

9/10

IESIĘCZNIK  
ŻYDOWSKI



ROK 2 WRZES/PĄDZ 1932  
WYDAWNICTWO MENORA - WARSZAWA

# MIESIĘCZNIK ŻYDOWSKI

REDAKTOR: DR ZYGMUNT ELLENBERG

WYDAWNICTWO „MENORA“, WARSZAWA, RYMARSKA 8

PRACE OGŁASZANE W MIESIĘCZNIKU ŻYDOWSKIM SĄ  
WYRAZEM OSOBISTYCH PRZEKONAŃ AUTORÓW.

Rok II	tom II	zeszyt 9/10	wrzesień—październik	1932
H. Rundstein:		Benedykt de Spinoza .....	193—220	
Chaim Löw:		Stanisław Wyspiański i Żydzi.....	221—237	
Jeremiasz Frenkel:		Znaczenie nauki religii i wychowania re- ligijnego .....	238—258	
Perla Kramerówna:		Żydowskie cechy rzemieślnicze w dawnej Polsce .....	259—298	
Emanuel Ringelblum:		Żydzi w świetle prasy warszawskiej wieku ośmnastego. XII. ....	299—317	
Szymon Landau:		Cycero a żydostwo.....	318—327	

## PRZEGLĄD MIESIĘCZNY

Ludwik Oberlaender:	Niepokój mniejszości .....	328—330
Jakób Bleiberg:	Spinoza w nowej szacie hebrajskiej.....	331—334
F. Schlang:	Osobistość Spinozy w świetle literatury..	335—344
Filip Friedman:	Problemy ekonomiki żydowskiej .....	345—354

## MATERJAŁY I DOKUMENTY

Adam Czerniaków:	Przyczynek do sprawy produkcji żydow- skiej w Polsce .....	355—360
Michał Traub:	Żydostwo nosyjskie a kolonizacja w Birc Bidżan .....	360—364

## SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

N. Weinig:	Z legend żydowskiego Wilna.....	365—367
Maksymilian Kurczok:	Bohaterowie szaleńcy .....	367—368

## PRZEORUB 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. Podwójnego zł. 6. Zagranicę dolicza  
się koszty opakowania i przesyłki.

Zamówienia należy kierować wyłącznie do administracji:  
Warszawa, Rymarska 8, telef. 11-57-38, przesyłki pieniężne na  
konto P. K. O. Nr. 24.768. Menora, Sp. Wyd. z ogr. odp. Warszawa,  
Rymarska 8.

Wszelkie listy w sprawach redakcyjnych, rękopisy, egzemplarze recen-  
zyjne wydawnictw, czasopisma na wymianę i t. p. należy przesyłać w y-  
łącznie na adres redakcji: Łódź, Narutowicza 96, tel. 152-85.  
Uprasza się autorów o przysyłanie tylko maszynopisów. Ręko-  
pisów redakcja nie odsyła.

## ADRESY WSPÓLPRACOWNIKÓW DZIEWIĄTEGO—DZIESIĄTEGO ZESZYTU:

H. Rundstein, Warszawa, Namieśnikowska 7. — Dr. Chaim Löw, Kra-  
ków, Batorego 17. — Dr. Jeremiasz Frenkel, Łódź, Pomorska 81. — Perla  
Kramerówna, Warszawa, Muranowska 36. — Dr. Emanuel Ringelblum, War-  
szawa, Nalewki 12/22. — Szymon Landau, Wilno, W. Pohulanka 15. —  
Dr. Ludwik Oberlaender, Jasło, Kościuszki 410. — Jakób Bleiberg, Warszawa,  
Świętojerska 28/90. — F. Schlang, Wien II, Blumenerg. 20/20. — Dr. Filip  
Friedman, Łódź, N. Targowa 18. — Inż. Adam Czerniaków, Warszawa,  
Wspólna 58. — Dr. Michał Traub, Berlin W 30, Haberlandstr. 5. — Prof.  
N. Weinig (Rose), Wilno, Komendantki Zauf. 5/9. — Mag. Maksymilian  
Kurczok, Lwów, Św. Mikołaja 7.



H. RUNDSTEIN

## BENEDYKT DE SPINOZA

(W 300-ą rocznicę urodzin)

### I. Ż y c i e

**D**nia 24 listopada roku bieżącego upływa trzysta lat od chwili, kiedy na ubogim przedmieściu Amsterdamu, Vlooienburgu, urodził się Baruch Spinoza.\*) Ojciec Barucha, Michael Spinoza, pochodził ze starodawnej rodziny, której członkowie zajmowali wybitne stanowiska w państwach półwyspu pirenejskiego. Prześladowania inkwizycji zmusiły jednak Michaela do opuszczenia wraz z wieloma współrodakami niegościnnego kraju rodzinnego. Fala emigracji żydowskiej zwróciła się wtedy do nowoutworzonego państwa niderlandzkiego, które wszystkim obywatelom zapewniało bezpieczeństwo i wolność sumienia. Tu też znalazł schronienie Michael Spinoza.

Mając żywo w pamięci świetne tradycje złotego wieku hiszpańskiego, odznaczali się Żydzi iberyjscy daleko idącym liberalizmem i tolerancją. To też obok nauk talmudycznych uprawiali bardzo gorliwie nauki świeckie. Jako przykład wielkiej kultury Żydów hiszpańskich posłużyć może mąż tej miary, co Menasze ben Izrael. Był on „teologiem, filozofem i doktorem fizyki“.<sup>1)</sup> Podziwiany był przez wszystkie naukowe sławy europejskie; o jego rady i opinie zabiegali uczeni: Grothius i Huet. Staje się zatem zrozumiałym fakt, że przybysze hiszpańscy niechętnie obcowali z tubylczą ludnością żydowską, widząc w nich zagorzałych fanatyków, hołdujących różnym zabobonom. Świa-

\*) W tytule niniejszej pracy podaliśmy nazwisko filozofa w brzmieniu: De Spinoza, chcąc być w zgodzie z ostatnimi wynikami badań biografów naszego filozofa. Por. znakomite dzieło jezuitę, Stanisława von Dunin-Borkowskiego: *Der junge De Spinoza*, Münster i W. 1910, str. V. W tekście pracy używaliśmy jednak utartego brzmienia: Spinoza. Materiały archiwalne, dokumenty i t. d., dotyczące się życia i otoczenia Spinozy wydał Freudenthal: *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, 1899.

<sup>1)</sup> Dunin-Borkowski str. 110.

dectwa współczesnych<sup>2)</sup> potwierdzają to w pewnej mierze, przedstawiają bowiem Żydów portugalskich, jako „Staatsjuden und Edelleute“, a o tubylcach zaś wyrażają się bardzo niepocholebnie. Nie chcąc zatem utrzymywać styczności z niderlandzkim żydostwem, utworzyli Żydzi portugalscy własną gminę, t. zw. gminę portugalską, ufundowali własną synagogę oraz założyli własną wzorową szkołę. Na czele gminy stanęli Menasze ben Izrael oraz wielki talmudysta, Rabi Saul Lewi Morteira. Gdy zaś w kilkanaście lat później Menasze b. Izrael udał się w pewnej misji do Cromwella, miejsce jego zajął Saul Aboab.

Wychowanie i nauczanie młodego Barucha posuwało się utartym szlakiem ówczesnej dydaktyki żydowskiej. We wczesnym wieku został oddany do wzorowo urządzonej, siedmioklasowej szkoły, założonej przez gminę Żydów portugalskich. Wzorowe urządzenia tej szkoły oraz plan jej nauk poznajemy z relacji Sabbatai Bassa.<sup>3)</sup> „Gdy zegar ósmą godzinę wybije, — pisze Bass w dziele swoim „Sifte jeschanim“ — schodzą się wszyscy nauczycielowie i uczniowie, każdy do swej klasy, a nauka trwa trzy godziny, dopóki zegar nie wybije godziny jedenastej, wtedy wszyscy się rozchodzą. A popołudniu, około godziny drugiej, wszyscy znów się schodzą i nauka trwa do godziny piątej, zimę zaś trwa aż do wieczornej modlitwy“. Program nauk obejmował kolejno: lekturę Pięcioksięgu, następnie księgi Proroków i Hagiografa, Miszny i wreszcie w najwyższej klasie — Talmudu. Szkoła pozostawała pod kierownictwem Chachama Morteiry. Wedle informacji Colerusa,<sup>4)</sup> odznaczał się Baruch niezwykle bystrym umysłem i nieprzeciętną pojętnością. To też zapewne wzbudzał ogromne nadzieje u swoich nauczycieli. Kto wie, czy uczony Rabi Morteira nie widział w piętnastoletnim młodzieńcu przyszłego rabina amsterdamskiego? Miał się jednak wkrótce gorzko rozczarować co do swego ulubionego ucznia.

Baruch gorliwie oddawał się nauce. W czternastym roku życia doskonale władał hebrajskim, posiadał gruntowną znajomość Biblii i niegorsza się orjentował w Talmudzie. Nieprawdopodobną wydaje się być historia, jaką opowiada Lucas,<sup>5)</sup> jakoby Spinoza posiadał tak wielką znajomość Talmudu, że aż mistrza swego, Morteirę, pytaniami swemi w ogromne zakłopotanie wprowadzał. Zważmy bowiem, że dla

<sup>2)</sup> ibidem, str. 94.

<sup>3)</sup> Freudenthal str. 209.

<sup>4)</sup> Johannes Colerus (Köhler), pastor gminy luterńskiej w Amsterdamie. W 1705 napisał po holendersku wyczerpującą i dość dokładną biografję Spinozy, wydaną po niemiecku przez Freudenthala. W sprawie powyższej wzmianki por. Freudenthal str. 36.

<sup>5)</sup> Lucas Jean Maximilien, pierwszy biograf Spinozy. Ob. Freudenthal str. 4.



Talmudu nie miał Spinoza nigdy wielkiego entuzjazmu.<sup>6)</sup> Ponadto należy wziąć pod uwagę, że Spinoza był z natury dość zamknięty, nieskory do wymurzeń, a nadewszystko cenił spokój ducha. To też doskonale rozumiał, że gdyby mistrza swego niepokoił pytaniami i wątpliwościami, ściągnąłby na siebie niechybnie jego niechęć, a tego chciał za wszelką cenę uniknąć. Trzymał się również Spinoza zdala od swoich kolegów, uczniów amsterdamskiego kolegium rabinicznego, z których najwybitniejszymi byli: Mojżesz Lacuto i Izaak Nahar. Młodzieńcy ci o wybitnem usposobieniu mistycznym, oddawający się gorliwie studjom kabalistycznym, nie bardzo nadawali się na towarzyszy młodego, racjonalistycznie usposobionego, Spinozy.

To też rósł młody Baruch samotnie, zamknięty w sobie, nie dzieląc się z nikim trąpiącemi go wątpliwościami.

A wątpliwości te kiełkowały coraz mocniej. Okazje ku nim nadarzały się coraz częściej.

W roku 1645 zawitał do Amsterdamu niejaki Jan Pieterszoon, z zawodu rzeźbiarz. Człowiek ten odznaczał się gruntowną, i jak na owe czasy dość rzadką znajomością hebrajszczyzny i greczyzny. Był też ponoć dobrze obeznany ze Starym i Nowym Testamentem. Pełen gorliwości, wzywał amsterdamskich rabinów do publicznych dysput, broniąc przytem chrześcijańskiej interpretacji tekstów biblijnych. Trzynastoletni Baruch był świadkiem tych dysput, które odbywały się publicznie w amsterdamskiej synagodze. Cięta polemika Pieterszooona z Morteirą niezawodnie rzuciła pierwszy posiew zwątpienia w umysł krytycznego młodzieńca.

Dalszych impulsów dostarczyło studjum Talmudu. Z pośród wielu zagadnień, w jakie obfituje „morze Talmudu“, nęciły szczególnie Barucha, zdaniem Dunina-Borskowskiego,<sup>7)</sup> trzy kwestje. Pierwsza — to były zagadnienia kosmogoniczne מעשה בראשית i zagadnienie „wozu Erechiela“ מעשה מרכבה. Zgłębianie tych zagadnień pozwoliło Baruchowi zetknąć się pośrednio z rozległą domeną neoplatońskich spekulacji filozoficznych. Do drugiej grupy należały ustępy historyczne, filozoficzne i etyczne poglądy Tanaitów i Amoreitów. To zaś, co młodzieńca najbardziej interesowało, to były wzmianki i uwagi mędrców talmudycznych, dotyczące się krytyki tekstów biblijnych. Przyczynków takich znalazł Spinoza sporo w Talmudzie.

Dodać należy, że w amsterdamskiem kolegium rabinicznym przepisana była także lektura egzegetów biblijnych. A w pierwszym rzędzie czytano komentarze Raszi'ego i Ibn Ezry.<sup>8)</sup> Komentarz Ibn Ezry,

<sup>6)</sup> Dunin-Borkowski str. 112.

<sup>7)</sup> Cytaty podaje Dunin-Borkowski str. 122.

<sup>8)</sup> Ob. Freudenthal str. 114.

uczonego gramatyka i racjonalistycznego egzegety biblijnego, stał się źródłem inspiracji krytycznych dla młodego Spinozy.

Między wierszami komentarza Ibu Ezry wyczytał zapewne Spinoza, że Pięcioksiąg nie został prawdopodobnie napisany przez Mojżesza. A z „pięciu dróg“ egzegetycznych, jakie rozważa Ibu Ezra,<sup>9)</sup> najczęściej upodobał sobie Baruch „drogę piątą“, stosowaną przez samego Iba Ezrę. Była to metoda historycznego traktowania tekstów biblijnych. Nie uciekając się do alegoryj, jak to np. czynił Filon, ani też nie starając się „naciągać i wyjaśnić Pismo św. zgodnie z jakąkolwiek doktryną filozoficzną“, jak to zdaniem Spinozy czynił Majmonides,<sup>10)</sup> starał się Baruch wyjaśnić Biblię, posługując się wyłącznie badaniami gramatycznymi i leksykograficznymi. „Czerpać poznanie Pisma św. z niego samego“<sup>11)</sup> — oto dewiza, którą kierował się później Spinoza w Traktacie teologiczno-politycznym, a którą urobił sobie w tym okresie życia.

