdę o niezaprzeczalnym charakterze narodowym sprawy żydowskiej, prawdę, która dotychczas ukryta, męczyła jak koszmar świadomość narodów i tę drugą, że niema emancypacji jednostki bez emancypacji narodu.

Dla ścisłości trzeba jednak zaznaczyć, że zanim ruch żydowskiego odrodzenia narodowego wystąpił w Polsce z wyraźnym programem politycznym, podnoszącym także konieczność gospodarczego przewarstwowienia mas żydowskich, dokonało się już było tutaj programowe przewartościowanie poglądów na kwestję żydowską. Mimo to powstaje reakcja przeciwko próbom własnej polityki żydowskiej. Społeczeństwo polskie, wśród którego przeważał (i dziś przeważa) magiczny pogląd na Żydów, przywykło patrzeć na nich, jako na twór pod względem historycznym, z woli Bożej, niezmienny i nieruchomy. Każdą zmianę w postawie życiowej Żydów uważano za wyzwanie, w najlepszym razie za śmieszność. Reakcja wewnętrzna zaś głosiła jako mądrość zasadę przyczajenia się i szukania protekcji. Zarówno jednak po jednej jak i drugiej stronie nie umiano przez długi czas uświadomić sobie w sposób jasny istoty konfliktu, zadzierżgniętego głęboko w przebiegu historycznym. Narodowa Demokracja odrzucała asymilację... „Wpływ Żydów na opinię działa i działać będzie rozkładczo — o użytkowaniu go dla celów polityki narodowej niema mowy...” (Dmowski). Odrzucała jednak również samodzielną politykę żydowską, postanawiając zwalczać „wszelkie wrogie lub separatystyczne usiłowania”. Taka postawa wykluczała zgóry wszelką dyskusję. Następstwa jej zawierały się nie w żądaniach politycznych, ale wręcz jak gdyby w milczącym rozkazie: bezwzględne i zupełne podporządkowanie się Żydów pod interes narodowy polski, aż do samozatracenia. Tak ujęto narodową rację stanu. Okazała ona nadzwyczajną moc sugestywną. W istocie rzeczy była ona przez swą bezwzględną negację interesów żydowskich, dążeniem do usunięcia Żydów z życia gospodarczego, do zepchnięcia ich przede wszystkim z kluczowych pozycji w gospodarstwie społecznym, do odebrania im w niem zarówno inicjatywy jak i pośrednictwa.

W ówczesnych sposobach organizacyjnych społeczeństwa polskiego, zmierzających do usamodzielnienia ludu, do uprzemysłowienia kraju, do unarodowienia przemysłu i handlu, było niewątpliwie wiele naiwnych i chybionych pociągnięć, wiele zamierzeń, którym nie odpowiadało wykonanie. Ale niemniej naiwne i nierozsądne było stanowisko tych Żydów, którzy lekceważyli te zamierzenia i próby.

II.

Odzyskanie niepodległości wywołało silny wstrząs duchowy w narodzie polskim. Wyzwoliło i wzmogło w nim poczucie siły. Był to gwałtowny odruch po długim okresie skrepowania i niedowładu. Mogło wówczas braknąć programu i niedostawać wyrobienia, mogło braknąć wielkiej idei, ale istniało to nowoobudzone poczucie mocy. Szukało ono ujścia i pola do działania, zagarniając wszystkie placówki życia organizacyjnego w kraju. Hasło „Polska dla Polaków“ zawierało w swoim żywiołowym skrócie i uproszczeniu program dla wszystkich dostępny. Nabierało znaczenia prymitywnego symbolu niepodległości. Zwracało się ono przeciw wszystkiemu i wszystkim, co nie było w tem pojęciu „rdzennie“ polskim, co uważano za obce. W takiej konstelacji wystąpiła z niezmierną jaskrawością sprawa żydowska, jako sprawa grupy społecznej, odrębnej pochodzeniem, religią i tradycją, rozmieszczonej nierównomiernie i gospodarczo jednostronnie uwarstwionej.

Już w latach Wielkiej Wojny dało się zauważyć niezmierne zaostrenie ruchu przeciwydowskiego. Stawało się coraz bardziej widoczne, że to już nietylko sprawa między drobnomieszczaninem polskim a żydowskim, lecz że ma się tu do czynienia z ruchem przenikającym inteligencję, proletarjat miejski i warstwy wiejskie. Przybyło nowe tłumaczenie tego zjawiska. Poczęto wykazywać, że mamy do czynienia tylko z niechęcią mas do pośredników i lichwiarzy żywnościowych, jako sprawców drożyzny w ciężkich czasach wojennych; z objawem walki z pośrednictwem, wogóle z walką szerokich mas przeciwko formom gospodarki kapitalistycznej, reprezentowanej przez Żydów. Cechy wyznaniowo-rasowe, czy też narodowe tej walki, miałyby mieć charakter przypadkowy, nieistotny. Lewicy społecznej odpowiadało bez zastrzeżeń hasło zupełnego usunięcia pośrednictwa i przejęcia całej działalności w obrocie handlowym i przemysłowym przez państwo, względnie zrzeszenia społeczne.

Reszcie społeczeństwa odpowiadało hasło usunięcia tego, co nazywano pośrednictwem żydowskim i zastąpienia go przez własne, czyli t. zw. unarodowienie handlu. To hasło głoszone przez Narodową Demokrację podtrzymywało w stanie ciągłego natężenia dążności bojkotowe. W takiej sytuacji znaleźli się Żydzi bez możliwości jakiegobądź oparcia i sojuszu.

Walka, która rozpętała się przeciwko Żydom w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości, była w istocie swą walką narodową o bezwzględne zapchnięcie Żydów z podstawowych stanowisk, jakie zajmowali w organizacji gospodarstwa społecznego. Przeniosła się ona na całe życie organizacyjne, a jej potężna sugestia objęła cały naród i wszystkie klasy społeczne. Znane są wszak dobrze wypadki bezwzględnego bojkotu robotników żydowskich przez robotników polskich. Żywiołowe dążenie Polaków do zajęcia wszystkich placówek gospodarczych, druzgotało podstawę bytu gospodarczego Żydów polskich. Uderzało w Żydów, nieprzygotowanych duchowo i gospodarczo do takiej walki.

Postawa polityczna żydostwa wobec tego zjawiska była tragiczna. W głębi swej świadomości nie czuli się Żydzi ani intruzami, ani przypadkowymi pomocnikami w gospodarczym życiu społeczeństwa. Wręcz przeciwnie. Całe wieki działalności, inicjatywy i twórczego pośrednictwa, opanowanie wielu dziedzin przemysłu i handlu, wytwarzało pod każdym względem uzasadnione poczucie stanu posiadania. Myśląc kategorjami gospodarczymi, doceniając nieskończoną komplikację całości przebiegu gospodarczego i rzeczywistość stosunków gospodarczo-społecznych w Polsce, Żydzi przewidywali, że bojkot gospodarczy musi się przyczynić do zdeorganizowania i osłabienia nie tylko ich samych, ale całej gospodarki społecznej. Parcie ze strony społeczeństwa polskiego było jednak tak gwałtowne, że uniemożliwiało wszelkie rozumowe dowodzenia. Nie pozostawiało narazie nawet nadziei na możliwość przewarstwienia Żydów w drodze dłuższej ewolucji. Zwracało się nawet z całą bezwzględnością przeciwko warstwom gospodarczo najslabszym. Żłudne okazały się również przypuszczenia Żydów, że inteligencja polska, zatrudniona w urzędach państwowych, nie będzie wprost w stanie zagarnąć w swe ręce wszystkich dziedzin handlu, i pozostawi je Żydom. Zapoznawano znowu, że w społeczeństwie polskim istnieje zarówno pragnienie wytworzenia za wszelką cenę typu karjerowicza, jak i rozwoju spółdzielczości. Ruch spółdzielczy

na zachodzie mógł napotkać na opór warstw przemysłowych i handlowych. U nas, jak słusznie ze strony publicystyki narodowej wskazywano, „te warstwy, Żydzi i Niemcy nie posiadają ani tej organizacji, ani tej przewagi liczebnej, albo pieniężnej, ani tego wpływu na opinię, która w państwie cywilizowanym nadaje kierunek prawodawstwu“. — Ponadto zaznaczały się bardzo silnie dążności etatystyczne, zakładanie przedsiębiorstw państwowych i samorządowych. I w tym wypadku jedną ze sprężyn, była chęć usunięcia i ograniczenia żydowskiej przedsiębiorczości. A wreszcie, niemniej wyraźnie wypowiedała się opinia narodowa o prawach polskiej większości w Polsce do kierowania rozwojem swej cywilizacji „...bycia większością, jak pisał Stan. Grabski — nie tylko wśród chłopów, robotników i naturalnie żołnierzy, lecz również wśród adwokatów, lekarzy, urzędników, techników, literatów“... — a więc bojkot w każdej dziedzinie, a także intelektualnej, a jako jego środek — numerus clausus.

Tak kształtowały się konsekwencje myśli narodowej, przeobrażającej się w myśl narodowo-państwową.

Gdy Żydzi zaś, jako obywatele Państwa Polskiego, szukali oparcia w państwowej racji stanu — te same dążenia eksterminacyjne jawiły się przez wyraz woli większości, wytwarzającej wolę państwową, — jako wola państwowa. Tak hasło „Polska dla Polaków“ stawało się czynem.

III.

Z chwilą rozpisania wyborów do Sejmu Ustawodawczego (1919) powstał z inicjatywy Narodowej Demokracji, Narodowy Komitet Wyborczy stronnictw demokratycznych, skupiający wszystkie żywioły narodowo-prawicowe. Posłowie wybrani z list komitetu w liczbie 109, utworzyli Związek Ludowo-Narodowy. W skład Związku weszli posłowie Narodowej Demokracji, Demokracji Chrześcijańskiej, posłowie z byłego zaboru pruskiego i narodowi posłowie z Małopolski. Podstawę programu Związku stanowił program Narodowej Demokracji. „Wytłoczenie z organizmu Polski Żydów, jako tamujących należyty rozwój polskiego stanu średniego i utrudniających jedność narodową“ — miało odtąd stanowić już nie tylko hasło partyjno-organizacyjne, lecz przeobrażało się w realny program polityczny. Uchwalony przez zjazd wszechpolski w październiku 1919 w Warszawie program Zw. L. N., podejmując to hasło, uznawał rozwój miast, przemy-

słu i handlu za główną podstawę postępu gospodarczego i społecznego całego narodu. Równocześnie podnoszono, że jednym z najważniejszych zadań polityki narodowej będzie zapewnienie miastom, przemysłowi i handlowi narodowego charakteru, a to w celu wytworzenia jaknajwiększej jednolitości narodowo-państwowej. Stąd wywodzono konieczność, by „wszystkie siły żywotne społecznego i gospodarczego życia w polskich znalazły się rękach.”

Zrealizować miał się ten program w wytrwałej walce o wyraźnie polski charakter miast, „nie tylko z przynależności, lecz z ducha i kultury”. W punkcie VIII programu, zatytułowanym „Unarodowienie miast, przemysłu i handlu”, zaznaczono wyraźnie, iż „obowiązkiem władz państwowych, ciał samorządowych i całego narodu, jest wspomagać wszelkimi sposobami rzemiosła, przemysł i handel rodzimy”. Nie było to jednak bynajmniej określenie dwuznaczne, bo zaraz w następnym ustępie IX. mówiącym o jednolitości narodowo-państwowej zaznaczono, iż rządy zaborcze wtłoczyły w organizm polski wiele obcych i wrogich żywiołów, a „opanowanie całego niemal handlu i przemysłu przez Żydów, nie mających łączności z narodem, tamuje należyty rozwój polskiego stanu średniego, utrudnia jedność, zrozumienie się warstw wykształconych narodów z warstwami ludowymi, zaognia niepomniernie wszystkie rozdzźwięki społeczne”. Żywa podówczas działalność Zw. L. N. pośród społeczeństwa, wśród którego hasła antysemityczne szerzyły się i utrwały z nadzwyczajną łatwością, zapewniały Zw. L. N. opanowanie opinii publicznej. Istniejący wówczas w społeczeństwie prąd ultrademokratyczny, godził się w dziwny sposób z żywiołowym antysemityzmem. Rządy sprawowała częściowo lewica, ale żadna większość o stałym programie w Sejmie nie mogła się utworzyć. Należy jednak pamiętać, że Zw. L. N. liczył już w Sejmie Ustawodawczym pokąźną ilość posłów, stanowiącą prawie 1/3 część Sejmu, a mając swoich przedstawicieli we wszystkich komisjach, miał wpływ najczęściej decydujący na treść ustaw sejmowych.

Zasad antysemitycznych trzymano się stale i od nich nie odstępowano. Na 3-cim zjeździe wszechpolskim Zw. L. N., odbytym w Częstochowie w lipcu 1921 r., uchwalono znowu rezolucję o „skutecznym poparciu polskiego, chrześcijańskiego handlu, przemysłu i rzemiosła”. Podkreślano więc stale odrębność i sprzeczność interesów gospodarczych dwóch grup w Państwie. Ogłoszony w r. 1919 program, stanowił

podstawę ideologicznej i praktycznej działalności Zw. L. N. i określał jego stosunek do Żydów. W perspektywie historycznej niezwykle charakterystycznie zaznacza się deklaracja Zw. L. N. w przedmiocie polityki Związku wobec Żydów, złożona w Sejmie w dniu 25/2 1919 przez posła Korfantego w następującym brzmieniu:

„Naród polski stoi na stanowisku, że Żydzi mają mieć u nas te same prawa, które posiadają w Anglii, Ameryce i Francji. Za te prawa ludność żydowska musi spełniać wszystkie obowiązki wobec Państwa. Żydów nie zadawała równość praw z Polakami; przeciwnie żądają nadzwyczajnych praw i przywilejów, chcą stworzyć u nas państwo w państwie. Przestrzegamy Żydów, by nie wnosili zamętu w życie państwowe polskie, bo wtedy naród polski będzie zmuszony do bezwzględnej z nimi walki“.

Kilka miesięcy po tej deklaracji, zapadły owe postanowienia programowe Zw. L. N., stanowiące przez długie lata wyznacznik wiary większości polskiej. Życie organizacyjne miało być wolne od Żydów. Rugowanie ich dokonywało się z niezmienną siłą i bezwzględnością na każdym polu. Dopełniała miary, stosowana w praktyce administracyjnej metoda dwutorowości: odmienne traktowanie ludności żydowskiej i chrześcijańskiej na polu podatków i kredytów.

To odmienne traktowanie ma zaś swoją przyczynę w poglądzie, że bogactwo, czy dobrobyt członków mniejszości narodowej, zawartej w obrębie Państwa, jakkolwiek stanowi część bogactwa państwowego — nie jest częścią bogactwa narodu, przedstawiającego większość państwową. Co więcej, pozostawienie bogactwa w ręku owej mniejszości, uważa się za niebezpieczne dla t. zw. narodowości panującej. Stąd wniosek, że jedynym sposobem zużytkowania bogactwa mniejszości narodowej przez narodowość panującą, jest „wywłaszczenie“ pierwszej przez drugą, za pośrednictwem państwa. Nasz system podatkowy i kredytowy wyrósł właśnie z tej mętnej ideologii.

Spółeczeństwo polskie naogół nie zdawało sobie może nawet sprawy, do jakiego stopnia pozostaje pod wpływem antysemitycznej ideologii obozu narodowego. Polska lewica społeczna pozostawała również pod tym wpływem. Bardzo ciekawą okazuje się również psychologia naszych etatystów, jedyny w swoim rodzaju, splot ideologii antysemityzmu i socjalizacji. Wyszli oni zresztą ze swoistej

szkoły socjalistycznego myślenia, i do nich to zastosować należy określenie Stanisława Brzozowskiego: „To, co uchodzi za socjalizm, jest punktem widzenia ludzi, którzy usiłują wydrzeć kierownictwo wytwórczości z rąk kapitalistów po to tylko, by poddać ją kierownictwu niekompetentnej ekonomicznej inteligencji. Jestem przekonany, że są oni szczerzy i wierzą istotnie, że wówczas niekompetencja stanie się powszechną, a robotnicy korzystać z niej będą na równi z estetycznymi i politycznymi lazarunami” (Stanisław Brzozowski, *Idee*, 1910, str. 363).

Etatyzm stawał się w Polsce nową formą protekcji i raczej zaprzeczeniem „samoistnej kompetencji życiowej, ekonomicznej i narodowej we wszystkich chcących pracować Polakach“, aniżeli dążeniem do pracy. Obóz narodowy w zasadzie występował w obronie inicjatywy prywatnej, nie przeciwstawiał się jednak przez długi czas etatyzmowi i nie wstrzymał jego rozwoju, tylko dlatego, bo etatyzacja i monopole były znakomitą sposobem rugowania Żydów z placówek gospodarczych. Nawet akcja antialkoholowa odbywała się pod tym kątem widzenia, bo wszak nikt chyba nie mógł mieć złudzeń, że karczmarz chrześcijański będzie wstrzymywał wieś od spożywania alkoholu.

Po 4 latach rządów t. zw. lewicy, po zamordowaniu prezydenta Narutowicza, wybranego głosami lewicy i mniejszości narodowych, który po wyborze oświadczył posłowi Głabińskiemu, iż nie jest rzecznikiem tych, co go wybrali; po rządzie generała Sikorskiego, który w ekspozycji swem oświadczył, iż Żydzi zbyt często zamieniają obronę swych interesów w walkę o przywilej, — objął władzę w maju 1923 r. rząd tzw. większości narodowej, wyłoniony na podstawie porozumienia Zw. L. N. ze stronnictwem ludowym „Piast“. Z końcem tegoż roku, po rozłamie w Piastach, rząd ten podał się do dymisji, a rządy objął gabinet Władysława Grabskiego. Zw. L. N. zasadniczo popierał ten rząd.

Położenie wewnętrzne Polski cechował brak skoordynowanego działania, wykazujący chwilami ślady rozstroju młodej demokracji polskiej. Położenie gospodarcze było złe, równowaga skarbowa zachwiana, waluta zniszczona. Wszystko to było w niemałej mierze wynikiem zmiennej, nieobliczalnej polityki ekonomicznej, w której jedynym może stałym momentem było nastawienie przeciwżydowskie. Jednakże rozstroju wewnętrznego nie można już było tłómaczyć szkodliwym i rozkładającym działaniem Żydów, skoro ci Żydzi w rzeczywistości

wpływu na rządy i administrację nie mieli, a o wartości metod dotychczasowych rządów nie świadczyły dobrze stosunki wewnętrzne i gospodarcze. Zwolna budziło się przekonanie, że w sprawach gospodarczych nie można improwizować, a raczej należy kierować się trzeźwością i rozumem.

Rozstrój gospodarczy zmuszał też do zrewidowania wielu pojęć w polityce wewnętrznej, także ze względu na zagranicę, skąd spodziewano się pomocy finansowej. Dawało się zauważyć pewne otrzeźwienie i w stosunku do sprawy żydowskiej. Widziano wszak, że antysemityzm nie był lekarstwem na wszystkie niedomagania i jedności narodowej nie wytworzył. Przyznawano już, że lepiej byłoby, gdyby można uniknąć tej walki... „Tak wiele jest jeszcze do zrobienia u nas na polu przemysłowym i handlowym, że wytworzenie przewagi polskiej w handlu i przemyśle niekoniecznie nawet wymagałoby walki z żydowską konkurencją. Przy intensywnej industrializacji kraju, mogłoby być w Polsce dość miejsca i dla polskich i dla żydowskich przedsiębiorstw. Ale nato koniecznym byłoby, by Żydzi szczerze zrezygnowali z dotychczasowej swej przewagi handlowo-przemysłowej“. Gdy Stanisław Grabski pisał te słowa, dyskutując niejako sam z sobą, podstawy gospodarcze ludności żydowskiej w Polsce już były złamane — konsekwencje jaknajszybszego spolszczenia miast, przemysłu i handlu. Ekonomista nie mógł też łudzić się co do tego, że musi to wywołać szkodliwe następstwa dla całokształtu gospodarczego, a żywy jego umysł, zdolny do ciągłej ewolucji, szukał za sposobem pogodzenia tych sprzeczności, jakie wywoływało stosowanie w życiu gospodarczym egoizmu narodowego.

W całej zresztą polskiej naturze dawała się zauważyć pewna przemiana: próba skierowania myślenia od zagadnień czysto politycznych ku zagadnieniom gospodarczym. Próba tylko, której przez długie lata nie było dane znaleźć właściwej metody działania i myślenia, ale przez to niemniej znamienne. We wszystkich ówczesnych programach stronnictw — a programów tych nie brakło — pojawiało się hasło naprawy Rzpltej i hasło naprawy gospodarczej. Narodowa Demokracja przystąpiła również do przystosowania swego programu do zmienionych warunków, poświęcając przedewszystkiem uwagę sprawom gospodarczym. W rezolucjach IV Kongresu Zw. L. N. z października 1924 r. zaznaczono wprawdzie wyraźnie zarówno prawa Polaków jako gospodarzy kraju, jak i zasadę jedności narodowo-państwowej, lecz jako podstawową zasadę polityki wewnętrznej wysunięto

zasadę praworządności. Z tą nie godziła się już zasada bojkotu, obejmująca bezprawie, jakie narzuca taka walka. Zasady programu gospodarczego zaznaczały po raz pierwszy istnienie interesu całości gospodarczo-państwowej. Porzucano temsamem dotychczasowe stanowisko programowego bojkotu i eksterminacji wobec Żydów. Było to już oderwanie się od fetysza antysemityzmu. Zaczarowane masy wciąż jednak jeszcze dostrzegały jego obraz w próżni. Niełatwo też pojęły w rok później możliwość porozumienia polsko-żydowskiego. Zespolenie gospodarczej działalności Żydów z całością gospodarstwa państwowego — co stanowiło założenie osławionej „ugody“ zawartej w r. 1925 przez rząd Władysława Grabskiego — zasadniczo przyjmowano, zastrzegając sobie w duchu możliwość wyrównywania szans we współzawodnictwie gospodarczym, gdzie *corriger la fortune* — pozostawało zawsze w mocy grupy panującej.

Ale w społeczeństwie utrzymywał się jeszcze pogląd, że Żydzi są wrogami Polski, że rozwijając wrogą Polsce działalność, szkodzili jej i szkodzą na terenie międzynarodowym. Była to swoista legenda, spowita w splot tragicznych wydarzeń z r. 1918 i późniejszych nieporozumień, w istocie zabójcza dla współżycia obu narodów. Wyrosła ona w całości z nastrojów wojny i chaosu powojennego. Zespałała w sobie wrogie nastroje wyłonione z zamętu wewnętrznego i rzucała na Żydów odpowiedzialność za wszystkie niepowodzenia wewnętrzne i zewnętrzne młodego Państwa. Niebezpieczeństwo jej polegało na tem, że otrzymała ona oprawę polityczną i odtąd oddziaływać miała i politycznie. Skutki własnych win i błędów przypisywano intrydze żydowskiej. W ten uproszczony sposób tłómaczono również politykę anglo-saską, która nie dążyła do zupełnego zniszczenia Niemiec, a przeciwnie pragnęła zachować zarówno niemieckie rynki zbytu, jak i przeciwwagę wobec potęgi francuskiej. W historjografii obozu narodowego wszystko to otrzymało oprawę spisku żydowskiego przeciw Polsce. Stworzono również solidarną odpowiedzialność żydostwa, za indywidualne wystąpienia, rozmaicie zorientowanych, polityków żydowskiego pochodzenia na Zachodzie. Trudno zaiste byłoby znaleźć rzeczowe kryterja i uzasadnienia dla polityki „anonimowego mocarstwa“, walczącego z szczególnie zaciekłością przeciwko Polsce. Bobrzyński w 3-cim tomie swoich „Dziejów Polski“, perypetje sprawy granic na konferencji pokojowej sprowadza do zasady stanowienia o sobie każdego narodu, która była kamieniem węgielnym polityki i apo-

stolstwa Wilsona... „Trudność odbudowania wielkiej Polski wobec zasad przedstawionych przez Wilsona, polegała na tem, że miała ogarnąć kilka milionów Niemców, a więcej jeszcze Białoi Małorusinów“... Dalej zaś wywodzi:... „Minister angielski Lloyd George nie chciał mieć Polski silnej i wielkiej, bo wiedział, że wejdzie w przymierze z Francją, a nie chciał, aby Francja dominowała na kontynencie. Dlatego sprzeciwił się, ażeby Gdańsk wcielony został do Polski i ażeby powiaty niemieckie na prawym brzegu Wisły do niej przyłączone zostały, a zgodził się tylko na przyznanie Polsce ściśle ograniczonego protektoratu nad Wolnem Miastem Gdańskiem. Dlatego sprzeciwił się przyznaniu Polsce Śląska górnego i powiatów w Prusach Wschodnich i wymógł, że o tem rozstrzygnie głosowanie ludności. Żądaniom angielskim minister francuski Clemenceau nie stawiał stanowczego oporu, obawiał się bowiem, aby do postulatów francuskich Anglik się nie zraził“... (Tom III, str. 398).

Roman Dmowski jednak w dziele swym „Polityka polska i odbudowanie Państwa”, z właściwą mu łatwością tworzenia symbolów i budowania sugestywnych, uproszczonych koncepcyj, stworzył legendę o jednolitem, jawnym i zakulisowym działaniu Żydów w polityce międzynarodowej, skierowanem głównie przeciwko Polsce. Ożywił tę legendę szczegółami, udratyzował politycznie, a wreszcie stworzył dla niej napół polityczne, napół historjoficzne uzasadnienie. Na kartach tej książki, najbardziej zresztą osobistej, jaką kiedykolwiek napisał — może dlatego, bo przedstawiał w niej dzieło swego życia — on, nazwany człowiekiem bez namiętności, tę właśnie legendę wypracował wręcz z pasją i uporem, które wplątały go w wiele sprzeczności, jakie znaleźć można na kilkuset stronicach „Polityki Polskiej”. Jakgdyby działając pod wpływem retrospektywnej halucynacji i powodowany chęcią stworzenia wieczystego jakiegoś straszaka, taką oto wysnuł opowieść: ...„Rzeczpospolita, przez swoją fatalną politykę w ciągu paru stuleci poprzedzających rozbiory, przez politykę, która doprowadziła do takiego zażydzenia kraju, że posiadał ich więcej niż cały świat pozostały, zdobyła dla Polski niejako tytuł europejskiej ojczyzny Żydów. Tem samem w oczach Żydów podpisała na siebie wyrok. Patrzyli na nią, jako na nową Palestynę, i Polakom przeznaczali w niej na przyszłość rolę mniej więcej podobną do tej, jaką w czasach biblijnych miała nieizraelska większość ludności Chanaanu, jego odwieczni mieszkańcy. Osiągnięcie tego celu było najłatwiejsze przez doprowadzenie pań-

stwa polskiego do upadku i do przejścia ziem polskich pod władzę obcą, któraby mogła korzystać z pomocy żydowskiej do panowania w Polsce. Dotychczasowa nasza historjografia jeszcze nam nie wyjaśniła roli Żydów w rozkładzie życia politycznego Rzeczypospolitej w jej rozbiorach. To wszakże, co już wiemy, wskazuje, że była to rola niemała. Wiemy również, że w okresie niewoli siła Żydów w Polsce szybko rosła, a zachowanie się ich polityczne było często aż nadto wymownie przeciwne dążeniom polskim. Otóż dla celu dalszego opanowywania Polski nie było w ich oczach pożądanem, ażeby stała się ona samoistnem naprawdę państwem, w któremby się odbywał rozwój i organizacja sił narodowych polskich" ... (Polityka Polska—str. 361).

Znalazła się ta opowieść na kartach książki, która, jak sam autor zaznacza, nie jest historją, bo „nie wdaje się w rozstrząsanie odleglejszej historii, w historjozofję polską”. Jest to książka polityczna, dla celów politycznych pisana, przepojona świadomością aktualności. I niejedno, co w niej zawarte, napisane zostało pod wpływem aktualnych walk i starć politycznych. Tak też i cała akcja obozu narodowego przeciwko Żydom, otrzymać miała z ręki mistrza swoją historję i swoje uzasadnienie, zapewne „dla stworzenia pożądaných faktów” z poświęceniem prawdy historycznej. Bo przesłanki tej historjozofji, — niczem innym zaś, tylko swoistą historjozofją jest to opowiadanie, — są zupełnie fałszywe i zmyślone. W życiu politycznem dawnej Polski, Żydzi nie odgrywali czynnej roli politycznej, tak jak nie odgrywali chłopi, a nawet mieszczenie. W życiu publicznem dawnej Polski brała udział tylko szlachta. Żydzi znajdowali się poza nawiasem. Profesor Florjan Znaniecki, omawiając to zagadnienie, stwierdza, że Żydzi nie mieli prawa do brania udziału w życiu publicznem, skoro to prawo było ograniczone do szlachty, ale mieli taką swobodę rozwoju swego własnego życia religijnego i kulturalnego, na jaką żaden inny kraj nie pozwalał aż do 19 wieku i zaznacza, że „wskutek tego Żydzi, choć politycznie bierni, nie byli czynnie niełojalni względem Polski, a nawet sporadycznie brali pewien udział w walce Polski o samozachowanie narodowe w końcu XVIII i na początku XIX wieku”.

Nikt dotychczas nie usiłował tłumaczyć i wykazywać jakoby upadek Polski dokonał się za sprawą Żydów. Uczynił to Dmowski. Można jeszcze rozumieć użycie straszaka żydowskiego, wystawionego na rubieży zagrożonej przez czynniki rozkładu jedności narodowej, choć źle by było z Polską, gdyby poczucie

jedności narodowej w ten tylko sposób mogło być utrzymane. Trudno jednak pojąć takie pomniejszanie czynnego ducha dziejów Polski i patosu jej późniejszej tragedji. W czasie, gdy Polska była wielkiem państwem i miała wielką politykę — nieznaczny stosunkowo odłam ludności żydowskiej, stojącej na uboczu od spraw publicznych, tak wielki wywierał wpływ na koleje tych spraw, że doprowadził wkońcu do upadku państwa?! Jest ta legenda typowym przykładem na prawo działania myśli wstecz, myśli zatrutej chęcią stwarzania faktów pożądaných. Jest w niej próba śmiałego przesunięcia rzeczywistości, spojenia dzisiejszych pojęć antysemitycznych z przeszłością historyczną, tak, aby przeszłość ta promieniować poczęła nienawiścią, gdy się ją nienawiścią sztucznie nasyci. Daje ona doskonały wgląd w mechanizm metody Dmowskiego, która siłę swą przekonywującą czerpie z argumentów czysto rozumowych — zaś siłę fascynującą z elementów zgoła irracjonalnych. My Żydzi zaś dopowiedzieć jeszcze możemy, że zaprawdę historjografja nie wyjaśniła jeszcze dostatecznie, głębokiego kulturalnego i gospodarczego upadku Żydów na ziemiach Rzpltej, spowodowanego upadkiem myśli politycznej i organizacji polityczno-gospodarczej w Polsce przed-rozbiorowej.

IV.

Omawiając rozwój stosunków żydowskich w Polsce niepodległej, należało poświęcić szczególną uwagę tej legendzie jak i jej źródłom. Wytworzyła ona psychozę społeczną o niesłychanym nasileniu nienawiści, a przerażające jej odbicie znaleźć możemy nietylko we własnych wspomnieniach, ale także w rocznikach prasy i całym szeregu dokumentów publicystycznych owego okresu. Skutki jej poczęły wnet ciążyć krzepnącej państwowości, odnajdującej zwolna myśl państwową i państwową rację stanu. Zrozumiano, że podtrzymywanie takiej psychozy zabija pośród Żydów poczucie solidarności z narodem polskim, że niszczy jedność gospodarczą i cywilizacyjną Państwa; zrozumiano wreszcie, że walka narodowościowa czy religijna, wstrząsając instynktami jednostek i mas, prowadzi do wstrząsów społecznych i uniemożliwia konsolidację społeczno-państwową. Dlatego też rząd polski musiał się starać o zahamowanie tej walki. Musiał to uczynić, jeśli głosił program państwowej potęgi narodu polskiego, gdyż rozwój tej potęgi dokonywać się może tylko na podstawie konsolidacji wewnętrznej. Ta konieczność stworzyła owo porozumienie polsko-żydowskie z r. 1925 i tę

jego formułę polityczną: „Kolo Żydowskie, stojąc trwale na stanowisku nienaruszalności granic i mocarstwowych interesów Polski oraz konieczności konsolidacji wewnętrznej stwierdza, że na terenie sejmowym prowadzić będzie zgodnie z temi zasadami swoją politykę, zarówno ogólną, jak i narodową, w obrobie interesów ludności żydowskiej”. Ze strony rządu natomiast oświadczono (oświadczenie premjera Władysława Grabskiego), że dążenia ludności żydowskiej do rozwoju oświaty i kultury swoistej będą oceniane przyjaznym okiem, zaś dążenia Żydów do wzmocnienia własnego dobrobytu nie będą nikomu szkodziły, lecz będą czynnikiem potęgi samego Państwa.

Trzeba było, znając nastroje w społeczeństwie polskiem, takiego właśnie stwierdzenia. Istnieją bowiem pewne masowe urojania, nie dające się przytłumić, ani też usunąć drogą dialektycznego rozumowania. Trzeba było zatem z rzeczywistości urojonej przenieść się do innej rzeczywistości, dającej możliwość rozumnego politycznego działania. Pomimo wszystko co przeciw owej ugodzie podnoszono, musi się przyznać, że odtąd polityka żydowska mogła poruszać się swobodniej w rzeczywistości polskiej. Zarówno Stanisław Grabski, jaknajściślej ze stronnictwem N. D. związany, jak i Władysław Grabski, w pośrednim z niem pozostający związku — prowadząc te układy ze syjonistycznym przedstawicielstwem narodowej ideologii żydostwa, działali w zgodzie z wewnętrzną logiką własnego obozu uwzględniają zarówno czynniki narodowe, jak i ideologiczne w społeczeństwie żydowskiem. Pisma będące wyrazem obozu, narodowego podkreślały z jednej strony fakt, że „ugodę” zawierał „szef rządu fachowego”, z drugiej zaś zaznaczały, że wyrażne ujęcie sprawy żydowskiej jako sprawy narodowej, leży na linii polityki obozu, pragnącego zachować wyraźne zróżnicowanie polskiego i żydowskiego interesu narodowego. Nasuwa się jednak pytanie, czy w nowym układzie stosunków, we własnym państwie, rozróżnienie takie może się opierać tylko na przeciwstawieniu pojęć, albo na urojonych wyobrażeniach. Nawet dla celów wychowawczych, dla tworzenia i utrzymania woli zbiorowej, niepodobna używać fikcyj o zagrożeniu interesu narodowego przez Żydów, jeśli nie dlatego, że nie pozwalają one poznać, gdzie znajdują się prawdziwe tej woli źródła, to choćby już tylko dlatego, że ich siła działania zwolna się osłabia i ginie. Niemniej i dlatego, bo osłabiają one, jeśli nie niweczą zupełnie, w jednostkach i społeczeństwie poczucie odpowiedzialności za kształtowanie życia, umożliwiając przerzucenie odpowiedzial-

ności poza siebie, na owe twory wyobraźni, nazywane raz wrogami żywiołami, innym razem Żydami lub masonami.