Jasną jest rzeczą, że, kierując się podobną metodą badań, musiał młody Baruch dojść do wyników, które zachwiały dotychczasowe jego poglądami i podważyły zasady, wszczepiane weń przez Morteirę.

Rozpoczyna się w życiu Spinozy okres „burzy i naporu“.

Szukając rozwiązania i wyjaśnienia trapiących go wątpliwości i zagadnień, szybko i gorliwie pochłania ósmnastoletni bachur dzieła klasyków myśli żydowskiej. Kabała, Leon de Modena, Saadja Gaon, Bachja, Majmonides i Gersonides — oto kolejne etapy poszukiwań Spinozy na drodze do znalezienia odpowiedzi. A poszukiwania te nie tylko że nie przyniosły oczekiwanego wyniku, lecz wręcz przeciwnie: postawiły Barucha przed coraz to nowymi zagadnieniami.

Z filozoficznymi spekulacjami kabalistów zapoznał się Spinoza w dziele „Porta Coeli“ שער שמים Abrahama de Herrery. Aczkolwiek dzieło to niewątpliwie wpłynęło na ukształtowanie się poglądów filozoficznych dojrzałego Spinozy, to jednak mistyczne i quasi filozoficzne rozważania kabalistów nie przypadły młodemu racjonalistcie do gustu. To też mógł o sobie później Spinoza napisać:<sup>12)</sup> „Czytałem także i nawet poznałem osobiście nowych bałamutnych kabalistów, nie mogąc się dość nadziwić ich brakowi rozumu“.

Pilnie natomiast rozczytywał się Spinoza w pismach Majmonidesa

<sup>9)</sup> Ob. wstęp Iba Ezry do Komentarza do Genesis.

<sup>10)</sup> Traktat teologiczno-polityczny § 77, w tłum. I. Halperna str. 139.

<sup>11)</sup> ibidem.

<sup>12)</sup> Traktat teolog.-polit. rozdział IX § 34 w tłum. I. Halperna str. 169.



i Gersonidesa. Na ślady lektury Majmonidesa naprowadzają nas liczne ustępy i wzmianki w pismach Spinozy.<sup>13)</sup>

Majmonides był także tym, który zwrócił uwagę młodego sceptyka na nowe zagadnienia. Ośrodkiem dotychczasowych zainteresowań Barucha było zagadnienie, czy Tora została Mojżeszowi objawiona przez Boga, czy Mojżesz jest autorem Pięcioksięgu i wreszcie, jaka jest prawdziwa wykładnia Pisma św. Przy lekturze Majmonidesa natknął się Baruch na nowe zagadnienia. Były to zagadnienia istoty prorocstwa, możliwości cudów, pogodzenia wszechwiedzy boskiej z wolnością ludzkiej woli. Majmonides postawił zagadnienia i zaostrzył apetyt badawczy Spinozy, lecz rozwiązania tych zagadnień, utrzymywane w duchu filozofji perypatetyckiej, wcale nie przekonały Barucha.

W tym okresie (1652) przeżywa Baruch głęboki przełom duchowy. Dotychczasowa nauka zawiodła. Nie mogła dostarczyć dostatecznej odpowiedzi na dręczące pytania. Światopogląd, utworzony w murach amsterdamskiego kolegium rabinicznego, rozpadł się w gruzy. W tym też okresie wewnętrzznego zmagania się, walk i szukania nowych dróg, począł Spinoza stopniowo oddalać się od żydostwa. Przestał uczęszczać do synagogi. Zerwał i tak nieliczne znajomości z żydami. Począł przebywać w towarzystwie nieżydowskiej, wolnomyślniej inteligencji amsterdamskiej. Zwróciło to powszechną uwagę; w getcie amsterdamskim, Vlooienburgu, zawrzało. Szybko rozeszła się fama, że Baruch Spinoza, adept nauk rabinicznych, ulubiony uczeń Morteiry, rokujący świetne nadzieje, popadł w herezję.

Barwnie i nie bez fantazji opowiada Lucas,<sup>14)</sup> jak dwaj młodzieńcy wyciągali Spinozę na słówka, zadawając mu pytania: „czem jest Bóg, czy istnieją aniołowie, czy dusza jest nieśmiertelna. Na to miał im Baruch odpowiedzieć, że Bóg w przedstawieniu Biblii jest cielesny, że aniołowie są tylko urojeniami fantazji i że o nieśmiertelności duszy Biblia niczego nie uczy. Wedle dalszych informacji Lucasa, sprawa doszła do uszu Morteiry i w rezultacie oparła się o sąd rabinów amsterdamskich. Na przewodzie sądowym odpowiadał Spinoza milczeniem lub ironicznym uśmieszkiem. Naprózno błagał i zaklinał Morteira swego ucznia, ażeby cofnął się ze złej drogi. Baruch pozostał zimnym i niewzruszonym. A gdy wreszcie Morteira zagroził mu wyklęciem, Spinoza odpowiedział mu następującymi słowami: „Znam doniosłość tej groźby i wzamian za trud nauczania mnie języka hebrajskiego, pragnę nauczyć cię wyklinania“. (Qu'il connoissoit le poids de la me-

<sup>13)</sup> Porówn. Etyka II, przypisek do tw. 7 z rozdziałem 68 i 69, części I, More Nebuchim. A także bezimienną polemikę Spinozy z Majmonidesem w II części Etyki.

<sup>14)</sup> Lucas u Freudenthala, str. 6.

nace, et qu'en revanche de la peine qu'il avoit prise à lui apprendre la Langue Hébraïque, il vouloit bieu lui enseigner la manière d'excommunier.)<sup>15)</sup>

Odpowiedź bardzo znamienita. Wskazuje nam bowiem, że Spinozę z żydostwem już nic w tym czasie nie łączyło. Spinoza zdecydowany był zerwać wszystkie węzły, łączące go z żydostwem. Nie uczynił najmniejszego wysiłku w kierunku załagodzenia napięcia, jakie się wytworzyło między nim a Morteirą. Pogląd ten potwierdzają słowa, wypowiedziane przez Spinozę, gdy dowiedział się o postanowieniu wyklęcia go. „Dobrze, zmuszają mnie tylko do tego, co uczyniłbym sam, gdybym nie obawiał się skandalu“. A zatem, nie żydostwo Spinozie, lecz Spinoza żydostwu pierwszy rzucił rękawicę.

W zasadzie nie chciał Morteira ekskomunikować Barucha z gminy żydowskiej. Doskonale bowiem rozumiał, że wyklęcie Spinozy pociągnie za sobą niezawodnie przyjęcie chrztu. A tego chciał za wszelką cenę uniknąć.

Przewidywania Morteiry okazały się wprawdzie niesłusznymi. Spinoza po wyklęciu nie przyjął żadnego innego wyznania. Niemniej jednak możliwość taka istniała.

Uciekł się tedy Morteira do środków łagodnych. Zastosował względem Barucha trzydziestodniową interdykcję, t. zw. niduj (נידוי) mocą którego nie wolno było nikomu z członków gminy utrzymywać w ciągu miesiąca jakichkolwiek stosunków ze Spinozą. Lecz, jak już wyżej zaznaczyliśmy, obracał się wówczas Spinoza w towarzystwie wolnomyślniej inteligencji amsterdamskiej, a mentorem jego był znany libertyn, Doktor Franciszek van den Ende.<sup>16)</sup> Gdy więc interdykcja trzydziestodniowa zawiodła, uciekł się Morteira do środka, który napewno kolidował z jego wewnętrznym poczuciem etycznym i religijnym, zaofiarował mianowicie Baruchowi rentę roczną w wysokości 1000 guldenów, kwotę naówczas bardzo znaczną, byleby tylko zachowywał pozory nabożności i od czasu do czasu uczęszczał do synagogi. Spinoza odmów<sup>17)</sup>

Nadmienić należy, że okres ten zaznaczył się w historii Żydów wzmocnionymi prześladowaniami marranów.<sup>17)</sup> Znowu na ziemiach Hiszpanji i Portugalji zapłonęły jasnym ogniem stosy, na których ginęli, „dla uświęcenia Imienia Pańskiego“, ofiary Sancti Officii. Nielicznym tylko udało się z narażeniem życia wymknąć się z lochów

<sup>15)</sup> Lucas u Freudenthala, str. 8.

<sup>16)</sup> Charakterystykę van den Endego podaje Colerus u Freudenthala, str. 37.

<sup>17)</sup> Ob. Graetz: Geschichte der Juden tom X, wyd. 2, str. 174.



inkwizycji. To też nie należy się dziwić, że Morteira wszystkimi środkami zabiegał o to, ażeby Barucha utrzymać przy żydostwie. Albowiem odszczepieństwo tak wybitnego młodzieńca, jakim był Spinoza, wywołałoby niewątpliwie ogromną depresję w szeregach i tak dość zdeprymowanych marranów. Wszystkie jednak metody zawiodły. Stosunki między Spinozą a gminą żydowską ulegały z każdym dniem zaostrzeniu. Ażeby więc Spinozę zupełnie odseparować od żydostwa, chwycili się rabini amsterdamscy ostatecznego środka. Dnia 27 lipca 1656 roku został Spinoza uroczyście ekskomunikowany z gminy żydowskiej. Tekst ekskomunikacji został ogłoszony w języku portugalskim, a początek, w którym podane są powody ekskomunikacji, brzmi następująco:<sup>18)</sup>

„Die Herrn des Vorstandes thun Euch kund, dasz sie schon längst von den schlechten Meinungen und Handlungen Baruch's de Espinoza Kenntnis hatten und durch verschiedene Mittel und Versprechungen bemüht waren, ihn vom seinen bösen Wegen abzulenken. Da sie aber keine Besserung erzielten, im Gegenteil von den schrecklichen Ketzereien, die er übte und lehrte, und von den ungeheuerlichen Handlungen, die er beging, täglich mehr Nachricht erhielten..... beschlossen sie, dasz der genannte Espinoza verbannt und ausgeschieden werde von dem Volke Israels“.<sup>19)</sup>

Ceremonjał ekskomunikacyjny, odprawiony nad Spinozą w synagodze amsterdamskiej, był tylko formalnem dopełnieniem tego, co już faktycznie oddawna nastąpiło. Nie rabini amsterdamscy, lecz Spinoza sam wyłączył się ze społeczności żydowskiej.

Otwiera się nowa karta w życiu Spinozy. Baruch przeobraził się w Benedykta.<sup>20)</sup>

Na skutek zarządzenia władz miejskich musiał Spinoza opuścić Amsterdam i przeprowadził się w okolice Amsterdamu, gdzie znalazł gościnę u jednego ze swoich przyjaciół.

Colerus w swej biografji pisze,<sup>21)</sup> że Spinoza sam przekonał się, iż bardziej mu odpowiadają studja przyrodnicze, aniżeli teologiczne. Z całą gorliwością zabrał się tedy Benedykt do poznania zdobyczy współczesnej wiedzy przyrodniczej.

Galileusz, Kepler, a przedewszystkiem Kartezjusz stali się mentorami Spinozy. Za ich przewodem zgłębił Spinoza arkana współczesnej nauki. A pogląd Kartezjusza, że prawdziwa jest tylko wiedza jasna

<sup>18)</sup> Tekst ekskomunikacji podaje Freudenthal, str. 114.

<sup>19)</sup> Freudenthal, str. 115.

<sup>20)</sup> Otto Willmann (Geschichte des Idealismus t. III, str. 286) dopatruje się w zmianie imienia objawów niejako protestu ze strony Spinozy. „Der maledictus nannte sich trotzig Benedictus“.

<sup>21)</sup> Colerus u Freudenthala, str. 39.

i wyraźna (*idea clara et distincta*), znalazł swego gorącego zwolennika w Spinozie. Spinoza był niewątpliwie uczniem Kartezjusza. „Lange suchte er nach einem guten Lehrer und nach Schriften — pisze Colerus — bis er endlich die Werke von Renatus Descartes zu lesen bekam. Oft hat er erklärt, dasz er von ihnen sein Naturwissen das grösste Licht empfangen und dasz er durch sie gelernt habe, nichts für wahr zu halten, als das, was ihm durch gute und verständige Gründe bewiesen worden sei“.<sup>22)</sup>

Od Kartezjusza zatem wziął Spinoza metodę myślenia, metodę, która pozwala uznać za prawdziwe tylko to, co może się ostać wobec trybunału rozumu. Rozważaniom filozofji kartezjańskiej poświęcił Spinoza swoje pierwsze dzieło, pod tytułem: „*Renati des Cartes Principiorum philosophiae. Pars I et II more geometrico demonstratae*“ z przydatkiem: „*Cogitata metaphysica*“.

Spinoza, pomny sentencji Rabbi Gamliela (*Pirke Abot II*), że piękna jest nauka w połączeniu z pracą (*יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ*) nauczył się rękodzieła: szlifierstwa szkieł optycznych. To też mógł Heine później powiedzieć, że filozofowie patrzali przez szkiełka, które szlifował Spinoza.

Praca ta zapewniała mu spokojny i skromny byt. Spinoza zresztą więcej nie pragnął. Życie jego było życiem prawdziwego mędrca. Zdala od świata i od gwaru życia, wolny od próżności i małostkowych ambicji ludzkich, oddawał się Spinoza pracy, świadom swej roli reformatora na polu filozofji. Z nielicznymi tylko ludźmi prowadził korespondencję.

Spinoza nie chciał wydawać swoich dzieł. Przewidywał bowiem, że wywołają ogromny sprzeciw, walki a nawet prześladowania. Wszelako pod naporem przyjaciół wydał bezimiennie w roku 1670 „*Tractatus theologico-politicus*“.