Poznanie tej prawdy leżało u podstaw dalszej ewolucji pojęć w stronnictwie Narodowej Demokracji. W lutym 1926 r. Rada Naczelna Zw. L. N., zastanawiając się nad uzdrowieniem życia gospodarczego w kraju, zaznaczyła ponownie konieczność oparcia życia państwowego na ścisłej praworządności. Położono nacisk na to, że głównym zadaniem Państwa jest zapewnienie uczciwemu obywatelowi bezpieczeństwa jego osoby i owoców jego pracy. Podniesiono obowiązek należytego współdziałania organów państwowych z siłami wytwórczymi w kraju. Potępiono niesprawiedliwą i niecelową politykę podatkową. W żadnej z tych rezolucyj nie czyniono już różnicy między żydowskim a polskim, chrześcijańskim handlem i przemysłem. Wewnętrzna, istotna treść tych uchwał, odbiegała zasadniczo od programu z r. 1919 i 1921, który zalecał organom państwowym nie, popieranie sił wytwórczych w kraju, lecz popieranie wyłącznie chrześcijańskiego polskiego handlu i przemysłu. Organy prasowe Zw. L. N. określały ówczesne uchwały jako wręcz rewolucyjne, jako punkt zwrotny w dotychczasowej polityce Zw. L. N., zapowiadając nie tylko zerwanie z metodami demagogicznymi, lecz wręcz przeciwstawienie się wszelkiej demagogii. Zapowiadały zwrócenie energii politycznej społeczeństwa ku zasadniczej naprawie, ku wprowadzeniu Polski na drogę rozwoju sił jej ludności i potęgi Państwa, na podstawie dokładnego przemyślenia dzisiejszych warunków życia Polski, Europy i wogóle naszego globu.

Ta ewolucja poglądów nie docierała jeszcze do mas, bo w istocie była przeciwstawieniem się demagogii, nie tylko lewicowej „odwołującej się jedynie do gorszych, poziomych instynktów mas” — jak to twierdziła krytyka narodowa, — ale demagogii panującej we własnym obozie. W publicystyce pogłębiała się dyskusja nad istotą demokracji. Podnoszono konieczność utrwalania się autorytetów, narzucających program masom, a nie „szukających w masach wiatru, któryby dał w żagle bez względu na kierunek drogi” (Wasiutyński). Łączyły się z tem dążenia do zmiany, względnie naprawy ustroju państwowego i konstytucji, choć brak było wciąż wyraźnego skryształizowania się tej myśli.

Przewrót majowy dokonał nagle zasadniczego przesunięcia sił, a o sprawy ustrojowe i inne, bezpośrednio i pośrednio z nimi związane, rozpoczęła się walka, wstrząsająca nieraz Państwem i wykazująca stałe zaostrzenie w momentach, kiedy przybierała charakter walki o władzę. Walka ta nie po-

została bez wpływu na politykę w stosunku do Żydów. Budząc zaś jak każda walka, nowe namiętności, odsuwała ona w świadomości społeczeństwa sprawę żydowską na plan dalszy. Można jednak było przewidzieć, że w walce tej prędzej czy później użyty będzie „argument żydowski“.

Odzywały się głosy, że Roman Dmowski, który od dłuższego już czasu nie brał żadnego udziału w życiu politycznym, a wypowiadał się tylko w książkach czy odczytach, i raczej służył radą swemu stronnictwu, a nie kierował nim bezpośrednio, — nie był zwolennikiem owego porozumienia polsko-żydowskiego, względnie go nie zalecał. Wyrażać miał zdanie, iż nie należy pozbawiać się w walce politycznej takiego środka, jakim jest antysemityzm. Trudno stwierdzić, ile w tem prawdy. Polityk sądził, być może, że nie należy tak nagle demaskować się i że taktyka polityczna wymagała przygotowania opinii publicznej przez czas dłuższy. Sam wypowiedział się w kwestji żydowskiej dopiero w szeregu artykułów, ogłoszonych w r. 1930. Artykuły te weszły w skład dzieła p. t. „Świat powojenny a Polska“. W książeczce tej zawarta jest bezpośrednia, wnikliwa, niecofająca się nawet przed błędami własnego obozu, ocena polskiej rzeczywistości. Ocenie tej towarzyszy beznamiętna, często druzgocąca krytyka wielu poczynań w życiu gospodarczym i politycznym. Możliwyby zaryzykować powiedzenie, iż w ocenie naszej polityki gospodarczej, Roman Dmowski, po po raz pierwszy w życiu, znalazł się w zupełnej zgodzie z Żydami, a nawet, że uwierzył temu, co Żydzi piszą, jakkolwiek raz był wyraźnie powiedział: „niczemu nie wierzę, co Żydzi piszą“...

Zasadniczą treść i tendencję tego dzieła stanowi, poza zagadnieniami gospodarczymi, sprawa jasnego wyłożenia najważniejszych przesłanek do polityki polskiej wobec Rosji, „oczyszczenie“ zachwaszczonego pod tym względem gruntu i przeciwstawienie się wszelkim pomysłom wojny z Rosją. Sprawę tę wiąże autor, w sposób niezwykle wyrafinowany, z krytyką całej polityki obozu pomajowego. (W obozie tym dość późno się spostrzeżono, co ta książka przynosi). I tu, gdy zamierzeniem jego jest skupić całą wolę polską dokoła swego programu i przeciwstawić ją innym dążeniom, sięga, jakby nie dowierzając logice i zdolności myślenia politycznego polskiego społeczeństwa, znowu po symbol żydowski i buduje niesamowitą koncepcję o istnieniu jakiegoś „gigantycznego planu“ żydowskiego: „stworzenia szerokiego pasa od Bałtyku do Morza Czarnego po obu stronach Dniepru, z ludnością rolniczą żydowską, stanowiącą na początek

25% ogółu. Ziemie, wchodzące w skład tego pasa należą dziś do Polski, Litwy Kowieńskiej, do Rosji, Ukrainy i Białorusi sowieckiej... Urzeczywistnienie tego planu dałoby nareszcie Żydom mocną podstawę narodową, nadto niebyle jak ułożoną geograficznie“.

I oto dla takiego celu koniecznym by było „wykonanie planu poprzedzić dużymi zmianami politycznymi na objętym przezeń terenie“.

„Gdyby dziś rząd polski zechciał patronować kolonizacji żydowskiej na kresach wschodnich, spotkałby się z ogromnymi przeszkodami w społeczeństwie: przedewszystkiem stanęłaby przeciw niemu głodna na ziemię cała przeludniona wieś polska. Ale gdyby się dało przesunąć państwo polskie na wschód przez oddanie Niemcom ziem byłego zaboru pruskiego, a natomiast przyłączenie znacznych obszarów na wschodzie, to znaczy, przez pozbycie się odżydzonych ziem czysto polskich a pozyskanie mocno zażydzonych ziem biało- i małopolskich, państwo to stałoby się rodzajem dawnej Austrii, z tą różnicą, że liczba i rola Żydów byłaby w niem bez porównania większa, niż w dawnym państwie Habsburgów. Takie państwo mogłoby nawet mieć rząd, który sam, na koszt skarbu poprowadziłby na jego obszarze kolonizację żydowską“.

W takim cywilizacyjnie uwstecznionym organizmie lepiejby, zdaniem autora, prosperował, skazany na zagładę gospodarczą, „Żyd małomiasteczkowy“. Takie to zamierzenia żydowskie wyjaśnić nam mają częściowo ową na przedwiośniu 1930 r. w opinii publicznej Europy i Ameryki przygotowywaną krucjatę przeciw Rosji sowieckiej. W ten sposób przeciwstawić się miały koncepcji federacyjnej Białorusi i Ukrainy z Polską, nietylko racje polityczne i narodowe, ale przeciwstawić się jej miał w opinii polskiej strach, od argumentów rozumowych silniejszy, strach wyłoniony z — irracjonalnych, a przez to niczem niehamowanych wyobrażeń o planach międzynarodowego żydostwa, zmierzającego do narzucenia Polsce swej woli.

Mimo tego wysokoku wyobraźni, pozostaje w tych rozważaniach ważne i istotne, jak to już zaznaczyliśmy, porzucenie tezy o niebezpieczeństwie żydowskim. Autor podnosząc na wstępie, że wpływ Żydów na świecie się zmniejszył, stwierdza zarazem, że Polska będzie miała coraz mniejsze znaczenie w polityce ogólno-żydowskiej. Wychodząc dalej z założenia, że wogóle pozycja gospodarcza Żydów jest zachwiana, zaś występująca coraz jaskrawiej w Polsce nędza masy żydowskiej wróży

zagładę tej masy — autor likwiduje niejako niebezpieczeństwo żydowskie w Polsce.

„Postęp życia bezapelacyjnie skazał na zagładę drobnego pośrednika, a więc małomiasteczkowego Żyda w ogromnej liczbie. Nic go od tej zagłady nie uchroni“... „Na to biadanie nie zwracano u nas uwagi. Mało kto prasę żydowską czyta, a jeżeli dochodziło ono czasami do uszu polskich, nie robiono sobie z niego wiele, uszy te bowiem nawykły do skarg żydowskich, przeważnie niesłusznych. Tym razem wszakże skargi te mają aż nadto poważną podstawę. Szybkie ubożenie zawsze zresztą ubożego małomiasteczkowego żyda w Polsce jest niezbitym faktem“.

Przedstawiając ten stan rzeczy, jako wynik rozwoju zmienionych stosunków gospodarczych — nie zastanawiał się Dmowski nad tem, że wszystko to, razem wzięte, nie przestając być problemem żydowskim, niesie w sobie zaród groźnego problemu społecznego...

* * *

W tych rozważaniach Dmowskiego o kwestji żydowskiej znajdują się ponadto jeszcze uwagi, sprzeczne wprawdzie z temi przesłankami, które pozwoliły zlikwidować niebezpieczeństwo żydowskie, ale zato zgodne z ogólną tendencją książki, zwróconej przeciw obozowi pomajowemu. „Polska — pisze Dmowski — która w latach przedwojennych, przekonawszy się aż nadto dobitnie o wrogiem stanowisku Żydów względem jej dążeń narodowych i widząc całe niebezpieczeństwo, płynące z zażydzenia swych miast, zaczęła energiczniej organizować swój handel i popierać tę pracę bojkotem handlu żydowskiego — po odbudowaniu państwa zatarła swe wrogie względem nich stanowisko, a w dalszym ciągu otrzymała rządy, wyraźnie im przyjazne, popierające ich w życiu gospodarczem oraz otwierające im szeroko dostęp do armji i wszelkiej służby państwowej... Zamożniejszy czy bogaty Żyd, zajmujący tyle miejsca w naszym handlu i przemyśle, po odbudowaniu zaś państwa, zwłaszcza po przewrocie majowym 1926 r. i w naszej machinie państwowej — staje się w stosunku do Polaków coraz zamożniejszym. W ostatnich latach wiele majątku polskiego przeszło w ręce żydowskie. Mały wszakże żyd, biedny staje się coraz biedniejszym, popada w coraz straszniejszą nędzę“.

Te twierdzenia, nie znajdujące żadnego uzasadnienia w naszych stosunkach, użyte wyłącznie w celach agitacyjnych, stały się

w ostatnich czasach podstawą dla uzupełnienia polityki obozu narodowego akcją przeciwyżydowską. W uchwałach Rady Naczelnej Stronnictwa Narodowego z listopada 1931, znajdujemy następujące rezolucje:

„Liczba Żydów w Polsce, ich groźna dla naszej przyszłości pozycja w życiu gospodarczym, która znacznie się wzmocniła za obecnych rządów, cieszących się stałym ich poparciem, rozkładowy wpływ Żydów na moralność i wogóle na duchowe życie narodu, ich wreszcie wrogie w stosunku do dążeń polskich stanowisko polityczne sprawia, że polityka narodowa polska musi się zwracać z całą stanowczością przeciw niebezpieczeństwu żydowskiemu.

Rada Naczelna Str. Nar. w ostatnich wystąpieniach młodzieży akademickiej na rzecz polskości naszego życia zbiorowego widzi potwierdzenie tego faktu, że młodzież ta w swej przytłaczającej większości przepojona jest silnym duchem narodowym, co daje pewność, że dalszy rozwój polityczny i cywilizacyjny naszej Ojczyzny oparty będzie na niewzruszonej podstawie narodowej polskiej i że Państwo — wbrew wszelkim dążeniom przeciwnym — będzie utrwalone jako Państwo narodowe.

Główną przyczyną zająć, które zakłóciły prawidłowy bieg życia uniwersyteckiego, Rada Naczelna widzi we wzrastającej agresywności Żydów, w polityce ulegającej ich roszczeniom, oraz bierności społeczeństwa polskiego wobec zalewu żydowskiego.

Rada Naczelna Str. Nar. postanawia:

1) Położyć nacisk na obowiązek popierania handlu i rzemiosła polskiego przez kupowanie wyłącznie u chrześcijan, oraz zwalczania Żydów we wszystkich dziedzinach życia gospodarczego, obowiązek, który nie tylko winien być przestrzegany przez wszystkich członków Stronnictwa, ale wpajany przez nich całemu społeczeństwu.

2) Prowadzić skuteczną walkę ze szkodliwym wpływem żydowskim na polskie życie umysłowe i moralne oraz zalewem żydowskim w wolnych zawodach.

3) Dążyć do ograniczenia ilości Żydów w państwowych szkołach średnich i wyższych (numerus clausus).

4) Polecić Zarządowi Stronnictwa zorganizowanie gruntownych prac, prowadzących do wzmocnienia handlu polskiego i oparcia go na zdrowych podstawach“.

Prof. Roman Rybarski, zapowiadając w lipcu 1931 r. w „Gazecie Warszawskiej“ ostrą walkę społeczeństwa z obozem pomajowym, wyraźnie dawał do poznania, że obóz narodowy będzie w tej walce posługiwał się argumentem żydowskim. Powołanie się zaś, w przytoczonych uchwałach, na zajścia uniwersyteckie, świadczy o tem, że kierownicy stronnictwa znowu szukają w masach wiatru, któryby dął w żagle...

Wiemy, że programy stronnictw ulegają zmianom i uzupełnieniom, stosownie do zmiany sytuacji politycznej, zależnie od tego czy stronnictwo znajduje się w opozycji, czy u steru rządu. Niemniej jednak, ostatnie uchwały programowe w porównaniu z uchwałami z r. 1926—wskazywałyby na dekadencję programu. Przesunięcie bowiem sprawy żydowskiej nanowo na tory demagogji, i to po poważnej próbie traktowania jej jako sprawy państwowej, nie jest wynalazkiem politycznym, zrodzonym z głębokiej myśli państwowo-politycznej, a przeciwnie jest tylko zubożeniem tej myśli.

Dotychczas w Polsce nie skryształizowały się w określony kształt najważniejsze sprawy ustrojowe i społeczne. Nie skryształizował się też i pogląd na sprawę żydowską. Uważa się ją za sprawę drugorzędną i widzi w niej często li tylko zagadnienie administracyjne. Najczęstszem jednak zjawiskiem jest brak zrozumienia zagadnienia żydowskiego i zupełna jego nieznamość.

Potężny nurt przebiegu społecznego, nie zatrzymując się przed martwością ludzkiej myśli, kształtuje sprawę żydowską w Polsce jako wielkie zagadnienie społeczne. Pędzone prądem wydarzeń, wystąpi ono w związku z całokształtem zjawisk społeczno-gospodarczych i legnie na nich całym ciężarem tej masy, której podstawy bytu gospodarczego zostały zdruzgotane.

IGNACY SCHIPER

POCZĄTKI HASKALI NA ZIEMIACH CENTRALNEJ POLSKI

(Do roku 1830)

I.

Żydostwo centralnych połaci Polski o wiele później zaczęło reagować na hasła oświecenia (haskala), płynące z Zachodu, aniżeli żydostwo kresowe. W czasie, kiedy kresy wydały były takie znakomitości z obozu postępowego, jak Salomon Majmon, Izak Satanow, Salomon Dubno, Lejb Sznaber, Baruch Szklower, Mendel Iljer, Mendel Satanower-Lepin, Jehuda Lejb Margulies, Chaim S. Jakób Falk, Józef Perl, Nachman Krochmal i inni działacze i pisarze postępowi z drugiej połowy 18-go i początku 19-go wieku — na obszarach centralnych Polski zaledwie dwa-trzy dają się odszukać ogniska haskali i tylko nieznaczna garstka wybitniejszych maskilów. Były takimi ogniskami Jarosław, skąd pochodził znany współpracownik Mendelsohna, Aron Jarosławer, Zamość, który wydał cieszącego się uznaniem Goethego poetę niemieckiego Issachara Bera Falkensohna*) oraz zaprzyjaźnionego z reformatorem berlińskim Izraela z Zamościa, wreszcie Lublin, skąd był rodem znakomity publicysta na terenie francuskim i dyrektor działu orjentalnego w Bibliotece Narodowej w Paryżu, Zalkind Hurwitz. Jeśli do wymienionych 4 wybitniejszych maskilów z drugiej połowy 18 wieku dodamy jeszcze pochodzącego z Hrubieszowa Jakóba Calmansona, autora pracy francuskiej o reformie żydów polskich (1796), będziemy mieli niemal wszystkich maskilów o głośniejszych nazwiskach, którzy stali u kolebki ruchu oświeceniowego wśród Żydów środkowej i zachodniej Polski.¹⁾

*) Zob. M. Brandstätter: Johann Wolfgang Goethe — Miesięcznik Żydowski, zes. 3, rok II. — Red.

¹⁾ Por. Dr J. Meisl: Haskalah (Berlin 1929) p. 30, 47—49.

Były to całkiem odosobnione jednostki, których działalność pod koniec 18 wieku prawie żadnym nie odbiła się echem wśród Żydów centralnej Polski. Dopiero z początkiem 19 wieku, za rządów pruskich i Księstwa Warszawskiego, zaczynają się na tych ziemiach pokazywać większe grupy oświeconych Żydów. Byli to przeważnie Żydzi niemieccy, pochodzący z Prus, Śląska i Moraw, którzy za interesami zdążyli do Polski, nęceni doskonałymi perspektywami liwerunków, jakie otwierały się wtedy na ziemiach polskich, nękanymi ustawicznymi wojnami i przemarszami wojsk. „Wojna, ta klęska narodów stała się dla nich — pisze o tych imigrantach żydowskich współczesny im Antoni Eisenbaum — źródłem wzbogacenia się przez dostawy potrzebnych efektów dla wojska i zakupienie łupów¹⁾. Powstają wtedy większe dwa ogniska postępowców - maskilim, jedno w Warszawie, drugie w Płocku.

Około r. 1802 zakłada w Warszawie jeden z takich imigrantów, bankier Izak Flatau osobną synagogę dla postępowych Żydów. Zwała się ona — rzecz charakterystyczna! — „niemiecką“ i znajdowała się przy ulicy Danielewiczowskiej²⁾. O liczności maskilów warszawskich o tym czasie daje nam wyobrażenie fakt, że w synagodze „niemieckiej“ modliło się pierwotnie (przed wystawieniem nowej, obszernej synagogi na tej samej ulicy w r. 1844) tylko kilkadziesiąt osób³⁾. W r. 1809 zwróciła się grupa tych „niemców“ do księcia Warszawskiego z prośbą, „aby przełamane były przegrody, które ich od innych mieszkańców odłączają“ i na uzasadnienie tej petycji przytoczyła między innymi taki motyw: „podpisani, swych i innych familji niemieckich... imieniem czyniący, starali się przez nabycie poloru, potrzebnych w towarzystwie ludzkim wiadomości, moralne postępowanie i równą z innymi narodami odzież zbliżyć się do osób oświeconych... śmia sobie pochlebiać, że już teraz przypuszczeni będą do tych praw, jakie im konstytucja wskazuje“. Na memorjale figurują podpisy 12 takich rzeczników „familji niemieckich“⁴⁾. Są to dobrze znani w dziejach

¹⁾ Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości Żydów w Polsce (1912). Z. 1, p. 95.

²⁾ W przedstawieniu Dozoru Bóżniczego w Warszawie, skierowanem 1 stycznia 1832 do Urzędu Muncypalnego w sprawie tej synagogi „niemieckiej“ czytamy taki ustęp „Dom modlitwy przy ul. Danielewiczowskiej egzystuje od lat 30-tu (a więc: od około r. 1802) a uczęszczają doń Izraelici, nie różniący się ubiorem od innych mieszkańców“. (Archiwum Gminy Żyd. w Warszawie, Akty dotyczące bóżnic).

³⁾ Por. drukowane „Zdanie sprawy z działań Komitetu Synagogi przy ul. Danielewiczowskiej za r. 1859-60“ (Warszawa 1860).

⁴⁾ Kwartalnik lc. Zeszyt 3, p. 174—176.

żydostwa warszawskiego bankierzy, wielcy kupcy, antreprenery i t. p. A więc podpisali memoriał: bankier Izak Dawidsohn, księgarz uniwersytecki i nakładca Natan Meyer (Michał) Glücksberg, bankier Moses Eisenberg, kupiec Rafał Gutman, antreprenier Dawid Königsberger, bankier i członek łoży masońskiej Samuel Kronenberg, ojciec sławnego Leopolda, kupcy Izak i Wolf Landshuterowie, sztycharz Samuel Münchheimer, bankier Lewin Salinger, bankier Izak Simon Rosen i nieznanego nam zawodu Leizer Selig Solmyn. Słowem: przedstawiciele wielkiej burżuazji, którzy świadomie odgraniczali się od większości żydostwa, nie posiadającej „poloru“, ani „odzieży, równej z innymi narodami” i t. p. Jakże inaczej w takich wypadkach postępowali misnagdzi, kołatający o równouprawnienie nie imieniem jakiejś wyszczególniającej się grupy, ale imieniem tysięcy mas całego żydostwa!

Nie pomogło to odseparowanie się maskilów od ogółu żydowskiego. „Śmiałość pochlebiania sobie”, że rychło zostaną równouprawnieni, zawiodła ich srodze, toteż w 6 lat później podobną, jak w r. 1809, wniosą petycję, tym razem na ręce ks. Adama Czartoryskiego, który podówczas miał szanse zostania namiestnikiem Królestwa. Podobnie, jak poprzednia, i ta świeża petycja mało petentom przynosi zaszczytu. Podkreślali poprzednio przed Niemcem Fryderykiem Augustem swoją niemieckość, obecnie podkreślą przed Polakiem Czartoryskim gotowość asymilacji (amalgamer) z „narodem, wśród którego żyją” i, jak w poprzedniej petycji, będą żądali praw jeno dla siebie, z wyłączeniem ogromnej większości współwyznawców, którym zarzucają separatyzm i ciemnotę. Z ostrożności, która nie zawadzi, spróbowali szczęścia ci świeżo upieczeni Żydzi-Polacy także u... Nowosilcowa. W złożonej mu w tym samym czasie prośbie o poparcie ich starań o prawa polityczne, celowo pominęli objawioną Czartoryskiemu zasadę asymilacji z Polakami i podkreślili tylko swe zamiłowanie do „wiedzy i sztuk” oraz zarzucenie obyczajów i tradycyjnych strojów żydowskich. Z załączonej do prośby tej „listy imiennej Izraelitów dystygowanych w Warszawie” dowiadujemy się, że chodziło o nadanie praw obywatelskich ogółem 26 „ojcom oświeconych familji”. A więc figurują w spisie oprócz wymienionych pod petycją z r. 1809 postępowców (za wyjątkiem Dawidsona i Solmyna) jeszcze następujący: lekarze Dr. Dawid Samelsohn i Dr. Józef Wolf (dziadek wirtuozów i kompozytorów, braci Wieniawskich), bankierzy Goetz-Assur Löve, Israel i Simon Kohnowie oraz

Berman Rosen, wielcy kupcy Löwy Bernstein, Nuchem Brünner, Teresa Gordon i Maurycy Samelsohn, liwerranci Jakób Epstein, Samuel Neumark, Lebel Oestreicher i Louis Salinger, antreprenier Lövy Kronenberg (identyczny z sławnym Leopoldem K.), wreszcie nauczyciel Joel Oellinger¹⁾.

Tym to „dystyngowanym“ Żydom udało się przez swych reprezentantów, lekarza Dra Wolfa i księgarza Glücksberga — snać dzięki protekcji Nowosilcowa — dotrzeć i do samego cesarza Aleksandra. Dnia 15 grudnia 1815 składają u tronu petycję, w której brzmi ta sama nuta, co w prośbie skierowanej poprzednio do Nowosilcowa. A więc proszą li dla siebie o prawa polityczne, a więc dzielą żydostwo na dwa odłamy (*deux classes*), postępowy „dystyngowany” i zachowawczy „obserwujący dawne obyczaje i trudniący się handlem oraz rzemiosłem”, a więc podkreślają swoje zamiłowanie do „nauk i sztuk” i chełpią się wyjątkowymi talentami swych dzieci, posyłanych „do liceów w Polsce, Niemczech i Prusach i będących tam prymusami”. Z petycji dowiadujemy się, że w Warszawie żyło wówczas ogółem 40 takich „dystyngowanych” rodzin (*quarante familles de cette classe habitent la ville de Varsovie*)²⁾. Tych to „dystyngowanych” określi misnagd, kryjący się pod pseudonimem rabbi Moses syn Abrahama w wydanej w r. 1818 broszurze polemicznej („Głos ludu izraelskiego do prawdziwych chrześcian polskich”) mianem „nowych Izraelitów”, podobnych do „wyznawców ewangelji, edukowanych na terazniejsze fasony” i odzguna się od nich, jak od ...jakobinów.

Mimo czołobitne petycje i niemałe prawdopodobnie sumy, dawane na ich poparcie Nowosilcowowi, grupa „oświeconych” Żydów nic w przełomowym roku 1815 nie uzyskała. Odepchnięta od świata, do którego szukała wstępu za cenę odseparowania się od współwyznawców, zapragnęła powetować klęskę sukcesami na froncie wewnętrznym. Śniły jej się — mimo, że nikłą tworzyła garstkę w żydostwie — „rządy dusz” i aby dostać się na naczelne stanowiska w gminach żydowskich, jęła podważać podstawę autonomji żydowskiej — kahał, spodziewając się, że na gruzach dawnej organizacji, w której prym dzierżyli misnagdim, silną potrafi zbudować placówkę dla siebie. W r. 1819 wydaje w tajemniczony w plany „postępowych Żydów” współideowiec anonimową broszurę p. t. „Prośba czyli usprawiedliwienie się ludu

¹⁾ Ibidem p. 24—28.

²⁾ Ibidem p. 30/1.

wyznania starego testamentu w Królestwie Polskiem zamieszkałego¹⁾), w której w gwałtowny sposób napada na kahał warszawski, charakteryzując nie tylko ten stołeczny kahał, ale wogóle instytucję kahału jako „najgłówniejszą przyczynę upadku Żydów i źródło ich niedoli“. Starsi kahalni z ich sposobem pobierania podatków, rabini z ich klątwami i starsi bractw pogrzebowych z ich taksami za grzebanie zmarłych, oto — zdaniem anonima — „te potwory piekielne“, które trzymają Żydów „w stanie najgrubszej niewiedomości i nieprzetworzenia się na ludzi użytecznych“. „Potwory te“ — snuje autor dalej — stosują wszelkiego rodzaju represje „kiedy kto swym sposobem myślenia, ubiorem zwyczajnym i obyczajem do klasy ucywilizowanych ludzi przybliża się. Kto poważnie myśli o reformie Żydów, ten — zdaniem autora — winien działać w myśl maksym, wyrażonych przez reformatora berlińskiego, Mendelsohna, w przedmowie do tłumaczonego przezeń dzieła apologetycznego rabbi Manassego ben Izrael i w rozprawie filozoficznej „Jerusalem“. W imię tych to maksym zaleca nasz anonimowy maskil „niezwłoczne zniesienie“ kahału i bractw wraz z ich starszymi i duchownymi i ustanowienie w ich miejsce rządów świątłych jednostek. „Zacóż wszyscy krajowi, jakiegokolwiekby wyznania mieszkańcy, podlegają tylko jednemu burmistrzowi lub wójtowi?“ — pyta autor i każe się domyśleć, że najodpowiedniejszą rzeczą byłoby jego zdaniem powierzenie spraw żydowskich municypalnościom, któreby sobie mogły dla nich dobrać odpowiednich urzędników, oczywiście z pośród dystygowanych Izraelitów“. Tyle, o ile chodzi o zasadniczą myśl broszury. Ważną część jej stanowią jednakowoż różne oskarżenia pod adresem starszych kahalnych w Warszawie, a więc skargi na zdzierstwa, jakich się rzekomo²⁾ dopuszczali na ludności żydowskiej, oskarżenie o gnębienie prawomyślnych klątwami i wygórowanemi taksami za grzebanie zmarłych krewnych i t. p.

Jaka mogła być bezpośrednia przyczyna tak ostrego w formie i treści zaatakowania kahału przez maskilów?

Otóż rzecz miała się następująco:

Do r. 1818 rządy w kahale stołecznym sprawowało dwóch maskilów (Samuel Kronenberg i Józef Epstein), dwóch chasydów (Berek Szmul Sonenberg i tegoż brat Ajzik Szmul) oraz jeden zachowawca (Mojżesz Fürstenberg). Przy tym układzie sił

¹⁾ Rzadki ten druk odszukaliśmy w Bibliotece Ord. Krasińskich (Nr. 22071).

²⁾ akcentujemy „rzekomo“, albowiem późniejsze urzędowe dochodzenia w tej sprawie zostały dla braku dowodów umorzone.

misnagd-zachowawca był języczkiem u wagi i rozstrzygał to na korzyść maskilów, to znowu na korzyść chasydów. Aliści w r. 1814 powstał sojusz między misnagdami i chasydami i ten to sojusz pchnął misnagda, zasiadającego w kahale stołecznym, na stałe ku chasydom. Głosy maskilów straciły walor. Pozostała im jeno bezowocna opozycja. W r. 1818 przystąpiono do nowych wyborów a rezultat ich oznaczał dla maskilów zupełną klęskę. Zjednoczeni chasydzi i misnagdzi wyrzucili ich poprostu z siodła i osadzili na stolcach kahalnych swoich ludzi. Chasydzi zadowolili się dwoma mandatami (Izrael Hirschsohn i Izak Landshuter), misnagdzi otrzymali trzy miejsca, przyczem z ramienia ich zasiedli w kahale tacy wybitni i wpływowi zachowawcy, jak poddzierżawcy koszernego Aron Michel Ettinger i Salomon Posner oraz bankier Wolf Michel Kohn¹⁾. Rozgoryczeni z powodu takiego wyniku wyborów, chwycili się postępowcy zwyczajnego podówczaś środka zemsty, jakim była denuncjacja: wydali wspomnianą broszurę „Prośba czyli usprawiedliwienie“. Od słów przeszli niebawem do czynów. Wywleczono sprawy kahalne przed forum władz administracyjnych, uczyniono ze sprawy kahału zasadniczą i czołową kwestję reformy Żydów, aż wreszcie po niecałych 3 latach doczekano się dekretu, przekreślającego za jednym zamachem autonomję gminną Żydów i wprowadzającego w jej miejsce tzw. Dozory Bóżnicze, pozostające pod ścisłą kontrolą municypalności (1821). Postępowcy osiągnęli swoje: nie mogąc owoładnąć autonomicznej instytucji żydowskiej, jaką był kahał, rozbili ją i pogłębili jeszcze bardziej przepaść, jaka ich dzieliła od mas żydowskich. Wybory do nowo-utworzonego Dozoru Bóżniczego odbyły się w Warszawie pod silnym naciskiem municypalności i dały w rezultacie następujący skład: jako członkowie Dozoru zostali wybrani i zatwierdzeni dwaj zachowawcy (późniejszy rabin warszawski Chaim Dawidsohn i wybitny talmudysta Józef Chaim Halberstam) oraz jeden postępowiec (Jakób Epstein), jako zastępcy zaś dwaj postępowcy (księgarz Natan Glücksberg i mekler przysięgły Henryk Samelsohn, syn D-ra Dawida Samelsohna, byłego lekarza nadwornego króla Stanisława Poniatowskiego) i jeden zachowawca (Lewek Bauerertz).²⁾

Z wybranych 3 członków pierwszego Dozoru Warszawskiego został po 2 niespełna latach tylko jeden a mianowicie J. Ch. Halberstam. Pozostali dwaj, misnagd Chaim Dawidsohn

¹⁾ Akty dotyczące organizacji gminy Warszawskiej (archiwum gminy).

²⁾ Ibidem.

i maskil Jakób Epstein, absorbowani agendami prywatnymi (od r. 1820 obaj byli generalnymi dzierżawcami podatku koszerneho) podali się do dymisji, a ich miejsce zajął dawny kahalnik, stojący blisko sfer chasydzkich, Jakób Sonnenberg oraz chasyd Szaja Markus Posner, zwolennik Izaka Majera Altera, założyciela dynastji cadyków z Góry Kalwarji¹⁾.

Tak tedy grupa postępowych, forsująca sprawę zniesienia kahałów, przez wprowadzenie w ich miejsce Dozorów Bóżniczych narazie nic nie uzyskała: już w trzecim roku istnienia Dozór stołeczny był domeną chasydów, wpływ zachowawców ograniczył się do jednego całkiem przedstawiciela, podczas gdy z maskilów ani jeden nie zasiadał w Dozorze jako członek.

Jedynym sukcesem, jakim się o tym czasie mogli pochlubić postępowcy na terenie wewnętrznym, było urządzenie pierwszych szkół elementarnych dla dzieci żydowskich.