Przewidywania Spinozy sprawdziły się. Stany Generalne Holandji i Fryzji surowo zakazały „drukowania, rozpowszechniania i czytania tej bezbożnej i bluźnierczej książki“. Niemniej jednak rozeszła się wśród uczonych europejskich sława Spinozy. Zwracano się do niego, jako do „*philosophum acutum et celeberrimum*“.<sup>24)</sup> A liberalny elektor Pałatynatu, Karol Ludwik, zaofiarował Spinozie katedrę filozofji w uniwersytecie heidelberskim, zapewniając, że będzie miał „*philosophandi libertatem amplissimam*“.<sup>25)</sup> Spinoza jednak odmówił. Nie chciał się wyrzec swej niezależności i spokoju, a obietnicom książęcy

<sup>22)</sup> *ibidem*.

<sup>23)</sup> Colerus u Freudenthala, str. 66.

<sup>24)</sup> Freudenthal, str. 127.

<sup>25)</sup> *ibidem*.



nie bardzo wierzył. Podobnie odrzucił Spinoza propozycję, uczynioną mu przez księcia Condé,<sup>26)</sup> ażeby zadedykował jedno ze swych dzieł „królowi słońca“, Ludwikowi XIV. Wzamian za to obiecywał ks. roczną pensję ze szkatuły królewskiej. Było to w modzie wieku, że znakomitsi monarchowie ściągali do siebie wybitnych filozofów, uczonych, by w ten sposób uświetnić swoje dwory. Takimi „nadwornymi filozofami“ byli Kartezjusz i Leibnitz. Spinoza jednak — jak pisze Colerus — „wolał jadać chleb, ale własny, aniżeli ozorki u obcych“.<sup>27)</sup>

Szlifowanie szkielec mocno nadwyrężyło zdrowie Spinozy. Po matce oddziedziczył Spinoza zaczątki gruźlicy. A pył szlifowanych szkielec, jaki Spinoza w siebie wchłaniał, rozwinął tę chorobę i przyspieszył śmierć filozofa.

Dnia 21 lutego 1677 roku nastąpiła niespodziewanie śmierć. Pogrzeb odbył się dnia 25 lutego; Spinoza został pochowany na cmentarzu kalwińskim w Hadze.

W roku 1677, w kilka miesięcy po śmierci filozofa, grono jego przyjaciół wydało tom p. t. „B. d. S., Opera posthuma“. Na tom ten złożyły się następujące pisma Spinozy: główne dzieło filozoficzne p. t. „Ethica, more geometrico demonstrata“, Tractatus politicus (niewykończony), Tractatus de intellectus emanatione (niewykończony), Epistolae, Compendium Grammatices linguae hebraeae (niewykończone).

W XVII w. i przez cały prawie wiek XVIII przeszła filozofja Spinozy bez echa. Był to bowiem wiek matematyków i przyrodników, których matematyczna ścisłość, jaką Spinoza usiłował nadać swej nauce, nie bardzo przekonała. W pewnikach filozoficznych Spinozy dopatrywano się dużo dowolności, a niejednokrotnie uważano, że twierdzenia pozornie tylko wynikają z pewników.

Można powiedzieć, że cały niemal wiek XVII i XVIII przyjął bez zastrzeżeń opinię, jaką Leibniz wydał o filozofji Spinozy. „Il a une étrange Metaphysique, — pisze Leibniz, — pleine de paradoxes..... Mais j'ay remarqué, que quelques demonstrations pretendues, qui'l m'a monstre'es, ne sont par exactes. Il n'est pas si aisé qu'on pense de donner des veritables demonstrations en metaphysique“.<sup>28)</sup>

Dopiero pod koniec XVIII wieku wraz z nastaniem romantyzmu rozpoczyna się także *renesans spinozyzmu*.

Prowodyrami tego ruchu byli romantycy niemieccy: Goethe, Herder i Jacobi. Generacja romantyków, nie bardzo kompetentna w

<sup>26)</sup> l. c., str. 64.

<sup>27)</sup> l. c., str. 58.

<sup>28)</sup> Ob. Leibniz: Philos. Schriften I, str. 118, wydrukowane także u Freudenthala, 206.

sprawach ścisłości matematycznej, obrała sobie Spinozę za czołowego filozofa.

Bezособowy stosunek do świata, nauka o poskramianiu afektów, wreszcie spokój i łagodna rezygnacja, jakimi przepojone są karty „Etyki“ — oto walory, które zdobył sobie Spinoza serca romantyków.<sup>29)</sup>

Spinoza należał do rzędu tych myślicieli, którzy nigdy nie stworzyli szkoły filozoficznej. Nie było w historii filozofii takiego, chociażby krótkiego okresu, kiedy spinozizm byłby filozofją panującą.

Wykazaliśmy powyżej, że wpływ Spinozy rozciągał się przede wszystkim na sfery pozafilozoficzne, a więc: poetów i artystów. Niemniej jednak trzeba stwierdzić, że system Spinozy częstokroć pobudzał i dostarczał impulsu do samodzielnych koncepcyj filozoficznych. Pod przemożnym wpływem Spinozy pozostawali Fichte, Schelling i Schleiermacher. Także materializm XIX wieku, reprezentowany przez Buechnera, Vogta i Moleschotta, zaczerpnął niejedną ideę z poglądów Spinozy (naturalizm, mechanistyczne pojmowanie przyrody, determinizm). A współczesny, wielki filozof francusko-żydowski, Henryk Bergson, świadom jest także swego związku ze Spinozą. W liście, nadesłanym na drugi kongres filozoficzny poświęcony Spinozie, pisze, że każdy dziś posiada dwie filozofje — jedną własną, a drugą Spinozy.

W roku 1877, w dwóchsetletnią rocznicę zgonu filozofa, odbył się w Hadze pierwszy międzynarodowy kongres filozoficzny poświęcony Spinozie. W roku 1880 odsłonięto w Hadze pomnik Spinozy. Od tego czasu datuje się w historii filozofii wzmożone zainteresowanie osobistością, życiem i nauką Spinozy. Ukazuje się w Anglii znakomite dzieło pióra Sir Fred. Pollock'a, p. t. „Spinoza his life and philosophy“. W roku 1896 występuje uczony holenderski, K. Meinsma, z krytyką dotychczasowych biografij Spinozy, wykazując ich braki i usterki. W tym samym roku wydał tenże uczony życiorys Spinozy, p. t. „Spinoza en zijn kring“ (Spinoza i jego otoczenie). Materiały archiwalne, dokumenty i wzmianki współczesnych o Spinozie wydał Julius Freudenthal w dziele, p. t. „Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten“. W roku 1902 nagrodziła Akademia Francuska rozprawę Louis Couchoud'a, p. t. „Spinoza“.

Uwzględniając wyniki poprzedników, wzbogacone samodzielnymi badaniami, wydał w roku 1910 jezuita, Stanisław von Dunin-Borkowski, na wielką skalę zakrojoną biografję filozofa, p. t. „Der junge De

<sup>29)</sup> Ob. Goethe, Aus meinem Leben, III, 14.



Spinoza.. *Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*“. W tem znakomitem dziele, które jest dziś podstawą dla badań spinozizmu, doprowadza autor życiorys Spinozy do roku 1656, czyli do chwili wyklęcia. We wstępie autor zapowiada drugi tom, poświęcony okresowi dojrzałości Spinozy, lecz dzieło to, o ile mi wiadomo, do dnia dzisiejszego jeszcze nie wyszło.

Izrael Zangwill napisał życiorys Spinozy w formie powieści, p. t. „*Dreamers of the ghetto*, 1898, t. I: *The maker of lenses*. (Istnieje przekład polski powieści, dokonany przez M. Krzeczkovską: „*Marzyciele ghetta*, t. I: *Szlifierz szkieł*“, 1905).

W roku 1921 założyli zwolennicy Spinozy międzynarodowe towarzystwo p. n. „*Societas Spinozana*“. Organem Towarzystwa jest czasopismo p. n. „*Chronicon Spinozanum*“.

## II. Źródła i system

Źródła, z których bierze początek filozofja Spinozy, są rozmaite i wielorakie.

Spinoza w czasie swej długiej ewolucji duchowej przesiąkł rozmaitemi wpływami, od starodawnej literatury żydowskiej począwszy, a na Kartezjuszu, Baconie i Hobbesie skończywszy. Wszystkie te wpływy skrzyżowały się w Spinozie i złożyły się na powstanie jego systemu filozoficznego. Jeśli chcemy zatem zrobić sobie dokładne pojęcie o systemie naszego filozofa i o jego stanowisku w historii filozofji, musimy wszystkie te wpływy wyodrębnić i zbadać, o ile każdy z nich przyczynił się do powstania filozofji Spinozy.

System filozoficzny Spinozy bywa najczęściej określany, jako system filozofji panteistycznej. Lecz wieloznaczne to określenie nie wyczerpuje bynajmniej całej charakterystyki spinozizmu.

Systemów filozofji panteistycznej zanotowało historia filozofji przed Spinozą bardzo wiele. Takimi były w starożytności systematy filozoficzne Eleatów, Stoików i Neoplatonczyków. We wczesnem średniowieczu reprezentowali panteizm Pseudodionizy Aeropagita, później — Eriugena, Dawid z Dinant. A na początku czasów nowożytnych przedstawicielem panteizmu jest Giordano Bruno. Spinoza niewątpliwie znał panteistyczne koncepcje swoich poprzedników.

O doktrynie Stoików wspomina Spinoza<sup>30)</sup> w „*Etyce*“ i z pismami ich miał prawdopodobnie okazję zapoznać się w humanistycznym gronie Doktora Franciszka Van Ende'go. Z neoplatonskim warjantem panteizmu zapoznał się Spinoza za pośrednictwem kabały, studjum

<sup>30)</sup> Por. wstęp do części V *Etyki*.

której oddawał się gorliwie, będąc jeszcze uczniem Szkoły Rabinicznej w Amsterdamie.

O wpływie Giordano Bruna na młodego Spinozę świadczy wymownie młodzieńcze dzieło Spinozy p. t. „Tractatus brevis de deo, homine eiusque felicitate“. Traktat ten, odnaleziony w drugiej połowie XIX wieku, zwrócił uwagę historyków filozofji na wpływ Giordano Bruna na Spinozę. Nazwy osób, występujących w dialogu, używanie pewnych terminów filozoficznych, zapożyczonych od włoskiego myśliciela, wskazuje dostatecznie na zależność Spinozy od Giordano Bruna.

Niemniej jednak panteizm Spinozy w jego ostatecznej fazie tak, jak go znajdujemy w „Etyce“, nie daje się podciągnąć pod tą samą rubrykę, w jakiej możnaby było pomieścić panteistyczne koncepcje powyższych myślicieli.<sup>31)</sup>

Zważmy bowiem, że integralną cechą panteizmu poprzedników Spinozy jest dynamizm. Jestto panteizm energetyczny. Boska pneuma, przenikająca świat cały, jest jednocześnie, według Stoików, czynnym pierwiastkiem bytu. Pneuma, przenikając bierną materję, wyposaża ją w działające siły. Jedyna substancja boska (Pneuma) wytwarza i nadaje całemu światu ruch.

Podobnie przedstawia się panteizm Plotyna. Wedle nauki Plotyna, właściwą cechą bytu jest ekspansywność. Dzięki tej zasadniczej własności powstają drogą emanacji różne formy bytu z drugich.

Natomiast panteizm Spinozy, jak się okaże w toku niniejszej pracy, jest raczej koncepcją statyczną. Spinoza niewątpliwie korzystał z poglądów swoich poprzedników, lecz nadał im swoiste, specyficzne piętno.

Właściwą cechą panteizmu Spinozy należy zatem upatrywać gdzieindziej.

Spinozyzm, jak się wydaje, jest właściwie panteizmem matematycznym. W „matematyzmie“ należy właśnie upatrywać specyficzną cechą panteizmu Spinozy. Wychodząc z tego określenia spinozyzmu, jako matematycznego panteizmu, pragniemy rozpocząć analizę systemu filozoficznego Spinozy.

Cała praca myślowa twórcy nowożytnej filozofji na kontynencie, Kartezjusza, zwrócona była w kierunku oparcia filozofji na nowych podstawach. Odwróciwszy się od subtelnych dystynkcji i spekulacji scholastyki średniowiecznej, chciał Kartezjusz znaleźć metodę myślenia, któraby dostarczyła niezawodnego punktu oparcia dla filozofji. Tą metodą był dla Kartezjusza t. zw. metodyczny scepty-

<sup>31)</sup> Por. R. Avenarius, Über die beiden ersten Phasen des spinosistischen Pantheismus.



cyzm. Z całego dorobku umysłowego, jaki Kartezjusz zastał, zajmowała mu jedynie matematyka. Ona jedynie oparła się wszystkim burzom umysłowym, pozostając niezmienna od czasów Euklidesa.

Jasność i wyraźność jej pojęć, niezachwiana pewność jej twierdzeń złożyły się na to, że w matematyce upatrywał Kartezjusz ideał wszelkiej nauki i wiedzy. To też wedle programu Kartezjańskiego miała się filozofja stać *mathesis universalis*, uniwersalną matematyką.

W tym samym duchu matematyzmu dokonał Galileusz reformy przyrodoznawstwa. Zerwawszy z panującą niemal wszechwładnie w średniowieczu fizyką Arystotelesa, porzuciwszy metody badań scholastyki, która starała się dociec „natury“ i „istoty“ rzeczy, zwrócił się Galileusz do doświadczenia, jako do miarodajnej instancji poznania naukowego. Przytem jednak nie popadł Galileusz w jednostronność, jak to miało miejsce z współczesnym mu Baconem. Respektując należycie wartość doświadczenia dla poznania naukowego, doceniał także odpowiednio współdziałanie matematyki przy tworzeniu nauki. Zdaniem bowiem Galileusza, jest „księga natury pisana w matematycznym języku. Jej znakami pisarskimi są trójkąty, koła i inne figury geometryczne, bez pomocy których ani słowa z niej zrozumieć niepodobna“. Baconowskie kanony postępowania indukcyjnego uzupełnił Galileusz t. zw. metodą kompozytywną, polegającą na stosowaniu zasad matematyki do przyrodoznawstwa.