Sprawa zorganizowania takich szkół ciągnęła się jeszcze od czasów pruskich a mianowicie od r. 1797, kiedy wyszło postanowienie króla pruskiego p. t. „Generalne urządzenie Żydów w prowincjach Prus południowych i nowo-wschodnich”, które między innymi zapowiadało urządzenie szkół publicznych dla dzieci żydowskich. O wykonaniu tej zapowiedzi władze jednak zgoła nie myślały. Dopiero po 20 latach dzięki zachodom maskilów, którym zresztą pomagała w tej materji światlejsza część zachowawców, Komisja Rządowa wyznań religijnych i oświecenia publicznego poleciła wybitnemu pedagogowi z grona maskilów Jakóbowi Tugendholdowi, aby urządził trzy takie szkoły elementarne w Warszawie²⁾. Było to w tym samym mniej więcej czasie, kiedy postępowcy gotowali się do generalnego szturm na kahał. Przez trzy lata (1817—1820) sprawa nie ruszyła się z martwego punktu, albowiem kahał odmawiał zarówno moralnego, jak i materialnego poparcia. Ostatecznie udało się wspólnym wysiłkom Tugendholda i gorąco popierającego sprawę, zachowawcy Abrahama Sterna, uzyskać od dzierżawców podatku koszerneho roczne subsydjum 20.000 złp.³⁾ i zapewniwszy sobie w ten sposób na jakiś czas budżet, otwarto 29 sierpnia

¹⁾ Ibidem oraz akty dotyczące podatku koszerneho. O tem, że Sz. M. Pozner był chasydem, świadczy jego interwencja w sprawie I. M. Altera z powodu szkód, jakie cadyk poniósł w czasie powstania 1830/1.

²⁾ Z dziejów Gminy starozakonnych w Warszawie (Warszawa 1907), p. 23/4.

³⁾ Akty dotyczące Szkół początkowych (Archiwum Gminy żyd. w Warszawie), por. pismo Abrahama Sterna z 18/11 1821 do dzierżawców koszerneho, w którym mowa o ofiarowanej poprzednio sumie 20.000 złp. — oraz memoriał Dozoru z r. 1828.

1820 pierwsze 3 szkoły elementarne dla Żydów. Program tych szkół obejmował pierwotnie: język polski, niemiecki, hebrajski, arytmetykę i naukę religii. Jakoż w 3 lata po otwarciu szkół program uległ zmianie, albowiem Komisja Rządowa wyznań rel. i oświecenia publ. na skutek przedstawienia Dozoru szkół zarządzeniem z 2 maja 1823 zezwoliła język hebrajski usunąć i wprowadzić w jego miejsce wykład geometrii¹⁾. Nie wiadomo nam, jakie na to zarządzenie oddziaływały przyczyny: czy knowania Dozoru Bóżniczego, który o tym czasie posiadał większość chasydzką i przez wyeliminowanie języka hebrajskiego oraz wykładanej w nim Biblii chciał zdyskredytować szkoły elementarne w oczach mas żydowskich, czy też starania pewnych krańcowych postępowców, którzy poprzez przekreślenie języka hebrajskiego i Biblii zamierzali przyspieszyć proces asymilacji. Dość, że zarządzenie ministerstwa weszło w życie, powiększając i tak już sporą o tym czasie liczbę postanowień rządowych, które budziły wśród ogółu żydowskiego nieufność i rozgoryczenie.

Nadzieje, jakie postępowcy złączyli z szkołami elementarnymi, spełniły się jeno w niewielkiej mierze. W r. 1824, a więc w czwartym roku istnienia tych szkół, uczęszczało do nich całkiem 187 dzieci, a jak świadczą zachowane z tych czasów listy odznaczonych uczniów, były to przeważnie dzieci ze sfer średniozamożnych, należących pod względem kulturalno-obyczajowym już do misnagdów, już do maskilów²⁾. Sfery bogate posyłały swe dzieci na naukę albo do szkół zagranicznych (przeważnie do Wrocławia, Berlina lub Hamburga), albo do miejscowych szkół prywatnych, liceów, szkół wojewódzkich i t. p. Wedle informacji, jakie przynosi redagowany przez maskila Antoniego Eisenbauma „Dostrzegacz Nadwiślański“, zostało w r. 1824 nagrodzonych 10 z pośród Żydówek, które uczęszczały do rządowej szkoły żeńskiej 4-tego cyrkułu warszawskiego. Tensam „Dostrzegacz“ przynosi też imienną listę uczniów żydowskich, którzy w tym samym czasie otrzymali odznaczenia w szkole wojewódzkiej Księży Pijarów. Między prymusami spotykamy synów znanych rodzin postępowych, jak Kronenbergowie, Wol-

¹⁾ Z dziejów Gminy staroz. w Warszawie lc. p. 26.

²⁾ „Dostrzegacz Nadwiślański“ 1824 № 38. Z trzech szkół elem. żyd. w Warszawie liczyła szkoła przy ul. Bonifraterskiej — 60 uczniów, szkoła przy ul. Marszałkowskiej — 50 uczniów a trzecia przy ul. Elektoralnej — 77 uczniów, razem 187. Między odznaczonymi znajdujemy dzieci ze znanych rodzin zachowawczych oraz postępowych, jak rodziny Dawidsohn, Saulsohn, Rothwand, Baumberg i t. p.

fowie, Münchheimerzy¹⁾). Obok synów bogaczy zaczęła się garnąć do szkół czysto polskich także młodzież z mniej zamożnych sfer postępowych, jak np. synowie Waldenbergów, Eisenbaumów, Rothwandów, Ehrenpreisów, Rozensztajnow, Rudkowskich i t. p. Świadczą o tem zachowane w aktach warszawskiej Gminy żydowskiej podania o zaświadczenie niezamożności, jakie w latach 1822—1828 wnosili ojcowie tych rodzin celem zwolnienia synów od czesnego w liceum lub w wspomnianej szkole wojewódzkiej Księży Pijarów²⁾).

W tym to czasie powstały też 2 szkoły dla dziewcząt z zamożnych sfer żydowskich: jedna prywatna, założona i prowadzona przez Fryderykę Eisenbaumową, żonę rzutkiego redaktora „Dostrzegacza“ i gospodarza Szkoły Rabinów, Antoniego Eisenbauma, druga zaś rządowa, prowadzona przez H. S. Waldenberga, nie ustępującego Eisenbaumowi w radykalizmie na punkcie „ucywilizowania Żydów“.³⁾ O szkole dla „płci żeńskiej wyznania mojżeszowego“ wiadomo nam, że istniała już w r. 1822 i że w dobie powstania listopadowego uczęszczało do niej oprócz dziewcząt bogatych około 100 biednych, korzystających ze zwolnień od czesnego.

Fizjognomja tej dorastającej młodzieży, która miała odegrać rolę podczas powstania 1830 - 1831 roku, była zgoła odmienna, aniżeli fizjognomja starszej generacji maskilów. Podczas gdy starsi maskilim, przeważnie z Niemiec rodem, lawirowali politycznie między Warszawą a Petersburgiem i kulturalnie luźno byli związani z polskością (toć potocznie posługiwali się jeszcze językiem niemieckim), młodzież chowana w szkołach polskich i kierowana przez takich propagatorów asymilacji z Polakami, jak Waldenberg i Eisenbaum, zrywała dawne węzły z niemczyzną i polszczyła się do tego stopnia, że istotnie tylko wyznaniem różniła się od rdzennych Polaków. Tworzyła ta młodzież—siłą wychowania, jakie otrzymała — lewicę w ugrupowaniu postępowem. Sztandarowym jej mężem był Antoni Eisenbaum (ur. 1791), syn ubogich rodziców, uczeń liceum warszawskiego, który imponował inteligencją, znajomością języków (mając lat 20 mówił płynnie po polsku, francusku, angielsku, niemiecku i włosku), energią i przedsiębiorczością. Na Eisenbaumie budowały też polskie sfery rządzące. Świadczy o tem fakt, że udzieliły mu w r. 1823 znacznych subsydjów na wydawanie tygodnika

¹⁾ Ibidem № 27 i 33 z r. 1824.

²⁾ Akty, obejmujące świadectwa (archiwum Gminy warsz.)

³⁾ Akty, dotyczące Szkół początkowych (archiwum Gm. w.)

polsko-żydowskiego, poświęconego propagandzie oświaty wśród Żydów. Eisenbaum zakrzętnął się z właściwą mu energią koło dzieła i założył czasopismo „Dostrzegacz nadwiślański“, które wydawał równocześnie w dwóch językach: polskim i żydowskim (w języku żydowskim czasopismo zwało się „Der beobachter an der Weichsel“). W piśmie starał się pogodzić pożyteczne z przyjemnym: oprócz aktualnych wiadomości z kraju i zagranicy oraz ogłoszeń rządowych i samorządowych, publikował „rozmaitości“ z życia żydowskiego oraz artykuły historyczne (np. biografje Flawjusza, Mendelsohna, Rotszylda, artykuły o żydach w Chinach i Indjach, szkice z dziejów Żydów angielskich, artykuły o znakomitych Żydach we Francji i o sektach żydowskich, „o nowszych obyczajach Izraelitów“ i t. p.). Wielką też wagę przywiązywał do pouczających korespondencyj; tak np. publikował bardzo ciekawe relacje o rozwijającej się podówczas kolonizacji rolnej Żydów w Chersonie.

Mimo wysiłków redaktora i subsydjów rządowych, czasopismo nie mogło się utrzymać i po wydaniu 42 numerów przestało z końcem r. 1824 wychodzić. Przyczyny upadku „Dostrzegacza“ tkwiły w ustosunkowaniu się społeczności żydowskiej do osoby redaktora. Poza małą garstką młodych entuzjastów idei spolszczenia mas żydowskich, Eisenbaum nie potrafił przyciągnąć szerszych kół żydowskich. Abstrahując od chasydów i zachowawców, którzy go zawzięcie zwalczali jako reformatora podważającego uświęconą przez tradycję obyczajowość żydowską, nie cieszył się Eisenbaum miem także i wśród starszych maskilów. Polegało to zresztą na wzajemności, albowiem Eisenbaum odnosił się do plutokracji żydowskiej, do której należała starsza generacja postępowców, ze sporą dozą niechęci. Dał temu wyraz w „Dostrzegaczu“, w którym pisząc o znakomitych Żydach francuskich, pozwolił sobie na takie dygresje o „znakomitościach“ wśród warszawskich postępowców: „Tym sposobem (tj. przez oświatę) doszli Żydzi francuscy do tego, że nie najmajętniejszy, lecz najświetniejszy i w kraju zasłużony staje się przedmiotem uszanowania... Oby Żydzi tutejsi, którzy są 5 razy liczniejsi od francuskich, poszli za ich przykładem, aby z czasem chlubny poczet zasłużonych mężów wykazać było można było!“¹⁾). Takie cierpkie bądźco bądź uwagi pod adresem ambitnych i z racji posiadania fortun pretendujących do szczytów „postępowych“ bankierów i liwerantów, były widocznie nie ostatnią z przyczyn,

¹⁾ „Dostrzegacz“ 1824 Nr. 5 p. 37.

że zamknęły się dla Eisenbauma kieszenie, z których mogły płynąć subsydja dla redagowanego przezeń tygodnika.

Minęło niespełna 1½ roku od upadku „Dostrzegacza”, gdy powołany przez sfery rządzące Komitet Starozakonnych na jedno z naczelnych miejsc w programie „ucywilizowania” Żydów wysunął sprawę założenia Szkoły Rabinów. Dla Eisenbauma nawinęła się niezwykle okazja. Oto miało się spełnić jego marzenie o uczelni, w którejby narastał ów „chlubny poczet zasłużonych mężów”, o jakim pisał w „Dostrzegaczu”. Nie dziwić się tedy, że stał się zapalonym zwolennikiem koncepcji Komitetu i że chętnie objął kierownicze stanowisko w powstałej 1826 Szkole Rabinów. Nie dzielił on ważkich obiekcyj, jakie skłoniły był sędziwego misnagda Abrahama Sterna do rezygnacji z ofiarowanego mu stanowiska dyrektora Szkoły. Był zwolennikiem radykalnych i zgóry dyktowanych reform i nie obawiał się ataków ze strony chasydów i misnagdów, na które zresztą już od lat był wystawiony. Ujął sprawę w swe energiczne ręce i choć zgóry mógł przewidzieć, że żadna gmina nie powierzy posad rabinackich „reformowanym” judaistom - wychowankom Szkoły, nie zrażał się tem, bowiem raczej mu chodziło o „chlubny poczet” oświeconych działaczy, niż o przyszłych rabinów. Poczynania Eisenbauma walenie popierali — prócz rządu — tacy radykali wśród maskilów, jak bogaty kupiec Józef Janasz, w którego domu Szkoła Rabinów jakiś czas się mieściła, lekarz Dr. Leopold Leo, zwolennik asymilacji nawet poprzez chrzest, dzielący z Drem Leo pogląd na asymilację kupiec Teodor Toeplitz, mekler przysięgły Henryk Samelsohn (syn lekarza Dra Dawida Samelsohna) i Józef Epstein.

Zanim jeszcze doszło do otwarcia Szkoły Rabinów, rozgorzała z powodu niej na dobre walka między misnagdami i chasydami z jednej a maskilami z drugiej strony. Jak nas informują akta Komitetu Starozakonnych, przeciwnicy Szkoły Rabinów upatrywali w tej uczelni ukryty zamach na religię i usiłowali ją różnemi sposobami zniszczyć już w samym zarodku. Wstrzymywali tedy jednych od wstąpienia do Szkoły, innych zaś, już przyjętych do Szkoły, odmawiali, wyszukując różne zarzuty przeciw nauczycielom i przeciw planowi nauki¹⁾.

Rozpętały się fanatyzmy. Walka przybrała niejednokrotnie brutalne formy, zahaczając nawet o takie odległe od właściwego przedmiotu dziedziny, jak kwestja... pogrzebów. Zaciekłość

¹⁾ Z dziejów Gminy starozakonnych w Warszawie lc. p. 47.

doprowadzała mianowicie do takiego braku tolerancji, że urządzano dzikie burdy podczas pogrzebów maskilów. Zachowały się nam o tem 2 protokoły specjalnych posiedzeń Dozoru Bóżniczego w Warszawie, odbytych w dniach 25 i 27 czerwca 1826, równo 5 miesięcy przed otwarciem Szkoły Rabinów (26 listopada 1826). W pierwszym protokole czytamy, co następuje: „Wskutek wezwania W. Naczelnika Izby Doradczej przy Komitecie Starozakonnych (był nim radca dworu Müller) z dnia 19 bm. (tj. 19 czerwca) zgromadzili się w dniu dzisiejszym (25/6) tak członkowie Dozoru Bóżniczego, jako też członkowie delegowani przez tegoż naczelnika w osobach Michała Ettingera, Józefa Epsteina, Dra Leo, doktora medycyny celem dochodzenia przedmiotów skargi do Komitetu administracji pogrzebowej podanej, jakoby takowa miała dopuścić się jakowych nieprzyzwoitych czynów przy chowaniu umarłych osób wyznania mojżeszowego, ubiorem od innych starozakonnych różniących się“. Po zapoznaniu się ze skargą, postanowiono zawezwać na 27 czerwca 1826 kilku świadków, między nimi Antoniego Eisenbauma i Szmula Toeplitza, oraz całą służbę pogrzebową. „A gdyby się pokazało, że istotnie jakie nadużycie miało miejsce, tedy wybrano (komisję)... i postanowiono zawezwać, gdyby potrzeba było, do ułożenia nowej organizacji (pogrzebowej) lub terażniejszą sprostować“. Na następnem posiedzeniu, dnia 27/6 1826 przesłuchano świadków. Jeden z nich, maskil Markus Frei zeznał, że „czuje się być skrzywdzonym przy pochowaniu swego syna Juliusza, przed 2¹/₂ roku zmarłego, oraz swej córki Anny, w dniu 4 bm. zmarłej“. Ostatecznie stwierdzono nadużycia ze strony służby pogrzebowej i zagrożono jej wymówieniem posad, o ile by się wypadki powtórzyły. Równocześnie wybrano komisję, która dospołu z delegowanymi członkami Izby Doradczej przy Komitecie Starozakonnych miała się zająć „poprawieniem administracji pogrzebowej”¹⁾. Przytoczone w streszczeniu protokoły świadczą wyraźnie o związku sprawy z walką, która toczyła się dookoła Szkoły Rabinów. Świadczy o tem szczególnie interwencja Komitetu Starozakonnych, który o tym czasie planował otwarcie Szkoły Rabinów, zwłaszcza zaś powołanie na świadka upatrzonego na gospodarza Szkoły, Antoniego Eisenbauma.

Opuszczamy teren stołeczny w chwili, gdy starcia między maskilami i frontem chasydzko-zachowawczym przybierały formy

¹⁾ Akty dotyczące budżetów (sic) z r. 1826 (Archiwum Gminy Żyd. w Warszawie).

istnej wojny domowej. Zwracamy się ku prowincji, ku istniejącym w miastach prowincjonalnych kołom maskilów. Zaznaczyliśmy już poprzednio, że poza Warszawą większa grupa postępców daje się w interesującym nas tu okresie odszukać jeno w Płocku. Nieco szczegółów o niej podaje nam zachowany w aktach Komitetu Starozakonnych memoriał komisji województwa płockiego z r. 1825. Skądinąd też wiadomo, że w Płocku istniał o tym czasie związek zdeklarowanych uczniów szkoły Mendelsohnowskiej i że na czele tej organizacji stał pochodzący z Niemiec, kupiec płocki Józef Fraenkel, spokrewniony prawdopodobnie z założycielem sławnej w dobie Księstwa Warszawskiego firmy bankowej w stolicy A. L. Fraenkel. Tutaj też, w Płockiem, dzięki istnieniu tej grupy maskilów a zwłaszcza dzięki jej wpływowi u władzy wojewódzkiej, stosunkowo dość słabo rozwijał się chasydyzm¹⁾.

Na pewien ślad maskilów natrafiamy w naszym okresie jeszcze w Siedlcach. Zachował on się w broszurze nieznanego autora, wydanej w Warszawie w r. 1820 pod tyt. „Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym i co ją przyspieszyć powinno?” Autor, widzący w oświacie „zasadę radykalnej reformy Żydów“, wspomina w jednym miejscu broszury o istniejącej w Siedlcach żydowskiej szkole elementarnej, w której uczyli rektor i nauczyciele miejscowej szkoły podwydziałowej. Wedle autora było w r. 1819 w Siedleckiej szkole elementarnej 26 uczniów-Żydów, z których kilku zasłużyło na publiczne nagrody. Fundusz na nagrody, jak i na książki dla uboższych uczniów ofiarować miał członek rady wojewódzkiej, hr. Onufry Podoski.²⁾ Fakt posyłania dzieci do szkoły elementarnej, w której uczyli nauczyciele-chrześcijanie, świadczy, że w Siedlcach musiała istnieć pewna grupa maskilów, czy też mocno ku haskali gravitujących misnagdów, bowiem tylko w tych kołach można było w owych czasach znaleźć rodziców, którzyby się zdecydowali posyłać dzieci do szkół świeckich.

II

Poczet pisarzy i publicystów, jakich w interesującym nas okresie wydał obóz maskilów, przedstawia się wcale poważnie. Maskilim rozwijali piśmiennictwo w 4 językach: nowo-hebrajskim, żydowskim, polskim i niemieckim. Zpśród nowo-hebrajskich pisarzy na czoło wysunął się tylko jeden a mianowicie Warsza-

¹⁾ Kwartalnik lc. zeszyt 2 pag. 93—94.

²⁾ „Co wstrzymuje reformę Żydów” — Warszawa 1820 p. 35.

wianin, Eisik Kandia, który wślawił się dramatem biblijnym „Toldoth Mosze“, ósnutym na tle życia Mojżesza (wyd. w Warszawie 1829), oraz bardzo udalęm tłómaczeniem hebrajskiem poematu Schillera „Die Bürgschaft“. Napisał też — snać na zamówienie sfer oficjalnych — hebrajską elegję na śmierć Aleksandra I, którą sam w formie wierszowanej przetłómaczył na język niemiecki (1826).

W języku żydowskim pisało podówczas dwóch wybitnych maskilów: znany nam już Antoni Eisenbaum, wydawca pierwszego na terenie Królestwa czasopisma polsko-żydowskiego „Dostrzegacz nadwiślański“ (1823 — 1824) oraz spokrewniony z warszawskimi Ettingerami lekarz Zamojski, Salomon Ettinger, najwybitniejszy bezsprzecznie reprezentant literatury żydowskiej z pierwszej połowy 19-wieku, który przed r. 1830 miał już w swej tece znakomitą komedję „Serkele“, obrazującą rozłám w rodzinie żydowskiej na tle prądów oświeceniowych, oraz znaczną liczbę bajek, któremi spopularyzował swe imię. Utwory Ettingera coprawda wyszły w druku dopiero w drugiej połowie 19 w., niemniej były one już w omawianym okresie bardzo popularne w sferach maskilów a to dzięki krązącym wśród nich odpisom.¹⁾

Podczas gdy językiem nowo-hebrajskim i żydowskim posługiwali się maskilim z Królestwa wyłącznie w dziedzinie literatury pięknej i publicystyki, były dla nich język polski i niemiecki językami, w których publikowali prace naukowe i polemiczne.

Z maskilów, którzy ogłaszali w latach 1815 — 1830 większe i mniejsze prace po polsku, zasługują na uwagę następujący czterej: Antoni Eisenbaum, Jakób Tugendhold, Ezechiel - Stanisław Hoge i Mowsza Jankielowicz.

Antoni Eisenbaum, wychowanek liceum warszawskiego, poza artykułami polskimi, drukowanymi w redagowanym przezeń „Dostrzegaczu“, napisał przed rokiem 1831 szereg ulotnych artykułów w obronie Żydów, które umieścił w różnych czasopismach warszawskich, znacząc je literami A. Z.

Jakób Tugendhold (ur. w r. 1794 w Działoszycach), ukończył studja w liceum św. Elżbiety w Wrocławiu, i osiedliwszy się potem w Warszawie, propagował tu idee Mendelsohnowskie z umiarem, najbardziej zbliżonym do intencji mistrza ber-

¹⁾ Wzorowe wydanie pism Ettingera zostało ostatnio sporządzone przez filologa żyd. Dra M. Weinreicha (S. Ettinger: Schriften, Warszawa 1928).

lińskiego. Był nawskroś religijnym Żydem, przywiązany do tradycji i starał się pogodzić kierunek zachowawczy z ruchem oświeceniowym. Dzięki swemu umiarowi i wielkiej erudycji cieszył się uznaniem w sferach polskich i był też chętnie wciągany do współpracy przez żydowskie sfery zachowawcze. W okresie, którym się tu interesujemy, wydał Tugendhold trzy prace w języku polskim: w r. 1818 broszurę polemiczną „Jerobaal”, w której rozprawiał się z anonimowym autorem „Sposobu na Żydów”, propagującym pomysł masowego wysiedlenia Żydów z Polski i utworzenia osiedla żydowskiego w „wielkiej Tartaryi”, w r. 1823 polski przekład hebrajskich „7 modlitw na 7 dni”, w r. 1829 przekład sławnego traktatu Mendelsohnowskiego „Fidon czyli o nieśmiertelności duszy”.

Ezechiel- Stanisław Hoge, rodem z Lublina, zaczął jako chasyd — gorący zwolennik Lublinerów, przerzucił się następnie do obozu maskilów i piastował w latach 1821 — 1824 godność zastępcy członka Dozoru Bóżniczego w Warszawie, skończył zaś jako — przechrzta. Przyjął chrzest w r. 1825 i zrobił karierę jako sekretarz osobisty Staszica, który go też preferował na stanowisko dobrze płatnego sekretarza Komitetu Starozakonnych. Jako maskil propagował ideę radykalnego polszczenia Żydów i pragnął wyeliminować język hebrajski nawet z ceremoniału religijnego. W tym celu wydał w r. 1822 tłumaczone na polskie „Modlitwy Izraelitów” i rodzaj katechizmu „Nauki religii dla młodzieży Izraelitów, przytem najważniejsze ustawy ceremonialne”. Jako neofita zaatakował Żydów wydanym w r. 1830 paszkwilem p. t. „Tu Chazy czyli rozmowa o Żydach”.

O Mowszy Jankielowiczu wiadomo nam tylko tyle, że był obywatelem ziemskim i gorącym patriotą polskim. Jeszcze w czasie powstania Kościuszkowskiego gorące wygłaszał on po bożnicach mowy za sprawą polską i dwóch synów oddał wtedy armii powstańczej. Kiedy w latach 1818 — 1820 rozkwitła dość bujna literatura polityczna o Żydach, Jankielowicz wystąpił z broszurą polską pt. „O środkach, aby reforma Żydów w Polsce mogła być skuteczna”, w której zareagował na rozliczne projekty „moralnej reformy Żydów” wywodem o potrzebie moralnej reformy... Polaków, wskazując na różne choroby moralne, jakie wówczas toczyły organizm polski, zwłaszcza w większych ośrodkach miejskich.

W związku z piśmiennictwem polskim maskilów należy też przypomnieć wydany w r. 1818 anonimowy paszkwil na kahały p. t. „Prośba czyli usprawiedliwienie się ludu wyznania starego

testamentu“, o którym już poprzednio była mowa, że wyszedł z kół postępowców i że przyczynił się do likwidacji dawnej autonomii gminnej Żydów.

Językiem niemieckim posługiwali się w publikacjach drukowanych w rozpatrywanym okresie, oprócz wspomnianego już Eisika Kandji naukowcy-lekarze Dr. Józef Wolf i Dr. Leopold Leo, matematyk Jakób Centnerszwer i filolog-judaista Abraham Buchner.

Dr. Józef Wolf, ur. 1766 w Warszawie, studjował medycynę we Wiedniu i odbył potem podróże po Francji i Niemczech jako lekarz domowy Szczęsnego Potockiego, dziedzica Brodów. W r. 1807 osiadł w Warszawie i wysunął się niebawem jako czołowa figura wśród warszawskich maskilów; w latach 1809 i 1815 instancjonował u władz za nadaniem praw obywatelskich „dystyngowanym rodzinom“ żydowskim, wnosząc znane nam już petycje. W latach 1818—1830 ogłosił w pismach medycznych, wychodzących we Wiedniu, kilka prac fachowych, między innymi rozprawy o krupie oraz o gorączkach tyfoidalnych w Warszawie. Poza zamiłowaniem do medycyny odznaczał się także wielkiem zamiłowaniem do muzyki. Zostawił je też w spadku swemu synowi Edwardowi, znanemu w połowie 19 w. kompozytorowi i wnukom, słynnym wirtuozom i kompozytorom, braciom Wieniawskim.

Dr Leopold Leo był rodem z Królewca i ukończył studia lekarskie zagranicą. Osiadłszy potem w Warszawie, cieszył się wielką praktyką i mirem w kołach maskilów. W r. 1826 wysunięta została jego kandydatura na członka Izby Doradczej przy Komitecie Starozakonnych w miejsce Henryka Samelsohna, który ustąpił z powodu choroby. W latach 1828—1829 wydawał w języku niemieckim „Magazin für Heilkunde und Naturwissenschaften“. Po upadku powstania przyjął (w październiku 1831) chrzest wraz z trojgiem dzieci. Był teściem sławnego przemysłowca, neofity Leopolda Kronenberga.

Jakób Centnerszwer (1797—1880), odbył studia matematyczne w Berlinie, gdzie też w r. 1825 ogłosił prace niemieckie ze swej dziedziny. Przeniósłszy się potem do Warszawy, został nauczycielem w otwartej 1826 Szkole Rabinów. Należał do radykałów między maskilami i był narówni z Eisenbaumem ostro atakowany przez sfery chasydzkie i zachowawcze.

Równocześnie z Centnerszwerem objął posadę nauczyciela w Szkole Rabinów filolog-hebraista, Abraham Buchner (ur. 1789), który oprócz katechizmu hebrajskiego „Doresz tow“

(1825) wydał słownik hebrajsko-niemiecki (1830). Buchner osiągnął w latach późniejszych smutną sławę jako autor pamfletu „Der Talmud in seiner Nichtigkeit“.

Jak widać z powyższego przeglądu piśmiennictwa Żydów w Królestwie, było ono dość pokaźne i świadczy o szybkim postępie stosunkowo dość późno zaszczeplonych tu hasel haskali. Niemałą w tem mieli zasługę pierwsi protektorzy „nauk i sztuk“, jacy się wówczas ukazali wśród Żydów Królestwa. Wsławili się szczególnie następujący przedstawiciele finansjery żydowskiej w Warszawie: Matias Cohn, posiadacz najbogatszego księgozbioru hebrajskiego w kraju, Michel Ettinger-Rawski i Teodor Toeplitz. W salonach tych bogaczy często odbywały się towarzyskie zebrania maskilów i światłych misnagdów, podczas których debatowano o aktualnych sprawach z dziedziny nauki i sztuki. W tych to salonach urządzano też niekiedy amatorskie przedstawienia, podczas których wystawiano dramaty z nowohebrajskiej literatury¹⁾.

¹⁾ Szczegółów zaczerpnęliśmy do powyższego przeglądu piśmiennictwa maskilów Królestwa z różnych zapisek archiwalnych (głównie z Archiwum Gminy Żyd. w Warszawie), z cytowanych w tekście pism, z wielkiej encyklopedji Orgelbranda, z nowszych encyklopedyj żydowskich oraz z następujących dzieł: H. Nusbaum: Szkice histor. z życia Żydów w Warszawie lc. p. 72—75, 177 ff., „Z dziejów gminy staroz. w Warszawie“ lc. passim, Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości Żydów w Polsce lc. II p. 87 i 97 (ad. E. Hoge), I p. 137 (przedstawienia w języku hebr.), Jeske-Choiński: Neofici polscy (Warszawa 1905) p. 201 (ad Dr Leo).

H. PFEFFER

EDMUNDA FLEGA DROGA DO ŻYDOSTWA

I.

Istnieje dziś, jak się powszechnie mówi, moda żydowska w literaturze. Pisarze różnych krajów i narodowości, mniej lub więcej obeznani z problemami żydostwa, dotykają otwartych ran Izraela, oświetlają żydostwo z różnych kątów widzenia, drwią lub apoteozują, szydzą czy kadzą — i w rezultacie rozbudowują tę tak nagle rozrosłą gałąź piśmiennictwa europejskiego i pozaeuropejskiego.

Moda żydowska. Ale jak każda moda i ona jest zjawiskiem efemerycznym, zajaśni przez drobną chwilkę, jak rakietą zgaśnie i pójdzie w zapomnienie. Pisarze „żydowscy”, to w lwiej części tacy, którzy chętnie każdemu dają się unieść prądowi i głębokimi składają pokłon wszechwładnej Pani Modzie, która ich żywi i wślawia. Do żydostwa jako takiego, przeważnie żadnego głębszego nie mają stosunku, nie cieszą się jego radością, a smutkiem jego nie boją; a jest ono dla nich niczem innym, jak wcale popłatną odskoczną literacką i wdzięcznym tematem do debjutu.

Naturalnie, zależnie od skali możliwości artystycznych danego autora, „żydowskie” jego dzieło będzie bardziej lub mniej udane. Ale jeżeli przyłożyć do takiego utworu miarę prawdziwie żydowską, pozostaną przeważnie tylko słowa, bez głębszej dla nas treści mogącej do nas przemówić, utwory „żydowskie” staną się wtedy tylko — modne.

Jednakże w tej powodzi żydowskiej makulatury wyłowić się dadzą dzieła o wartości stałej, które wykiełkowały i wyrosły na gruncie dusz wrażliwych, wnikliwych. Żydostwo w nich nie jest owym przysłowiowym ogarkiem rzuconym djabłu, ale stanowi

ich treść najistotniejszą. Etniczna przynależność autora do Izraela nie jest w tym wypadku konieczną przesłanką. Tu w jednym rzędzie z Żydem Lewisohnem czy Beer-Hoffmannem stoją Francuz Aimé Paillière i Polka Kazimiera Alberti. Rozstrzygającym momentem jest tu nastawienie nacechowane powagą, intymniejszy stosunek twórcy do swego obiektu, poddyktowany od wewnątrz, a nie narzucony od zewnątrz. Moda nie odgrywa tu żadnej roli, najwyżej tylko znikomą. Dzieła te byłyby powstały i bez niej i wbrew niej.

Takich jednak mało. Zaś wśród tych nielicznych, jedno z zaszczytnych miejsc zajmuje Edmund Fleg. Może nawet — najzaszczytniejsze.

II.

W początkach kariery literackiej Edmunda Flega, ani żydostwo, ani problemy z nim związane, nie wchodziły w ogóle w krąg jego zainteresowań. Zadeb jutował wcale udanymi sztukami teatralnymi, które dziś dorzucają zapewne jakiegoś rysu do ogólnej jego postaci, widzianej pod kątem całokształtu twórczości, ale w jego działalności żydowskiej jako takiej, żadnej nie odgrywają roli. Odsłaniają nam one tylko zdolność przystosowania się do wymogów sceny, zręczność w przeprowadzaniu dialogu, specyficzne ujmowanie problemów. Już tu widać, że zajmują Flega przede wszystkim tajniki duszy, wewnętrzny świat, który kształtuje się i rozwija według swoich odrębnych praw. Intryga, spłót zewnętrznych wydarzeń, odgrywa i w pierwszych jego utworach rolę podrzędną, o tyle, o ile warunkuje ona wydobywanie na światło nowych odcieni w psychicznym stanie bohatera. Akcja posuwa się naprzód powoli, bo o nią właściwie nie chodzi. Chodzi początkującemu Flegowi przede wszystkim o możliwie najgłębsze wysondowanie duszy, a potem o naświetlenie prawie każdego problemu z jego społecznej strony.

Ten społeczny i psychologiczny moment, który zarysowuje się całkiem wyraźnie w pierwszej, nieżydowskiej fazie twórczości Flega, jest niemniej charakterystyczny dla jego późniejszej działalności. I żydowski dorobek literacki Flega jest niczem innym, jak w głąb idącą, psychologiczną analizą problemów, widzianych nie tylko sub specie aeternitatis, ale i w związku z teraźniejszością, jako zagadnienia o wybitnie społecznym obliczu.

Mam wrażenie, że w tym kierunku dopatrzeć się można pewnego wpływu ze strony Charles Péguy'a. Działalność

Péguy'a przypadająca na okres między aferą Dreyfusa a wojną światową — okres w którym Fleg rozwijał się i dojrzewał — jest bezwątpienia najsilniejszym wyrazem francuskiej literatury społecznej tego okresu. Edmund Fleg zaś należał do koła jego najbliższych, a o ile się nie mylę, pod postacią owego przyjaciela, określonego przez Flega jako „Logicien“ w jego „Pourquoi je suis Juif“, nie kryje się nikt inny, jak tylko Péguy.

W dodatku możnaby również postawić pewne iunctim między rozwojem światopoglądu Flega i Péguy'a. Péguy zadeb jutował jako płomienny wyznawca międzynarodowego socjalizmu, by stać się wkrótce bojownikiem nacjonalistycznego patryotyzmu, potem tradycjonalizmu, a wkońcu katolicyzmu. Równolegle prawie do tego biegnie linja rozwoju światopoglądu Edmunda Flega: od zupełnego indyferentyzmu wobec żydostwa, naskutek nastawienia raczej kosmopolitycznego, do tradycjonalizmu kulturalnego, i do judaizmu, pojętego jako szczyt wszelkich etycznych i moralnych wartości.

Ale droga Flega od zupełnej obojętności dla żydowskich problemów, ku judaizmowi według wyżej wspomnianej definicji, usłana była cierniami i obfitowała w perypetje, w zmagania się z samym sobą. Jego pozytywne nastawienie wobec żydostwa nie narodziło się nagle pewnego pięknego poranku, ale narastało warstwami i rozwijało się ewolucyjnie. Nagle i niespodzianie narodziła się może tylko świadomość jego żydostwa, to uczucie jaźni i łączności z braćmi, o których dawno już nie myślał. Nagle odezwał się w nim głos krwi, tłumiony i dławiony dotąd w najzapadlejszych zakamarkach podświadomości. A był to odruch, wywołany przez silniejszą zewnętrzną podniecie, przez epokowe w dziejach żydowskich wydarzenie — sprawę Dreyfusa. Epokowe, nie tyle ze względu na nową, smutną kartę, jakiej przysporzyło historii żydowskiej martyrologji, ile ze względu na to, że przywróciło narodowi żydowskiemu cały szereg jednostek pełnowartościowych, z Teodorem Herzlem na czele.

Namiętności, jakie rozpętały się dokoła kwestji winy czy niewinności Dreyfusa, identyfikowanie sprawy pojedynczego Żyda, który notabene niewiele miał wspólnego z żydostwem, ze sprawą żydostwa jako takiego — zrodziły w Flegu nieodzowną konieczność skonfrontowania się z własnym „żydostwem“. Więc, znaczy się, Żydem pozostaje się mimo braku łączności z żydostwem, mimo zupełnej wobec niego obojętności? Jestże i on Żydem, jakkolwiek się nim wcale nie czuje?

Zdawało mu się, że on swe żydostwo przewycięzył w sobie zupełnie, pozbył się go bez reszty, widocznie jednak mylił się. Samo zrodzenie się tego rodzaju znaków zapytania, oznacza przecież wkroczenie kompleksu żydostwa w krąg jego świadomości. A pytanie rodzi się z pytania, niepokój wzrasta i dręczy. Teraz zaczyna się cofać myślą wstecz i uprzytamniać sobie, dlaczego właściwie tak dalekie mu jest i tak obce i tak niezrozumiałe to uczucie, które niespodzianie w nim się odezwało.

I jako żywo stają przed nim lata jego najwcześniejszej młodości. Aby wiedzieć dlaczego nagle poczuł się Żydem, musiał wpięć zdać sobie sprawę, dlaczego być nim przestał. Może ta anamneza pomoże mu rozeznąć się w tem kłębowisku uczuć pogmatwanych i odruchowych, które wyłoniły się bezwiednie, samorzutnie prawie. Może ona jednak pozwoli mu wydostać się z ciasnego impasu, na jaśniejszy szerszy gościniec.

III.

W domu rodzicielskim, w Genewie, widywał mały Edmund ojca, który przed udaniem się do biura przywdziewał tańes i tefilin i zmawiał modlitwy w jakimś obcym niezrozumiałym języku. Matkę zaś swoją widzi krzątającą się i baczącą na to, aby podział na „mięsne“ i „mleczne“ nie został przez służącą naruszony. Jemu samemu, 10-letniemu Edmundowi, w sobotę pisać nie wolno. A jednak starsi bracia piszą... Dostrzegł później, że i ojciec w biurze pracuje w sobotę, narówni z dniem powszednim.

I już teraz, w dniach pierwszej młodości, kiedy dusza dziecka subtelnie wchłania w siebie wszystko i analizuje, „żydostwo“ pobudza go do myślenia. Przybiera ono kształty czegoś niemiłego, więzy nakładającego, a przy tem dziwnie niekonsekwentnego. Interesuje go, ale w domu jakoś dziwnie o tem milczą; nic się o tem dowiedzieć nie może, jest to widocznie coś, o czem się nie mówi. W szkole oświadczył nauczyciel religii, że językiem żydowskiej modlitwy jest język hebrajski, właściwie jednak nie jest to język, bo „nie ma wogóle gramatyki“. A nauczyciel chyba wie.

Z natury głęboko religijny, szukał Edmund Boga, chciał mu się zwierzać, modlić się do niego. Ale o żydowskim Bogu nikt mu nigdy nie mówił, oddalano go raczej od niego, utrudniano mu dostęp. Raz tylko, gdy ukończył trzynasty rok życia, nauczono go mechanicznie odczytać i odśpiewać jeden ustęp w To-

rze. On tego nie rozumiał, żadnego nie miał do tego stosunku. Żydostwo stawało się coraz bardziej czemś sztucznym, narzuconym, stawało się poprostu ciężarem, a on nie wiedział i nie rozumiał w imię czego ma cierpieć.

Jakże innym wydawało mu się życie jego nieżydowskich kolegów! Wszechwładna panuje tam swoboda, tam mówi się o Bogu językiem dostępnym dla każdego, a modlić się można do niego słowami, które z duszy płyną, w języku, którym się włada. Tam czyta się Ewangelię, porywającą, pełną natchnienia, Bóg jest bliski, prawieże uchwytny.

Zaczął i on czytać Ewangelię, rozkoszować się jej wizjami i głoszoną przez nią prawdą, na niej uczy się Boga poznawać, kochać i rozumieć. Tu otworzył się przed oczyma jego świat nowy, idealny, etyczny, wizje cudowne, ludzie nie z tego świata, prorocy, zwiastunowie królestwa Bożego, apostołowie ludzkiej miłości i braterstwa.

Jakież to inne od bezdusznych form, w których streszczało się w jego oczach żydostwo! Fleg zaczyna żydostwa nienawidzić i oddalać się od niego.

Oto tragedia nie tylko jednostki, ale tragedia całych pokoleń. Fleg oddalił się od żydostwa nie z winy własnej, ani z winy żydostwa. Zawiniło wychowanie. On sam rozumiał to później i dał temu wyraz w swej cudownej autobiografii powieściowej: „L'enfant prophète” (Dziecko-prorok). Kludjusz Lewi, mały bohater tej powieści, nie wie wogóle, że jest Żydem. Gdy słyszy to słowo po raz pierwszy, otrzymuje je razem z niebardzo pochlebnym komentarzem. Młody ksiądz zachwyca się pięknym Kludjuszem, w którym dostrzega „małego Jezusa” i dopytuje się o niego. Gdy dowiaduje się kim jest, odchodzi rozczarowany, a z ust jego wymykają się słowa: „Żyd! Jaka szkoda!” Kludjusz nie rozumie zestawienia tych pojęć, ale czuje, że Jezus to coś pięknego, a Żyd to przeciwieństwo tego. Odtąd powtarza się to na każdym kroku. Małeńka Marjeta, jego przyjaciółka od serca, oświadcza mu, że nigdy nie zostanie jego żoną, żoną Żyda, chyba że się Pan Jezus nad nim zlituje...

... A w domu rodzicielskim cisza. Tak bardzo chciałby się czegoś dowiedzieć, ale żadnej nie ma ku temu możliwości. Żydostwo urasta w jego oczach do rozmiarów potwora, jest dla niego syntezą wszystkiego, co estetycznie jest wypaczone, a etycznie skarłowaciałe. Precz z niem!

Oto młodość najwcześniejsza Edmunda Flega. Z obcych źródeł czerpał to, co żydostwo stworzyło, nie wiedząc nawet, że hasła miłości i braterstwa, to hasła nasze, posiew naszych, żydowskich proroków. Inni zagarnęli jego pierwszą miłość za odsłonięcie tej duszy wrażliwej i religijnej wartości, które nie były ich własnością. Dla nas pozostała tylko pogarda. Fleg nie poczuwa się więcej do żydostwa, nie czuje go w sobie, nie chce o niem myśleć. „Ce qui a fini par me détacher de tout cela — pisze w swym pamiętniku—c'est la lecture du Nouveau Testament.“¹⁾)

Budzą się w nim teraz ambicje literackie, nęci go Paryż, jego intensywne życie kulturalne, jego rozmach. Studjuje na Sorbonie, w Ecole Normale, poddaje się urokowi Anatola France'a, Maurycego Barrèsa, skłania się ku sceptycyzmowi, grawituje ku grupie estetów. Żyd? Tego słowa nie słyszy, nikt się o to nie pyta, dla niego ono nie istnieje.

Aż nagle: Dreyfus.

Sprawa zajmuje go z początku jako człowieka o silnie rozwiniętym poczuciu moralnym. Interesuje się losami Dreyfusa z punktu widzenia ogólnoludzkiego, jest przekonany o jego niewinności, lituje się nad nim jako człowiek, nie jako Żyd. Gdy rozprawia o tem z kolegami estetami spostrzega jednak, że oni przeważnie stoją po drugiej stronie barjery i wierzą w zdradę żydowskiego kapitana. A zatem nie kapitana Dreyfusa, lecz kapitana Żyda! Z dniem każdym silniej szaleją namiętności, coraz częściej pada owe słowo, do którego się nie przyznawał. Czuje, że między nim a kolegami, oddanymi przyjaciółmi, stanęła nagle prócz różnicy poglądów, jakaś delikatna, nieuchwytna przegroda, która z początku nie daje się określić, powoli jednak konkretniejsze przybiera kształty: jego żydostwo. Lwia część francuskiej prasy zieje nienawiścią nietylko ku domniemanemu zdrajcy, lecz ku narodowi jego. Więc i ku niemu, Flegowi? A on jest przecież zupełnie bez winy! W młodości, pamięta, czytał w Nowym Testamencie, że Żydzi ukrzyżowali Chrystusa. Nie Żyd, lecz Żydzi. I krew Mesjasza spadła na nich, i przylgnęła do nich po wieczne czasy i on więc przekłety jest za zbrodnię, której nie popełnił, do której się nie przyznaje. Była to jedna z silniejszych pobudek, która odepchnęła go od żydostwa, kazała mu je znieawidzieć i uciec od niego. A dziś znowu podobny zarzut!

¹⁾ „Pourquoi je suis Juif“ str. 23.

Ale to, co go niegdyś od żydostwa oddaliło, zdaje się teraz wprost przeciwny wywierać skutek. Więc wbrew swej woli i mimo swych usiłowań jest on jednak z narodem swym złączony węzłem nierozzerwalnym, jest współwinny i współodpowiedzialny! Jest Żydem, jakkolwiek tak długo świadomie chciał nim więcej nie być!

I Fleg czuje, że nie wystarczy samo stwierdzenie faktu, czuje, że być Żydem, znaczy wziąć na siebie obowiązki nowe, może i ciężkie. Ale, co to są za obowiązki, jaka jest rola jego jako Żyda? Na to nie ma odpowiedzi. Zamało zia żydostwo, jego duchowe oblicze, jego historję, jego kulturalny dorobek, aby mógł to postawione sobie pytanie rozwiązać.

Aby mógł być Żydem, musi w pierw żydostwo poznać.

IV.

Rozpoczyna się dla Flega okres pracy gorączkowej nad ugruntowaniem swego żydostwa. Zabiera się do nauki języka hebrajskiego, rozumiejąc, że tylko wtedy zdoła pojąć istotę żydostwa, gdy pozna jego skarby, w języku, w którym one powstały. Powoli rozsłaniać zaczynają się przed nim nowe horyzonty, odkrywa nowe prawdy, które znał przedtem tylko w formie wypaczonej. Wiedział przedtem jeszcze o ich istnieniu, nie wiedział nic o ich pochodzeniu. Spostrzega teraz, że niema w dziedzinie etyki niczego prawie, coby nie wywodziło się od starego Izraela, że inni przywłaszczyli sobie myśli i prawdy dawno przez żydowskich proroków wypowiedziane. Widział, że całe jego dzieciństwo, cała wczesna młodość były jedną wielką pomyłką. Żydostwo, które dawniej widział skarłowaciałe, bezkrwiste, nabierało teraz dla niego rumieńców życia i urastać zaczynało w oczach jego do poziomów coraz wznioślejszych. Zdawało się jemu, temu tak cudownie na łono żydostwa nawróconemu dziecku marnotrawnemu, że ci wszyscy, którzy pozostali wierni żydostwu i nigdy mu się nie sprzeniewierzali, nie odczuwają jednak całej głębi i całego dostojeństwa żydostwa tak intensywnie, jak on to odczuwa. Dla niego żydostwo nie jest religją tylko, ani narodem tylko, jest czemś więcej niż połączeniem jednego i drugiego. Według niego, żydowskie szlachectwo krwi nakłada ciężki obowiązek, noblesse oblige. Żydostwo to misja dziejowa.

Rozwój tego nowego ujmowania żydostwa przez Flega następuje sukcesywnie. Cała jego praca, jego studja judaistyczne

mają z początku tylko charakter nauki dla nauki, „tora lizma”. Niektóre jego dzieła nawet zdają się poprostu być tych prac rejestracją. Chce on zrazu właściwie tylko uporządkować nowo nabyty materiał, ale jest zbyt silną indywidualnością twórczą, aby miał się do tego ograniczyć. Przetapia więc to co poznał w tyglu swej artystycznej duszy, przetwarza, modyfikuje i podaje w formie nowej.

W twórczości literackiej Edmunda Flega stojącej pod znakiem żydostwa¹⁾, wyróżnić można dwie fazy, organicznie ze sobą zrośnięte, a jednak odmienne co do ich — powiedziałbym — ciężaru gatunkowego. Pierwsza z nich, to okres utrwalania na nowo zdobytego żydostwa, okres żydowskiego dojrzewania. Idea przewodnia jest jeszcze nieskrystalizowana, nieco emfatyczna, napuszona. Są to porywy uczucia, niezbyt silnie trzymanego na wodzy, liryzm rozlewny o romantycznych naleciałościach, niby impulsywny okrzyk, wyrwijący się z piersi rozbitka, który po długich udrękach przybił nareszcie do brzegu. Faza druga to okres zupełnej już dojrzałości. Na serce nałożone są teraz tłumiki, wszystko jest stonowane, silniej przeżyte, głębiej przemyślane, coraz wyraziściej wyłania się światopogląd autora, jego swoisty sposób ujmowania żydowskiego problemu.

Dla ówczesnego nastroju Flega niezmiernie wymowny jest tytuł pierwszego jego dzieła żydowskiego: „Słuchaj Izraelu” (*Ecoute Israel*). Jest w tym okrzyku zarówno skrucha za grzechy młodości, jak i radość za odnalezione szczęście, oraz przyznanie się do wszystkiego co żydowskie. Dzieło to pomyślane zostało jako odmiana żydowskich „*Légendes des siècles*”; w luźnych obrazach przewinąć się miały przed oczyma czytelnika największe postacie żydowskie od chwili wyjścia z Egiptu, aż do dnia dzisiejszego. Dotychczas ukazał się jeden tom (do zburzenia świątyni), którego część pierwsza ogłoszona była w „*Cahiers de la quinzaine*” (1913), wydawanych przez Charles Péguy’a.

Już tu uderza wcale rozległa wiedza żydowska Flega, jego orientacja w staro-żydowskim piśmiennictwie. Odsłania nam

¹⁾ Z dzieł Flega o treści żydowskiej nadmienić należy: „*Ecoute Israel*” 1913, „*Le Mur des Pleurs*” 1919, „*Anthologie juive*” 1923/24, „*Histoire de Tévîé*” 1925, „*Haggada*” 1926, „*Le Juif du Pape*”, 1926, „*L’enfant prophète*” 1926, „*Pourquoi je suis Juif*” 1927, „*Moïse*” 1928, „*Le marchand de Paris*” 1929, „*Salomon*” 1938. W nakładzie R. Piper & Co, Monachium, ukazały się dotąd w tłumaczeniu niemieckim nast. dzieła Flega: „*Ein kleiner Prophet*”, „*Moses*”, „*Salomo*”.

się tu już jego cudowny dar wczuwania się w stan duchowy jego bohaterów. Na kanwie biblijnej opowieści snuje Fleg dzieje i losy swych postaci niemi midraszu czy legendy czy też własnej fantazji, a że czyni to misternie, więc nie znać obcego ściegu. Często uzupełnia przez artystyczne zaokrąglenie tematu, dając psychologiczne podłoże, uwypuklając dramatyczne napięcie (np. poemat o córce Jiftacha). Wprost imponującą jest techniczna strona tych poematów. Fleg nie idzie po linii najmniejszego oporu, lecz stara się o utrzymanie kolorytu, o nadanie całości charakteru prymitywu, prostoty rudymenarnej, nieciosanej, niepolerowanej.

Znać więc w tem pierwszym żydowskim dziele lwi pazur przyszłego mistrza. Mimo wszystko jednak całość robi jeszcze naogół wrażenie pierwszego kroku, stawianego na nowym terenie. „Ecoute Israel“ nie wykazuje jeszcze tej silnej więzi autora z żydostwem, istnieje jeszcze pewien dystans między twórcą a jego tworem, a ma się często wrażenie, że Fleg pisze to wszystko dla siebie tylko, dla możności wypowiedzenia się i opowiedzenia samemu sobie o tych pięknych postaciach żydowskiej rzeczywistości, na których dopiero uczy się kochać i uwielbiać to, czem przez długie lata pogardzał.

Wojna światowa uczy Flega silniej jeszcze i głębiej rozumieć żydostwo. W triumfalnym pochodzie bestjalstwa i ślepej nienawiści, bliżsi i drożsi stają mu się prorocy Izraela, którzy tak bardzo dawno temu już głosili hasła miłości i prawdziwej ludzkości. „Ściana Płaczu” (Le Mur des Pleurs), to sen Flega o słowach proroków, które ciałem się stają. Obok Muru Płaczu staje Żyd Wieczny Tułacz, a przed oczyma jego przesuwają się we wizji straszne obrazy ostatniej wojny, śmierć, która triumfuje, płacz, który zewsząd rozbrzmiewa, złowrogie groźby, wycia, westchnienia. Lecz oto z dali dochodzą go jakieś głosy śpiewne, jakaś nowa, radosna melodia. Na gruzach starej świątyni buduje nowa generacja okazałą Świątynię Człowieka.

Ale to sen tylko. Ahaswer budzi się. Przy Murze Płaczu Żydzi wciąż płaczą. Godzina Człowieka nie wybiła jeszcze. Trzeba tułać się dalej.

Fleg, który jak wielu innych, obiecywał sobie radykalnej poprawy stosunków między ludźmi po wojnie, który wierzył w zanik antagonizmów rasowych, w zwycięstwo Braterstwa, rozczarował się srogo. Niema owej jedności, o której marzył. Ta harmonja między księdzem, pastorem a rabinem, którą przed-

stawił w „La maison du Bon Dieu”, ta wspólna dążność do wspólnego, wielkiego ideału, zniknęła z zanikiem wojny i okazała się narazie tylko przejściową.

Rozczarował się, ale wierzyć nie przestał. Ze zdwojoną energią zabiera się do propagowania swej myśli, która w międzyczasie dojrzeła i silniejszego nabiera wyrazu. Znać, że i jego wiedza żydowska stała się solidniejszą i głębszą. Dowodem tego jest powstała w tym czasie „Anthologie juive”, niby repetytorjum dziejów myśli żydowskiej od Mojżesza do Bialika. Widać tu, że autor obeznany już jest z duchową spuścizną swojego narodu, że zdołał zrósć się z nią już organicznie. Fleg sam czuje się już na siłach, by zabrać się do tłumaczeń. Przekłada więc Haggadę, i co ciekawsze, nawet „Tojwje Mleczarza” Szaloma Alejchema (Histoire de Tévié). Ten ostatni przekład, dokonany francuskim dialektem Żydów alzackich, świadczy ponownie o możliwości delikatnego wczuwania się, którą już u niego poznaliśmy. Tojwje w francuskiej szacie pozostaje nadal sobą, Fleg utrzymał jego swoistość, oddał trafnie to nie dające się określić je ne sais quoi, ten fluid nieuchwytny. Wyczuł go jako Żyd.

Tak oto rozwija się wszereż i wgląb żydostwo Edmunda Flega. Macierzysty pień grubieje, pierścień narasta na pierścieniu, a pęd pnie się w górę i coraz głębsze zapuszcza korzenie. Ów podkład społeczny, na którym Fleg budował swe pierwsze utwory sceniczne wzbogaca się o jeden składnik istotny i użyźniający: o składnik iście żydowski. Wszystkie problemy, które omawia Fleg obecnie, są społeczne par excellence, ale i żydowskie par excellence. Fleg staje się nie tylko dojrzałym pisarzem, ale i dojrzałym Żydem.

W tej drugiej fazie, którą określiliśmy jako okres dojrzałej rozwagi, krystalizuje się coraz jaśniej światopogląd Flega. Wyraźny pomost ideowy istnieje między „Murem Płaczu” a „Żydem Papieża” (Le Juif du Pape), następną sztuką Flega, ale ta sama myśl wyrażona w dziele ostatniem, jest pełniejsza i silniejsza. W postaci Salomona Molcho, prorokafantasty, ucieleśnia Fleg prawdziwego „macon de la cité future”. Wszystko w tym nieprzeciętnym utworze tchnie wiarą w Zbawienie, w „salut du monde”, co brzmi niby jezajaszowe „achrit hajamim”, i wyciska piętno na całości. Parafraza pierwszego rozdziału Jezajasza brzmi w ustach Molcha (str. 158-9) jak płomień, porywające memento, cudowna postać papieża Klemensa VII, który się wznosi na wyżyny idealnego Człowie-

czeństwa i propaguje ewangeliczną miłość bliźniego, Żyd-Tułacz, który niweluje różnice i łagodzi antagonizmy społeczno-religijne — wszystko to czyni z tego utworu mesjanistyczne wyznanie wiary, spowiedź duszy przepojoną ideałem uniwersalizmu, wiarą w Człowieka-Jednego na wzór Boga-Jednego.

Sztuka ta jednak nie obraca się wyłącznie w regionach naziemskich ideałów. Wiją się wśród tych proroczych postaci i przyziemne kreatury, wybuchają krwiożercze instynkty, sączy się jad nienawiści. Są tu nawet aluzje do współczesnego żydostwa, do wypierających się wspólnoty z narodem, do zasymilowanej żydowskiej „arystokracji“ Zachodu, która wstydzi się powinowactwa z Żydami-przybłędami („...je suis Romain“ i t. d. str. 65, 82). Wszystko to czyni z tego utworu, mimo jego „niesceniczności“ i powolnego naogół tempa akcji, dzieło wprost epokowe, żydowskie nawskróś. I szkoda wielka, że „Żyd Papieża“ nie wszedł dotychczas do repertuaru „Habimy“, bo byłby on bezwątpienia obok „snu Jakóba“ Hoffmanna, najwdzięczniejszym polem do rozwinięcia narodowego patosu, jakim „Habima“ rozporządza.

To głębokie przywiązanie do żydostwa, oraz dążność do rzućcia pomostu między żydostwem a Europą, którą w formie proroczych wizyj wypowiedział Fleg w „Żydzie Papieża“, wyrażona została w inny zupełny, nawskróś nowoczesny sposób, w sztuce p. t. „Kupiec paryski“ (*Le Marchand de Paris*), granej w r. 1929 przez „Komedję Francuską“. Tam — typ Żyda wzięty z historii, tu — Żyd dzisiejszy, współczesny, tam apoteoza żydostwa historycznego, tu rehabilitacja żydostwa ostatniej doby.

„Kupiec paryski“ Flega pomyślany jest, jak sam tytuł wskazuje, jako przeciwstawienie „Kupca weneckiego“ Szekspira. Shylock to typ krwiożerczy, zachłanny i mściwy. Samuel Brizach, kupiec paryski, to biegun przeciwny; on jest szczodry, ofiarny, ludzki w pełnym tego słowa znaczeniu. Zaś już samo zamierzenie się na wzięcie się za bary z szekspirowskim Shylockiem, próba przeciwstawienia mu Żyda wyższego typu, idealnego, lub nawet tylko wyidealizowanego, którego namiętnością jest nie brać lecz dawać, przeciwstawienia mu postaci prostej w swym patosie i pełnej patosu w swej prostocie — już sam ten eksperyment jest czemś nader odważnym.

Ten biedny żydowski handełes, Samuel Brizach, który olbrzymiej dorobił się fortuny, który dążył do wzbogacenia się

w tym celu, aby później móc dzielić, jest postacią realną, z życia wziętą, zaś na scenie oszałamia wprost swoją żywotnością i temperamentem. Ale Samuel jest więcej niż wybitną indywidualnością, ma być typem. Zawiera on w sobie właściwości współczesnego Żyda, tkwiącego równie głęboko w kilkudziesięciowiekowej tradycji jak i w nowoczesnej Europie, stanowi syntezę tych tak antonomicznych właściwości rasowego Żyda, które pozornie się wykluczają, a w rzeczy samej uzupełniają się nawzajem i składają się na harmonijną całość. Łączy w sobie żydowskie wady i zalety, które przetopił w gorącym płomieniu swego serca, przetworzył i zlał w jedno w swej piersi dumnej, wielkiej, skrojonej „nie na miarę krawca lecz Fidjasza“. A z tego kąta widzenia Samuel urasta do wysokości symbolu.

Samuel w ujęciu Flega jest wcieleniem owej przysłowiowej żydowskiej rzutkości i orjentacji, a przytem jest osobistością, która wielkością wprost przytłacza. Jest w jednej osobie genialnym kupcem, niezrównanym szefem, oddanym przyjacielem, kochającym ojcem, szczodrym dobroczyńcą, pełnym polotu idealistą. Jest idealnym typem nowoczesnego europejskiego Żyda, świadomego swego żydostwa. On, który przez chwilę zdaje się ulegać wpływom komunistycznej agitatorce, dementuje to nie słowami lecz czynami. „Ty patrzysz okiem Moskwy — mówi Samuel do pani Maud — ale ja patrzę okiem Jerozolimy i — widzę jaśniej“.

„Kupiec paryski“ to nowy dowód nie tylko społecznej „żyłki“ Flega i jego scenicznej zręczności, ale i jego idealnie żydowskiej mentalności¹⁾.

V.

Zajmuje zatem Fleg stanowisko również wobec żydowskiej terażniejszości, piętnuje odszczepieństwo i fanfaronadę asymilacji, rehabilituje żydowskie mieszczaństwo, dając w „Kupcu“ obraz pięknej harmonii żydowskiej trzeźwości umysłu i polotu serca. Zachodzi więc pytanie, jak określa Fleg rolę Żyda dzisiejszego, czy zajmuje się wogóle i co sądzi o tym silnym od ruchu wyzwolenicznym żydostwa, o zataczającym coraz szersze kręgi ruchu narodowym.

¹⁾ Pomijam omawianie biografij powieściowych: „Mojżesz“ i „Salomon“, które, aczkolwiek same dla siebie niezmiernie ciekawe, nie dorzucają żadnego nowego rysu do fizjognomji duchowej Flega. (Zob. M. Brandstätter: „Dwie opowieści o Królu Salomonie“, Miesięcznik Żydowski, z. 6, 1931.— Red.)

Dążąc do ujęcia problemu żydowskiego w jego najrozmaitszych przejawach, musiał Fleg zawadzić o syjonizm a jego punkt widzenia wypływa jasno i konsekwentnie z całokształtu jego nastawienia. Poznaliśmy Flega jako niezmordowanego szermierza idei Człowieczeństwa, w formie głoszonej przez naszych proroków, poznaliśmy jego mesjanizm i uniwersalizm, wiarę w ostateczne zbliżenie między narodami na gruncie miłości i wyrozumienia. Stawia więc sobie Fleg cele szczytne, ale dalekie. Dziecko-prorok, duchowy sobowtór Flega, marzy o tym i wierzy w to. Być może, że trzeba naprawdę być dzieckiem niedoświadczonym i naiwnym, aby dać się porwać takim ideałom, tak zdaje się dziś nierealnym, ale Fleg ma bezsprzecznie sporą dozę niepokalanej dziecięcej wiary, która z natury rzeczy nie liczy się przeszkodami i nie zna ograniczeń. Tak więc jest Fleg maksymalistą, ale ten maksymalizm jest psychologicznie uzasadniony u człowieka, który powrót swój do żydostwa tak drogo okupił. Wobec tego utworzenie siedziby narodowej w ziemi ojczyściej nie może być dla niego celem ostatecznym. „Cierpieć o tyle więcej niż inni, i po to tylko, aby stać się potem jak inni?“¹⁾ Nie jakoby syjonizm był sprzeczny z uniwersalistycznym ideałem Flega. Fleg odbiega tu znacznie od owych głosicieli „misji Izraela“ — teuda — z XIX w., którzy negowali zupełnie porywy narodowe i uważali żydostwo jedynie za religję. Flega stosunek do Palestyny jako centrum narodowego jest nawskróś pozytywny. Ale Palestyna, narodowe odrodzenie, jest dla niego tylko etapem, drogą do celu, a nie celem samym. Na gruncie historycznym ziemi ojców Żydzi skłonniejsi będą, według niego, do przejścia się ideałami proroczemi, a wzmocnienie pozycji żydostwa przez odzyskanie ojczyzny wzniesienie ich zapał i ich wiarę w tradycje proroków, których poczuja się godnymi spadkobiercami.

„To co mnie w żydostwie szczególnie interesuje, oświadczył mi Edmund Fleg²⁾, to jego rola uniwersalistyczna. Jest to, moim zdaniem, jego najistotniejsza cecha, a bez tej tendencji wogóle żydostwa sobie nie wyobrażam. Kiedy żyliśmy na własnej ziemi, pielęgnowaliśmy ten uniwersalizm, kultywowaliśmy go nasi prorocy. A dziś, gdy każdy naród prawie wmawia sobie rolę i misję światowe, my, przygotowani do tego przeszłością, mielibyśmy się tego wyrzec? Wierzę święcie w misję Izraela,

¹⁾ „Dziecko-prorok“ str. 182.

²⁾ W wywiadzie, który ogłosiłem w r. 1927 w „Nowym Dzienniku“ w Krakowie, Nr. 5.

w renesans religijny pod formą uniwersalizmu. Nacjonalizmu nie neguję, ale jest to dla mnie coś czasowego tylko. Jestem syjonistą o tyle, że widzę w Palestynie stadjum, przez które przejść musimy dla osiągnięcia celu ostatecznego. Trzeci kongres, którego byłem uczestnikiem, był dla mnie rewelacją. Ściśle biorąc jestem nawet więcej niż syjonistą, bo urzeczywistnienie syjonizmu nie jest jeszcze dla mnie kresem wszelkich marzeń. Palestyna żydowska stanie się propagatorką tej nowej religii, która, chociażby tylko podświadomie, dziś już istnieje. Ta nowa religia, mesjanizm, zrodzi się w Palestynie. Odbudujemy Palestynę nie po to, aby rozwinąć tam wybujały nacjonalizm, ale po to, aby tam odnaleźć samych siebie, aby odzyskać swoją oryginalność przez nawiązanie do proroków“.

Tak więc i Fleg uważa się za syjonistę, ale czystszej rasy i szerszych horyzontów. Jego światopogląd nie jest zdegradowaniem żydostwa do roli społeczności religijnej, obarczonej pewną misją etyczną. Dawni głosiciele „misji“ uważali rozprószenie, golus, za coś pozytywnego, jako że powiększa możliwość działania wśród wszystkich prawie narodów świata. Fleg neguje golus zupełnie i podkreśla olbrzymią rolę Palestyny. Jego palestynizm jest syntezą syjonizmu politycznego i achadhaamizmu, ale wykracza daleko poza nie w sferę idei, która promieniować ma na świat cały, ale tylko—z Palestyny, z nowego centrum zregenerowanego żydostwa.

VI.

„Dlaczego jestem Żydem?“

Skoro teraz zadaje sobie to pytanie Fleg, syt sławy i poważania, nie jest to jak w owych dniach młodości i zmagañ, z nienawiści do żydostwa i z chęci wyrzeczenia się go. Dziś Fleg rzuca okiem wstecz i widzi tę dużą drogę, jaką przebył, tę przestrzeń ogromną, która dzieli go od owych lat, kiedy żydostwo było dla niego brzemieniem nie do zniesienia. I teraz znów sam przed sobą chce się wypowiedzieć, samemu sobie uzmysłwić potęgę tej siły, która go uczyniła tem czem jest, to jest Żydem stuprocentowym.

„Dlaczego jestem Żydem“ (Pourquoi je suis Juif) to żydowskie credo poety, krwią serdeczną napisane. „Jestem Żydem, bo zrodzony z Izraela, uczułem nagle, jak odradza się we mnie żydostwo, silniejsze i żywotniejsze odemnie“.

A ten dokument cierpień, zmagania i zwycięstwa napisał dla potomka swego, dla wnuka, który się jeszcze nie urodził. Bo chciałby znaleźć w potomstwie swoim kontynuatorów tej idei, którą on tak troskliwie wypieścił, chciałby już zgóry przygotować mu odpowiedź na pytania, które dręczyłyby je mogły, jak jego kiedyś dręczyły.

„Jestem Żydem, bo utraciwszy żydostwo i odzyskawszy je z powrotem, chcę, aby żyło po mnie, silniej i jaśniej jeszcze niż żyje wemnie“.

Rys żydowski, głęboki i odwieczny, tak stary, jak mojeszowe „weszinantam lewanecha“ — „...a przekażesz to dzieciom swoim“.

H. RUNDSTEIN

PRZYCZYNEK DO NAUKI MAJMONIDESA O BOGU (NAUKA O NEGATYWNYCH ATRYBUTACH BOSKICH)

I.

Zagadnieniem atrybutów boskich zajmuje się Majmonides dorywczo w rozmaitych ustępach i miejscach More Newochim, swego głównego dzieła filozoficznego. Są to przeważnie luźne uwagi, poczynione przy rozważaniu zagadnień pokrewnych¹⁾. Całkowity i systematyczny wykład tej doktryny znajdujemy dopiero w rozdziałach 51—61 części pierwszej More Newochim.

Głównem, a nawet jedynem pojęciem, na którym Majmonides buduje swoją naukę o negatywnych atrybutach bóstwa, jest pojęcie jedności, albo ściślej, pojęcie jedyności Boga. Bóg jest jedynym, lecz nie dlatego, ponieważ niema dwóch, trzech lub więcej Bogów. Pojęcie jedyności w odniesieniu do Boga nie podpada pod żadne kategorie liczbowe, pojęcie to nie jest ani liczebnikiem głównym, ani porządkowym²⁾. A mówiąc o Bogu, że jest jedynym (יחיד), chcemy przez to właściwie powiedzieć że Bóg jest istotą prostą, niezłożoną, wyłączamy tem samem wszelką złożoność fizyczną i metafizyczną. I w tem miejscu należy wyjaśnić, że przez złożoność metafizyczną należy rozumieć tę złożoność, jaką metafizyka arystotelesowska, na której się opierał Majmonides, wprowadzała do rzeczy. Jestto mianowicie dwoistość materji i formy, substancji i akcydensów, przedmiotu i jego atrybutów.