Myśl filozoficzna na kontynencie w wieku XVII stała pod znakiem matematyki. A Spinoza był dzieckiem swego wieku. Pewniki, określenia, twierdzenia, cała ta misterna szata geometryczna, w jaką Spinoza przyoblekł swoje myśli, była niewątpliwie objawem matematycznych tendencyj XVII wieku.

Lecz na tem bynajmniej nie kończy się rola matematyki w systemie Spinozy. Matematyka dla Spinozy nie była tylko metodą, za pomocą której można udowodnić i wyłożyć pewne prawdy, skądinąd zdobyte. Jej rola nie ograniczała się do zwykłej ars demonstrandi. Stała się ona czemś więcej. Była także metodą zdobycia, wykrywania nowych prawd. Można by powiedzieć, że „Etyka“ Spinozy nie jest tylko „*more geometrico demonstrata*“, ale także „*more geometrico inventa*“.

Zasadnicze bowiem pytanie, dokoła którego obraca się filozofja Spinozy, możnaby sformułować w sposób następujący: W jakim stosunku pozostaje jedyna, wszechobejmująca substancja do poszczególnych, jednostkowych przedmiotów i rzeczy. W scholastycznym języku Spinozy pytanie to brzmiałoby: Jakim porządkiem związana jest substancja z jej objawami (*modi*)?

„We wszechświecie (w naturze rzeczy) nie mamy nic przypadko-

wego; przeciwnie, wszystko z konieczności natury bóstwa wyznaczone jest do tego, a by w stały sposób istniało i oddziaływało“ — głosi twierdzenie 29 części I. Wszystkie jestestwa są zatem „ułożone“ wedle jakiegoś systemu w jedynej substancji, która jest „deus sive natura“. Jak wykryć ten system? — oto naczelne pytanie spinozizmu.

Zagadnieniem tem zajmował się Spinoza w Traktacie o poprawie rozumu, a znalazło ono swoje definitywne rozwiązanie w twierdzeniu 7 części drugiej „Etyki“.

„Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy“. Idee są wzajemnie powiązane „porządkiem geometrycznym“. Jeśli bowiem będziemy mieli adekwatną ideę bóstwa, to z idei tej drogą dedukcji logicznej, — a na dedukcji logicznej polega w istocie rzeczy metoda geometryczna Spinozy, — można będzie otrzymać idee rzeczy poszczególnych, czyli idee objawów bóstwa. A zatem porządek, w jaki powiązane są rzeczy i „ułożone“ w jedynej substancji, jest także „porządkiem geometrycznym“, który może być wykryty na drodze dedukcji logicznej.

Myślowy świat idei i rozciągły świat rzeczy nie tworzą żadnego dualizmu, lecz są to treści (w języku Spinozy — atrybuty) jednej i tej samej istoty, „ujmowanej raz pod względem tego, raz pod względem tamtego atrybutu. Dlatego, czy pojmujemy naturę pod względem atrybutu rozciągłości (świat rzeczy), czy pod względem atrybutu myślenia (świat idei), czy pod jakimkolwiek innym, odnajdziemy zawsze ten sam porządek, czyli ten sam związek przyczyn, t. j. to samo następstwo rzeczy.“<sup>32)</sup>

Taki jest właściwy sens matematycznego panteizmu Spinozy. A więc nie tylko o czynach i popędach ludzkich mówił Spinoza tak, „jak gdyby chodziło o linje, płaszczyzny albo ciała“, ale cały wszechświat traktował jak system geometryczny. Najgłębszem bowiem przekonaniem Spinozy było, że stosunek „zachodzący między substancją a jej objawami, jest właściwie logicznym stosunkiem wynikania, taki sam, jaki zachodzi między pewnikami a twierdzeniami geometrii. Wystarczy zatem mieć jasną i wyraźną ideę o jedynej substancji, a drogą dedukcji logicznej poznamy porządek świata“.

Metoda geometryczna wyrzyła swoje specyficzne piętno na wszystkich pojęciach, któremi operuje Spinoza. Słusznie zauważył Windelband, że „die Substanz Spinozas ist der metaphysische Raum für die Dinge“.<sup>33)</sup> Bóstwo Spinozy jest dla świata tem, czem jest przestrzeń dla figur geometrycznych. Podobnie jak przestrzeń umożliwia i wa-

<sup>32)</sup> Przypisek do tw. 7, części II.

<sup>33)</sup> Wilhelm Windelband: Zum Gedächtnis Spinozas, Präludien, str. 103.



runkuje własności form geometrycznych, tak jedyna substancja boska warunkuje i determinuje własności wszystkich przedmiotów. Podobnie jak figury geometryczne umieszczone są w przestrzeni i mogą istnieć tylko o tyle, o ile istnieje przestrzeń, tak wszystko „cokolwiek jest, jest w bóstwie i nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć“.<sup>34)</sup>

Jestto pierwsza konsekwencja geometrycznego panteizmu Spinozy: a k o s m i z m. Świat został unicestwiony, przestały istnieć jakiegokolwiek samodzielne jestestwa. Wszystko rozplynęło się, jeśli tak powiedzieć można, w jedynej, wszechobejmującej substancji boskiej. Wszystko inne zostało zredukowane do roli objawów (modi) jedynej substancji boskiej.

Geometryczna metoda Spinozy przestała zatem być tylko metodą myślenia, została przez Spinozę podniesiona do roli poglądu na świat. „Mos geometricus“ stał się zasadniczym trzonem całego spinozizmu. Całą filozofję Spinozy można rozpatrywać jako konsekwencje metody geometrycznej. Na pierwszą z tych konsekwencji, akosmizm, zwróciliśmy już poprzednio uwagę. Zajmiemy się teraz drugą, zasadniczą konsekwencją metody geometrycznej: d e t e r m i n i z m e m. Koncepcja deterministyczna była koniecznym wnioskiem z następujących przesłanek.

Porządek i związek rzeczy jest taki sam, jak porządek i związek idei — takie było, jak staraliśmy się wykazać, epistemologiczne i metafizyczne credo Spinozy. A związek idei nie jest związkiem przypadkowym, chaotycznym, lecz jest to związek konieczny, który drogą dedukcji logicznej może być wykryty. A zatem i związek rzeczy jest związkiem koniecznym. A więc „we wszechświecie nie mamy nic przypadkowego; przeciwnie, wszystko z konieczności natury bóstwa jest wyznaczone do tego, aby w pewien sposób istniało i oddziaływało“.<sup>35)</sup> Wszystko, co się dzieje i zachodzi w naturze, odbywa się na mocy stałych i niewzruszonych praw natury, które są jednocześnie prawami bóstwa. A więc bóstwo nawet nie posiada wolnej woli. „Rzeczy żadnym innym sposobem, ani w żadnym innym porządku nie mogły być przez bóstwo wytworzone, aniżeli zostały wytworzone“.<sup>36)</sup>

Bóstwo jest wprawdzie pierwszą przyczyną wszystkiego, co się dzieje i zachodzi we wszechświecie, jak to Spinoza powiada w dodatku do twierdzenia 16, części trzeciej. Lecz działania bóstwa nie są wolne, jeżeli przez zwrot „działanie wolne“ będziemy rozumieli „możność sprawienia, aby nie stawało się to, czyli aby ono samo nie

<sup>34)</sup> Etyka I, 15.

<sup>35)</sup> Etyka, część I, 29.

<sup>36)</sup> Etyka, część I, 33.

wykonywało tego, co jak powiedzieliśmy, wynika z jego natury, t. j. co znajduje się w jego władzy“.<sup>37)</sup> Bóstwo samo jest przyczyną swoich działań, albo ściślej, sama natura bóstwa jednoznacznie determinuje jego działania. Bóstwo nie działa ani pod żadnym przymusem, ani też nie posiada wolnej woli, w sensie wyżej podanym, działa jedynie wedle praw swej natury. I tylko w tym sensie używa Spinoza terminu „przyczyna wolna“. A zatem zwrot „bóstwo jest przyczyną wolną“ znaczy tyle, co „bóstwo działa wyłącznie z konieczności swojej własnej natury“.

Mało tego, Spinoza uważa, że jakiegokolwiek inne rozumienie wolności bóstwa, a więc chociażby takie, jakie wyżej podaliśmy, koliduje i jest sprzeczne z pojęciem wszechmocy i doskonałości bóstwa.<sup>38)</sup>

Koncepcję deterministyczną przeciwstawił Spinoza teorii wolnej woli z jednej i teleologicznemu pojmowaniu przyrody z drugiej strony. Albowiem jedyna substancja, która jest „Bogiem albo naturą“ działa, jak już wyżej powiedzieliśmy, wyłącznie na skutek praw swojej własnej natury (causa sui), nie może zatem działać dowolnie, t. zn. nie może zmienić i stworzyć inną „naturę rzeczy“, aniżeli stworzyła, ani też nie działa dla żadnych celów. Zdaniem bowiem Spinozy, rzekoma wolność działania, jaką ludzie odczuwają, jest tylko iluzją, która powstała na tle tego, że ludzie „świadomi są swych chceń i swego popędu, a przyczyny, wywołujące w nich pragnienie i chcenie, ponieważ nie są im znane, nawet we śnie na myśl im nie przychodzą“.<sup>39)</sup>

Na takim samym tle niewiedzy powstało teleologiczne traktowanie zjawisk przyrody. Dołączyły się tu jeszcze pewne momenty natury psychologicznej. „Ludzie czynią wszystko celowo, a mianowicie dla upragnionego przez nich pożytku. Stąd się bierze, że starają się zawsze poznać tylko przyczyny celowe rzeczy wykonanych i, usłyszawszy o nich, są już zaspokojeni, gdyż nie mają powodu do dalszej niepewności“.<sup>40)</sup>

Atoli działania bóstwa nie podpadają pod te subiektywne kategorie myślenia ludzkiego. Bóstwo działa nie celowo, lecz koniecznie. „Jeżeli bowiem Bóg działa w jakimś celu, to pragnie on czegoś, czego mu brak“.<sup>41)</sup> A zatem pogląd o celowym działaniu bóstwa podważa jego doskonałość.

Temi argumentami, w których spostrzec można wyraźne echa scholastyki, dyskredytuje Spinoza wartość indeterminizmu z jednej i finalizmu z drugiej strony.

<sup>37)</sup> Etyka, I, Przepisek do tw. 17.

<sup>38)</sup> *ibidem*.

<sup>39)</sup> Etyka, wstęp do części IV.

<sup>40)</sup> *ibidem*, 40.

<sup>41)</sup> Etyka, I przydatek.



Stwierdziliśmy powyżej, że determinizm Spinozy jest konsekwencją matematycznego panteizmu. To też możemy obecnie stwierdzić, że matematyka wyryła swoje specyficzne piętno na tej koncepcji. Matematyka nie zna pojęcia czasowego działania, operuje natomiast pojęciem logicznego wynikania. Determinizm Spinozy charakteryzuje się tem, że zidentyfikował czasowy stosunek przyczyny do skutku z bezczasowym stosunkiem racji do następstwa. Bardzo znamienne w tym względzie jest uwaga Spinozy, że do umocnienia go w poglądzie deterministycznym i, że do obalenia „przesądów indeterministycznych“ w znacznej mierze przyczyniła się matematyka. „Zaiste samo to mogło już sprawić, że prawda pozostałaby na wieki niedostępna dla rodu ludzkiego, gdyby nie matematyka, która zajmując się nie celami, lecz wyłącznie treściami i własnościami figur, wykazała ludziom inną normę prawdy“.<sup>42)</sup>

Tak jak z „natury“ trójkąta wynika koniecznie, że suma jego kątów równa się dwóm prostym, tak samo natura substancji warunkuje przyczynowo wszystko, co zachodzi we wszechświecie. Przez to utożsamił Spinoza konieczność zawartą w przyczynowym działaniu, z koniecznością, jaka zachodzi przy logicznym wynikaniu. Ze systemu Spinozy zostało w ten sposób wyrugowane pojęcie czasu. Systemat Spinozy jest statyczny. Wszystkie procesy, zachodzące w świecie, zawarte są bezczasowo, wiecznie, w naczelnej idei substancji, podobnie jak racja zawiera w sobie bezczasowo wszystkie swoje następstwa. Utożsamiając czasowy związek przyczynowo-skutkowy z bezczasowym związkiem racji i następstwa, rozpatrywał Spinoza wszystkie zjawiska wszechświata, że użyjemy znanego zwrotu, *sub quadam specie aeternitatis*.

Koncepcję deterministyczną przeprowadził Spinoza przez cały swój system filozoficzny. Determinizm, zastosowany w teorii afektów, zrodził mechanikę afektów, a zastosowany do etyki — stworzył naturalistyczną etykę.

Od czasów Kartezjusza weszła nauka o afektach do stałego repertuaru filozofji XVI i XVII wieku. Kartezjusz usiłował pierwszy skonstruować jednolitą teorię afektów, która z kilku zasadniczych form życia psychicznego wyprowadziłaby wszystkie inne.

Tą drogą poszedł także Spinoza. Koncepcję stworzenia jednolitej teorii afektów przejął Spinoza od Kartezjusza, lecz w przeprowadzeniu tej koncepcji oddalił się Spinoza od Kartezjusza, a zbliżył się raczej do Hobbesa.

Podłożem zasadniczym, na którym wyrastają wszystkie afekty

<sup>42)</sup> Etyka, I. Przydatek.

ludzkie jest, według Spinozy, popęd samozachowawczy. Zachowanie własnego życia jest jedynym motorem życia psychicznego i fizycznego każdej jednostki.

Wszystko, co nam ułatwia i pomaga w osiągnięciu powyższego celu, jest dobre, wszystko natomiast, co nam przeszkadza i utrudnia — jest złe. Spinoza, podobnie jak Hobbes, podminował pojęcia bezwzględnego dobra i zła. Nazywamy dobrem lub złem to — powiada Spinoza — co sprzyja lub szkodzi utrzymaniu naszego bytu.<sup>43)</sup> „Otóż ta sama rzecz może być jednocześnie dobra i zła i także obojętna“.<sup>44)</sup> A zatem dobro i zło są to nasze relatywne oceny, informujące nas o tem, czy dana rzecz jest pożyteczna, czy też szkodliwa dla zachowania naszego bytu.