¹⁾ O zagadnienie atrybutów boskich potrąca Majmonides przy egzegezie nazw boskich, występujących w Biblii. Porów. rozdz. 18, 35, 36, 46, 47, M. N. część I.

²⁾ Używając języka Tomasza z Aquino, moglibyśmy powiedzieć, że jedność boska nie jest „unitas numeralis”, lecz „unitas transcendens” (Sum. th. III, 2). Przynie jest „ratio unitatis (divinae) consistit in indivisione” (Ibidem. 1 sent. 24).

Z tego wynika, że nie można Bogu przypisać żadnych cech, ani wypowiedzieć żadnych takich myśli, któreby naruszyły to fundamentalne pojęcie jedyności Boga.

Następnie przechodzi Majmonides do analizy pojęcia atrybutu, by uzasadnić swoją teorię o niemożliwości przypisywania Bogu jakichkolwiek atrybutów, pod rygorem sprzeczności z wyżej sformułowanym pojęciem jedyności Boga, które jest dla Majmonidesa aksjomatem (מושכל ואשון).

Wszystkie możliwe atrybuty dzieli Majmonides na pięć zasadniczych kategorii¹⁾.

Do pierwszej i drugiej kategorii należą te atrybuty, które tworzą definiens (wzgl. część definiens) w definicji danej nazwy.

Zdawałoby się, że można Bogu bez sprzeczności przypisywać takie cechy, które tworzą definiens (wzgl. część definiens) w definicji nazwy Bóg. Tak jak np. można ciałom przypisywać cechę rozciągłości, jeśli tylko cecha ta występuje w definiens, przy określaniu nazwy „ciało“. Gdyż prawo sprzeczności daje nam pewność, że wszystkie te zdania, w których wypowiadamy o pewnym przedmiocie jego cechy definicyjne, będą prawdziwe.

Jednak tak nie jest. Trudność tkwi gdzie indziej. Niemożliwość orzekania o Bogu tych cech ex definitione polega na tem, że pojęcie bóstwa nie może być poddanem żadnej wogóle definicji. Gdyż, wedle Arystotelesa, a zatem i wedle Majmonidesa, definicja polega na wskazaniu „genus proximum i differentiam specificam“ dla danego definiendum. A zatem i definicja pojęcia Boga zmierzałaby w kierunku ustalenia tego „genus proximum et differentiam specificam“ dla pojęcia Boga. Ale, w pojmowaniu Majmonidesa, Bóg jest istotą sui generis, istotą jedyną czyli prostą, która nie posiada tego „naj-

¹⁾ Należy zwrócić uwagę na znaczenie terminu atrybut, występujące u Majmonidesa. Jest ono szersze od znaczenia, jakie Arystoteles nadał temu terminowi. Czytamy bowiem u Arystotelesa (De anima I, 3, 643a 27) „ta en te usia onta — ta symbebekota“. Zgodnie zatem z rozumieniem Arystotelesa, atrybut znaczy tyle, co istotna i konieczna cecha, bez której przedmiot nie może być pomyślany. Atrybuty te są właściwie atrybutami ex definitione, a u Majmonidesa mają swoje miejsce w pierwszej kategorii atrybutów. Podobne znaczenie atrybutu znajdujemy u Tomasza z Aquino (Sum. th. I, 39, 8c). Różni się także pojęcie atrybutu u Majmonidesa od tego, które znajdujemy u Spinozy. „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiae constituens“ (Eth. I. prop. IV).

Właściwe znaczenie terminu „atrybut“ u Majmonidesa wydaje się nam być następujące: „Atrybut danego przedmiotu“ znaczy tyle, co „to co może być o danym przedmiocie orzeczone“. Czyli poprostu orzecznik, mogący być podstawiony na miejscu B w zdaniu konstrukcji A jest B, gdzie na miejscu A figurowałaby nazwa przedmiotu.

bliższego rodzaju i różnicy gatunkowej”, wymaganych w poprawnej definicji arystotelesowskiej. Wobec tego pojęcie Boga nie może być poddane definicji, a co zatem idzie, upada możliwość orzekania o Bogu atrybutów definicyjnych.

Do kategorii trzeciej zalicza Majmonides te atrybuty, które określają jakość danej rzeczy. Są to atrybuty czyli cechy jakościowe. W przeciwieństwie do atrybutów definicyjnych, nie posiadają one charakteru konieczności, lecz są to przypadkowe cechy, w jakie każdy przedmiot jest wyposażony. Są to zatem akcydensy, we właściwym tego słowa znaczeniu (מקרים).

Otóż, zdaniem Majmonidesa, nie można Bogu przypisywać atrybutów kategorii trzeciej, czyli akcydensów. Gdybyśmy bowiem chcieli Bogu przypisać pewne akcydensy, wtedy możnaby było wyróżnić w jedynej istocie boskiej substancję (עצם), czyli istotę w węższym znaczeniu, oraz pewne jakości, czyli cechy boskie, dla których to jakości akcydensy byłyby nazwami. Gdyż zgodnie z aksjomatem Arystotelesa, który i w tym wypadku Majmonides przyjmował w całej rozciągłości, wszelka jakość, oznaczana przez pewien akcydens, jest czemś zasadniczo odrębnem i niezależnem od samej istoty, która daną jakość posiada (מושכל ראשון שהתאר הוא חוץ למתאר). Więc np. jeśli mówimy o pewnym przedmiocie, że jest biały, to cecha białości, jako akcydens, jest czemś odrębnem i niezależnem od samego przedmiotu, który cechę tę posiada.

A zatem możliwość przypisywania Bogu jakichkolwiek cech pociągnęłaby za sobą w konsekwencji możliwość rozdwojenia jedynej istoty boskiej, ponieważ Bóg okazałby się wtedy istotą, złożoną ze stałej i niezmiennej substancji oraz ze zmiennych akcydensów. A to z kolei rzeczy naruszyłoby fundamentalne pojęcie jedyności Boga, które wyklucza wszelki dualizm i złożoność (הרכבה). W ten sposób uchyla Majmonides możliwość przypisywania Bogu atrybutów kategorii trzeciej, czyli akcydensów.

Do kategorii czwartej zalicza Majmonides atrybuty relacyjne, określające stosunek danego przedmiotu do jakiegoś innego przedmiotu, lub określające położenie danego przedmiotu w czasie i przestrzeni. „Atrybutów tych używamy, mówiąc np. że Reuwejn jest ojcem tego człowieka, lub współnikiem tego człowieka; również kiedy mówimy, że ten a ten człowiek znajduje się w tem a tem miejscu w tym a tym czasie¹⁾“

¹⁾ M. N. I cap. 54.

Zdawałoby się tedy, że atrybuty relacyjne, jako że nie mówią nam nic o istocie danego przedmiotu, a co zatem idzie nie wprowadzają żadnej złożoności do danego przedmiotu, „mogłyby być słusznie o Bogu orzeczone“¹⁾.

Jednak wystarczy przypomnieć sobie tylko, jak fizyka Arystotelesowska pojmowała czas i przestrzeń, ażeby odrazu zrozumieć, że i tej kategorii atrybutów nie mógł Majmonides odnieść do Boga. Przestrzeń, wedle Arystotelesa, jest granicą dla istniejących ciał. Czas jest akcydenssem ruchu, a ruch — akcydenssem ciała²⁾. Wobec tego czas i przestrzeń, pojęte jako atrybuty relacyjne, mają tylko sens w odniesieniu do ciał. Ale Bóg, wedle Majmonidesa, jest bezcielesny. Stąd wniosek, że atrybuty czasowo-przestrzenne w odniesieniu do Boga nie mają żadnego sensu. Podobnie niepodobieństwem jest przypisywanie Bogu atrybutów, któreby określały jego stosunek do innych istot. Albowiem tego rodzaju atrybuty możliwe są tylko przy założeniu, że przedmioty przyrównywane pozostawają do siebie w pewnym stosunku³⁾. „כי מסגולת שני המצטרפים ההתהפך בשווי“⁴⁾. Lecz między Bogiem a żadną istotą niema żadnego stosunku. Gdyż nawet cecha bytu, przysługująca zarówno Bogu jak i innym istotom, jest tylko pozornie ta sama. Gdyż istnienie Boga jest czemś koniecznym⁴⁾, wpływającym z samej jego istoty, podczas gdy byt innych istot jest tylko możliwy, uwarunkowany. Nie mogąc zatem (והוא ית' מחויב המציאות ומה שוולתו אפשר המציאות) ustalić żadnego stosunku, żadnej cechy wspólnej, żadnego tertium comparationis między Bogiem a jakąkolwiek inną istotą, dochodzi Majmonides do wniosku, że żadne atrybuty relacyjne nie mogą być z sensem o Bogu orzeczone.

¹⁾ Ibidem. Całe to rozumowanie Majmonidesa było ostro krytykowane przez Chisdaję Crescascę (filozof, krytyk Arystotelesa, żył w Hiszpanji w w. XIV. Ponoć swoją krytyką potężnie wpłynął na ukształtowanie poglądów filozoficznych Spinozy). Porów. Or Adonaj, ed. Wiedeń, str. 23b.

²⁾ Definicje czasu i przestrzeni wzięte są z Arystotelesa (Phys. IV, 12) (hoti men toinyn ho chronos arithmos kineseos esti kata to proteron kai hysteron). Podobnież co do przestrzeni: (Aryst. Phys. IV, 4) (Axiumen de ton topon einai proton men periechon ekeino hu topos esti).

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Jestto pogląd Avicenny, albo, jak niektórzy twierdzą, przypisywany Avicennie przez Averroesa, przyjęty także przez Tomasza z Aquinu. (Porów. Tatarkiet wicz: Historia Filozofji t. I, str. 342). Wedle tego poglądu, każdy przedmiot składa się z istoty (essentia) i istnienia (existentia). U Boga jednak istnieje nie wypływa z istoty (More Newochim I, 57). W poglądzie tym brzmi dalekik echo t. zw. ontologicznego dowodu istnienia Boga. Majmonidesowi jednak chodzi w tym wypadku o podkreślenie wieloznaczności nazwy „istnieje“ Inny jest sens tej nazwy w odniesieniu do Boga, inny — w odniesieniu do innych istot. Są to w terminologii Majmonidesa שמות משותפים.

Do piątej kategorii należą atrybuty działania. Atrybuty te określają czynności i działania, jakich pewna istota dokonywuje na innych przedmiotach, mówiąc np. „że Reuwen zrobił te drzwi, lub zbudował ten mur, lub uszył tę suknię¹⁾”. Oczywiście jest rzeczą, że atrybuty te, wyrażone w czasownikach, są tylko skrótem właściwej formy imiesłowowej, jak „robiący“, „budujący“ lub „szyjący“.

Różni się kategoria atrybutów czynnościowych od wszystkich poprzednich tem, że nic nam właściwie nie mówi o samej istocie, określanej temi atrybutami. Mówi nam raczej o manifestacjach i objawach danej istoty nazewnątrz. I tylko te atrybuty działania, uczy Majmonides, wolno o Bogu wypowiadać. Wypowiadając je bowiem, mówimy tem samym tylko o działalności bóstwa, o jego objawach w świecie, czy też historii. Niczego natomiast nie wypowiadamy o istocie samego bóstwa, o jego „organizacji wewnętrznej“, jeśli tak rzecz można. Niema zatem żadnej obawy naruszenia fundamentalnego pojęcia jedyności, czyli prostoty Boga.

Lecz w tem miejscu mogłyby powstać następujące wątpliwości. Istnieje bowiem, zdaniem Majmonidesa, „bezwzględna zasada, przyjęta przez Arystotelesa i przez każdego filozofującego, że istoty proste i jednorodne mogą tworzyć tylko rzeczy proste i jednorodne²⁾”. Jeśli zatem Bóg stworzył tyle różnorodnych i wielorakich istot, to stąd mógłby ktoś pochopnie wywnioskować, że i istota boska jest złożona z wielorakich i różnorodnych elementów, odpowiednio do różnorodnej działalności Boga w świecie.

Jest to jednak tylko trudność pozorna, ponieważ wartość poznawczą i heurystyczną powyższej „bezwzględnej zasady“ ogranicza Majmonides wyłącznie do zjawisk i procesów, zachodzących w naszym świecie, świecie skończonym, znajdującym się w „sferze podksiężycowej”. Traci natomiast ta „bezwzględna zasada“ wszelki walor, jeżeli zechcemy ważność jej rozszerzyć na świat, znajdujący się w „sferze ponadksiężycowej“, do istot transcendentnych, o których naturze my nic właściwie wiedzieć nie możemy. A taką istotą transcendentną, dla poznania naszego niedostępną, jest bóstwo. Nie wolno nam zatem żadną miarą z wielorakiej czynności Boga wywnioskować, posługując się „absolutną zasadą“ Arystotelesa, że istota bóstwa jest złożona.

¹⁾ M. N. I c. 52.

²⁾ M. N. II c. 22.

Bóg odgrywa w systemie Majmonidesa, podobnie jak i w filozofji Kanta rolę idei regulatywnej, określającej granice stosowalności naszych zasad naukowych, a co zatem idzie — określającej granice możliwości poznania naukowego wogóle.

I tu należy podkreślić to zasadnicze i charakterystyczne stanowisko, jakie klasyczna filozofja żydowska, reprezentowana przez system Majmonidesa, zajmowała w kwestji poznania Boga.

Żaden atrybut z pierwszych czterech kategorii nie może być o Bogu wypowiedziany. Gdyż są to atrybuty, tyżące się istoty Boga (תארי העצם). A istota Boga jest i pozostanie dla nas czemś absolutnie niepoznawalnem. Poznać natomiast możemy tylko objawy i działalność bóstwa, która, jak się okaże w toku niniejszej pracy, jest działalnością moralną.

A zatem możemy tylko atrybuty czynnościowe (תארי הפעולה), ilustrujące tę etyczną działalność Boga w świecie, z sensem o Bogu wypowiadać. Metafizyka religijna, któraby się zajmowała dociekaniem na temat przyrodzenia i istoty bóstwa, jest czemś niemożliwem. Bóg jest pojęty jako praobraz i źródło wszelkiej moralności, a zatem poznanie Boga należy nie do metafizyki, lecz do etyki.

I w tym poglądzie Majmonidesa uwydatnia się pewne podobieństwo z nauką Kanta o Bogu, o sześć wieków młodszą. Gdyż i dla Kanta, Bóg i jego istnienie są „postulatami praktycznego rozumu“ t. j. etyki, dla zagwarantowania moralności i sprawiedliwości. „Czysty rozum“ t. j. nauka, względnie metafizyka, nie może o Bogu powiedzieć nie mogą. Idea Boga — wedle Kanta — wybiega poza wszelkie możliwe doświadczenie, a zatem nie może być tematem dla naukowych dociekań.

Dla nauki o atrybutach boskich chciał Majmonides znaleźć oparcie w Biblii. Tendencja ta jest zupełnie zrozumiała i wiąże się organicznie z całokształtem systemu filozoficznego Majmonidesa, który chciał pogodzić judaizm z filozofją Arystotelesa.

Majmonides uważał bowiem, że prawdy, sformułowane przez religję i prawdy, podane przez system Arystotelesa, aczkolwiek kolidują ze sobą często, to jednak w istocie rzeczy są ze sobą zgodne, jako że pochodzą z jednego źródła boskiego. A kolizja jest tylko pozorna. Trzeba tylko dotrzeć do jądra intencji Biblii, a wszelki pozór kolizji rozwieje się.

Oczywistą jest rzeczą, że Biblia rozumiana dosłownie, bez żadnej interpretacji, nie nadaje się na poparcie żadnego systemu filozoficznego. Trzeba było tekst Pisma odpowiednio zinterpretować, ażeby otrzymać odpowiednie znaczenie i sens filo-

zoficzny. Było to dla Majmonidesa przedsięwzięciem łatwym, gdyż — jak sam oświadcza — „wrota interpretacji stoją otworem“¹⁾

Za punkt wyjścia obrał Majmonides tekst w Exodus XXXIII, 13.

„Zaniósł Mojżesz do Boga dwie prośby, pierwsza to „wskażże mi drogi Twoje, abym Cię poznał, abym znalazł łaskę w oczach Twoich”. A druga — „odsłońże mi majestat Twój”.

Na pierwszą prośbę odpowiedział Bóg: „Ja przeprowadzę całą dobroć Moją przed obliczem twojem”. A na drugą — „Nie będziesz jednak mógł zobaczyć oblicza Mojego, gdyż nie może ujrzeć Mnie człowiek i pozostać żywym.“²⁾

Pierwszą prośbę Mojżesza interpretuje Majmonides, jako chęć poznania atrybutów czynnościowych Boga („wskażże mi drogi Twoje”), a w drugiej prośbie Mojżesza widzi Majmonides tendencje do poznania atrybutów istoty Boga („odsłońże mi majestat Twój”).

A odpowiedzi udzielone Mojżeszowi są w zgodzie z duchem filozofii Majmonidesa. Gdyż na pierwsze pytanie Bóg odpowiedział: „Ja przeprowadzę całą dobroć Moją“. Bóg zatem objawi się Mojżeszowi ze strony swojej działalności etycznej (dobroć). Tem samym utwierdził Mojżesza w przekonaniu, że bóstwo jest poznawalne tylko z działalności swojej „z dróg swoich“. I ta kategoria atrybutów (jestto kategoria piąta), orzekająca o działalności i objawieniu Boga, może być wypowiedziana pozytywnie. Tak zresztą postąpił Mojżesz, gdy Bóg objawił mu się na skale. Wypowiedział wtedy: „Wiekuisty, Wiekuisty, Bóg miłosierny i litościwy, nieskory do gniewu i pełen miłości i prawdy“.³⁾ Wypowiedział Mojżesz wyłącznie atrybuty działania i objawienia boskiego.

Natomiast na pytanie drugie, w którym Mojżesz prosił o udzielenie mu poznania istoty boskiej („odsłońże mi majestat Twój”), Bóg odpowiedział odmownie („Nie będziesz jednak mógł zobaczyć oblicza Mojego, gdyż nie może ujrzeć Mnie człowiek i postać żywym“). Tem samym utwierdził Bóg Mojżesza w przekonaniu o niemożliwości poznania istoty boskiej.

Na tem kończy Majmonides pierwszą część nauki o atrybutach, której wynik ostateczny można krótko sformułować w sposób następujący. Nie można o Bogu wypowiadać pozytywnie żąd-

¹⁾ M. N. II. C. 25.

²⁾ M. N. I. C. 54.

³⁾ Exodus XXXIV, 6.

nych atrybutów, któreby określały zasadniczo dla nas niepoznawalną istotę bóstwa. Pozytywnie natomiast mogą być o Bogu orzeczone te atrybuty, które wyrażają działalność Boga w świecie, czy też historii.

II.

Nie poprzestał jednak Majmonides na stwierdzeniu niemożliwości orzekania o Bogu jakichkolwiek atrybutów pozytywnych, odnoszących się do istoty boskiej. Poszedł jeszcze dalej i wykazał, że można i należy o bóstwie orzec atrybuty te w sposób negatywny. Znaczy to, że nie wystarczy wstrzymywać się od wszelkich wypowiedzi pozytywnych, twierdzących, na temat Boga i jego istoty, lecz należy atrybuty te wypowiadać przecząco, negatywnie.

Należy zatem mówić, że Bóg nie jest takim a takim, że bóstwo nie posiada takich a takich cech. Przyczem należy uwzględnić te atrybuty, które Majmonides wymienił w pierwszych czterech kategorjach.

Na poparcie swoich poglądów o konieczności przypisywania Bogu atrybutów negatywnych, przytacza Majmonides werwet biblijny, w którym Bóg rzekł do Mojżesza: „Zobaczysz tyły Moje, a oblicza Mego nie ujrzysz“ (Exodus XXXIII, 23). Przez słowo „tyły Moje“ rozumie Majmonides negatywne atrybuty boskie, zaś prze „oblicze Moje“ — pozytywne atrybuty. A zatem cały powyższy zwrot w interpretacji Majmonidesa ma sens następujący: Poznasz moje negatywne atrybuty, nie poznasz moich pozytywnych atrybutów.

Zanim jednak Majmonides przystępuje do systematycznego wykładu i uzasadnienia doktryny o negatywnych atrybutach boskich, poprzedza ją wstępem o charakterze ogólnym, w którym rozważa wzajemny stosunek logiczny atrybutów pozytywnych i negatywnych. Prócz pierwszego podziału wszystkich atrybutów na pięć kategorii, które zreferowaliśmy powyżej, przeprowadza Majmonides jeszcze i drugi podział atrybutów, dokonany już innego punktu widzenia i wedle innego fundamentum divisionis.¹⁾

Podział ten obejmuje dwie klasy. Do klasy pierwszej należą te atrybuty, które odnieść można wyłącznie do jednego przedmiotu, lub do jednej klasy przedmiotów, jak np. atrybut „mówiący“, odnoszący się wyłącznie do klasy ludzi. Do drugiej klasy

¹⁾ M. N. I 58.

zalicza Majmonides te atrybuty, które nie odnoszą się wyłącznie do jednego przedmiotu, lub do jednej klasy przedmiotów.¹⁾

Wspólną cechą tych dwóch klas atrybutów jest to, że za ich pomocą poznać możemy „część istoty określonej atrybutami“, t. zn., „że jeżeli ujrzałeś zdaleka człowieka i zapytasz, kim jest ten, kogo ujrzałem? — powiedzą ci, że to jest coś żyjącego: Jestto niewątpliwie określenie, odnoszące się do tej istoty, aczkolwiek nie wyodrębniło mi ono tej istoty widzianej od wszystkich innych (sc. żyjących). Osiągnęłeś tylko przez to poznanie częściowe, mianowicie „dowiedziałeś się, że istota ta nie jest rośliną, ani minerałem“.²⁾

A zatem wartość poznawcza tej klasy atrybutów polega na tem, że informuje nas właściwie czem dany przedmiot nie jest. Gdyż jeśli mamy kilka możliwości dysjunktywnych (jak np. że każda rzecz jest albo istotą żyjącą, albo rośliną, albo minerałem), a utwierdzamy jedną możliwość, to tem samem odrzucamy pozostałe możliwości.³⁾ A poznanie, w ten sposób zdobyte, jest poznaniem negatywnem.

Podobnież sprawa się przedstawia, jeżeli mamy skończoną ilość możliwości dysjunktywnych, a zaprzeczamy wszystkie możliwości prócz jednej, tem samem utwierdzamy tą ostatnią możliwość⁴⁾. Ta droga poznania prowadzi poprzez negację do pozytywnego poznania rzeczy.

Lecz różni się poznanie negatywne od pozytywnego zasadniczo tem, że o ile atrybuty, wypowiedziane pozytywnie, pozwalają nam zbliżyć się do prawdziwego poznania istoty danej rzeczy, „wskazują nam bowiem części istoty⁵⁾, albo akcydensy⁶⁾ przedmiotu, który poznać pragniesz⁷⁾, o tyle atrybuty, wypo-

1) וְאָמַר כִּי הַתָּאֵר אֵינוֹ אִשֶׁר יִיחַד הַמַּתּוֹאֵר לְבַד עַד שֶׁלֹּא יִשְׁתַּחֲף בּוֹ עִם וְזֵלְתּוֹ, אֲבָל הַתָּאֵר יִהְיֶה גַם כֵּן הַתָּאֵר לַמַּתּוֹאֵר וְאִם הוּא מִשְׁתַּחֲף בּוֹ עִם וְזֵלְתּוֹ וְלֹא יִהְיֶה בּוֹ הַתִּיחַדוּת. Dla lepszego zrozumienia tej myśli, przytaczam tłumaczenie niemieckie tegoż ustępu (Führer der Unschlüssigen, tł. Dr. Adolf Weiss, Lipsk 1923, str. 197, uw. 7): „Nicht nur das ist ein Attribut, welches das Ding zum Unterschiede von allen anderen Dingen kenntlich macht, sondern auch das, was von ihm und zugleich von anderen Dingen ausgesagt werden kann“.

2) M. N. I c. 58.

3) Jestto rozumowanie znane w logice klasycznej pod nazwą „modus ponendo tollens“.

4) Rozumowanie znane w logice klasycznej pod nazwą „modus tollendo ponens“.

5) Jestto kategoria pierwsza i druga atrybutów, wedle wyżej przeprowadzonego podziału.

6) Kategoria trzecia atrybutów.

7) Ibidem.

wiedziane negatywnie, „nie pozwalają nam żadną miarą poznać cośkolwiek z przedmiotu, którego poznania pragniesz“¹⁾).

Jeśli zatem chcemy przypisywać Bogu jakiekolwiek atrybuty, nie naruszając jednocześnie fundamentalnego pojęcia jedyności bóstwa, musimy wówczas posługiwać się wyłącznie atrybutami negatywnymi. Gdyż, zgodnie z tem cośmy wyżej powiedzieli, tylko atrybuty negatywne nic nam nie mówią o samej istocie boskiej, i tylko za pośrednictwem tych atrybutów człowiek może się zbliżyć do poznania Boga o tyle, o ile poznanie to jest wogóle dla człowieka dostępne.

Lecz tu znalazł się Majmonides w pewnym kłopotcie. Stał bowiem wobec faktu, że wbrew postulatowi o negatywnych atrybutach boskich, religja i filozofja wypowiadają o Bogu cały szereg atrybutów pozytywnych. Tak np. mówimy o Bogu, że istnieje, jest wszechmocnym, żyje, jest mądrym, działającym etc. etc. A trudność tę pokonał Majmonides w sposób następujący. Wykazał mianowicie, że wszystkie atrybuty powyższe są bądź tylko pozornie pozytywne t. zn., że są to wypowiedzi pozytywne, kryjące w sobie w istocie treść negatywną, bądź też, że atrybuty powyższe są homonimami t. zn. że posiadają wieloznaczną treść. Inna jest treść atrybutu w odniesieniu do Boga, a inna jest treść jego w odniesieniu do ludzi. Tak np. atrybut „istniejący“ (existens) jest homonimem²⁾. Gdyż w odniesieniu do Boga oznacza on, że istnienie jego jest zawarte, implikowane przez samą istotę boską (essentia). Podczas gdy w odniesieniu do ludzi, istnienie ich jest czemś różnym, nie wypływającym z ich istoty.

Pozostałe natomiast pozytywne atrybuty mają tylko pozornie pozytywną treść. Gdyż np., jeśli mówimy o Bogu, że jest odwiecznym (קדמון), lub wszechmocnym, to właściwie chcemy przez to powiedzieć, że Bóg nie został stworzony, lub że Bóg nie jest słabym. W ten sposób wykrył Majmonides we wszystkich atrybutach pozornie pozytywnych, które

- 1) Ibidem. Zdanie to jest oczywiście prawdziwe, jeśli dokonamy założenia, że ilość możliwości dysjunktywnych jest nieskończenie wielka.
- 2) Zupełnie odmienne stanowisko zajmuje w tej kwestji scholastyka, reprezentowana przez Tomasza z Aquinu. Chociaż Tomasz z Aquinu zgadza się z tem z Majmonidesem, że istnienie Boga różni się od istnienia innych substancyj, ponieważ istnienie Boga jest implikowane przez jego istotę, natomiast istota rzeczy stworzonych istnienia nie implikuje, to jednak powiada Tomasz: „Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo et creaturis dicitur, nec tamen aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis“ (Sum. Theol. I q. 13 a. 5. Contra Gent. I C. 32, 33, 34). Porów. O. E. Hugon. O. P. Zasady Filozofji. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne. Str. 24.

w liturgice orzekane są o Bogu, ich właściwą treść negatywną. Lecz ta konieczność negacji atrybutów boskich mogłaby spowodować pewne nieporozumienie. Każda bowiem negacja może mieć dwojaki sens. Negując pewną właściwość, lub pewną cechę, chcemy przez to niekiedy powiedzieć, że cecha ta normalnie danej istocie przysługuje, lecz w naszym wypadku, na skutek pewnych anomalij, istota dana cechy tej nie posiada. Intencję tą mamy na myśli, gdy np. mówimy, że ów człowiek jest niewidomy, lub gdy mówimy, że człowiek jest nieśmiertelny.

Niekiedy też negujemy takie cechy, lub właściwości, które zasadniczo danym przedmiotom nie przysługują. Przedmiot dany nie podpada poprostu pod kategorje danej cechy. Tę intencję mamy na myśli, gdy np. mówimy, że kamień nie jest śmiertelny (a nie, że kamień jest nieśmiertelny)¹⁾.

I podkreśla wyraźnie Majmonides²⁾, że wszelka negacja atrybutów boskich musi odbywać się w myśl intencji drugiej. Jeśli zatem zaprzeczamy i odmawiamy Bogu jakichkolwiek cech, to chcemy właściwie przez to powiedzieć, że Bóg wogóle pod te kategorje pojęciowe nie podpada. Podobnie jak kamień nie podpada wcale pod kategorje śmiertelności.

A nigdy negacja atrybutów boskich nie powinna mieć charakteru prywacji, pozbawienia jakichś cech możliwych. Podobnie jak o człowieku niewidomym mówimy, że jest pozbawiony możliwej cechy—*sit venia verbo*— „wzrokowości“. W przeciwnym bowiem wypadku bóstwo, jako pozbawione cech możliwych, byłoby istotą niedoskonałą. A myśl ta była dla Majmonidesa zupełnie niedopuszczalna.

Z tej to nauki o konieczności negowania atrybutów boskich utworzył Majmonides przepis praktyczny. Albowiem w swoim kodeksie „Jad Hachazaka“, w przepisach o modlitwie (הלכות ו תפלה ט' ז) znajdujemy następującą decyzję: „Niechaj zatem (modlący się) nie mnoży i nie dodaje więcej atrybutów ponad te, jakie w modlitwie ustanowił Mojżesz i Mężowie Wielkiego Zboru, gdyż człowiek nie jest w stanie wymieniść wszystkich jego (sc. Boga) atrybutów“.

¹⁾ Z większą precyzją można dystynkcję tą przeprowadzić w łacinie. Negacje pierwszego rodzaju charakteryzują się tem, że do przymiotników, które chcemy negować, dodajemy prefiks „in“. Tak więc mówimy: *Homo est immortalis*. Natomiast negacje drugiego rodzaju wyrażamy za pomocą przysłówka „non“. Mówimy zatem: *Saxum non est mortale*. Podobną rolę odgrywa niemieckie „un“ i „nicht“.

²⁾ M. N. I C. 58.

Wyżej przedstawiony tok myśli można zreasumować, posługując się następującymi słowami Majmonidesa. „Jest zatem rzeczą jasną, że wszelkie atrybuty, jakie przypisujemy Bogu pozytywnie, są wypowiedziami o działalności bóstwa, nie zaś o istocie bóstwa. A jeśli chcemy cośkolwiek orzec o jego istocie, możemy tego dokonać, posługując się wyłącznie atrybutami negatywnymi“.¹⁾

W ten sposób skonstruował Majmonides system nauki o Bogu, której nieubłaganą konsekwencją jest zupełna niepoznawalność istoty Boga. Niepoznawalność ta osiąga swój punkt kulminacyjny w zakazie wypowiedziania o Bogu jakichkolwiek atrybutów pozytywnych. A wszystkie te atrybuty pozytywne, które Biblia, lub liturgika przypisuje Bogu, interpretuje Majmonides bądź jako homonimy, jako nazwy o treści wieloznacznej, bądź też jako atrybuty o pozornie pozytywnej treści.

Jedyną wobec tego postawą wobec Boga, godną mędrca, jest zupełne wstrzymywanie się od wypowiedziania jakichkolwiek atrybutów boskich; nie należy ku czci Boga żadnych pochwał wymieniać, ani tembardziej mnożyć je²⁾. Milczenie — oto, czem można Boga najbardziej chwalić i uwielbiać. I przytacza Majmonides powiedzenie psalmisty: „Dla Ciebie, Panie, milczenie jest chwałą“ (Psalmy 65,2).

III.

Nauka o negatywnych atrybutach boskich i pogląd, że pozytywnie poznać możemy tylko działalność bóstwa, a nie jego istotę, nie jest oryginalną koncepcją Majmonidesa. Myśl tą znajdujemy we wielu systemach filozoficznych, a zwłaszcza u neoplatoników (Filon³⁾), a wśród średniowiecznych przedstawicieli żydowskiej myśli filozoficznej reprezentowali pogląd ten niemal wszyscy: Bachja Ibn Pakuda⁴⁾, Jehuda Halevi⁵⁾ i Abraham Ibn Daud⁶⁾. Nie była ona też obca filozofom arabskim „Dieselbe Ansicht, dass Gott nur von Seiten seiner Werke erkannt werden könne, legen die Araber dem Thales, dem Pythagoras und Sokrates in den Mund. Diesen Weg der Erkenntnis Gottes aus seinen Wirkungen nur empfiehlt auch Gazzali“⁷⁾.

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Porów. traktat Berachot 33b, także M. N. I C. 59.

³⁾ Por. E. Stein, Filon z Aleksandrji (Warszawa, 1931), str. 88.

⁴⁾ Ob. I, 10 חובות הלבבות

⁵⁾ Ob. II 2 כוזרי.

⁶⁾ Ob. אמונה רמה ed. Frankfurt 1852, str. 51.

⁷⁾ D. Kaufmann. Geschichte d. Attributenlehre in der jüd. Religionsphil. des Mittelalters (Gotha 1877). Str. 469.

Fakt ten jednak nie zmniejsza wartości filozoficznej systemu Majmonidesa i nie pozbawia nawet koncepcji jego piętna oryginalności. Gdyż prawdziwa oryginalność filozoficzna polega niekoniecznie na inwencji i tworzeniu nowych, dotychczas nieznanych, koncepcyj i poglądów. Oryginalnym jest także każdy system filozoficzny, który, posługując się pewną znaną już teorią, czy koncepcją, potrafi uczynić ją nanowo płodną i zastosować do rozwiązywania nowych zagadnień. Teoria ta zyskuje przez to nowe zastosowanie zgoła inne oblicze i inne stanowisko w całokształcie systemu.

W tym sensie jest Majmonides niewątpliwie myślicielem oryginalnym. Nauka jego o negatywnych atrybutach bóstwa, niewątpliwie wnosi coś nowego do żydowskiej myśli filozoficznej w średniowieczu. Nauka o negatywnych atrybutach Boga była dla Majmonidesa osią, dokoła której obracał się cały jego system. Za pomocą nauki tej rozwiązał Majmonides całe kompleksy zagadnień, aktualnych dla średniowiecznej myśli filozoficznej.

By ocalić pojęcie absolutnej jedności Boga, zmuszony był Majmonides poświęcić możliwość poznania istoty boskiej. Dostępne dla poznania ludzkiego zostały tylko czynności i objawy bóstwa w świecie.

Poświęcił tedy Majmonides spekulatywną metafizykę, starając się dociec istoty bóstwa, dla etyki¹⁾.

Gdyż jeżeli uświadomimy sobie niemożliwość poznania istoty boskiej, doda to nam może bodźca do poznania czynności Boga. „Gdy Mojżesz prosił Boga: „Wskażże mi drogi Twoje, bym Cię poznał, bym znalazł łaskę w oczach Twoich“, oznacza to, że Boga poznać można tylko wedle jego atrybutów (sc. czynnościowych). A ten, kto poznał drogi Jego, ten go naprawdę poznał; i powiedział „bym znalazł łaskę w oczach Twoich“ — wskazuje to, że tylko ten, kto poznał Boga, znajduje łaskę w oczach Jego, ten jest Mu miły i bliski, a nie ten, kto poprzestaje na modlitwach i postach.“²⁾

Bóg stał się zatem w systemie Majmonidesa ideą etyczną, a zadaniem i celem rozwoju człowieka jest naśladowanie Boga w miarę możliwości, upodobnienie naszego postępowania i czynności do Jego postępowania i czynności. „Tak bowiem inter-

¹⁾ Tendencja ta nie jest obca żydowskiej myśli filozoficznej. Przewija się ona prawie przez całą historję filozofji żydowskiej. Porówn. S. Atlas: Monoteizm i etyka (Miesięcznik żydowski, Rok I, Tom. II, zes. 9. Str. 194).

²⁾ M. N. I C. 54.

pretowali Mędrcy nasi zwrot „świętymi bądźcie, gdyż święty jestem ja, wasz Bóg“¹⁾. Jako On jest litościwy, tak i wy bądźcie litościwi, jako On jest miłosierny, tak i wy bądźcie miłosierni“²⁾.

Trzynaćcie atrybutów (שלש עשרה מדות), jakie Mojżesz wypowiedział o Bogu, gdy ten objawił mu się na skale (Exodus XXXIV, 6, 7), charakteryzują działalność Boga i Jego objawy w świecie i historii.

Działalność ta jest nawskroś etyczna, gdyż bóstwo pojęte jest jako źródło i praobraz wszelkiej moralności. Bóg jest, jak już powiedzieliśmy, ideą etyczną. A tak pojęte bóstwo stało się kamieniem węgielnym etyki i całej filozofji Majmonidesa.

Zadanie człowieka, polegające na poznaniu Boga, sprowadza się przeto to poznania i naśladowania etycznej działalności bóstwa.

Imitatio Dei — oto punkt kulminacyjny etyki Majmonidesa, która jest prostą konsekwencją jego nauki o negatywnych atrybutach boskich.

¹⁾ Siphre do Deuteronomium 10,12, także Levit. rabba C. 24.

²⁾ M. N. I. C. 54.

OZJASZ TILLEMANN

ŻYDOSTWO UTAJONE

(RZECZ O DZISIEJSZYCH MARRANACH)

I.

Że półwysep pirenejski zamieszkuje ludność katolicka, w której krwi znajduje się bardzo mocna domieszka żydowska, jest rzeczą powszechnie wiadomą. Osławiona inkwizycja w swojej nieludzkiej gorliwości zatarła gruntownie ślady spokojnej, rzetelnie nad pomnożeniem dobytku kulturalnego i materialnego całego kraju pracującej ludności żydowskiej. Ad maiorem Dei gloriam gnano do kropielnicy dziesiątki tysięcy obywateli, opornych niszczone materialnie, osadzano w więzieniach, torturowano, wypędzano z kraju lub palono na stosie. Wszystko to jednak nie zdołało zdławić przywiązania nieszczęśliwych do wiary i odziedziczonej tradycji przodków. Prawie trzysta lat „pracowała“ inkwizycja gorliwie nad wyławianiem i tępieniem tych Marranów, a ofiarą jej padały niezrędko jednostki nadzwyczaj cenne i wartościowe. Jeszcze w XVIII stuleciu dymiły się stosy, na których odbywały się egzekucje niewiernych „kacerzy“. I jeśli statecznej „pracy“ inkwizytorów udało się w znacznej mierze zdusić separatyzm religijny tych potajemnych Żydów, to jednak nadaremnie silili się nad wyplenieniem poczucia odrębności Marranów, które się po dziś dzień prawie żywo zachowało.

Przez cały czas trwania inkwizycji liczne rzesze Marranów opuściły Hiszpanję i Portugalję, osiedlając się poza promieniem działania tej inkwizycji, we Francji, Włoszech, Niderlandach, Niemczech, Anglii, głównie zaś na obszarze imperjum tureckiego. Pod rządami Islamu Marrani bezzwłocznie porzucali maskę katolicyzmu, w krajach zaś chrześcijańskich musieli zrazu występować jako katolicy, a dopiero w miarę możliwości, gdy ustawał ucisk religijny lub gdy ich stanowisko ekonomiczne pozwalało

im jawnie przyznawać się do swej właściwej wiary, odsłaniali przyłbicę i wracali publicznie i formalnie na łono żydostwa. Gminy żydowskie Amsterdamu, Bordeaux, Londynu, Hamburga, rekrutowały się w znacznej mierze z tych właśnie Marranów. Dzieje tego elementu sefardyjskiego są dziś dostatecznie wyświetlone dzięki gruntownym badaniom źródłowym rozmaitych historyków. Najsłabiej potraktowała doniedawna nauka osadnictwo sefardyjskie w Anglii, datujące się dopiero od czasów Cromwella. Jednak i tu nastąpiła zmiana na lepsze. Jasny snop światła na przeszłość żywiołu marrańskiego w Anglii rzuciła skrętna i pełna zamiłowania praca świetnego publicyisty, działacza i historyka żydowsko-angielskiego, Luciena Wolfa, który wzbogacił literaturę tego przedmiotu całym szeregiem cennych publikacyj, jak „The First English Jew”, „Cripto-Jews in England during the Commonwealth”, „Menasse ben Israel's Mission to Oliver Cromwell”, „The Jews in the Canary Islands”.

I jeśli powszechnie znana jest historia i struktura elementu sefardyjskiego, jawnie przyznającego się dziś do żydostwa, to jednak mniej znanym jest fakt, że w Portugalji po dziś dzień znajdują się liczni Marrani, którzy zachowali żywo tradycje, zwyczaje i modlitwy żydowskie oraz poczucie odrębności narodowej, jakkolwiek przeszło czterysta lat formalnej przynależności do kościoła katolickiego mogło w zupełności wystarczyć do zupełnego zatarcia śladów dawnego ich żydostwa. Mimo srożenia się inkwizycji i mimo ograniczeń prawnych, nałożonych na religję żydowską przez ustawodawstwo państwowe, Marrani dzielnie wytrwali w swych przekazywanych z ojca na syna wierzeniach, znosząc cierpliwie doznawane z tego powodu upośledzenia, upokorzenia i prześladowania. Rządy republikańskie w Portugalji zniosły wszelkie ograniczenia religijne. Toteż dziś zainicjowana została akcja nawiązania kontaktu z tem podziemnym żydostwem i przywrócenia go macierzy żydowskiej. Akcją tą kieruje niedługo dopiero istniejąca Gmina żydowska w Lizbonie, jej przewodniczący, członek akademii portugalskiej i redaktor wielkiego pisma „O Secolo“, prof. Amzaleg, historyk Benaros i trzej zamieszkali w Portugalji Żydzi polscy, inż. Schwarz (pochodzący ze Zgierza) i bracia Surin (z Grodna). Sprawą zainteresowano wielkie i wpływowe gminy żydowskie w Londynie, Paryżu i Nowym Jorku. Rezultatem tych poczynań były podróże naukowe dla zbadania życia Marranów, podjęte przez prof. Nachuma Słuszcza (albo w pisowni francuskiej Slouscha) z ramienia nowojorskiego „Morgenżurnalu” i przez Luciena Wolfa

z ramienia I. C. A. i The Anglo-Jewish Association. Były też podejmowane różne badania przez osoby prywatne. Dziś posiadamy już wcale pokaźny rdzeń literatury tego przedmiotu. Na uwagę zasługują: Luciena Wolfa: *Les Marranes ou Crypto-Juifs de Portugal*, Paryż 1926, inż. Samuela Schwarza: *Os Christaos Novos en Portugal no Secolo XX*, Lizbona 1925 (z pracy tej ukazał się też przekład włoski w „*La Rassegna Mensile di Israel*“ w Florencji oraz w warszawskim „*Hajom*“ przekład hebrajski, z którego skorzystał podpisany), praca prof. Słuszcza: *Haanussim b'Portugal* oraz rabina Ehrenpreisa: *Das Land zwischen Orient und Okcident* (przekład polski p. t. „*Kraj między Wschodem a Zachodem*“ nakładem M. Hasklera, Stanisławów).

II.

Żydostwo portugalskie było przed wygnaniem w roku 1497 jednym z ważniejszych ognisk żydowskich, które wydało szereg zasłużonych w dziejach i literaturze naszej jednostek, żeby wspomnieć tylko takie nazwiska, jak Abarbanel, Don Jachia, Zaccuto. Kontakt Marranów portugalskich, którzy okupić musieli pobyt dalszy w kraju pozornym chrztem, z religią żydowską nie ustał nigdy. Od chwili jednak zniesienia inkwizycji w Portugalji, t. j. od r. 1774, zagaął o nich słuch, jako że nie byli oni już odąd przedmiotem głośnych procesów, zainscenizowanych przez inkwizycję. I tak mogła się wytworzyć iluzja, jakoby ci Marrani bezpowrotnie zatracili się w organizmie narodowym portugalskim. Ale już z początkiem XIX wieku znów wypływają na powierzchnię: Thiers w swojej „*Rewolucji francuskiej*“ podaje, że w roku 1807 wojsk francuskie wkraczające do Portugalji powitane zostały entuzjastycznie przez 20.000 Żydów (scilicet Marranów), zaś w latach 1808—1834 słyszymy o pogromach reakcjonistów portugalskich w szeregach „*Christaos Novos*“. W ciągu XIX stulecia osiadają tu już jawnie Żydzi napływowi, a wpływ ich, jak również wpływ Marranów wzrasta się od czasu rewolucji z roku 1910.

Dzięki ich staraniom rząd republikański zaproponował wówczas przywódcy I. T. O. (Żydowskiej Organizacji Terytorjalistycznej), słynnemu pisarzowi Zangwillowi, kolonję portugalską Angolę dla celów kolonizacji żydowskiej. Między obiema grupami Żydów, jawnymi a tajnymi, związku żadnego nie było, z wyjątkiem jednakowej antypatii do klerykalizmu i jego hegemonji politycznej w kraju. W Marranach jednak, nawet tych, którzy

tkwili już głęboko w katolicyzmie, żyło nieustannie poczucie odrębności rasowej, a rodowici Portugalczycy nazywają tych zadawnionych już katolików Żydami. Natomiast bardzo znaczna jest liczba Marranów, którzy przechowali tradycje, zwyczaje i modlitwy żydowskie. W miastach Braganza, Belmonte, Covilhã i innych żyją ci Marrani w osobnych dzielnicach, omijani przez ludność rdzennie i prawdziwie chrześcijańską. Nienawiść „rdzennych” do „Żydów” znalazła upust w książce Mario Saa o „Podboju żydowskim” (ogłoszonej przed około 10 laty), gdzie autor wykazuje, że Portugalją rządzą Żydzi (ma przy tem na myśli Marranów), którzy niszczą kraj i wiarę katolicką (stara śpiewka!). Żydowskie są, według twierdzenia autora, miasta Braganza i Vilarinho des Gallegos, a Żydem jest, powiada, każdy Portugalczyk, który nie jest pochodzenia chłopskiego.

Wpływ Marranów na życie Portugalji znany był wszędzie: króla portugalskiego nazywano zagranicą *Rex Iudaeorum*, a Portugalczyków nazywali Hiszpanie Żydami. W samej Portugalji nazywano Marranów „os de nação” „ludźmi narodu”, w odróżnieniu od właściwych Portugalczyków, nazywanych „powo” (lud). Z Marranów rekrutowali się wielcy kupcy, pisarze, artyści, lekarze, adwokaci i orędownicy wolności politycznej. Znana jest enuncjacja króla Hiszpanji i Portugalji, okrutnego i fanatycznego Filipa II: Widzowie *auto-da-fé* to jawni Żydzi, skazańcy to podejrzani o żydostwo. Inny dowcip przypisują ministrowi postępowemu Portugalji, de Pombalowi (w. XVIII), który na rozkaz królewski, by Marrani nosili kapelusze wyróżniające ich od społeczeństwa czysto chrześcijańskiego, zareagował w ten sposób, że przyniósł królowi trzy także kapelusze: jeden dla siebie, drugi dla Wielkiego Inkwizytora, a trzeci dla króla. Tensam de Pombal był tym, który ograniczył prawa inkwizycji i przez zupełne równouprawnienie przyspieszył proces asymilacji Marranów z „rdzennymi”. Odrębność zachowała się tylko w zapadłych miastach i miasteczkach.

III.

Przed paru laty powstał wśród żydowskich Marranów ruch spontaniczny, zmierzający do nawiązania stosunków z żydostwem. W piśmie ogłoszonym w prasie, podkreślają Marrani swe żydostwo i proszą Żydów o pomoc materjalną i moralną. Przewyciężyli nabytą od czasów inkwizycji, a dziś już całkiem u nich jakby wrodzoną podejrzliwość wobec każdego obcego i odważyli się wyjść na światło dzienne, choć wstrzemięźliwie tylko

i nieśmiało. Trudno Żydowi wejść z nimi w poufałość. Nie łatwo uwierzą, że ktoś jest „dos nossos“ (z naszych), tam gdzie oni uważają nawet za „renegado“ takiego zpośród „swoich“, który wszedł w związek małżeński z chrześcijanami. Inżynierowi Schwarzewi dopiero udało się przełamać lody, kiedy tak zwanej „sacerdotosa“ (kapłance, t. j. jednej ze starszych kobiet, obznajomionych gruntownie z zasadami wiary marrańskiej i pełniących wśród społeczności Marranów funkcje podobne do funkcji rabina, chazena i nauczyciela religii w jednej osobie) udowodnił swoją przynależność do społeczeństwa żydowskiego przez odrecytowanie „Szema Jisrael“. Dzięki staraniom inż. Schwarza zaopiekowała się gmina żydowska stolicy wychowaniem dzieci marrańskich w Covilhã, Castello Branco, Monsanto, Braganza, Argosillo i i. I jak chętnie teraz Marrani garną się do żydostwa, tak Żydzi portugalscy niechętnie im w ten pomagają, bojąc się reakcji antysemitycznej. Więcej serca i zrozumienia okazują w tym względzie Żydzi napływowi z Polski i Rosji.

Największa liczba Marranów skupiona jest w północno-wschodniej połaci Portugalji, graniczącej z Hiszpanją. Tłumaczy się to tem, że większość wygnańców z Hiszpanji, którzy schronili się w roku 1492 w Portugalji, osiadła na pograniczu, łudząc się może jeszcze nadzieją rychłego powrotu do „ojczyzny“. We wszystkich tych miasteczkach górskich zauważyć można proces masowego i ostatecznego zrywania z narzuconą od przeszło czterystu lat religią chrześcijańską. Proces ten przybrał dziś dwie odmienne od siebie formy. Z jednej strony wyraźne zbliżenie się do żydostwa, coraz jawniejsze przyznawanie się do ukrywanej dotąd wiary przodków i mnożące się z dnia na dzień wypadki formalnego odwrotu od kościoła przez nieoddawanie dzieci nowonarodzonych do chrztu; z drugiej strony wzmoczenie się wśród Marranów ruchu wolnomyślicielskiego i wpływające stąd osłabienie religijności wogóle, więc także temsamem z uszczerbkiem dla przekazanych wierzeń marrańsko-żydowskich.

Marrani z okolic górskich trudnią się przeważnie handlem i rzemiosłem. Są jednak między nimi i tacy, którzy zajmują się uprawą roli i hodowlą bydła. Niektóre miasteczka posiadają ludność prawie wyłącznie tylko marrańską. Takim miasteczkiem jest np. położone w górach Belmonte, gdzie Marrani zajmują ponad 200 domów. Tu zauważyć można już całkiem jawny i wyraźny powrót ich do żydostwa, oczywiście z zachowaniem jeszcze wielu odrębnych zwyczajów i tradycji marrańskich. Nigdzie zresztą może tradycje żydostwa nie utrzymały się tak żywo

w przebiegu wieków, jak właśnie w Belmonte. Liczba jednak tamtejszych Marranów coraz bardziej maleje z powodu emigracji, szczególnie do Brazylii.

Innem większym centrum marrańskim jest również w górach położone większe miasto Covilhã, liczące około 20.000 mieszkańców, w tem trzecią część Marranów. Wielka ich część skupiona jest w osobnej dzielnicy, t. zw. Judiaria. Wielu z nich szczyli się tem, że są „Żydami z czterech stron” (judeu de quatre costodes) t. zn. czystymi Żydami, w których krwi niema żadnej domieszki chrześcijańskiej. Zajmują się handlem, rzemiosłem lub pracują po fabrykach tekstylnych, będących przeważnie własnością Marranów. Marrani, którzy dorobili się większego majątku, opuszczają rychło dzielnicę Judiaria i osiadają w części chrześcijańskiej miasta. Oddalają się też w szybkim tempie od braci swoich Marranów, a zbliżają się do otoczenia chrześcijańskiego, wchodząc w związki małżeńskie z chrześcijanami. Mimo jednak takiego wyraźnego grawitowania ku społeczeństwu chrześcijańskiemu odnoszą się ci Marrani, podobnie jak ogół Marranów, z wyraźną antypatją do wszelkich objawów klerykalizmu katolickiego.

Wielu Marranów znajduje się w okolicach graniczących z hiszpańską Galicją, szczególnie w okręgu Braganza. Tworzą oni wśród ludności portugalskiej grupę zupełnie odrębną, a mówią językiem, w którym widoczny jest silny wpływ języka hiszpańskiego, który przywieźli tu ze sobą ongiś uchodźcy z Hiszpanji. Ta odrębność językowa jest przyczyną, że ludność miejscowa widzi w Marranach narodowość odrębną, obcą, i dlatego utrudnione jest zlanie się zupełnie obu odłamów ludności. Oczywiście także i tu mieszkają Marrani w odrębnych dzielnicach. Tradycje żydowskie przechowały się u nich bardzo żywo.

Marrani cierpią wiele od swego chrześcijańskiego otoczenia, a stanowisko ich pod tym względem nie jest lepsze od stanowiska Żydów w innych krajach. Także i tu podnoszone są zarzuty, że Marrani oddają się wyłącznie nieproduktywnemu zawodowi kupieckiemu, mimo, że bardzo znaczny odsetek ich pracuje na roli lub w zawodach z rolnictwem spokrewnionych. Zarzuca im się dążności przewrotowe i nienawiść ku kościołowi katolickiemu, jakkolwiek położenie towarzyskie i społeczne Marranów tego rodzaju objawy buntu może zupełnie usprawiedliwić. Nierzadkie są oszczerstwa o rzekome mordy rytualne.

IV.

Jak dalece ci „katolicy“ zachowali swoją łączność z zakazaną religią żydowską, świadczą ich zwyczaje i obrzędy. Wieprzowiny nie jadają mniejwięcej od Purim aż po Pesach i od Elul aż po Jom Kippur. Dawniej wystrzegali się wieprzowiny w zupełności, a starsza generacja pościła nawet w poniedziałki i czwartki, jak u nas najpobożniejsi. To samo z święceniem soboty, którą starsza generacja ściśle przestrzegała, a którą i dziś niektórzy przepisowo obchodzą. Przy uczcie śpiewają specjalne pieśni, jak u nas zmiroth, w Pesach osobną pieśń „Cantica de Pascua“ w rymach portugalskich. Dziś na deser intonują jeszcze „Hatikwah“. Jak już wspomniano, chrzest dzieci coraz więcej zanika. Obrzezanie ustało jeszcze w pierwszej połowie XVI wieku, gdyż kler bacznie okiem śledził wychowanie dzieci. Potajemnie jednak niektórzy Marrani jeszcze w XVI wieku przestrzegali tego przepisu. Nazwiska Cohen i Levy, spotykane jeszcze dziś u emigrantów portugalskich w Amsterdamie i Hamburgu, świadczą o tem, że u niektórych Marranów te tradycje rodowe nie wygasły. Ze świąt poszło w zapomnienie Sukkoth, ponieważ sukkah, wystawiona publicznie, mogła ich zdradzić siepaczom inkwizycji. Ale reminiscencja tego święta pozostała w ośmiu dniach półświętecznych, jakie u nich następują po Jom Kippur. Jeszcze w XVII wieku święto Sukkoth obchodzili niektórzy, jak wynika z aktów inkwizycji. Również 9 Ab poszedł w zapomnienie, podobnie jak Rosz Haszanah, choć miesiąc Tiszri cały po dziś dzień uważany jest za święty.

Sobotę święcili dawniej potajemnie według przepisu, wielu z nich kiedyś poniosło z tego powodu śmierć męczeńską. Dziś sobota przestrzegana jest przeważnie 40 dni przed Pesach i przed Jom Kippur. Są i tacy, którzy po dziś dzień nigdy w sobotę nie wykonywają żadnej roboty. W piątek doprowadza się dom do porządku. Przed zachodem słońca świecą kobiety światło oliwne z specjalnym knotem i odmawiają błogosławieństwo następujące: „Błogosławionyś Boże, Panie mój, któryś nam rozkazał przykazaniami świętymi zapalić to święte światło, by oświetlić i uświęcić noc Boga świętego, żeby zato Bóg oświecił dusze nasze i wybawił nas ode grzechów, kar i przewinień“. Światło sobotnie nazywają „światłem Bożem“. Zgasić go nie wolno. W inne święta i posty zapala się światła, zwane

„światłami modlitewnemi“. W soboty gromadzi się rodzina i odmawia modlitwy zwyczajne poranne oraz specjalne sobotnie. Potrawy przygotowuje się w piątek. Jedzą przeważnie tylko ryby i jarzyny. Dziwią się, że Żydzi jedzą mięso w sobotę.

Uroczyscie obchodzą Jom Kippur i Pesach. Jom Kippur to dzień szczególnie święty, nazywa się też inaczej „Dniem świętym” (jak i u nas), także „Dniem Wielkim” lub „Dniem Czystym” (Dio Puro). Z obawy przed inkwizycją wprowadzono jako Jom Kippur dzień jedenasty w miesiącu Tiszri. W ostatnich latach pod wpływem żydowskim zaczynają go obchodzić równocześnie z Żydami. Poszczą tak samo jak Żydzi. W każdym domu czuje się świętość dnia. Nawet ci, którzy porzucili wiarę, przejęci są tą świętością. Przedwieczorem dnia poprzedzającego zapala się świece sobotnie i inne za dusze zmarłych. Odświętnie ubrani, zbierają się wszyscy członkowie rodziny i spędzają całą dobę na modlitwach: Maariw, Szacharith, Musaf, Minchah i Neilah. Modlitwy podobne do naszych, jedynie nieco skrócone (oczywiście po portugalsku). Przebaczą sobie dnia tego przewinienia i zniewagi i godzą powaśnionych. Osobną modlitwę odmawiają po dziś dzień „na ocalenie braci naszych, uwięzionych w więzieniach inkwizycji” (jedyne tekst portugalski odmawiany dziś także w żydowskiej synagodze portugalskiej w Londynie). Post kończy się z pojawieniem się gwiazd, przyczem przestrzegają następującego zwyczaju: żuje się trzy okruszynki chleba i wypłuka w ogień, odmawiając przytem specjalną modlitwę-zakłęcie. Osobną modlitwę odmawia się na ukazanie się gwiazd i poświęcenie księżyca. Po poście spożywa się potrawy przygotowane w przededniu święta. Mięsa wtedy nie jedzą. Za inkwizycji obchodzili Jom Kippur potajemnie, po jej zniesieniu jawnie, nie rzadko wśród szyderstw gawiedzi ulicznej. Starsi poszczą w Com Gedaljah.

Pesach czyli „Świątą Uroczystość“ uważają za największe święto w roku. Miesiąc przedtem obchodzą „Post królowej Estery“. Purim nie znają. Natychmiast po poście Estery rozpoczynają się przygotowania pesachowe. Czyści się dom, bieli ściany, przygotowuje się naczynia nowe lub przechowywane z roku na rok. Osobne wino przygotowuje się na to święto (wino nie śmie być „nesech“). Przygotowuje się również osobną mąkę na wypiek macoth. Od postu królowej Estery wystrzegają się wieprzowiny, a niektórzy mięsa wogóle. Kto w miesiącu tym spożył wieprzowinę, wykluczony jest od uroczystości świątecznej. W święta zbierają się grupami i odmawiają zbiorową

modlitwę i śpiewy liturgiczne. W pierwsze dwa dni nie pracują. Sederu nie odpowiadają i chleba (macoth) nie jedzą — z czasów inkwizycji, która przez dwa pierwsze dni śledziła Marranów. Właściwy Pesach rozpoczyna się zatem dnia trzeciego. W wigilję tego dnia sprasza się krewnych i znajomych na wypiek macoth. Kobiety odświętnie przytem przystrojone, mężczyźni w bieli (jak u nas „kittel” w noc sederową). Rozpala się z gałęzi oliwnych ognisko dla wypieku mac. Posadzkę wyściela się białymi prześcieradłami, na nich białe misy z wodą i mąką. Podczas przyprawiania ciasta przez kobiety reszta obecnych klęczy i odmawia modlitwy. Każdy rzuca wśród modlitw kawał ciasta do ognia. Wypieczone macoth rozdziela się między wszystkich, poczem wszyscy się całują i składają nawzajem życzenia. Wśród wielkiej radości każdy owija „chleb święty” w białe płótno. Mace je się przez sześć dni, chleb kiszony jest zabroniony. Także mięsa nie jedzą, bo przodkowie nie mogli dostać mięsa koszerne. Wino przygotowuje się z czystego moszczu winnego bez domieszek, w nowych beczkach, chronionych przed dotknięciem chamec. Codziennie odmawiają trzykrotnie modlitwy według stałego rytuału. Popołudniu cała gmina wybiera się w pole, urządza się ucztę nad brzegiem rzeki, potem odmawia się pijut i tańczy ronda. Szczególnie święty jest śpiew „Cantica de Pascua”, śpiewany tylko w Pesach. Gałęzmi oliwnymi uderza się o wodę (pamiętka „kriath jam suf”), gałęzie te przechowuje się do przyszłego roku i wtedy podpala nimi ognisko na macoth.

Szawuoth nie znany Marranom, również Chanuka, która złała się u nich z Bożem Narodzeniem.

Modlitwy ich i pijutim, poczęści spisane, są dość wczesnej daty. Dawniej modlili się po hebrajsku, zrazu jawnie, potem potajemnie. W wieku XVI z obawy przed inkwizycją skrócili i przełożyli najważniejsze modlitwy na język portugalski. Przetłumaczono te modlitwy portugalskie wyrażeniami i całymi zdaniem portugalskimi, z których niektóre w nieco zniekształconej formie po dziś dzień się zachowały. W każdym razie wiele modlitw wykazuje swym dosłownym przekładem dowodnie wpływ języka i ducha hebrajskiego. Zapomniany język hebrajski zastąpiła im biblia łacińska, której ślady widoczne są w modlitwach ich podczas gdy niema w nich najmniejszego wpływu chrześcijańskiego. Modlitwy odmawiają, jak my, trzy razy dziennie.

Małżeństwa z chrześcijanami były do rewolucji portugalskiej bardzo rzadkie z powodu rygoru wykluczenia z rodziny. Kurs

wolnomyślicielski dzisiejszy zniósł tę odrębność i — zwłaszcza w większych miastach — małżeństwa mieszane są częste. W przededniu ślubu zbierają się krewni w domu jednego z nowożeńców. Ślub odbywa się w ten sposób, że ktoś z krewnych kawałkiem materji wełnianej łączy ręce młodych z słowami: W imię Boga Abrahama, Izaka i Jakóba łączę was i polecam Jego błogosławieństwu.

Obrzędy pogrzebowe są tak skromne, jak żydowskie, i odbywają się w sposób do żydowskiego podobny. (Jałmużny w czasie pogrzebu, światło w pokoju zejścia przez ośm dni — zamiast siedmiu — nie wychodzą przez cały tydzień z domu, siedzą na niskich stołkach, odprawiają w domu żałoby trzy razy dziennie modlitwę, ponadto nie jedzą mięsa przez 38 dni, więc widocznie „szloszim“ zaczyna się u nich po „sziw'a“). Cztery razy w roku żałoby post, a przez cały rok dobroczynność — uzupełniają obraz zwyczajów żałobnych.

W czasie zarzynania była odmawiają osobne błogosławieństwo. Nie jedzą — zwłaszcza starsza generacja — wieprzowiny, mięsa zajęcy, królików ani ryb bez łusek. Nie jedzą mięsa z krwią, często je solą.

Pod przymusem musieli wykonywać praktyki chrześcijańskie: chodzić do kościoła, spowiadać się, a nawet oddawać dzieci do klasztorów, ale nawet księża i zakonnicy zpośród nich wyznawali potajemnie wiarę żydowską, a wielu z nich poniosło śmierć męczeńską. Przed przestąpieniem progu kościoła odmawiano słowa: Wyznaję, żem nie przyszedł tu, aby służyć drzewu i kamieniowi, ale wszechwładnemu Bogu Izraela. — Z pacierza wyeliminowali partje, w których mowa jest o Trójcy.

Pod koniec wspomnieć należy o poecie marrańskim, kapitanie Arturze de Barros, który w roku 1920 przeszedł na żydostwo i świeci braciom swoim przykładem ukochania żydostwa. Poznał język hebrajski, kabałę i chasydyzm, które wywarły znaczny wpływ na jego twórczość. Dziś nazywa się Abraham Izrael, nazwisko swe również zhebraizował na Ben-Rosh (tak podpisuje swoje utwory) i jako przełożony gminy żydowskiej w Oporto pracuje nad przywróceniem Marranów na łono żydostwa.

Z PRZEDŚWITU BECALELU

Dnia 23 marca b. r. zmarł w Nowym Jorku w wieku lat 66 prof. Borys Schatz, znany rzeźbiarz i twórca „Becalelu” w Jerozolimie. Zmarły pochodził z Kowna, z ortodoksyjnego domu. Jako uczeń Antokolskiego zyskał sobie w krótkim czasie sławę znakomitego rzeźbiarza. Znane są jego portrety Antokolskiego, Herzla, Rubinsteina i in. Najznakomitszem jego dziełem jest „Matatjahu Hamakabi”. Po dłuższym pobycie w Paryżu, powołany został Schatz z końcem ub. stulecia do Sofji, gdzie był współtwórcą bułgarskiej akademii sztuk pięknych. Tutaj powziął Schatz myśl założenia w Palestynie ogniska rodzimej sztuki żydowskiej, któreby dało oparcie artystom żydowskim wędrującym od kraju do kraju oraz rozwinęło przemysł artystyczny wśród Żydów palestyńskich. Z olbrzymim entuzjazmem przystąpił Schatz do urzeczywistnienia swego planu. Jego niezmordowanej energii i bezprzykładnemu fanatyzmowi udało się — dzięki poparciu Organizacji Sjonistycznej, Iósz Bnei Brith i innych instytucyj — w r. 1906 wybudować w Jerozolimie wspinałą szkołę artystyczną i muzeum „Becalel”, którego wyroby zasłynęły niebawem w najodleglejszych zakątkach świata żydowskiego. Schatz całą duszą oddany był swojej szkole, która pielęgnowała młode talenty i rozwijała zmysł artystyczny wśród Żydów palestyńskich. Niestety wojna światowa zahamowała rozwój „Becalelu”, który już nie mógł, głównie z przyczyn finansowych, kontynuować w całej pełni dawnej swej działalności.

W zmarłym traci sztuka żydowska i Palestyna jednego z najczystszych i najofiarniejszych swoich pionierów. Poniżej zamieszczamy wyjątek z autobiografii Schatza, charakterystyczny dla poznania idei i genezy „Becalelu”. — Red.

Było to przed wielu, wielu laty. W owych złotych, naiwnych czasach, kiedyśmy jeszcze nie byli zatruci różnorodnymi „istami”, którzy ujadają się wzajemnie i szarpią nas więcej niż najwięksi nasi wrogowie.

Wtedy mieliśmy tylko jeden „bet-hamidrasz”, gdzieśmy się wszyscy zbierali. Istniały wprawdzie pomiędzy nami rozmaite partje jak np.: partja „szas”, „ajin Jakow”, „misznajot”, „thilim” — tylko że dzieliła je skala wiedzy a nie kiesa. Wszyscy mieliśmy jedną tylko puszkę „Majera cudotwórcy”, jednym głosem wykrzykiwaliśmy: „na przyszły rok w Jerozolimie” i razem zwykliśmy byli się modlić o „rosę i deszcz” — dla wilgotnej Azji naturalnie a nie dla naszego miasteczka, które do nitki było często przemokłe od deszczu i błota.

W owym czasie byłem jeszcze niewinnym chłopięciem chajderu i słuchałem kazań magida.

Było to w sobotę po przedwieczornej uczcie „szalszidot”. Bet-hamidrasz nasz przepełniony był ludnością miasteczka, aż kości trzeszczały od ścisku. Wszystko dało się do trybuny, gdzie stał magid. Z otwartymi ustami, a szeroko rozwartymi oczyma połykaliśmy jego słowa.

Ze spokojem, prawie z zapartym oddechem słuchaliśmy wszyscy i gdyby nie westchnienie żydowskie, które od czasu do czasu z mrocznych wydierało się kącików, możnaby było sądzić, że tu się zgromadzili niemi szatani, z innego pochodzący świata.

W bet-hamidraszku panował zmrok i tylko słaby płomyk „wiecznego światła” oświecał złotem wyszytą firankę arki przymierza — piękne dzieło mojej ciotki Racheli, ku pamięci jej zmarłego jedynaczka.

I wyzierało coś z wypieszczonego „mizrachu”¹⁾, który rysowałem z takim przejęciem się jako okup za moje wielkie grzechy. Serce kurczyło się od słodkiej żaloby, żegnało się z umiłowaną świętą sobotą, która wnet miała nas żegnać. A bet-hamidrasz przybrał fantastyczny wygląd i wszystkie fantazje prawie się czuło.

A magid mówił... W głosie jego był smutek, tęsknota i upajająca nadzieja.

Z kunsztem rozwiązał wszystkie kwestje, które sam przedtem z większym jeszcze kunsztem był ułożył; z większą jednak jeszcze żywością opowiadał nam o Palestynie. Był bowiem Żydem palestyńskim, delegatem „puszki Reb Majera cudotwórcy”.