Jeśli więc spotka nas coś dobrego, czyli coś, co przyczyni się do zachowania naszego istnienia, to reagujemy na to afektem radości. Jeśli zaś coś zego — afektem smutku. „Radość jest to przejście człowieka od mniejszej do większej doskonałości. Smutek jest to przejście od większej do mniejszej doskonałości“.<sup>45)</sup> Przyczem należy wyjaśnić, że przejście od mniejszej do większej doskonałości jest równoznaczne z umocnieniem pozycji życiowej, albo, mówiąc językiem Spinozy, jest to równoznaczne z nabyciem większej mocy działania. Z tych dwóch zasadniczych afektów: radości i smutku, wyprowadza Spinoza całe bogactwo życia duchowego. Laetitia i tristitia — oto kanwa, na której Spinoza metodą geometryczną snuje pajęczę nici rozważań na temat ludzkich wzruszeń, afektów i namiętności. Z rozmaitych połączeń i syntez afektów zasadniczych wyprowadza Spinoza afekty złożone, pochodne, jak np.: miłość, nienawiść, nadzieja, obawa i t. d. Afekty te, które w doświadczeniu wewnętrznym poznajemy jako nagłe i gwałtowne zaburzenia naszego życia psychicznego, o niezwykle wielkiem napięciu uczuciowem, traktuje Spinoza jako bezkrwiste, martwe linje i płaszczyzny. Sam wolny od afektów i namiętności, rozpatrywał Spinoza na zimno, kieruje się dewizą „nie przeklinać, ani wyśmiewać, tylko rozumieć“ jak to „miłość i nienawiść, np. względem Piotra, zanika, jeżeli smutek, zawarty w drugiej i radość, zawarta w pierwszej, łączy się z ideą jakiejś innej przyczyny“.<sup>46)</sup>

Uzbrojony w metodę geometryczną, posługując się terminami i pojęciami scholastycznymi, odkrywał Spinoza w całej nagości mechanizm ludzkich czynów, popędów i afektów. Przyczem nadmienić należy, że Spinoza, pomny swej teorii paralelizmu atrybutów, podkreśla na

<sup>43)</sup> Etyka, część IV, przedmowa.

<sup>44)</sup> ibidem.

<sup>45)</sup> Etyka III, określenia wzruszeń.

<sup>46)</sup> Etyka, część III, tw. 48.



każdym kroku, iż każdemu afektowi, jako pewnemu przebiegowi w atrybucie myślenia, odpowiada równoległe przebieg w atrybucie rozciągłości. Tak więc, popędowi samozachowawczemu (atrybut rozciągłości) odpowiada świadomy egoizm (atrybut myślenia). Paralelizm atrybutów, przeprowadzony przez Spinozę w metafizyce, stał się także podstawą psychologii, występując pod nazwą paralelizmu psychofizycznego. W ten sposób rozwiązał Spinoza zagadnienie stosunku duszy do ciała i dał podwaliny pod współczesną psychologię.

Dla zrozumienia zasadniczych elementów etyki Spinozy, niezbędną jest rzeczą zapoznanie się z innym podziałem afektów, jaki Spinoza przeprowadza. Pierwszy podział afektów, jaki wyżej przytoczyliśmy, miał charakter genetyczny. Chcąc zbadać psychologię wzruszeń i namiętności ludzkich, redukuje Spinoza wszystkie afekty do dwóch zasadniczych: radości i smutku. Ale afekty ludzkie prócz tego, że są materiałem do badań psychologicznych, odgrywają jeszcze pewną rolę etyczną. Mogą mianowicie przyczynić się, lub też przeszkodzić w osiągnięciu stanu szczęśliwości. To też rozpatrując afekty pod aspektem etycznym, dzieli je Spinoza na dwie kategorie: na afekty czynne i bierne. Afekty czynne respective bierne powstają w człowieku łącznie ze stanem czynnym lub biernym. Postaramy się wyjaśnić znaczenie ważnych tych terminów, posługując się słowami Spinozy. „Mówię, że działamy (czynimy coś), gdy w nas lub poza nami zachodzi coś, czego jesteśmy przyczyną dorównaną, t. j. gdy wynika z naszej natury w nas lub poza nami coś, co przez nią samą daje się zrozumieć jasno i wyraźnie. W przeciwieństwie zaś do tego mówię, że jesteśmy bierni, gdy zachodzi w nas coś lub wynika z naszej natury coś, czego my sami jesteśmy przyczyną tylko częściowo“.<sup>47)</sup>

A zatem stan bierny polega na tem, że nasze działania uwarunkowane są przyczynowo przez okoliczności, będące poza nami. Nasza osobowość może wtedy tylko częściowo być przyczyną naszych czynów. W stanie biernym wiedza człowieka składa się z idei mętnych czyli niedorównanych (idea inadaequata sive confusa). W takim stanie budzą się w człowieku afekty bierne. Człowiek staje się wtedy niewolnikiem swych afektów, miotany bezwładnie i bezwładnie przez potężne fale namiętności i wzruszeń.

Atoli instynkt samozachowawczy, który według Spinozy jest sprężyną naszych działań, skłania nas do tego, ażebyśmy się wyzwolili z pod władzy naszych afektów i przeszli ze stanu biernego w stan czynny. Zdawać by się zatem mogło, że człowiek, będąc w stanie czyn-

<sup>47)</sup> Etyka, III, określenie 2.

nym, wylamuje się z zasady ogólnego determinizmu natury. Jest to tylko jednak pozór. Przez stan czynny rozumie bowiem Spinoza taki stan, w którym działania człowieka nie są niezależne zupełnie od natury, lecz są to raczej takie działania, których przyczyną najbliższą, bezpośrednio warunkującą jest nasz umysł, czyli rozsądek ludzki. „Być nie może — powiada Spinoza — aby człowiek nie był częścią natury i nie podlegał żadnym innym zmianom, jak tylko takim, które dają się zrozumieć przez jego własną naturę i które mają w nim przyczynę dorównaną“.<sup>48)</sup>

Posiadamy jednak rozum, który jest w mocy w miarę, „ile tylko się da“, wyzwolić nas z niewoli afektów. Wystarczy tylko urobić sobie o pewnym wzruszeniu ideę jasną i wyraźną, a „wzruszenie, które jest stanem biernym, przestaje być bierne“.<sup>49)</sup>

Rozum — oto środek zaradczy, jaki Spinoza zalecał przeciwko „niewoli afektów“. Wszystkie czyny, które wykonujemy pod ścisłą i bezpośrednią kontrolą rozumu, mają za najbliższą przyczynę rozum, a więc są wolne. Wolność wedle Spinozy jest zatem niczem innym, jak tylko uznaniem suwerenności rozumu. Urabiając sobie o naszych wzruszeniach idee jasne i wyraźne, ucząc się przeciwstawiać i wypierać afekty bierne przez afekty czynne, żyjąc zgodnie z naturą, postępując za jej wskazówkami, staje się człowiek wolnym i zbliża się do, skonstruowanej przez Spinozę, „idei człowieka, do wzoru natury ludzkiej“<sup>50)</sup> (idea hominis, tanquam naturae humanae exemplar). Wystarczy zatem wiedzieć i rozumieć, ażeby być w stanie czynnym — być mędrcom. Tylko rozum, dostarczając nam jasnej wiedzy o rzeczach, w mocy jest zaktywizować wszystkie siły naszej osobowości, uczynić nas enotliwymi i zbliżyć do stanu szczęśliwości (beatitudo), który jest ostatecznym celem życia etycznego.

Teraz dopiero możemy wyjaśnić sobie sens tytułu głównego dzieła Spinozy, „Etyki“. Wertując stronicę pierwszych rozdziałów „Etyki“, znajdujemy tam zagadnienia, które do etyki stricto sensu nie należą. Są to bowiem zagadnienia z zakresu raczej logiki, teorii poznania, metafizyki — nigdy zaś etyki. Powstaje zatem pytanie, w jakim stosunku pozostawają zagadnienia, poruszane przez Spinozę w początkowych rozdziałach swego dzieła, do zagadnień ściśle etycznych, poruszanych w rozdziale IV i V „Etyki“? Na to pytanie możemy, jak się wydaje, opowiedzieć następująco: zagadnienia logiczne, metafizyczne i epistemologiczne były dla Spinozy, jeśli tak rzecz można, „ancillae

<sup>48)</sup> Etyka, IV.

<sup>49)</sup> ibidem.

<sup>50)</sup> Etyka, IV przedmowa.



ethicae“, służebnicami etyki. Spinoza zmierza do poznania natury bóstwa, umysłu ludzkiego, zdolności poznawczej człowieka i jego afektów w tym przekonaniu, że tylko jasna i wyraźna wiedza o tych rzeczach może człowiekowi zapewnić upragnione szczęście i spokój ducha. „Wiedza to potęga“, powtórzyłby Spinoza za Baconem. Tylko wiedza dostarcza nam klucza do zrozumienia natury i naszego w niej stanowiska, tylko wiedzą możemy przewyciężyć nasze bierne wzruszenia, ona nas robi wolnymi i cnotliwymi. A zatem „być cnotliwym“ znaczy wedle Spinozy tyle, co „wiedzieć, rozumieć i w konsekwencji żyć zgodnie z naturą“.

W tym poglądzie uwidacznia się rys intelektualistyczny etyki Spinozy. Wszelkie zło, rozumiane jako przeszkoda do osiągnięcia stanu szczęśliwości, jest tylko wynikiem braku wiedzy. Człowiek wiedzący postępuje zawsze dobrze i cnotliwie.

Cnota rozpatrywana pod aspektem atrybutu myślenia przedstawia się, jako jasna i wyraźna wiedza o wszechświecie. Atoli paralelizm atrybutów wymaga, ażeby pojęcie cnoty posiadało swój odpowiednik także w atrybucie rozciągłości. Tym cielesnym odpowiednikiem cnoty jest wedle Spinozy moc działania.

A więc człowiek cnotliwy, mędrzec, łączy w sobie harmonijnie dwie cechy: posiada dorównaną wiedzę o świecie oraz moc działania. Powrócił zatem Spinoza do przedsokratesowskiego rozumienia pojęcia cnoty. Zaslugą historyczną Sokratesa było bowiem nadanie pojęciu cnoty wyłącznie cech moralnych. Jest to cecha etyki sokratesowskiej, znana pod nazwą moralizmu.<sup>51)</sup> Natomiast pojęcie cnoty u Spinozy zbliża się raczej do etymologicznego znaczenia łacińskiego „virtus“, rozumianego jako dzielność i sprawność ciała w połączeniu z pewnymi cechami moralnymi.

Współczucie, pokora, czy też skrucha nie są — zdaniem Spinozy — cnotami. Łudzą nas bowiem, że to, co się stało, mogłoby być zmienione, inne. To też te rzekome cnoty czynią nas bezsilnymi i napawają naszą duszę biernym afektem: smutkiem. Mędrzec jednak, który przeżycia swoje skrupulatnie bada i rozstrząsa i który jednocześnie rozumie powszechną konieczność, zachodzącą w świecie, „znosić będzie ze spokojem ducha to wszystko, co zachodzi wbrew względowi na nasz pożytek, jeżeli tylko posiadamy świadomość, że spełniliśmy swój obowiązek i że moc, którą posiadamy, nie może sięgać tak daleko, abyśmy mogli tego uniknąć, że wreszcie jesteśmy częścią natury, do porządku której stosujemy się.“<sup>52)</sup>

Głęboką rezygnacją techną słowa Spinozy, bo też etyka jego była

<sup>51)</sup> Por. W. Tatarkiewicz: *Historja Filozofji*, t. I, str. 76.

<sup>52)</sup> *Etyka*, IV, rozdział 32.

etyką rezygnacji, poddania się, a nie walki. Nie walczyć ze złem, gdyż walka ta byłaby bezskuteczna, a w rezultacie mogłaby nara przy-  
sporzyć tylko afekty bierne. Ze złem należy się pogodzić i przyjąć  
je jako zło konieczne. „Z dwojga dobrego obierzemy za przewodem  
rozsądku większe, a z dwojga złego mniejsze“, powiada Spinoza (Ety-  
ka, IV tw. 65)), mniejsze zło jest zresztą w rzeczywistości dobrem.  
Jedyną osłoda w znoszeniu zła jest rozum. Tem się też różni mędrzec  
od człowieka ciemnego.

Mędrzec, czyli człowiek wolny, kierowany prawdziwym pozna-  
niem, dba tylko o to, co może przyczynić się do rozwoju i zachowania  
swego własnego życia i życia innych ludzi. Najmniej stara się myśleć  
o śmierci; jego mądrość polega na zbadaniu życia (*meditatio vitae*),  
a nie śmierci. Uczy się pokonywać w sobie nienawiść, gniew i odrazę,  
zastępując je miłością i wielkodusznością. Kto żyje w ten sposób, ten  
nie jest i nie czuje się osamotniony we wszechświecie. Kto pojął  
i zrozumiał, że istnieje tylko jedyna substancja, która jest Bogiem,  
kto zrozumiał, że wszystko inne to tylko przemijające objawy tej  
jedynej substancji boskiej, ten niczego innego nie pragnie i nie miłuje  
prócz bóstwa. Ta miłość do bóstwa, która zapenia całkowicie umysł  
mędrca, ma charakter rozumowy (*amor intellectualis Dei*), gdyż jest  
wynikiem jasnego i wyraźnego r o z u m i e n i a świata. Mędrzec  
w ten sposób osiąga cel swego istnienia, łącząc się z bóstwem unją  
miłości intelektualnej, zapewnia sobie wieczny i niczem niezmacony  
spokój ducha, błogość i nieśmiertelność.

Przedstawiwszy w rysach zasadniczych systemat filozoficzny  
Spinozy, pragniemy rzucić okiem, niejako z lotu ptaka, na całość kon-  
strukcji. Fundamentem systemu jest metafizyka panteistyczna. Jedy-  
na, wszechobejmująca substancja, która jest *deus sive natura*, zawiera  
w sobie wszystko. Po za nią nic nie posiada samodzielnego istnienia  
(*akosmizm*). Przyczem natura substancji jednoznacznie deter-  
minuje wszystko, co zachodzi i odbywa się w świecie (*determi-  
nizm*). Na tych fundamentach wznosił Spinoza gmach racionali-  
stycznej epistemologii, której ideałem jest poznanie dorównane czyli  
jasne i wyraźne. Ukoronowaniem dzieła jest *eudajmonistyczna*  
*natura*, *intelektualistyczna* i *naturalistyczna*  
etyka. Eudajmonistyczna dlatego, że za cel życia ludzkiego stawia  
osiągnięcie szczęśliwości, błogości i spokoju ducha. Intelektualistyczna  
dlatego, że utrzymuje, iż stan ten da się osiągnąć li tylko drogą jasnej  
i wyraźnej wiedzy o wszechświecie. Wiedza ta ma nas uwolnić od  
niebezpiecznych ułud, wyzwolić z pod władzy afektów i pouczyć nas,  
jak należy żyć, aby życie było zgodne z naturą. Finałem etyki jest  
mistyczna nauka o miłości intelektualnej do bóstwa.



Te rozmaite elementy swej filozofji powiązał Spinoza metodą geometryczną, która ma scementować elementy systemu i zapewnić mu spoistość logiczną.

### III. Stosunek do żydostwa

Apologja, jaką Spinoza napisał po wyłączeniu go z gminy żydowskiej, stała się zaczątkiem późniejszego Traktatu teologiczno-politycznego.<sup>53)</sup> Wiele uwag, dotyczących się krytyki tekstów biblijnych, a poczynionych przez Spinozę jeszcze w czasie jego pobytu w amsterdamskim kolegium rabinicznym oraz wiele myśli i poglądów, wyrażonych w doręczonej amsterdamskim władzom gminnym „Apologii“ — znalazło swój dojrzwały wyraz w Traktacie teologiczno-politycznym.

Słusznym wydaje się być pogląd, wyrażony przez Ryszarda Avenariususa,<sup>54)</sup> że w Traktacie teologiczno-politycznym pragnął Spinoza rozprawić się z żydostwem, które go się wyrzekło. Nie pozostał zapawne i bez wpływu fakt, że w roku 1648 świat żydowski żył pod znakiem nadziei mesjanistycznej. W roku tym miał się, wedle obliczeń kabalistycznych, zjawić mesjasz.

Istotnie w tym czasie zjawił się w Smyrnie Sabbataj Cwi i rozpoczął swoją działalność.

Znów stała się aktualna kwestja państwowości żydowskiej i sprawa boskiego wybrania żydów. Jeden z przyjaciół filozofa, Oldenburg, przesłał nawet w tej sprawie zapytanie do Spinozy. Kwestja ta między innymi skłoniła Spinozę do napisania Traktatu teologiczno-politycznego.<sup>55)</sup>

Traktat teologiczno-polityczny składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza część (rozdział I—XV) zawiera szereg rozpraw „teologicznych“. W części tej porusza Spinoza zagadnienia prorocstwa, boskiego wybrania żydów, możliwości cudów, wykładni Pisma Świętego i ponadto rozpatruje zagadnienie, kto jest autorem Biblii i kiedy zostało Pismo Święte dostatecznie zredagowane. Pogląd Spinozy na kwestje powyższe jest wykładnikiem jego stosunku do żydostwa.

Stosunek Spinozy do żydostwa był negatywny. Wiele momentów złożyło się na to. Spinoza wiele rzeczy źle zrozumiał, a jeszcze więcej

<sup>53)</sup> Pełny tytuł Apologii, ogłoszonej po hiszpańsku, brzmi: „Apologia pura iustificarse de su abdicacion de la synagoga“.

<sup>54)</sup> Über die beiden ersten Phasen des spinosistischen Pantheismus, 1866 str. 95.

<sup>55)</sup> Por. zakończenie rozdziału 3. Specjalnie ciekawie przedstawiają się następujące słowa Spinozy: „...bezwzględnie w to wierzę, że Żydzi, jeśli tylko nie zniewieścieją pod wpływem zasad swej religji, kiedyś znów zbudują swoje państwo i Bóg ich na nowo wybierze“.

niedoceniał. A rozgoryczenie, jakie Spinoza w głębi duszy żywił do amsterdamskiej gminy żydowskiej (od tego „afektu“ nigdy nie mógł się uwolnić), przeniósł Spinoza na całe żydostwo i w rezultacie wiele rzeczy i zjawisk przedstawił w fałszywym świetle.

To też słusznie nazwał Hermann Cohen Spinozę „falszerzem i oszczercą żydostwa“<sup>56)</sup> (der Fälscher und Verläumder des Judentums). Gorące umiłowanie prawdy, jakie cechowało Spinozę w jego dociekaniach filozoficznych, ustąpiło miejsca w Traktacie teologiczno-politycznym tendencyjnemu i jednostronnemu oświetlaniu zagadnień.

Był też Spinoza nie bardzo wybredny w doborze nazw i epitetów. Rabinów nazywa Spinoza faryzeuszami, używając tego słowa w jego pejoratywnym znaczeniu, takim, jak ono utarło się w ewangeljach.

Z każdej karty Traktatu teologiczno-politycznego przebija źle ukrywana niechęć do żydów i żydostwa.<sup>57)</sup> Zaiste, piękna zasada metodyczna, że, rozważając jakież zagadnienia, należy „nie przeklinać, ani śmiać się, lecz tylko rozumieć“, nie przyświecała Spinozie przy pisaniu Traktatu teologiczno-politycznego. Krótki przegląd treści, zawartej w Traktacie, dobitnie nas o tem przekona.

Krytykę i analizę podstaw żydostwa rozpoczyna Spinoza od analizy i wyjaśnienia istoty prorocstwa. Poświęcone temu zagadnieniu są dwa pierwsze rozdziały Traktatu, zatytułowane: „O prorocztwie“ i „O prorokach“. Należy przyznać, że Spinoza uchwycił nerw sprawy. Doskonale bowiem zdawał sobie sprawę z tego, że prorocstwo i nauka Proroków jest fundamentem judaizmu. Zdyskredytowanie Proroków, ich wielkości i znaczenia było zatem pierwszym krokiem, poczynionym przez Spinozę, celem podminowania fundamentów judaizmu.

Osobliwy jest też sposób podejścia do zagadnienia prorocstwa. „Prorocstwo, czyli objawienie jest to wiedza pewna o jakiejś rze czy, objawiona ludziom przez Boga“.<sup>58)</sup> Tak brzmi definicja prorocstwa, podana przez Spinozę.

Że zaś wszelkie poznanie, zgodnie z doktryną panteistyczną, musi powstawać wyłącznie w zależności od Boga, a zatem niema żadnej zasadniczej różnicy, zdaniem Spinozy, między poznaniem naturalnem a objawionem, czyli prorocstwem. Następnie, jako że poznanie naturalne, osiągnięte za pośrednictwem naszego rozumu, jest wspólne wszystkim ludziom, o ile że rozum ludzki partycypuje w rozumie boskim, a zatem niema żadnej zasadniczej różnicy między człowiekiem, myślącym wedle ogólnych praw rozumu, a prorokiem.

<sup>56)</sup> Hermann Cohen: Die religiösen Bewegungen der Gegenwart, Lipsk 1914, str. 21.

<sup>57)</sup> Por. Traktat teol.-polit. rozdział 3, a także rozdz. 1 § 41.

<sup>58)</sup> Traktat teol.-polit. początek I rozdziału



Jeśli jednak poznanie prorocze i prorocy są szczególnie wyróżniani, to dzieje się to, zdaniem Spinozy, dlatego, że „ludzie z tłumu nie wysoko cenią poznanie naturalne, łakną rzeczy rzadkich, swojej naturze obcych, i gardzą darami naturalnymi“.<sup>59)</sup> Następnie wyróżniają się jeszcze prorocy tem, że posiadają bujną wyobraźnię.

A więc dwa momenty decydują, wedle Spinozy, o specjalnej wadze i znaczeniu poznania proroczego. Pierwszy to moment subiektywny: opinia nieoświeconego tłumu. Drugi moment — obiektywny: bogata fantazja proroków.

A zatem Prorocy nie odznaczali się ani duchem doskonalszym, ani wybitniejszym umysłem, lecz tylko żywszą wyobraźnią. Dlatego też poznanie prorocze nie ma gwarancji prawdziwości. W słowa proroka trzeba wierzyć, własnym rozumem o ich prawdziwości przekonać się nie można. To też Prorocy ciągle musieli dawać znaki, by w ten sposób zweryfikować swoje słowa. Konsekwencją takiego poglądu na prorocstwo był swego rodzaju relatywizm. Objawienia i nauki, głoszone przez Proroków, były zależne i uwarunkowane stopniem rozwoju fantazji i przez indywidualność danego Proroka. „Bóg — powiada Spinoza<sup>60)</sup> — przystosował swe objawienia do pojętności i poglądów Proroka“. Stąd też wniosek, że poglądy Proroków mogły być sprzeczne. „Dlatego trzeba być dalekim od chęci szukania u nich poznania spraw natury i ducha“.<sup>61)</sup>

Istota prorocstwa została przez Spinozę zgoła fałszywie przedstawiona. Chcąc pomniejszyć wielkość i znaczenie Proroków, wysunął Spinoza w charakterystyce Proroków na plan pierwszy cechę mało istotną: fantazję i wizjonerstwo. Natomiast patos etyczny, tak znamienny dla Proroków Izraela, pozostał zupełnie w cieniu. Spinoza szukał u Proroków tego, czego wcale u nich niema: rozwiązania zagadnień metafizycznych. Poetyckie wizje Proroków traktował jako systemy filozoficzne. W Księgach Proroków szukał Spinoza „poznania naturalnego świata i ducha“. W ten sposób uwypuklił Spinoza rzekome braki (boć przecież Prorocy do tworzenia systemów metafizycznych wcale nie pretendowali), a zupełnie pominął milczeniem, lub też tylko mimochodem napomknął, o podniosłych naukach i poglądach etycznych Proroków.

Spinoza zupełnie dowolnie przesunął punkt ciężkości zagadnienia prorocstwa. Położył nacisk na rzekomo skonstruowane przez Proroków systemy metafizyczne, zamiast należytego uwydatnienia ich wiel-

<sup>59)</sup> Traktat teol.-polit. rozdz. I § 2.

<sup>60)</sup> Traktat, rozdział 2, § 52.

<sup>61)</sup> Trakt. teol.-polit. rozdz. 2.

kości moralnej. Nic więc dziwnego, że znajdujemy w tem krzywym zwierciadle krytyki spinozowskiej nie prawdziwy obraz Proroków w pełni ich patosu etycznego, lecz karykatury pseudo-metafizyków.

Podobnie niekorzystnie na rzecz Proroków wypadło porównanie ich z Apostołami. Apostołowie w przeciwieństwie do Proroków — twierdzi Spinoza — byli nauczycielami nie tylko Żydów, lecz wszystkich narodów. Listy ich były przeznaczone dla całej ludzkości.

Ponadto (i tu tkwi najważniejsza różnica) Prorocy przemawiali zawsze w imieniu Boga, gdyż nauki Proroków były przez Boga objawiane za pośrednictwem ich bogatej wyobraźni, podczas gdy nauki Apostołów były owocem logicznego rozumowania. Wprawdzie i w Starym Testamencie znajdujemy „przypadki wywnioskowywania czegoś drogą logiczną, ale kto się bliżej przyjrzy, ten się przekona, że nie można się tam dopatrzeć w żaden sposób dowodzenia niezbitego“.<sup>62)</sup>

Prorocy zatem — konkluduje Spinoza — wymagali dla swej nauki tylko ślepej wiary, Apostołowie zaś — logicznego myślenia, światła naturalnego. Prorocy nakazywali, apostołowie — dysputowali i usiłowali przekonywać.

Stąd możnaby wysnuć wniosek, że nauki Proroków, nawołujące do życia moralnego, do realizowania powszechnej sprawiedliwości społecznej, są mniej „logiczne“ i oczywiste aniżeli np. nauka Apostołów o cudownem zmartwychwstaniu Chrystusa.

Zaprawdę, tylko głęboka nienawiść do Żydów i Żydostwa mogła Spinozę do takich konkluzyj doprowadzić. Spinoza, chcąc poniżyć i pomniejszyć wartość judaizmu, chwycił się tak wątpliwego środka, jak wywyższenie chrześcijaństwa.

Dla Chrystusa, Apostołów i chrześcijaństwa wogóle posiada Spinoza słowa pełne emfazy i entuzjazmu. Chrystus był jedynym człowiekiem obdarzonym duchem bożym w prawdziwym tego słowa znaczeniu.<sup>63)</sup> Tylko Chrystusowi Bóg udzielał się bezpośrednio, bez pomocy jakichkolwiek środków zmysłowych. Tylko Chrystus był wyposażony w umysł wyborniejszy i doskonalszy od innych ludzi. Lecz słowa te nie były podyktowane tyle umiłowaniem i zrozumieniem chrześcijaństwa, ile niezrozumieniem i awersją do judaizmu.

\* \* \*

Do utartych komunałów historii filozofji należy pogląd, że system filozofji Spinozy owiany jest duchem judaizmu. Panteizm jest

<sup>62)</sup> Traktat teol.-polít. str. 193.

<sup>63)</sup> Trakt. teol.-polít. rozdz. 2 a także 11.



uważany za konsekwencję do końca przemyślanego monoteizmu. A punkt kulminacyjny etyki Spinozy: intelektualna miłość do Boga uważany jest za motyw żywcem przejęty z Biblii.<sup>64</sup>)

Nie wdawając się w niepewne i problematyczne rozważania wpływologiczne, nie trudno jednak stwierdzić, że pogląd ten jest z gruntu fałszywy. Między panteizmem Spinozy a monoteizmem żydowskim istnieje ogromna przepaść.