Siedziałem w kącie zwinęty w kłębek, obu rękami podpierając głowę, nie czułem, co się koło mnie dzieje, jeno o innym jakimś słuchałem świecie i — śniłem.

Widziałem olbrzymią „ścianę północną”, dwutysięczny pomnik ludu naszego, widziałem jej łzy, co spływają do tego wielkiego strumienia łez, jakie wylewają Żydzi przybyli tu z wszystkich krańców świata. Słyszałem płacz naszej matki Racheli na drodze do Bet-Lechem. Ona płacze za swojemi dziećmi, które zostały wygnane i nie wracają. Widziałem ziemię naszą, zasianą świętymi mogiłami i pokrytą wspianiami ogrodami, gdzie zimą kwitną pomarańcze, i pachnący etrog, a słodkie różki jedzą nawet kozy.

Tylko codzienny „whu rachum”, który smętnym tonem odmawiać zaczął mój stryj Benisz, wyrwał mnie z rajskiej krainy i wepchnął

¹⁾ Obraz umieszczony na wschodniej ścianie.

znowu w nasze brudne i zimne miasteczko. Opanowała mnie — pamiętam — straszna żądza ujrzenia byle czego z tego czarownego kraju, dotknięcia byle czego własnymi rękoma i zaraz po „hawdałah“ poszedłem z moim starym ojcem, który prawdopodobnie takich samych doznawał uczuć, narażając się wprost na utonięcie w morzu błota, do domu naszego gminnego delegata.

Pamiętam, jak moje małe serduszko dziecięce zabołało mię od upokorzenia, kiedy zobaczyłem wyrzeźbioną skrzynkę z wyciętą na niej połówką kartofli z napisem: „grobowiec naszej matki Rachel“, a następnie małą konewkę z czterema motylekami dokoła a na niej widniał napis „ściana północna“. Odczuwałem wówczas, że to profanacja świętości, zaprzysiągłem sobie w duchu, że gdy wyrosnę i będę umiał malować, pojedę do Jerozolimy i wszystko przepięknie namaluję ku uciesze Żydów.

Mijały miesiące, toczyły się lata. Wyrosłem, nauczyłem się ładnie malować i strugać, lecz do Jerozolimy nie pojechałem i nie wymalowałem pysznie grobowca naszej matki Racheli ni „ściany północnej“, a braci Żydów nie ucieszyłem.

Obcy, Aryjczycy mnie uczyli, obcy dali mi swój ideał, dla nich stwarzałem piękne rzeczy, dla ich ideału się trudziłem.

Sztukę uważałem za świętość, a artystów za jej kapłanów.

Marzyłem o tem, by stać się arcykapłanem, iść w służbę świętej sztuki, ideał piękna i wzniosłości pokazywać ludziom, uczyć ich, jak dobrze jest umiłować, a jak źle nienawidzić. Sztuka była dla mnie językiem duszy, który rozumie każdy do uczuć wyższych zdolny człowiek, bez różnicy przynależności narodowej i gwary językowej. Gorąco pragnąłem, by sztuka moja całej służyła ludzkości i wszystkich napawała rozkoszą.

I znowu upłynęły lata i przyniosły zawody. Widziałem, jak świętą sztukę tarzają w błocie, jak ją za brudny sprzedawają pieniądź. Złoty cielec na wysokim stoi piedestale, a wszyscy artyści-kapłani przed nim się korzą. Ciasno i zimno się stało w świecie sztuki. Straciłem Boga i z duszą starganą, sercem opustoszałem i głową zahukaną opuściłem uroczy Paryż.

I chmurami zaległe widziałem we śnie Pireneje, u spokojnego skalistego brzegu purpurowo niebieskiego Morza Śródziemnego.

Śniłem o plejadzie natchnionych artystów, dalekich od świata giełdziarskiego i jego zawodowych krytyków sztuki, opasanych wspinałką i niezepsutą w swej naturalności przyrodą; wszyscy zdrowi fizycznie, odważni duchem, jasne fantazje w mózgu. Chleb nasz zdobywamy wysiłkiem rąk, lecz dzieł naszych, prac ducha za mamon nie oddajemy. Żyjemy wszyscy jak jedna rodzina i wszyscy razem

jedno tylko mamy zadanie — pouczać ludzi, jak żyć, jak miły jest ten światek Boży, jak ludzie żyć mogą, skoro tylko chcą żyć życiem „ludzkiem”. I już wówczas obrałem sobie Palestynę jako miejsce, gdzie sen swój będę mógł urzeczywistnić.

I znowu minęły lata i znowu przybyły zawody. Piękny mój sen jak sen wszelki pierzchł, życie rzeczywiste pokazało pazury — nie sztuki brak, lecz chleba i wolności.

Wolny rozum człowieka mądrą wymyślił maszynę, a te maszyny i fabryki, człowieka w niemyślącego przemieniły niewolnika. Maszyna odepchnęła go od pięknej Bożej natury, wyrwała go rodzinie, wyгнаła z domu. Żąda ona od robotnika nietylko rozumu i ducha, ale jego zdrowia i mięsa; ostatniej go nawet pozbawiła pociechy — „radości z tworzenia wynikającej,” bo we fabryce nie stwarza on rzeczy całej, nie widzi nawet, jak przedmiot wygląda po ukończeniu. Jedna praca mu pozostała — czarnoksięska — z szybkością spieszyć ku maszynie, jej służyć, ją popędzać i strzec się, by mu rąk nie wydarła.

Zatruwa ona robotnika swoim zgniłym powietrzem, krew mu ści-
na swoją zimną punktualnością i wiek mu skraca swym okropnym pośpiechem. Pierwotny, zdrowy typ rękodzielnika, co kochał, pieścił swą robotę, co ludzkości dał naukę i sztukę, nie istnieje więcej. Dlatego brak w terażniejszej pracy zmysłu i smaku indywidualnego, bo zabito je w pracowniku.

Jakiś żelazny tylko djabeł huczy i gna z jakąś chyżością, a robotnik kręci się wkoło jakby struty, a jedynym uczuciem, które go jeszcze ożywia, jest wyczekiwanie „sygnału”, by czemprędzej uciec z jego aniołami — niszczycielami.

Tak żyje się w miłym światku Bożym. Największa i najzdrowsza część ludzkości degeneruje się fizycznie i duchowo.

A więcej niż wszyscy cierpią zwykle nasi Żydzi, nietylko dlatego, że wśród nich najwięcej jest rękodzielników i robotników: nieszczęsny Żyd musi jeszcze cierpieć doznawać ze strony nieszczęsnego Aryjczyka, bo wszędzie jest nieproszonym gościem, bez domu własnego i płacić musi za „gościnność” życiem najlepszych swoich synów. Raczą go tylko przyrzeczeniami na dobrą, daleką przyszłość, kiedy wszyscy ludzie ludźmi się staną. Ale aż do nadejścia owego wieku złotego, Żydzi! nie tylko jako naród, ale i jako ludzie znikną, zaginą.

I nowy miałem sen.

Palestynę, kraj gdzie mój pradziad miał szczęście dokonać żywota i skąd moja dobra i pobożna matka grudkę ziemi zabrała ze sobą, Żydzi nasi znowu wskrzesili. Znowu się doliny pokryły kwiatami, znowu wzrasta tam nowe, zdrowe życie. Nowe życie bez zadymionych kominów w górze i zczernionych robotników na dole. Robotnik

jest wolny, tworzy tylko to, w czym ceni się zmysł i smak indywidualny, co nowych wciąż żąda form.

Ich żony rozgłos zdobywają swemi pięknymi kobiercami, swemi haftami i koronkami; na całym świecie znane są palestyńskie fajansy, szkła, roboty snycerskie, wyroby z miedzi i srebra, w których specyficznym żydowski unaocznia się styl, w których odzwierciedla się piękno biblijne i fantazja wschodnia.

Robotnik nie tylko nie zatracił znamion człowieczeństwa, jak jego towarzysz z Europy cywilizowanej, lecz stał się ideałem człowieczeństwa. On nie zna tych ciasnych chałup bez światła i powietrza, w których dyszą europejscy robotnicy wraz z rodzinami. On posiada swój jasny domek, w zielonym ogrodzie, udział i stanowisko w zbiorowej organizacji, której jest członkiem. Krew jego nie jest wiecznie zatruta nienawiścią do fabrykanta i jego pomocników. Jest sam gospodarzem i kolegą w zawodzie, gdzie wszyscy pracują społecznie. Jego życie rodzinne nie jest zakwaszone skąpem oszczędzaniem sobie kęsu chleba, wieczną, gorzką troską o dzień następny. Jego spółka przed nieszczęściami się zabezpieczyła i na starość. O wychowanie dzieci jego dbają szkoły, o niego samego Dom Narodny, gdzie słucha wykładów, rozkoszuje się na koncertach i przedstawieniach teatralnych razem ze swoimi towarzyszami pracy.

Ideałem jego jest praca, nauka i sztuka. On jest renesansem swojego ludu i jak ongiś jego wielcy przodkowie w Palestynie, nowy daje ideał narodom. Jest wśród tych pracowników i garstka arystokratów, są to wybrańcy, iskra genjuszu na ich czole; oni nie sprzedają swojego talentu za czczą cześć lub marny szeląg i nie zgóry na swoich spoglądają braci. Wiernymi są oni synami swojego narodu, który idealne natchnął ich duszą. Dla swojego narodu oni żyją, pomagają mu w walce codziennej o byt i nowe dla jego psychy stwarzają ideały. Wogóle znajdują się tam wielcy artyści. Do tworzenia sztuki zawsze Żydzi byli zdolni, w golusie tylko na czerepy rozbiły się ich dusze, ich talentom oczywiście brakło możliwości rozwoju. Młodzieniec żydowski, na obcych kształcąc się kulturach, musiał wyrzec się wrodzonych uczuć i własnych instynktów, musiał swoje „ja” zatracić. Zawsze obce śpiewał pieśni, stąd więcej u nas wirtuozów było niż twórców. Ale spędzając najlepsze lata szkolne w Palestynie, kraju, gdzie każdy kamyk oddawna zapomniane opowiada dziecinne bajeczki, i gdzie każdy pagórek wolną przypomina przeszłość narodu, prawdziwie żydowskie rysując typy pod pogodnym niebem jego własnej krainy — poczuł w sobie przebudzenie zdrętwiałej duszy starego proroka żydowskiego.

Nowocześni żydowscy artyści scharmonizowali dawnego, głębokiego ducha żydowskiego z obecną techniką modernistyczną i w świat artystyczny nowe wnieśli słowa, nową epokę stworzyli w dziejach żydowskich.

Wszystko to działała szkoła, która tam została założona, tam wzięły się za ręce sztuka, praca i braterskość.

Lat wiele sen ten widziałem na jawie. Wiele krajów w tym celu zwiedziłem, u nich się uczyłem tej odrobiny pracy, której maszyna żelazna człowiekowi nie zdołała jeszcze wydrzeć; co o tem pisano, czytałem. A kiedy poczułem się przygotowanym naukowo i na siłach do zrzeczenia się wszystkiego, do poświęcenia zadaniu swemu całej swej istoty, pojechałem do Herzla.

Udałem się do tego, który snił o odrodzeniu naszego narodu, do tego, co odwagę miał głośno całemu światu sen swój objawić i moc w sobie znalazł, by go zwolna ziścić.

Całą godzinę mówiłem z zapałem o swojej idei (każdy szczegół chciał znać dokładnie); jego idealnie-żydowskie, piękne oblicze entuzjazmowało mnie, na jego białym czole głębokie wyczytałem myśli, a w jego mętnych, marzycielskich oczach szczerze żydowską widziałem duszę, co fantastyczne widzi światy i odczuwa równocześnie krwawą rzeczywistość chwili. A kiedy skończyłem, z biciem serca czekałem, co On na to odpowie?... „Dobrze, my się tem zajmujemy” powiedział spokojnie lecz rezolutnie, a po krótkiej przerwie zapytał: „Jak nazwiecie swoją szkołę?” „Be cal el — odrzekłem — imieniem pierwszego żydowskiego artysty, co ongiś świątynię nam na pustyni budował”.

„Świątynia na pustyni” — jakby machinalnie powtórzył, a jego lśniące, smętne oczy patrzyły w dal nieskończoną, jak gdyby przeczuwał, że on sam świątyni tej nie ujrzy...

BORYS SCHATZ

NA TLE BILANSU — SANACJA TEATRU ŻYDOWSKIEGO W POLSCE

W Nowym Jorku zamyka się jeden teatr żydowski za drugim. Gdy jednak zamknięto Second-Avenue-Teatr, w którym pod batutą znanego kompozytora żydowskiego Józefa Rumszyńskiego występowała przed dwoma laty Mali Pikon a potem usiłowała ją zastąpić nasza Ola Lilit z Azazelu, zaczęła się w amerykańskiej prasie żydowskiej żywa dyskusja na marginesie kryzysu teatru żydowskiego w Stanach Zje-

dnoczonych. Sam poszkodowany, t. j. Józef Rumszyński okazał się niespodziewanie optymistą, wypowiedział bowiem w dyskusji swą niezachwianą wiarę w przyszłość teatru żydowskiego w Ameryce — o ile się tylko przeprowadzi nieodzowne reformy. Inni dyskutanci nie byli już takimi optymistami, a jeden z nich, znany aktor i poeta w jednej osobie, Marek Schweid, jest tego zdania, że należy ostatecznie zlikwidować dotychczasowy okres w historii teatru żydowskiego w Ameryce, gdyż ten teatr nie odpowiada już rytmowi naszych czasów i bezapelacyjnie się przeżył. Na ruinach zaś starego przebrzmiałego już teatru należy zmontować dwie dobre trupy a mianowicie jeden zespół dramatyczny a drugi zespół operetkowy, któreby pod odpowiednim kierownictwem artystycznym miały nietylko zapewnioną egzystencję, ale i możliwości dalszego rozwoju.

My tutaj w Polsce nie będziemy rozstrzygać kwestji, kto i w jakiej mierze ponosi winę za tak opłakany stan teatrów żydowskich w Ameryce. Natomiast wartałoby tę dyskusję nieco rozszerzyć i zastanowić się nad ogólną sytuacją teatru żydowskiego na świecie. Wszak nie o wiele lepszą jest sytuacja teatru żydowskiego u nas, a śmiało można nawet twierdzić, że jest o wiele gorszą. Mamy bowiem w Polsce, w tem największem skupieniu żydowskiem na świecie, właściwie jeden teatr dramatyczny, który, jak to się mówi, ledwo „zipie”. Obok tego jedyne go teatru dramatycznego „Elizeum”, istnieją jeszcze w Warszawie cztery inne teatry żydowskie, w których prowadzono „Perską narzeczoną” na „Wesele kaukaskie”, by z niej potem uczynić „Wieczną matkę” — tak brzmią tytuły tych olbrzymią popularnością cieszących się operetek. Gdy do Warszawy przyjechał Ludwik Zac, którego nazwano Chaplinem sceny żydowskiej, spodziewano się jakiegoś repertuaru stojącego na poziomie fenomenalnego, z genialnością graniczącego talentu aktorskiego tego artysty. A miano ku temu najsłuszniejsze podstawy, wszak przed swym wyjazdem z Ameryki wystąpił Zac publicznie z diatrybą gwałtowną i namiętną przeciwko zalewowi teatru żydowskiego przez operetki i melodramaty i posunął się tak dalece, że oskarżył nawet Morrisa Schwarza, twórcę Żydowskiego Teatru Artystycznego w Nowym Jorku, który obecnie „odprawia golus” w amerykańskim teatrze angielskim, o obniżenie poziomu artystycznego. A tymczasem p. Zac wystąpił już w Warszawie w dwóch zażawionych fałszywym sentymentalizmem wykoszlawionych melodramatach made in U. S. A. A pani Cyla Adler, jedna z najsztubtelniejszych artystek Żydowskiego Teatru Artystycznego w Nowym Jorku bawi obecnie w Warszawie i występuje w melodramacie „Wieczna narzeczoną” Kalmanowicza, istynno amerykańskiego producenta „bałaganu” repertuarowego.

Kraków, który przed trzema laty ogłosił wszem wobec i każdemu z osobna, że chce Polsce przodować jako siedziba nowego teatru żydowskiego, przeszedł obecnie pełną parą do operetki a za dramat uważa wystawienie „Dra Stieglitza”. We Lwowie nawet „Dra Stieglitza” się nie gra, a we Wilnie próba znanego aktora A. Morewskiego, by sezon operetkowy przerwać i zainteresować publiczność sztuką Asza „Rewerend Silber” spaliła zupełnie na panewce. Sławny zespół trupy wileńskiej, który pod umiejętnym kierownictwem p. M. Mazy przed rokiem święcił swoje 15-lecie, jest obecnie zupełnie rozbity, a jedyna wielka żydowska tragiczka pani Mirjam Orleska rozjeżdża po małych miasteczkach z wieczorami recytacyjnymi.

Oto bilans ostatniego sezonu teatralnego w Polsce, bilans bardzo smutny i na pierwszy rzut oka beznadziejny. We Wiedniu gra wciąż ze zmiennym szczęściem Baratów stary swój repertuar, pani Potocka, artystka na europejską miarę, wyjechała do Rumunji z deficytem nie tylko kasowym ale i artystycznym, a w Paryżu po krótkich występach Zygmunta Turkowa szaleje znowu operetka. Pominąć możemy w tej dyskusji żydowski teatr w Rosji sowieckiej, gdyż życie tam jest odmienne, a teatr żydowski jak teatry innych narodowości sowieckich, znajduje się pod opieką państwa.

Powstaje więc pytanie, jakie czynniki złożyły się na ten światowy kryzys teatru żydowskiego. Słyszymy często, że teatr żydowski choruje na brak repertuaru, reżyserów, artystów i — publiczności. Przypatrzmy się każdemu z tych czynników z osobna.

Czy naprawdę odczuwamy posuchę repertuarową? Nie ulega wątpliwości, że pod tym względem jest niedobrze, ale teatr żydowski nie jest wcale wyjątkiem. W Niemczech zalały teatry fale sztuki aktualnej, przyczem niezawsze das „Zeitwerk” był równocześnie „Kunstwerk”, a bardzo często musiano się zadowolić śmiałą tendencją, bacząc tylko na to, by ta tendecja była przynajmniej uczciwą i naprawdę dążyła do oczyszczenia atmosfery. Alfred Kerr, ten ostry krytyk teatralny, nieraz świadomie nakładał sobie tłumiki, bo zdaje sobie sprawę z tego, że żyjemy w okresie przełomu społeczno-politycznego, że więc naturalną jest rzeczą, iż kwestje aktualne zaprzętają głównie umysły i że przeciwko tej inwazji polityki do teatru narazie niczego uczynić nie można. W ostateczności jest to objaw bardzo zdrowy, albowiem teatr obracający się wciąż w orbicie trójkąta czy też czworokąta miłosnego dawno już wyczerpał wszystkie warjacje na ten temat, a łóżko na scenie dawno się już znudziło publiczności. Bernard Shaw zawdzięcza swą jedyną pozycję w teatrze europejskim właśnie tej okoliczności, że jest przedewszystkiem weredykiem i porusza w swych sztukach problemy nowej moralności. Teatr żydow-

ski bardzo wiele ma grzechów na swem sumieniu, bo poza nielicznymi wyjątkami nasi autorzy dramatyczni wloką się w ogonie życia żydowskiego, nie usiłując nawet dać nam w przybliżeniu różnorodnego jego bogactwa.

Ale mimo to kwestja repertuaru nie jest u nas absolutnie źródłem kryzysu teatralnego. Wszak nie wyczerpaliśmy jeszcze wszystkich naszych możliwości repertuarowych a można nawet powiedzieć, żeśmy ich nawet jeszcze nie tknęli. Swego czasu Morris Schwarz w Nowym Jorku, Zygmunt Turkow w Warszawie, Aleksander Granowski w Moskwie zademonstrowali nam, że stary Goldfaden jest olbrzymią kopalnią motywów, które, jeśli im się nada szatę nowoczesną, wprost sugestywny wywierają urok. Wszak Goldfaden miał niejako podskórne wyczucie teatru, a chociaż tworzył, jak sam się wyraził, dla zwykłego człowieka z ulicy, przepajał swe utwory subtelną muzykalnością, której oprzeć się nie może nawet subtelniejszy widz. Zygmunt Turkow swego czasu wyczarował nam z „Serkale“, pierwszego i zdaje się jedyne go dramatu lekarza z Zamościa i pioniera literatury żydowskiej dra E t t i n g e r a¹⁾), przepiękne widowisko, które po zostanie chlubną kartą w historii teatru żydowskiego. Nie przedawniła się też i nie zestarzała się kompletnie olbrzymia spuścizna Gordina, do której teatry nasze zawsze sięgają jak do swego kapitału żelaznego, ilekroć znajdują się w potrzebie.

Przejdźmy teraz do teatru już nowszego a odrazu natrafimy na olbrzymie bogactwo Pereca. „Noc na starym rynku” to najgłębsze misterjum duszy żydowskiej, które Perec czterokrotnie przerabiał i nigdy nie był zadowolony z osiągniętych rezultatów, znalazła narazie dwóch interpretatorów: pierwszy, Granowski, nadał temu misterjum charakter snu makabrycznego ginącego świata żydowskiego, a drugi, Dawid Herman, reżyser-wizjoner, potraktował misterjum Percowskie jako wizję życia żydowskiego, wysnutą przez poetę zadumanego, którego reżyser wprowadza na scenę bądźto w postaci badchena, który stracił zmysły, ponieważ zbyt głęboko zajrzał prawdzie w oczy, bądźto w postaci „leca” tj. wesołka, upatrującego w życiu żydowskiem koszmarną jakąś groteskę. Czyż nie znajdzie się reżyser, któryby temu misterjum nadał jeszcze inną postać? A potem czeka jeszcze na swe wcielenie „In Polisz of der Kajt” oraz „Złoty łańcuch”, dwa utwory zbudowane przez największego tragika żydowskiego, w cieniu największego polskiego poety tragicznego Wyspiańskiego. Teatr żydowski nie spłacił jeszcze długu wdzięczności Percowi, którego jedynym spadkobiercą jest u nas Leiwik, w zupełności poza „Golemem” nieznanym

¹⁾ Zob. w niniejszym zeszycie rozprawę I. Schipera. — Red.

jeszcze publiczności. A Leiwik jest nie tylko autorem „Golema”, tego dramatu-poematu o nadczłowieku żydowskim, mocującym się z przeznaczeniem żydostwa, jako pewnej formy bytu, lecz też i twórcą całego szeregu dramatów z współczesnego życia żydowskiego w Ameryce. Czyż mam jeszcze wymienić młodych twórców żydowskich, którzy nie mieli jeszcze tego szczęścia, by ujrzeć swe dramaty na scenie i w ten sposób skonfrontować swe zamierzenia z konkretnie daną rzeczywistością sceniczną? Wymienić tylko możemy niezwykle interesującą groteskę Arona Cajtlina „Jakob Jakobson”, która bogactwem swych możliwości artystycznych powinna pociągnąć każdego reżysera bardziej pomysłowego. Ale nie powinniśmy też i zapomnieć o poecie niestety zupełnie przemilczanym. Jest nim Sekler, który napisał cały szereg dramatów pełnych prymitywnego piękna, wywierających wrażenie jakiejś baśni ludowej.

Nie, repertuar żydowski, nie tylko że nie został wyczerpany, ale stanowi jeszcze prawieże dziewiczy las pełen zagadek i pociągającego uroku. Nie więc w ubóstwie repertuaru doszukiwać się należy źródeł przesilenia współczesnego teatru żydowskiego. Stwórzcie tylko ten teatr a repertuar napewno się znajdzie.

A może przesilenie teatru żydowskiego pochodzi stąd, że nie mamy reżyserów europejskiej miary. My tutaj w Polsce mamy co najmniej czterech reżyserów, którzy śmiało wytrzymać mogą porównanie z wielkimi reżyserami europejskimi. Dawid Herman buduje każde swe przedstawienie wedle zasad kontrapunktu muzycznego. Muzyka w sztukach inscenizowanych i reżyserowanych przez Hermana nie jest li tylko ilustracją muzyczną, lecz wyłania się bezpośrednio z całej akcji, z nią się zlewa, ją uskrzydla i dopinguje. Zygmunt Turkow przyszedł do teatru jako plastyk, a każde widowisko Turkowa jest rozkoszą nie tylko dla ucha lecz i dla oka, przy czem ten stuprocentowy, w całym tego słowa znaczeniu rasowy aktor przepaja spektakl prężną dynamiką swego bujnego temperamentu aktorskiego. Dr Michał Weichert, wpatrzony we wzory europejskie, wciąż mający przed oczyma Reinhardta, opiera swą pracę reżyserką na pracy solidnej, do najdrobniejszych szczegółów przemyślanej. Młody reżyser Rothbaum wsłuchany w melodię płynącą ku nam ze wschodu, śni swój sen o teatrze kolektywnym, śmiało zrywa z szablonem i na wzór rosyjski wprowadza do teatru rytm nowego życia. Teatr, któryby skupił czterech tych reżyserów, zapewnił każdemu warsztat pracy, śmiało mógłby się pokusić o rzeczy naprawdę wielkie.

Znacznie gorzej przedstawia się sytuacja, gdy przechodzimy do strony aktorskiej. Żadnej nie ulega wątpliwości, że my tutaj

w Polsce mamy sztab wielkich aktorów i doskonały, nie cofający się przed żadną pracą młody narybek aktorski. Wystarczy wymienić tylko Samberga, aktora o fenomenalnej wprost intuicji, który z głębin swej podświadomości wydobywa wciąż przejmujące zdziwieniem niespodzianki artystyczne, albo A. Morewskiego, tego wiecznego malkontenta, który, jeśli zechce, potrafi na burzliwy swój temperament aktorski nałożyć tłumiki potężnego intelektu. O Zygmuncie Turkowie już wspomniałem, a teraz mogę tylko dodać, że bez niego nie wyobrażam sobie renesansu teatru żydowskiego w Polsce. Wspomnieć jeszcze należy o Kutnerze, który marnuje swój olbrzymi talent do wielkich stworzony rzeczy w operetkach, stojących zawsze poniżej jego poziomu artystycznego. Z artystek wyłania się fascynująca sylwetka p. Mirjam Orleskiej, artystki o potężnym patosie tragicznym, ujarzmionym jednakowoż przez wciąż kontrolujący intelekt, artystki, która w ostatniej swej fazie wyzwoliła się z więzów stylizacji, wkraczając na szeroki gościniec walki o nową formę kunsztu aktorskiego. Marnuje się też pani Ida Kamińska, artystka o niezwyklej kulturze, wyrafinowanej dyskrecji i subtelności tonu. Wyliczyliśmy tylko kilka czołowych nazwisk, ale nie wyczerpaliśmy jeszcze bynajmniej całego bogactwa talentów, które albo wcale nie dochodzą do głosu albo też na nieodpowiednich znajdują się placówkach. Wystarczy tylko wspomnieć panią Różę Holzer, artystkę młodą jeszcze, która jednakowoż ostatnio w zespole Pawła Baratowa zabłysła jako szczerozłoty talent o niezwykle szerokiej skali możliwości artystycznej. Niestety cały ten materiał aktorski trawiony jest chorobą, którą nazywam „staritis”. Choroba ta toczy i inne teatry europejskie, a niejeden z dyrektorów niemieckich ucieka się do opinii publicznej, by uchronić swój teatr przed wybujałą manją wielkości gwiazd i gwiazdeczek. Cóż dopiero mówić o teatrze żydowskim, który nie ma dachu nad głową, nie ma możnych protektorów, nie korzysta z subwencji państwowych i gminnych i skazany jest wyłącznie tylko na własne siły; bez dyscypliny wewnętrznej teatr żydowski nie może się odrodzić. Ale tę dyscyplinę narzucić może rozbrykanym gwiazdom tylko instancja, ciesząca się olbrzymim autorytetem.

Najtrudniej przedstawia się sprawa publiczności teatralnej. Zdawało się, że trupa wileńska zdołała już tę publiczność teatralną wyrwać z czułych objęć operetki i melodramatu i wychować ją do innego, prawdziwie europejskiego repertuaru, ale w teatrze żydowskim panuje wszechwładnie prawo odpływu i przyływu. Po Goldfadenie objęli batutę Latajnerowie, Hurwiczowie; po Gordinie zgłosili się jako jego spadkobiercy Szumer et consortes, a po trupie wileńskiej rozpanoszyli się w teatrze żydowskim Kalmanowicz, Schorr i inni

tego rodzaju „twórcy”. Publiczność żydowska jest obecnie zupełnie zdezorientowana, gruntownie zdemoralizowana, ale jest przytem zupełnie bez winy, bo odpowiedzialność za obecny kurs repertuaru ponoszą gwiazdy i gwiazdory oraz maleńkie gwiazdki i gwiazdeczki małpujące pierwszych. Taki „Star” nie umie się podporządkować, nie uznaje dyscypliny i ogląda się przedewszystkiem czy odpowiednio tłustemi czcionkami umieszczono jego nazwisko na afiszach i programach teatralnych. Mam jednakowoż wrażenie, że publiczność żydowska jest najlepszą publicznością na świecie, posiada bowiem niezwykłą, możnaby powiedzieć wprost rzadką wrażliwość i daje się chętnie prowadzić za rękę. (Wszak Arnold Zweig w swoim dziele o wpływie żydowskim w teatrze niemieckim, tłumaczy nam tak liczny udział Żydów w teatrach niemieckich wrodzoną teatralnością żydowską, ugruntowaną na oryentalnem pochodzeniu Żydów).

Przechodzę teraz do punktu zasadniczego: Czy może powstać taka instancja o tym autorytecie moralnym, któryby zmusił do posłuchu wszystkie siły niesforne i destruktywne. Instancją tą nie może być Związek artystów żydowskich, rozbity obecnie na dwa obozy, przeżarty intrygami i niezdolny wobec tego do żadnej szerszej aktywności. Taką instancję stworzyć dopiero może opinja publiczna, wyłonić może dopiero zjazd nietylę aktorów, ile rozmaitych instytucyj publiczno-prawnych. Wystąpiłem już kilkakrotnie z inicjatywą zwołania takiego zjazdu, którego jedynem zadaniem byłoby utworzenie żydowskiego towarzystwa teatralnego obejmującego całą Polskę. Tego rodzaju towarzystwo mogłoby wziąć na swe barki sanację teatru żydowskiego w Polsce. Wszelkie dane ku tej sanacji mamy; mamy bowiem i repertuar i reżyserów i aktorów i publiczność niezwykle żywą, interesującą się teatrem, rozumie się, o ile ten teatr na wysokim znajduje się poziomie. Brak nam tylko siły instancji naczelnej, któraby wszystkie te rozprószone siły skoncentrowała i stworzyła plan radykalnej reformy teatralnej w Polsce.

M. KANFER.

DWIE DATY W ETNOGRAFJI ŻYDOWSKIEJ

Etnografia, której zadaniem jest zbieranie i badanie przejawów i wytworów życia ludowego, jakoto pieśni, przysłów, zabobonów, zwyczajów i t. d., wywołuje wśród zajmujących się nią często inne reakcje uczuciowe, niż wśród oddalonych obserwatorów, mniej lub więcej interesujących się tym czy owym działem jej badań. Etnograf-zbie-

racz lub etnograf - badacz (zwłaszcza ten) może łatwo dać się porwać fali uczuciowej i przejąć się specyficzną romantyką, która zaciemnia właściwe horyzonty badawcze a dyktuje syntezy nie mające nic wspólnego z poznaniem naukowym. Nie zadziwi nas to, jeżeli sobie przypomnimy, że etnografja zawdzięcza swe powstanie prądowi romantycznemu wieku ubiegłego, który chciał doszukać się w pieśniach i opowiadaniach ludowych pierwotnej duszy, a w wierzeniach, zabobonach i zwyczajach bodaj mitologii dawnego Olimpu narodowego. Romantyk szukał duszy narodowej, istotnych cech charakteru narodowego, chciał zrekonstruować pierwotny stan ludowy, uważając wszelkie późniejsze nawarstwienia za obce i niepożądane wtręty.

Z drugiej znów strony występuje typ przesadnie racjonalistycznego inteligenta, wydrwiwającego i potępiającego w czambuł „duby smalone” gminu, który „rozumowi bluźni”. Nie posiadając miary właściwej dla ocenienia zjawisk etnograficznych, uważa on zbieranie i zajmowanie się zabobonami za niegodne człowieka kulturalnego, a pieśni ludowe czy opowiadania za stadium niższe, lub conajwyżej przedwstępne ogólnej historii literatury.

Tymczasem jest etnografja gałęzią nauki posiadającą swoiste metody badania i cele, a umieszczona w szeregu nauk humanistycznych, bynajmniej nie trąci ani myszką, ani romantyką, jeśli tylko wyłączymy wszelkie sentymenty lub nastawienia uczuciowe. Posiada prztem tę zaletę, że będąc nauką o wytworach popularnych, szeroko rozprzestrzenionych i znanych, może zainteresować każdego prawie człowieka, dając mu wyjaśnienie niejednego zwyczaju lub zwrotu mowy codziennej, a rzucając w ten sposób snop światła na zjawisko jakieś, wprowadza je w świat rozwoju historyczno-kulturalnego. Bo w wytworach duchowych i zwyczajowych ludu, przechowują się zastygłe i zasypane szczątki dawnych form bytu. Etnografja nowoczesna doszukuje się też w współczesnych postaciach i przejawach życia ludowego dawnych kształtów, a nawet całych procesów rozwoju historyczno-kulturalnego.

Etnografja pragnie przedewszystkiem zebrać jak najwięcej materiału i to wprost u źródła, u ludu samego i z ust ludu. Brak ilościowy takiego materiału może doprowadzić do zbyt pochopnych i przedwczesnych wniosków. Oczywiście, że samo zbieranie nie jest jedynym celem etnografji, ale bez zbierania materiałów nie może się obejść nawet taki etnograf, który stawia sobie za jedyny cel swej pracy, zbadanie naukowe wytworów ludu. Każda praca etnograficzna ma za podłoże i początek zbieranie. Dlatego klasyfikujemy i zaliczamy do etnografów wszelkich zbieraczy, publikujących swe mate-

rzały, chociaż nie mieliby nawet najmniejszej ambicji systematyzowania lub interpretowania ich.

* * *

Również etnografia żydowska datuje się od pierwszych zbiorów i zbieraczy. Naogół nie wyszła ona jeszcze dotychczas z tego pierwszego stadium, bo w stosunku do badań etnograficznych u innych narodów jest etnografia żydowska zbyt młoda, by mogła się już zdobyć na wyczerpujące studia syntetyczne. Nietylko, że nie wyczerpano wszystkich terytoriów i grup etnicznych żydowskich, ale systematyczne badania i eksploracje mogą jeszcze wydobyć najaw wiele zjawisk, nie uwzględnianych w dotychczasowych poszukiwaniach.