Rozbieżności są następujące: Monoteizm w tej formie, w jakiej reprezentowany jest przez judaizm, jest doktryną przede wszystkim etyczną. Podkreśla on dwa momenty: jedyność Boga oraz Jego transcendencję. Jedyność Boga w monoteizmie żydowskim oznacza jedyną i niezmienną etykę, której ideałem i wcieleniem jest Bóg. Średnio-wieczni filozofowie żydowscy nauczali, że dla naszego poznania dostępne są jedynie atrybuty moralne Boga. Nic innego o Bogu wypowiadać nie możemy. Zaś transcendencja Boga wskazuje na dystans etyczny, istniejący między nami, naszym postępowaniem, naszą niedoskonałością etyczną a Tym, który jest ideałem etycznym, t. j. Bogiem. Tem samym nadaje monoteizm sens życiu ludzkiemu. Stawia bowiem człowiekowi cel w życiu. Celem tym jest doskonalenie się, naśladowanie, upodobnienie się do Boga. Monoteizm ostro podkreśla różnicę i rozbieżność między naturą a wartościowaniem etycznym, albo, mówiąc językiem Kanta, między tem co jest, a tem co być powinno.

Panteizm natomiast, sprowadzając Boga do natury, niweluje tem samym różnicę, znosi dystans między sferą natury (nasze działania i postępowania) a domeną etyki (postulaty i powinności). Wszystko co naturalne jest moralne, głosi panteizm. Jeśli zatem Hobbes w swojej psychologii stwierdził, że do natury człowieka należy to, że homo homini lupus, to panteizm sankcjonuje ten stan rzeczy, jako stan etyczny. Panteizmowi obce jest pojęcie nakazu etycznego, postulatu moralnego. Nie uznaje też walki człowieka z naturą w imię realizowania postulatów i nakazów etycznych.

Spinoza rzucił szumne hasło, że należy rozważać czyny i afekty ludzkie tak, jak gdyby rozchodziło się o linje i płaszczyzny geometryczne. W takim postawieniu kwestji tkwi zasadniczy błąd spinozizmu. Hermann Cohen odpowiedział na tę dewizę spinozańską słowami Kanta: „Beim Zirkel darf ich nicht fragen: was soll er sein,

<sup>64</sup>) Windelband, *Geschichte der neuern Philosophie*, końcowy ustęp rozdziału o Spinozie. Także Jeruzalem, *Wstęp do filozofji*. Warszawa i Lwów, 1926, str. 171.

sondern ich muss seine Eigenschaften erforschen. Beim Wollen des Menschen darf ich und muss ich fragen: was soll er wollen?"<sup>65)</sup>

Panteizm natomiast, traktując ludzi i ich wolę tak, jak figury geometryczne, popełnia ten błąd, według opinii Cohena, że znosi różnicę między naturą a moralnością.<sup>66)</sup> (Das ist der wissenschaftliche Grundfehler des Pantheismus: dass er den methodischen Unterschied zwischen Natur und Sittlichkeit aufhebt). Panteizm, skonfrontowany na płaszczyźnie etycznej z monoteizmem, o k a z u j e s w o j e a m o r a l n e o b l i c z e .

Na tle powyższych wywodów ukazuje się walka, jaką żydostwo prowadziło i prowadzi z filozofją Spinozy, w nowym zupełnie świetle.

Była to walka z amoralnym panteizmem w imię etycznego monoteizmu.

---

<sup>65)</sup> Hermann Cohen: Die religiösen Bewegungen der Gegenwart, str. 23.

<sup>66)</sup> Ibidem.



CHAIM LÖW

## STANISŁAW WYSPIAŃSKI A ŻYDZI

(W 25-lecie śmierci)

*Bo do tych, którzy powtarzają cudze,  
należysz ty, nie ja, który cudze przeżywam.*

*(Wyspiański: Wyzwolenie. Akt II)*

### I. POSTACI BIBLIJNE W TWÓRCZOŚCI POETY

**J**est oczywiście przypadkiem, że jeden z najwcześniejszych utworów, pierwszy dojrzały dramat Wyspiańskiego „Daniel“, jest oparty na biblijnym temacie i że druk „Sędziów“,<sup>1)</sup> zawierających tak wiele z żydowskiej duszy, ukończył poeta siedem tygodni przed swoją śmiercią. Choć nie jest przypadkiem wcale, że „Akropolis“, będący alfą i omegą duszy poety i jego twórczości, zawiera w sobie motywy i elementy tego świata, co tak przemożny wpływ wywarł na twórczość polską w najbardziej przełomowych jej momentach. Zgruntowawszy do dna duszę swego narodu, nie mógł Wyspiański ominąć tych składników, które się na niejedną warstwę w niej złożyły.

#### 1

Najciekawsze jest jednak podejście poety do tematu „D a n i e l a“. Co skłoniło poczynającego twórcę do obioru tej postaci na bohatera dramatu? Nic łatwiejszego oczywiście, jak wyszukać tu wpływy przypadkowe, czy podać psychologiczny wywód genezy utworu. Pozornie paradoksalnie ujął genezę „Daniela“ St. Lack. „Wyspiańskiego uderzył w księdze Daniela Wyspiański.“<sup>2)</sup> Analogij było oczywiście dużo. Poeta, który nie zdołał jeszcze rozwinać swej indywidualności, uważa

1) Pierwsza redakcja „Sędziów“ pochodzi coprawda z roku 1900.

2) St. Lack: Studja o St. Wyspiańskim. Częstochowa, 1924, str. 287.

się za spadkobiercę trzech wieszczów i na ich modłę czuje się powołanym do roli narodowego proroka. Brak mu jeszcze tego dystansu, któryby mu pozwolił zostać bohaterem własnego dramatu i dlatego czyni Daniela wyrazicielem swoich uczuć i myśli. W tej postaci biblijnej znalazł Wyspiański obraz swojej własnej postawy wobec idei niepodległościowej. Kto zna stanowisko Wyspiańskiego wobec lojalnościowych łamańców ówczesnej Galicji,<sup>3)</sup> przyzna, że idea dramatu najbardziej wyraża się w słowach Daniela:

„...czułem się wolny — chociaż w niewoli żył mój lud“.

Kto wie, czy nie tem ujął Wyspiańskiego piąty rozdział księgi Daniela, że prorok-poeta mógł o sobie powiedzieć, wychodząc z lwiej jamy:<sup>4)</sup>

Myśl wolna  
we mnie żyła,  
świętym ogniem pierś płonęła  
ku słońcu.

Imponowała Wyspiańskiemu dumna postawa i hart<sup>5)</sup> proroka, który ważył się władcy na tronie przepowiedzieć bliski zgon, a synom podbitego kraju, co sami wyrzekli się ziemi rodzinnej, wolność. Czy nie Daniel przyniósł narodowi swemu wolność, głosząc nastanie nowego królestwa? I to czem? — Słowem, poezją, fantazją, za którą przyszła „moc, poczęta z jego słów, moc, co pokruszy pęta, co państwo wskrzesi znów.“ W tej postawie fikcyjnego, a tak bardzo przez to rzeczywistego Daniela, znalazł Wyspiański rozwiązanie dla całego kompleksu dysproporcji między poezją a czynem, dręczącego tak bardzo trzech wieszczów z Mickiewiczem w pierwszym rządzie.

Wyspiański przestyliizował oczywiście w „Danielu“ biblijne wypadki i szczegóły na polską rzeczywistość. Balthazar, król-bóg posiada niejedne rysy koronowanych oprawców Polski z okresu zaborów; trzech namiestników, których mianował następca Balthazara, Darjusz, zrobił Wyspiański trzema mocarzami, dobrze nam znanymi; wśród więźniów przesuwają się przez scenę poeci, żałośnie przypominający wielkich polskich romantyków. Innych analogij możnaby się zresztą doszukać bez liku. Biblia była tylko odskocznią dla fantazji poety. Czasem się w jego duszy odzywa artysta i wtenczas zacierają się surowe rysy biblijne. Wtedy na chwilę Balthazar przestaje być bogiem

<sup>3)</sup> Wiele materiału anegdotalowego znaleźć można we Wstępach Sinki do „Dzieł“ Wyspiańskiego.

<sup>4)</sup> Nie szkodzi to oczywiście, że wydobyte z jamy musiał Wyspiański pożyczyć sobie z rozdziału następnego.

<sup>5)</sup> Zob. W. Fallek: Szkice i studia o wpływie Biblii na literaturę polską 1921, str. 69 i nast.



na tronie. „Dosyć ma służalstwa wokół siebie, prawdy chce, nie pochlebstw.“ Naogół jednak „Daniel“, choć wiele w nim odstępstw od tekstu i wiele oryginalnych wstawek, najsłabiej został przerobiony przez poetę na własną treść. Koloryt w nim blady, wierność sucha. Żywe postaci Biblii zamieniły się tu w abstrakcje i alegorje. „Daniel — powiada Lack — wypełnia tu jakieś rozkazy, które mu dyktuje obca, uznana za własną, wola; wypełnia te rozkazy w sposób trzeźwy, jasny, niemal nieosobisty, jakby niezależnie od siebie...“ Nie bezkarnie jest Wyspiański w „Danielu“ epigonem romantyzmu. Jakże inaczej będą wyglądać sceny biblijne w „Akropolisie“, choć czasem, tylko przepisane z Wujka.

## 2

Po Biblię sięgnął Wyspiański znowu, gdy mu przyszło zanucić pieśń o zmartwychwstaniu. Konrad-Wyspiański zostaje w „Wyzwoleniu“ wydany na łup Erynij, ponieważ stracił „żarów świętą siłę, choć w ofierze dla narodu“, gdy wytracił z rąk Genjusza czarę a rygle żelazne grobowych drzwi przetknął pochodnią.

Teraz przyjdzie Konradowi odpokutować ten czyn. Do tego zużytkuje poeta opowieść biblijną o Jakóbie.<sup>6)</sup> W szeregu scen opowie nam historję Jakóbową, pokaże jak można Boga żywotem przebłagać, by Bóg z przekleństwa rozwiązał. A ponieważ „jeden jest prawdy wieczny bieg, że niema życia, krom przez grzech“, — Jakób grzeszy. Grzechem jego jest, że oszukał brata Ezawa. Z piętnem kłamstwa na czole i strachem przed karą w sercu kroczy Jakób przez życie, aż mu krzyżową drogę żywota - prześlągnięcia objaśnią aniołowie we śnie. Prowadzi ona przez radość i mękę, przez cierpienie i szczęście, przez upadek i walkę zwycięską. A teraz Jakób, świadom wiary człowieka, żyjącej w bólu, będzie szedł przez wieki walczący z koniecznością. Nie zleknie się groźby, zawartej w ostrzegawczych słowach Anioła — Zapaśnika:

Przez wieki pójdiesz walczący,  
jakoś się zmagał ze mną,  
w bólu na byt nieśmiertelny,  
w pracy i rąk ciągłym trudzie  
i w twoim rozpoznasz ludzie  
twój trud i oręż daremny.

Jakóbowi nic nie grozi, bo godnie strzeże ogniska - ołtarza. Toteż łatwo uzyska przebaczenie Ezawa.

<sup>6)</sup> J. Mirski (Przegląd Warszawski 1924.II) widzi w parafrazowaniu Biblii wpływ średniowiecznych misterjów.

Oto jest mniejwięcej treść trzeciego aktu „Akropolis“.

W akcie czwartym przejmie na siebie trud i oręż daremny król Dawid, potomek w prostej linii Jakóba - Pasterza. Czyściec Jakóbowy trwa jeszcze w życiu Psalmisty - Harfiarza, jeszcze on wspomina o „trudów żywocie długim“, ale już wzywa do „rzeźkiego żywota chorału.“

W postaci Dawida podkreśla już Wyspiański moment narodowy. Gdy Jakób był tylko pieczołowitym pasterzem i strażnikiem rodzinnych cnót, Dawid jest królem i monarchą ludu swego. Jakób strzegł, by mu wilk owieczki z trzody nie porwał. Dawid uważa, by wrogi lemiesz nie worał się w ludu granice. Jakóba trud przejdzie u Dawida w moc:

Kazałeś czekać i wytrwać w mocy,  
choć giąłeś mię ciężarem,  
w trudach i walce długiej nocy  
nim jutrznia błysnie pożarem.

Wnet też Aurora przypomni, że nad brzegiem Jordanu naród czeka, by Harfiarz radosną pieśń śpiewał. Harfiarz spełni swoje zadanie, a wtedy przyjdzie właściwy Zbawca — Salwator i dokona dzieła Zmartwychwstania.

„Te postaci biblijne — uważa Lack<sup>7)</sup> — tu przeniesione, inną przyjmują rzeczywistość na siebie. Stosunek jest ten sam, co do postaci w Achilleidzie...“ W akcie trzecim „Akropolis“ całe ustępy są przepisane, w Biblii jest to samo, ale co innego. „Wyspiańskiego dzieło nic nie ma z Iliadą ani z Biblią wspólnego.“ Coś wręcz odmiennego stwierdza Simko:<sup>8)</sup> „Wyspiański, który wszedł do poezji narodowej w postaci proroka Daniela, teraz w masce Dawida zdobył się na najwyższy ton. Psalmi sceny piątej są szczytem natchnienia Wyspiańskiego, a zarazem najsilniejszym wyrazem poezji polskiej od czasu wielkiej improwizacji.“

## II. ŻYDZI U WYSPIAŃSKIEGO

### 1

„Sędziowie“ to przede wszystkim tragedia starego Samuela, którego Bóg za grzechy pokarał we własnym dziecku, Joasie. W duszy tego patryjarchalnego arendarza, rodzonego brata kupca z Wenecji,

<sup>7)</sup> Stanisław Lack, Żyd krakowski, przyjaciel i komentator Wyspiańskiego.