I u nas początki etnografji były przepojone pewną romantyką, a nawet sporą dozą literackości. Dlatego mamy przeważnie do zanotowania w pierwszym rzędzie zbiory pieśni ludowych, przysłów, dramatów ludowych, a następnie dopiero luźnych zabobonów, wierzeń. Zupełnie odłogiem leżały zwyczaje obrzędowe i społeczne, tu i ówdzie tylko zaczepiane przy poszukiwaniu poszczególnych zabobonów. Dużo jest jeszcze do zrobienia, wielu mamy etnografów żydowskich, wielkie zbiory leżą w archiwach Żydowskiego Instytutu Naukowego w Wilnie i czekają na opracowanie.

* * *

W historii etnografji żydowskiej zajmuje poważne miejsce Benjamin Wolf Segel, którego pierwsza rocznica śmierci przypada obecnie. Zainteresował się on etnografją jeszcze wtedy, gdy praca ta była dokonywana dorywczo i przypadkowo. Później dopiero została ona skoncentrowana przez założenie pierwszego pisma poświęconego tej dyscyplinie: „Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde“. Impuls dały Segłowi poszukiwania etnograficzne w Niemczech i Polsce, kwitujące w drugiej połowie w. XIX.

Materiały swoje zbierał w Galicji, skąd sam pochodził. Już w 15-tym roku życia interesował się ludem, i począł wtedy zbierać przysłowia. W tej pracy swojej nie ustawał nigdy i zbierał głównie pieśni, przysłowia i wierzenia, które publikował wyłącznie w niemieckich i polskich czasopismach fachowych, jak: „Globus“, „Wisła“, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej“, „Am Ur-Quell“, jakoteż w „Ost und West“ i inn. Niestety zbiory te mają obecnie jedną ogromną wadę: są mianowicie podane nie w języku żydowskim, a tłumaczone na język czasopisma, w którym zostały drukowane. Nie przedstawiają zatem materiału autentycznego i muszą być dopiero wtórną drogą kontrolowane. Bo, w pieśniach i przysłowiaach zwłaszcza, tekst filologicznie autentyczny jest niezbędny. W tłumaczeniu zatracą się

sens nietylko zbiorów Segla, ale i innych etnografów żydowskich, transponujących na obcy język.

Żył w Seglu duch prawdziwego etnografa, którego istotną cechą jest rodzaj kolekcjonerstwa, przywiązującego się miłośnie do zbiorów i do przedmiotu zbierania. Ale był w nim, czy wytworzył się czasem, pewien apologetyzm żydowskości, czemu dał wyraz w swoich rozmaitych broszurach i artykułach, broniących żydostwa, zwłaszcza religii żydowskiej. Może to kazało mu się tak silnie interesować przysłowiami, w których lubimy się doszukiwać — zupełnie błędnie oczywiście — poglądów danego narodu na świat, jego etyki i filozofii życiowej.

Przysłowiami właśnie postawił sobie Segel pomnik trwalszy od spiżu. Na karcie tytułowej monumentalnego zbioru przysłów żydowskich Ignacego Bernsteina, umieszczone jest też nazwisko Segla, który wydanie to popierał swemi własnymi zbiorami, wytrawną radą i intensywną współpracą stwarzając klucz odsyłaczy, nieodzowny wręcz w takim dziele.

* * *

Niedawno święcił żydowski świat naukowy jubileusz 30-letniej działalności etnograficznej Sz. Lehmana. Jubilat rozpoczął swą płodną pracę w owych czasach, gdy na horyzoncie tej wiedzy świeciły już gwiazdy Segla, Bernsteina, Ginzburga, Marka i innych. Z zapalem młodzieńczym i niezmiernem umiłowaniem ludu i jego twórczości, poświęcił całe swe życie zbieraniu jego tradycji ustnej, nie ustając w tem aż po dzień dzisiejszy. Zbieranie materiałów etnograficznych wśród ludu nie jest tak łatwym zadaniem, jakby się napozór zdawało. O niejednym ze swych przeżyć mógłby Lehman opowiedzieć ciekawe historie, jak to dokuczano mu, wyśmiewano, naigrano się z dziwnego warjata, co to przychodził do biednych piwnic i poddaszy zapisywać pieśni. Nie zniechęcił się mimo wszystko, gorące umiłowanie kolekcjonera pchało go wytrwale naprzód, i dlatego zdołał on w ciągu tego trzydziestolecia zebrać ogromne skarby twórczości ludowej, których część zaledwie ukazała się dotychczas w druku, a mianowicie: 1) „Arbet yn freiheit” (pieśni z czasów rewolucji 1905 r.), 2) „Ganuwm-lider”, obie jako książki. Prócz tego ogłosił w różnych publikacjach etnograficznych zbiór żydowskich przysłów geograficznych, folklor świata dziecięcego i inne. Na opublikowanie czeka jeszcze bardzo dużo monografij, ale niestety obecny stan żydowskiego rynku księgarskiego nie sprzyja temu, jakkolwiek podczas uroczystości jubileuszowych została rzucona myśl poparcia tych wydawnictw.

Lehmana zaliczyć można już do innego typu etnografów. Należy on do generacji młodszej, pracującej innymi metodami niż dawniejsza. Różnica ta rzuca się jaskrawo w oczy przez porównanie publikacji dawniejszych a młodszych. Tamte były nagromadzeniem różnorodnego materiału, częstokroć chaotycznie zbieranego i gremialnie drukowanego, bez zaznaczenia miejsca i źródła pochodzenia, co utrudnia obecnie systematykę i naukowe opracowanie. Lehman pracuje w pierwszym rzędzie monograficznie, jak świadczą powyżej cytowane tytuły. Powtóre wie on, że warjanty pieśni, przysłów i innych utworów muszą być również podane, jakoteż i pochodzenie geograficzne danego obiektu. Ten system pracy jest tem ważniejszy dla etnografii żydowskiej, gdyż terytorjum jej jest bardzo rozległe, podlega zatem różnorodnym ubocznym, ościennym wpływom, wytwarza więc rozmaite ugrupowania etnograficzne.

Zapał i wytrwałość jednostki zdziałały bardzo wiele. Szkoda tylko, że w warunkach naszych, nie może dzieło życia Lehmana być udostępnione przez publikacje, które przyniosłyby korzyść niewątpliwą nauce żydowskiej, a satysfakcję jubilatowi.

N. WEINIG.

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

WOJENNA SIELANKA ARNOLDA ZWEIGA

Ostatnia powieść Arnolda Zweiga „Junge Frau von 1914“ (Gustav Kiepenhauer Verlag, Berlin 1931) jest zamkniętą w sobie całością (co najwyżej z niepokojącym na końcu znakiem zapytania), a zarazem stanowi część cyklu pacyfistycznych powieści, którego początkiem będzie „Aufmarsch der Jugend“, dalsza część to omawiana właśnie „Junge Frau“, jej kontynuacją stanowi „Der Streit um den Sergeanten Grischa“, zakończy zaś tę tetralogię „Einsetzung eines Königs“.

W najnowszym swem dziele opowiada Arnold Zweig sielankę miłosną

młodej kobiety z roku 1914. Do sielanki tej miesza się niepowołany gość: wojna.

Bohaterką jest pełna wiosnianego uroku i świeżości Leonora Wahl, córka bogatego bankiera żydowskiego, a bohaterem biedny literat Werner Bertin, Żyd. Oni są jednak pozornymi bohaterami, prawdziwą bohaterką jest Wojna, która formuje los tych dwojga całem sercem sobie oddanych ludzi.

Powieść rozpoczyna się w kwietniu 1915 r.; już było 200.000 zabitych na wschodzie, tyleż na zachodzie, miljon rannych, tyluż zaginionych i w niewoli... „Cierpieli, płakali, prawowali się o nich w zamkniętych pokojach, nigdzie publicznie“. Tak rozmyśla człowiek uduchowiony, subtelny pisarz Bertin, gdy go w 26-tym roku życia powołano do wojska.

Bruki miast dudnią od wieści zwycięskich, gazety kłamią o powszechnym entuzjazmie. Byli ludzie, którzy ulegli hipnozie frazesów, wierzyli, że Niemcy i Austria prowadzą wojnę z konieczności; upajali się wojną (zwłaszcza gdy inni za nich walczyli); nauczyciele pod pręgierz hańby stawiali młodzież, która „dobrowolnie” nie zgłaszała się na plac boju. Wszyscy byli przeświadczeni, że wojna potrwa kilka miesięcy; w miarę jej przedłużania się topniał zapał do wojny nawet u tych, których dusze zatrute były jadem zaborczości, narodowej megalomanji.

Do tej walki wciągnięto także Bertina. Ciężka była rozłąka z ukochaną. Leonora pragnie żyć z Bertinem; ma prawo do szczęścia, ale wojna prawo to brutalnie jej wydzierza.

Bertin rusza w ciernistą drogę.

Rozpoczęła się rozmowa między ukochanymi za pośrednictwem poczty polowej. 18 milionów listów codziennie przez pocztę polową przewiezione, kryje w sobie cały przekrój wojny — wszystkie tragedje i nadzieje, całą gorycz, ból i tęsknotę za życiem, wolnością, miłością ku najbliższemu. Żołnierze pisali szyfrowanym pismem. Pragnęli uspić czujność cenzury i pisać tak, by adresat rozumiał wszystko, co leży na dnie ich duszy.

Strach pomyśleć, że np. pod Verdun walczone o kępę krzaków, o kawałek murawy, o minjaturowe pagórki — a to wszystko zasypywano mirjadami granatów, spowito w nieprzejrzaną masę duszących i trujących gazów. Trupy i kaleki mnożyły się w niebywały sposób. Marnowanie krwi ludzkiej. Bezrozumny szal.

Tam właśnie pędził żywot szeregowiec Werner Bertin.

14 miesięcy był żołnierzem, 11 miesięcy na froncie, ale urlopu otrzymać nie mógł, ani w Serbji, ani w Macedonji, ani we Francji.

Tęsknota za pokojem wdziera się w każdą szczelinę mózgu żołnierskiego.

„Kiedyż nareszcie dostanę urlop?” Oto bezustannie powtarzające się pytanie żołnierza, nabrzmiałe rozpaczą samotności, krzywdą beznadziejności, bólem rozłąki z osobą, którą się kocha... Bertina pożera tęsknota za Leonorą. Duszę jego, rozdartą ciężkimi przeżyciami wojennymi wypełnia jedynie ona, Leonora. I oto musi teraz tarzać się na leżach z kukurydzianej słomy...

Dzielnie walczy o urlop dla Bertina — Leonora. Możliwy jest tylko urlop na ślub. Leonora myśli, śni i marzy o ślubie. Ta dzielna kobieta z r. 1914 umie przewycięzać wszystkie przeszkody, związane ze staraniem o urlop dla Bertina. Dla młodej kobiety z 1914 r. jest miłość nietylko aktem zespolenia płciowego, ale zarazem symbiozą dwóch dusz.

Tragiczną jest miłość młodej kobiety z roku 1914.

Kobieta z r. 1914 walczy o swoje szczęście, o swój dom; każdym wibrem duszy żywa się w położenie przyjaciela na dalekiej wojnie; dzwiga w sobie płodne ziarno życia; uzbrojona w wyostrzony intelekt zastanawia się nad sposobem wydarcia ofiary stugłowemu potworowi wojny. Leonora to typ — każda kobieta *mutatis mutandis* o tem samym myślała. Ona naprawiała niejedno, co mężczyźni psuli. Sprytowi kobiet musiało ulec apokaliptyczna bestja wojny.

Leonora Wahl czerpie spryt swój z — serca. Udaje się jej wydobyć dokument, zezwalający na małżeństwo z szeregowcem Wernerem Bertinem. Lekarz urzędownie bowiem stwierdził, że jest zdrowa i może na świat wydać przyszłych żołnierzy... Wolno jej tedy poślubić Bertina. A „małżeństwo prostego żołnierza z czynnej służby równało się mniejwięcej małżeństwu z czasów pańszczyźnianych”, mówi Arnold Zweig.

Gdy Werner Bertin wrócił do Leonory Wahl na czterodniowy urlop — czas przeraźliwie szybko uciekał. Wskazówki zegara wydawały mu się sztyletami.

Upajali się każdą godziną, każdą minutą, a czas z brutalnym rozmachem pędził. Młoda para, bogata córka bankiera i biedny literat, szeregowiec, pył przydrożny, najpiękniejszą przeżywali sielankę.

W czasie, gdy serca ich wezbrane były najwyższą radością życia — tonęły stalowe smoki, dumnie pływające po morzach, z dziesiątkami tysięcy żołnierzy. Armje lądowe rozszarpywały się wzajem. A te koszarne paradoksy wojenne? Nieuzbrojony korpus Bułgarów wpadł na niemieckie stanowiska, z trupów zdierał broń (niedługo czekał) i w ten sposób armja ta stała się uzbrojoną. Na południu ziemia się trzęsła od granatów, powietrze drżało od ciągłych wybuchów. Nad Styrem, Stochodem, Ikwą i Strypą, nad Prutem zabijano, kaleczono, ziemia otwierała swą nienasyconą paszczę i połykała ludzi, albo ich w schronach zasypywała...

Skończył się czterodniowy urlop. Młodożeńcy rozstają się. Bertin wraca na front.

Oto sielanka miłosna młodej kobiety z roku 1914.

*

Arnold Zweig to chorąży idei pacyfistycznej. W swych dziełach wypowiada nieubłaganą wojnę duchowi wojennemu.

W powieści o Griszy oświetla Zweig poprzez tego jednego szarego człowieka, o którego walczy zawzięcie dwóch generałów, cały system panujący w czasie wojny; widzimy, że życie ludzkie podczas rzezi bratobójczych niema żadnego znaczenia; o wielu rzeczach myślał generałowie przy zielonym stoliku, o wielu „racjach“, ale nie myślał o jednym: o życiu człowieka.

W najnowszej powieści również poprzez jedną postać Leonory maluje Zweig ohydę i potworność wojny. Epizodycznie traktuje całą serję innych indywidualnych, do głębi wstrząsających, tragedij osobistych. Przyjaciółka Leonory traci wśród niesamowitej grozy

narzeczonego i popada w obłąkanie; znikają na zawsze z przed naszych oczu postacie, z którymi żyliśmy się w toku powieści.

Na czoło powieści wysuwa się Leonora. W jej osobie wystawił Zweig pomnik kobiecie, którą w twórczości swej tak często apoteozuje.

Pod tym względem przeciwstawia się poeta bardzo ostro znanemu wojennemu autorowi czeskiemu Andrzejowi Latzko, który niebywale mocno atakuje kobietę, jako jedyną i wyłączną winowajczynię wojny. Zdaniem Latzki mogłaby kobieta zaraz przy wymarszu sparaliżować wojnę. Zweig nie zna typu kobiety, któraby radośnie kwiatami żegnała męża, czy kochankę, wyruszającego na wojnę, jak to opowiada Latzko.

Leonora Zweiga to symbol życia i miłości; nienawidzi więc symbolu śmierci i nienawiści — wojny. Psychozy wojennej mężczyzn Leonora zupełnie nie rozumie: „Sądzę, że wytrzymują całą wojnę, by nam zaimponować, a robią przytem taką minę, jakby szło o ducha świata i poprowadzenie nas ku wspaniałej przyszłości“... Tak ona pisze do swej przyjaciółki. Gdy zaś pacyfiście Bertinowi wdziewają mundur, w którym śmiesznie wygląda, zmienia się on chwilowo, czuje jakoby „rozkosz przynależności do olbrzymiego ciała zbiorowego, któremu na imię: „honor żołnierza“. Leonora jednak konsekwentnie potępia wojnę. Mordercze walki budzą w jej kobiecem, tklivem sercu odrazę.

Zweig wyposażył swą bohaterkę nie tylko w rysy nawskróś kobiece (das Ewig - Weibliche), ale i zarazem w samodzielną i poglądy nowoczesne.

*

Arnold Zweig posiada fenomenalny talent. Jedyną, poważniejszą wadą jego powieści, jest słaba konstrukcja. Epizody, same dla siebie, piękne, wydłużają się i rozbijają spójność akcji.

Takim epizodem, który świadczy zresztą o wielkim kunszcie artystycz-

nym Zweiga, jest zajście w ciążę Leonory. Bertin przed wyjazdem na wojnę, na trawie i mchu, pod wolnym niebem, którego szary błękit zewsząd przeierał porzez konary drzew, posiadał ją wbrew jej woli. Leonora szamoce się, różnorodnym poddaje nastrojom, buntuje się przeciw społeczeństwu, wie, że dziecko oznacza dla niej samobójstwo, bo zmusza ją do zerwania z ukochanym. Wkońcu lekarz położył kres tym udrękom. Jej myśli, wątpliwości, obawę przed otoczeniem — opisuje Zweig drobniawo, z ogromnym darem wnikania w najsubtelniejsze drgania duszy. Ale epizod ten rozciąga się na 100 stronach — zajmuje więc czwartą część powieści.

Za epizod nie można jednak uważać dokładnego opisu środowiska Leonory. Markus i Hugo Wahl są bowiem najściślej wprzęgnięci w sam rdzeń powieści, a rdzeniem tym jest wojna.

Dwa światopoglądy dwóch pokoleń żydowskich ścierają się zapamiętale, a obraz tych starć odsłania nam zarazem najgłębsze podłoże psychiki żydowskiej, której Zweig od zarania swej twórczości baczną poświęca uwagę.

Dziadek Leonory, Markus Wahl tkwi całą duszą w żydostwie, od którego zupełnie się oddalił jego syn Hugo Wahl, hurrapatryota, krzykacz wojenny.

Krzykacze wojenni chętnie własne dzieci ukrywają przed frontem. Interesa robią, złoto gromadzą, sefy ich pęczniają od grubych banknotów, przemysł wojenny tuczy ich — czasem jednak się wstydzą, że nikt z rodziny ich nie walczy, szukają wykrętów.

Hugo Wahl godzi się nawet na to, by córka Leonora poślubiła szeregowca Bertina, bo będzie mógł moŜnym tego światła pokazać zięcia w armji Mackensena...

Dla bankiera Wahla szczytem szczęścia był uścisk dłoni i parę grzecznych słówek wszechpotężnego Schiefferzahna (Ludendorffa). Mały to człowieczek o giętkim karku. Do wiadomości i świa-

domości jego nie dociera rozporządzenie ministra wojny, by Żydów liczyć w kancelarych, choć każdy się domyślał, że to zmierza do numerus nullus. Nie obchodzi go to, że przelozeni obelŜywie traktują Żydów (co tak bolało Bertina). Żyją w jakimś upojeniu, bo jego i jeszcze dwóch powaŜnych Żydów, sam Schiefferzahn zaprosił do kwatery. Ale tu Hugo Wahl przejrzał. Bielmo spada mu z oczu. Ten hurrapatryota dowiaduje się o zamiarze ewakuacji Żydów z Litwy i wywiezienia ich do Ameryki na koszt... współrodaków. Poprostu chcą się Żydów pozbyć.

I oto następuje głęboka przemiana duchowa renegata, Hugona Wahla. Do stał pchnięcie w samo serce. Przekonał się, że błędzi. Żyd nie moŜe być sprzymierzeńcem militarysty. Przypomnił sobie słowa swego starego ojca, że prawa Żydów stoją na bardzo kruchych nogach, że wojna to największe nieszczęście, jakie tylko moŜe naród nawiedzić. Hugo Wahl przyswaja sobie poglądy Markusa Wahla.

Zweig nie moralizuje, nie narzuca swego zdania, ale rejestruje fakty, daje im podłoŜe psychologiczne, przekonywa ŝelazną logiką swego myślenia.

*

Zweig jest mistrzem w opisie stanów duszy. Śledzi kaŜdy odcień myśli powoli, dokładnie. Na tle tej mowy dusz wyłaniają się plastyczne portrety duchowe. Freud niewątpliwie zasila arterje artystyczne Zweiga. Często występują u poety przywidzenia senne, majaki na jawie, lub w półśnie; odŝywają zepchnięte w czeluść niepamięci wspomnienia; pragnienia przybierają postać snów; sny dopełniają niestrawione przeŜycia, zepchnięte ongi w kompleks nieświadomości.

Obok przekroju dusz poszczególnych postaci powieści daje Zweig przekrój wojny, jasny i mocny. Oto widzimy nędzę, ŝycie „na kartki“, hurrapatryotyzm, bezmyślne ŝycie na froncie,

żelazny palec dyscypliny, masową sugestię obawy przed karą ze strony jednostek, ludzi zbałamuconych frazesami (jak długo ktoś bliski nie ginie), upadek i zanik moralności, ukrywanie myśli, donosicielstwo, a przede wszystkim obserwujemy w powieści Zweiga dziki i bezmyślny mord niewinnych ludzi.

Zweig rzuca na ekran swej powieści obraz epoki i różnorodnych zmian, jakie wojna za sobą sprowadza.

W walce o przebudowę duszy współczesnej ludzkości jedno z czołowych miejsc zajmuje Arnold Zweig.

WILHELM FALLEK.

PROBLEM ŻYDOWSKI NA WSZECHNICACH

Zeszłoroczna konferencja zwołana przez International Student Service do Nyonu (Szwajcaria), celem omówienia kwestji żydowskiej na wyższych uczelniach¹⁾, nabrała, w związku z ostatnimi wypadkami na wszechnicach europejskich, szczególnie aktualnego znaczenia. Mimowoli nasuwają się wątpliwości co do celowości podobnego rodzaju konferencji między Żydami i nie-Żydami. Nie bacząc bowiem na obiektywizm i wysoki poziom prac konferencji w Nyon, o czym świadczy „publikowane obecnie sprawozdanie²⁾, rzeczywistość tak brutalnie przeciwstawiła się nadziejom związanym ze zjazdem nyońskim, że podobnego rodzaju myśli nie zdają się być bezpodstawne.

A należy zaznaczyć, że przychylnie przyjęcie w opinji społeczeństwa, jakiego konferencja doznała, było zupełnie naturalne i uzasadnione.

Międzynarodowa organizacja akademicka, International Student Service,

postawiła sobie jako główny cel swej działalności zbliżanie do siebie grup młodzieży przynależnych do zwalczających się obozów czy narodowości. Krocząc po tej drodze, I. S. S. dwukrotnie zorganizował konferencje t. zw. indo-europejskie, dalej konferencje francusko-niemiecką i wreszcie dwie konferencje w sprawie żydowskiej.

O ile pierwsza konferencja w Bierville w 1929 r., mając charakter przygotowawczy, była tylko poświęcona kwestjom życia uniwersyteckiego i przeto nie wykraczała daleko poza ramy życia ześrodkowującego się w uczelniach, to druga konferencja w Nyonie w 1931 r. miała zasięg pracy znacznie szerszy, stawiając na porządek dzienny zagadnienie „The Jew in the life of the Community”, obejmowała więc, rzecz można, całokształt życia żydowskiego, o ile chodzi o jego stronę polityczną i kulturalną. Ekonomia życia żydowskiego, może najbardziej paląca, rozpatrywana nie była. Już samo postawienie zagadnienia w zakresie dość szerokim na forum międzynarodowym, winno wzbudzić zainteresowanie dla prac konferencji w Nyon w każdym, kto się zajmuje problemem antysemityzmu i dyktowanej przezeń polityki.

Wyżej cytowane sprawozdanie dostarcza cennego w tym względzie materiału. Znajdujemy w niem dokładny obraz prac konferencji. Referaty oraz repliki ogłoszone są *in extenso*, co bezsprzecznie stanowi dodatnią stronę publikacji. Dyskusja natomiast, wywołana referatami, jest podana w streszczeniu, z ominięciem, słusznem czy niesłusznem, nazwisk uczestników obrad. Miało to na celu zagwarantowanie w pewnym stopniu swobodnej wymiany zdań, uniezależniając niejako dyskutantów od stanowiska oficjalnego zajmowanego przez odnośne organizacje.

W tem miejscu chcemy zwrócić uwagę tylko na niektóre referaty. Zupełnie oryginalny jest obszerny refe-

¹⁾ Zob. M. Kurzrock: „Jews and Non-Jews”. Miesięcznik Żydowski, rok I — 1931, zesz. 7.

²⁾ Die Juden im Gemeinschaftsleben der Völker. Bericht über die zweite Tagung des Weltstudentenwerks zum Studium der jüdischen Frage in den Hochschulen. Nyon, 13—18 April 1931 r. Str. 96.

rat wygłoszony przez Niemca Dra Stapla, reprezentanta antysemitycznej ideologii „Völkische”. Referat Stapla stanowi bardzo ciekawy przyczynek do historii teorii antysemitycznych, dzisiaj tak bardzo różnorodnych. Poraz pierwszy wysunięta zostaje i napozór głęboko uzasadniana teoria biologicznego antysemityzmu, która a priori odrzuca metodę historyczną badania zagadnień socjologicznych, jako nieistotną dla zagadnienia rasy i narodowości, sprowadzając je do kwestji struktury plazmatycznej narodów. Rozróżniając narody o plazmie prymitywnej i o plazmie zróżnicowanej (ausdifferenziert), jako będącej podstawowym charakterysticum narodów i kultur, teoria biologiczna dzieli narody na młode i stare, zaliczając do pierwszych Niemców, Rosjan i innych, do drugich zaś Anglików, Francuzów i wreszcie Żydów. W konsekwencji Stapel dochodzi do stwierdzenia niemożliwości współżycia narodów o odmiennej konstrukcji plazm. Rzecz jasna, że negując metodę historyczną i zostawiając na uboczu wszelkie inne metody badań, biologiczna teoria antysemityzmu pozostaje par excellence arbitralną. Teoria ta charakteryzuje poziom umysłowy poważnego, niestety, dziś odłamu społeczeństwa niemieckiego, które bezkrytycznie hołduje tej oryginalnej „filozofji”.

Z przekonującą argumentacją zbija tę teorię dr Badt, który w swym koreferacie zajął się polityczną rolą żydostwa w społeczeństwie współczesnym. Na ten sam temat wygłosił godny zainteresowania referat dr. Brodnitz, który przedstawił credo polityczno-społeczne większości Żydów niemieckich grupujących się dookoła „Zentral Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens”. W referacie dra Brodnitza, członka Agencji Żydowskiej w Niemczech, uwydatnia się wyraźnie rozterka wewnętrzna Ży-

da, odczuwającego z jednej strony całe brzemie swojego żydostwa, którego pozbyć się nie pragnie, a z drugiej grawitującego ku społeczności aryjskiej, która go za swego uznać nie chce.

W dalszym ciągu znajdujemy w sprawozdaniu referaty o kulturalnej roli żydostwa w społeczeństwie współczesnym, wygłoszone przez dra Goldmana (Berlin), syjonistę, oraz prof. Derynga (Uniwersytet w Lublinie).

Większość nie-Żydów na konferencji ustosunkowała się negatywnie wobec asymilacji jako sposobu rozwiązania kwestji żydowskiej. U tych jednak nie-Żydów, którzy z sympatją wypowiadali się o syjonizmie trudno było jeszcze wyczuć głębsze zrozumienie tej idei, którą pojęli powierzchownie jako ruch dążący do przesiedlenia bodaj wszystkich Żydów do Palestyny.

Konferencja nyońska, jak to widać ze sprawozdania, stała pod znakiem rozwiązania problemu antysemityzmu na uniwersytetach, wychodząc ze słusznego założenia, że pochodzenie antysemityzmu przypisać należy nie temu, że „Żyd jest studentem, ale temu, że student jest Żydem”. Takie ujęcie sprawy zapewniło odpowiednie niveau konferencji, która w ten sposób przekroczyła rozmiary obrad akademickich i stała się próbą podejścia do kwestji żydowskiej pod szerszym kątem widzenia. Tej okoliczności opublikowane sprawozdanie zawdzięcza swoją wartość.

Inaczej niestety, rzecz się ma, o ile chodzi o praktyczne wyniki konferencji. Sprawozdanie cytuje rezolucję potępiającą wszelkie wyczyny fizyczne „po obu stronach”. Uchwała ta jednomyślnie została przyjęta przez wszystkich delegatów. Smutne zajścia na uniwersytetach austriackich, niemieckich, polskich, rumuńskich i innych dały kłam uroczystym deklaracjom. Czy w tych warunkach celowe jest kontynuowanie dzieła rozpoczętego w Bierville i w Nyon, i, czy tego rodzaju konferencje nie służą raczej jako pa-

rawan do tarć coraz większych — jest kwestją, nad którą w przyszłości trzeba będzie się zastanowić.

A. BAUMKOLLER.

Z LITERATURY PEDAGOGICZNEJ

Najnowsza książka Brandstättera¹⁾ pociąga swą — prostotą.

Zamiast zawilego traktatu pedagogicznego o sposobach wychowywania dzieci przez rodziców — rzuca autor na ekran krótkiej rozprawki szereg głęboko przeżytych i przemyślanych obrazków i doświadczeń rodziców i nauczycieli.

Widzimy i słyszymy: jak mówi się do dzieci, by wydobyć z ich duszy — głęboko w nich utajone, dobre instynkty i myśli — a jak postępuje się niewłaściwie, by w rezultacie, nieświadomie, wypaczyć przyrodzone skarby ukryte w sercach dziecięcych.

¹⁾ Michał Brandstätter: *Z doświadczeń rodziców i nauczycieli*. Książnica—Atlas, Lwów, 1932.

Obrazy płyną niewymuszenie — owiane wdziękiem — bezpretensjonalne — ujmując z różnych stron życie dziecka.

Uczą czytelnika sugestjami bardziej dosadnie i przekonująco, niż jakikolwiek traktat naukowy, przesycony dialektyką teoretyczną na temat stosunku domu rodzicielskiego, względnie szkoły do dziecka.

Chciałoby się poczynić jakieś zastrzeżenie — lecz trudno. Autor ma zawsze rację, gdyż patrzy na dziecko oczyma rozumnej miłości — a ta jest niepokonalna.

Poszukiwałem w studjum motywów żydowskich. Pozornie ich niema. Doszedłem jednak do przekonania, że cała książeczka jest *nawskroś żydowska*.

Żydowska — ponieważ urodziła się w atmosferze uczelni żydowskiej — wypłynęła z intymnych przeżyć cechujących życie rodziny żydowskiej — ponieważ autor na każdej stronie zdradza mimowoli w stosunku do dziecka wrażliwe na jego dołę i niedołę — „*serce żydowskie*”.

R. TAUBENSCHLAG

Redakcję czwartego zeszytu zamknięto dnia 4 kwietnia 1932 r.

Redaktor: Dr. Zygmunt Ellenberg, Łódź. — Wydawca: za Spółkę Wydawniczą z ogr. odp. „Menora” w Warszawie — inż. Jakób Frumkin, Warszawa. — Czcionkami drukarni M. Szajniaka w Łodzi. — Papier z Kluczewskiej fabryki papieru T. A. Warszawa.

Abonenci „Miesięcznika Żydowskiego” mogą nabyć w administracji naszego pisma poniżej wyliczone

**Wydawnictwa Instytutu Nauk
Judaistycznych w Warszawie
p o z n i ż o n e j c e n i e .**

Tom I:	M. Bałaban:	zamiast	za
	Zabytki historyczne Żydów w Polsce	zł. 12.—	zł. 8.—
Tom II:	אברהם ווייס: לקורות התהוות הכבלי	„ 10 —	„ 6.60
Tom III, 1:	מ. בלובן: שלשלת היחס של משפחת אורנשטיין — ברודא	„ 4.—	„ 1.30
Tom III, 2:	ש. אטלס: לתורת ההכרה של הרמבם	„ 1.50	„ 1.—
Tom III, 3:	י. אסטרזר: לברור מצבם המשפטי של יהודי אלכסנדריה	„ 3.—	„ 2.—
Tom III, 4:	א. ווייס: הערות לכבלי וירושלמי	„ 1.—	„ 0.65
Tom III, 5:	א. טרסקובר: בתי הספר של הצבור היהודי באולנין	„ 2.—	„ 1.30
Tom III, 6:	י. כהן: לשירי שלמה בן גבירול	„ 1.—	„ 0.65
Tom III, 7:	מ. שורר: חקי אשר	„ 1.50	„ 1.—
Tom III	ספר היובל לכבוד ד"ר מ.ו. ברודא zawierający wszystkie po- wyższe rozprawy razem	„ 13 —	„ 8.70
Tom IV, 1:	Edmund Stein: Filon z Aleksandrii. Człowiek, Dzieła i Nauka Filozoficzna Warszawa 1931	„ 7.—	„ 5.—
Tom IV, 2:	Ignacy Schipper: „Komisja Warszawską” (Przy- czynę do dziejów autonomji Żydów w Polsce)	„ 1 —	„ 0.65
Tom IV.	Księga Jubileuszowa ku czci dra M. Braudego, część polska, zawierająca wszystkie rozpra- wy razem	„ 10—	„ 6.65

Oprócz tego mogą abonenci nabyć nast. dzieła:

Bałaban M.:	Studja historyczne, Warsza- wa 1927	zamiast zł. 6.—	za zł. 2.80
Bałaban M.:	Die Judenstadt von Lublin Berlin 1919	„ 6.—	„ 2.80
Stein E.:	Judaizm a Hellenizm	„ 2.—	„ 1.40

NASZ PRZEGLĄD

PISMO NIEZALEŻNE

Specjalne Dodatki Tygodniowe:

„Mały Przegląd“ wychodzi
co piątek

„Nasz Przegląd Sportowy“
wychodzi co poniedziałek

„Nasz Przegląd Ilustrowany“
wychodzi co niedzielę.

KOMITET REDAKCYJNY:

J. Appenzlak, N. Szwalbe, S. Wagman.

REDAKCJA I ADMINISTRACJA:

Warszawa, Nowolipki 7. Telef. 707-19, 409-19, 409-17, 539-19.

Konto czekowe 6891.

Skrzynka poczt. 280.

„NOWY DZIENNIK“

daje codziennie, prócz zwykłego materiału aktualnego:

„Przegląd Gospodarczy“

co tydzień: Przegląd Literacki, Sportowy, Lekarski (z odpowiedziami na zapytania Czytelników), Szachowy

co 2 tygodnie: dodatek „Dom i Szkoła“, „Dzienniczek dla dzieci i młodzieży“, Przegląd Filmowy, Radjowy, Techniczny, Informator gospodarczy i wojskowy

Własne korespondencje z Palestyny oraz z Genewy, Londynu, Paryża, Wiednia, Berlina it.d.

Prenumerata z przesyłką pocztową 6 zł. 60 gr. miesięczn.

Adres: Kraków, ul. Orzeszkowej 7.