<sup>8)</sup> St. Wyspiański, Dzieła. t. IV. Wstęp.



toczą ze sobą walkę dwie moce.<sup>1)</sup> Jedna zła, ciemna, zysku chciwa — druga jasna, świetlana. Wcieleniem jednej jest Natan — syn ponury, zbrodniczy; wcieleniem drugiej to Joas „z cerą przeświecającą, różową i białą“. Ojciec z jedej strony toleruje zbrodnicze sprawki Natana, nawet pomaga mu, choć ostrożniej i zwolna, z drugiej zaś strony marzy o tem, by Joas został Mozartem. W Natanie ulokował cały swój ziemski świat, pełen łupiestwa i chciwości, z Joasem powiązał wszystkie nadzieje na lepsze jutro, na świetlaną przyszłość. Może w swojej zatwardziałości etycznej obliczał, że niebiański Joas odkupi na Sądzie Ostatecznym grzechy Natana. W każdym razie w Joasie wypielęgnował ideał piękna skończonego i bezwzględniego dobra. W nim przegląda się jak w lustrze.

Stary Samuel tak długo będzie mógł zło szerzyć, jak długo widok świetlanego Joasa będzie mu je równoważył. Gdy się to naczynie dobra potłucze, załamie się cały jego świat. Wtedy uzna, że czynił źle, że sam zabił własne dziecko. W pierwszej jednak chwili będzie pomstował i złorzeczył Bogu:

Sędziowie! Mojej duszy dzieło  
z tych moich myśli się poczęło,  
przeciwko mnie powstaje!

Tego nie może zrozumieć egoistyczny w swoich uczuciach ojcowskich Samuel. Krzywdy ojców nie wolno przecież dzieciom mścić. Lecz zwłoki ukochanego dziecka są najdobitniejszym wyrazem woli Bożej. Z tą nie może się stary arendarz długo mocować, korzy się przed Sprawiedliwością. Nie Bóg jest winien śmierci syna, lecz on sam sprawił, że umarło dziecko, by niepowstrzymaną dłońią skruszyć nieprawość.

Dookoła tej centralnej figury grupują się inne postaci żydowskie. Przedewszystkiem dwaj synowie. Gdy poeta staremu ojcu do boku dodawał obu synów, miał przed oczyma „grupę Laokoona.“<sup>2)</sup>

Starszy Natan to nieodrodny syn chciwego arendarza, tylko, że już wybiegł poza ciasne ramy szynkwasy i wsi. Marzy o fabrykach, co świszczą i huczą, zostanie konquistadorem przemysłu. Wprowadzie w wielkich miastach obok siebie są „bogactwo, nędza i — wolność i niewolne pęta“, ale on już potrafi zdobyć bogactwo i wolność.

Joasa marzenia brata przejmują wstrętem. W tę prerafaeliicką postać wcielił Wyspiański wszystko, co na ziemi najbardziej wzniosłego i eterycznego. Trochę przypomina owych rozmarzonych chłopców

<sup>1)</sup> Zob. Michał Weichert: Teater un drame. Warszawa, 1922. str. 139 i n.

<sup>2)</sup> Zob. Dzieła II. Przypiski krytyczne, str. 360.

żydowskich, dla których Wisła toczy się jordanową falą, którym śni się „Jeruzalem święta, w ofiarnych mgłach owiana“. Gdy patrzy w oczy rodzica, gdy serce się w nim zaświeca i gra, przypomina Dawida — Harfiarza, grającego przed Saulem.<sup>3)</sup>

Joas to żywe sumienie, ale on zanadto nieświadom życia, by mógł ostrzec przed karą, co późno spada. Zrobi to za niego drugi przedstawiciel sprawiedliwości na ziemi, Jukli. Mimo swej głupoty, którą się przechwala, wie wszystko, co się wokół niego dzieje. Przybywa więc na chwilę przed dokonaniem się zbrodni i podkreśla swe czyste sumienie. „Jukli — powiada Fallek — to jakby jeden z trzydziestu sześciu sprawiedliwych, dzięki którym — w myśl późniejszej legendy żydowskiej — świat istnieje. Ujmuje on swoją dobrocią, pokorą, prostotą, naiwnością. Ubogi Jukli uważa się za „małą muchę“. Bóg nad nim czuwa na ziemi; później zaś do raju się dostanie“.

Trochę przypomina Jukli mizernych bohaterów żydowskich nowel Orzeszkowej czy Junoszy. Postać tę, dziko obrośniętą, z oczyma złotemi, włączył Wyspiański dla dopełnienia świata żydowskiego. Dwie złe dusze, Samuela i Natana, zrównoważył dwiema pięknymi, Joasa i Juklego. Sprawiedliwość żydowską włożył w dwie postaci — biblijnego Joasa i gulusowego Juklego.

Nietylko czas traktuje Wyspiański w tragedji idealnie.<sup>4)</sup> Także postaci są idealnie skreślone. Albo są całkiem czarne, albo anielsko-białe. W tragedji kreślonej à l'antique każda z nich staje się antycznym posągami. Poeta bowiem starannie omija wszystko, coby mu psuć mogło harmonję i klasyczną rysunku bohaterów.

## 2

Dając w „Weselu“ przekrój społeczeństwa polskiego w jego miejskiej i wiejskiej postaci, nie mógł Wyspiański ominąć osoby wiejskiego arendarza. Nie brak go zresztą w epopei Mickiewicza, znajdujemy go w „Złotej Czaszce“, a w postaci rabina w „Księdzu Marku“ Słowackiego. Zmienił się oczywiście żyd u Wyspiańskiego, jak się zmieniła cała rzeczywistość polska. Może sprowadził go z sobą prawnik „Wesela“, szopka krakowska. W takiej szopce — powiada Sinko<sup>5)</sup> — wśród typów etnograficznych i społecznych występuje przede wszystkim krakowiaczek i krakowianka, szewc z szewcową, żyd karczmiarz. Znalazł się więc na Weselu i równie sceptycznie jak poeta, choć oczywiście z innego wychodząc założenia, patrzy na pańskie z chłopami bratanie się. Trzeźwy i rozważny, zauważa dyskretnie, że

<sup>3)</sup> Zob. Fallek (op. cit.) str. 66 i nast.

<sup>4)</sup> Zob. Sinko. Wstęp.

<sup>5)</sup> Tad. Sinko. Antyk Wyspiańskiego. 1922. str. 166.



się „pan narodowo bałamuci“. Pan się dziś w kolorach mieni, ale Żyd wie, że „jutro to przecie zrzuci.“

„Kto jak kto — stwierdza Kotowicz<sup>6)</sup> — ale Mosiek pozna się szybko na każdym fałszywym odruchu, entuzjazmie, słomianym zapale, chociażby to wszystko stało jakiś czas na gruncie t. zw. „dobrej wiary“. A pozna się, gdyż na wszystko patrzy pod kątem widzenia praktycznego rozsądku, jedynej, zdaje się, potęgi, jaką uznaje. Tylko co do poetyczności swej córki — nimfy, zmysł krytyczny sui generis zawodzi naszego Mośka“. Jak stary Samuel w „Sędziach“ zbudował sobie w duszy syna Joasa kapliczkę, do której zachodzi się modlić, tak arendarz duchowy procent od swych ziemskich kapitałów łożył na edukację swej córki Racheli. Będzie za szynkwasem sam stał i z chłopami się targował, byleby ona miała czas na czytanie Przybyszewskiego, byleby ona się wyzwoliła z ciasnego, zamkniętego kręgu, w którym jemu samemu przyjdzie już umrzeć.

Jest w tem może pewne wyrachowanie przyziemskie. Żyd wie wprawdzie, że pan się nim, Żydem, brzydzi, ale córkę musi uszanować. Daje mu to pewną satysfakcję. Świadomość, że córka przestanie być parjasem, łagodzi mękę własnego upokorzenia. Nie dziw więc, że gdy mówi o córce, karczmarz wychodzi z własnej skóry. Z rozsądnego, trzeźwego kupca przedzierzga się w tkliwego entuzjastę, próbuje nawet swoją mizerną protekcją pomóc Racheli w dostaniu się na pańskie progi. Jak głęboki liryzm mieści się w słowach jego: „żeby pan był przecie kiedy chciał z nią gadać—?“ Przebaczamy mu wówczas zimne wyrachowanie i zbyt trzeźwą, wiecznie drwiącą naturę i widzimy w nim tylko tkliwego ojca. „W tej krwawej, strasznej, bezlitosnej — jak powiada Tetmajer (Notatki literackie) — satyrze, z której nikt nie wyszedł bez szwanku“, Żyd, kto wie czy nie należy do najsympatyczniejszych postaci.

Wprowadzając do „Wesela“ Rachelę, której prototypem rzeczywistym była bezbarwna córka autentycznego karczmarza bronowickiego, piętnastoletnia Pepa Singer, nie zdawał sobie Wyspiański sprawy z jej celowości w dramacie. Ani pewnie nie myślał wtedy o Judycie z dramatu Słowackiego, której rysy niektóre Racheli w istocie<sup>7)</sup> posiada, ani stylizował Jessyki z dramatu Szekspira. Jakąkolwiek była postać ta w zarysie, w dramacie staje się spiritus movens najdramatyczniejszych momentów. Ona w przyływie poezji zaprasza Chochola na wesele, ona jedna — co podkreśla Starzewski<sup>8)</sup> — zauważa z końcem drugiego aktu, że coś się dzieje. Pozatem jest ta mimowolna czy

<sup>6)</sup> St. Kotowicz. *Wesele St. Wyspiańskiego*. Lwów, 1912.

<sup>7)</sup> p. K. Radostawski: *Judyta i Racheli*. Prawda 1902.

<sup>8)</sup> Rudolf Starzewski w recenzji z „Wesela“. *Czas*. 1901.

świadoma muza bronowicka bardzo dyskretna. W ciasnym świątku wsi nie ustrzegła się przed banalnością, ale ta banalność w uroczy sposób miesza się z poezją, czyniąc z niej osobę miłą, pełną wrodzonego wdzięku. Wobec siebie jest bardzo krytyczna. Nie ma o własnej inteligencji wyolbrzymionego mniemania jak ojciec. Zdaje sobie dobrze sprawę ze śmieszności sytuacji, gdy ona, córka arendarza, mówi o poezji. Ojciec:

Na wszystko dla mnie pozwala;  
nawet sobie mnie zachwala.  
Interesujące, co?  
Wyzysk, handel, ja i on —?

Doskonały materiał na grafomankę, potrafi się wznieść ponad tę słabość powszechną. Choć może to tylko poza? Jakże jednak jest naturalną, szczerą i niezakłamaną, gdy na ironiczne dowcipy poety odpowiada prosto a od serca:

Przyszłam na chwilę,  
gdzie ta chata rozśpiewana,  
przybiegłam, jak ćmy, jak motyle,  
co biegą, gdzie zapalona  
lampa, ale odejdę w pokorze  
do dom,  
i będę sobie wyobrażać pana  
zdaleka,  
a jak będę zakochana,  
przyszłę panu list i klucz.

Takie to mieszane uczucia budzi postać Racheli. Nie dziw więc, że sądy o niej były różne i jeden mocno odbiegał od drugiego. Pierwszy ustalił jej znaczenie w dramacie w swoisty sposób Gostomski.<sup>9)</sup>

„Ta pełna wdzięku żydówka, z lirycznym imieniem, to jakby uosobienie naszego kulturalnego żydostwa, które żyjąc wśród nas przyswaja sobie naszą kulturę, umie ją odczuć, zrozumieć, ocenić, ale przejąc się nią całkowicie, do głębi duszy wyjątkowo chyba jest zdolne w osobie jakiegoś<sup>10)</sup> Jankla, żyda poczciwego, co „ojczyznę jak Polak kochał“... Panna Rachela nietylko lubi polskość, ale jest w polskości zakochana, polskością upojona, bo panna Rachela upaja, zachwyca się wszystkim, w czym odczuwa technienie poezji... Rozmi-

<sup>9)</sup> Walery Gostomski: Arcytwór dramatyczny Wyspiańskiego „Wesele”. Pamiętnik Literacki. 1908. str. 300—1.

<sup>10)</sup> Odbiera się wrażenie, jakby Gostomski w tem miejscu chciał konieczne dodać słowo „legendarnego”.



łowała się ona w polskości, w ludowości, bo w nich tyle poezji znalazła. Cieszy się żywą ich poezją, ale o żywą, realną ich prawdę nie wiele się troszczy. Czy nie jest ona w tym względzie jakby tajną muzą tych wszystkich uniesień i zachwytych naszej kulturalnej inteligencji, które rozplywają się w nastroju poetyckim danej chwili, nie zgoła nie wnosząc do wyższego zestroju realnych sił żywych?"

Przytoczyłem ten obszerny, w miarę obiektywny sąd Gostomskiego, by później wskazać, jak nieodpowiedzialna krytyka może czyjś sąd zniekształcić. Tymczasem posłuchajmy, co w „Plotce o Weselu“ o Racheli mówi Boy:<sup>11)</sup>

„Wprowadzenie Racheli jako integralny składnik tego polskiego dworku, tego świata artystów, jest dowodem niezmiernej bystrości wycucia u Wyspiańskiego. Była to epoka, gdy separatyzm rasowy nie zarysował się jeszcze tak ostro, gdy element semicki niezmiernie czynnie i szczerze zresztą współdziałał w życiu umysłowym polkiem, jak zresztą dzieje się i dziś. Takich Rachel było w Krakowie dużo: one wypełniały czytelnie dla kobiet, wypożyczalnie książek, teatry, koncerty. I niezmiernie interesującą jest właśnie ta rola Racheli na weselu bronowickim. Ta „chałupa rozśpiewana, trzęsie się od poezji“, ale Rachela poezję tę niejako organizuje, ona daje kaprynowi poety z Wesela akcent woli, praktyczne ujęcie; ona aranżuje — o mało nie powiedziałem finansuje — zjawienie się Chochola. Jej samej nie pojawi się żadne widmo, na to jest za pozytywna; ona pozostaje za kulisami, jakby coś w rodzaju impresarja tego wesela duchów. Coś z Racheli dźwięczało niewątpliwie w takim Wilhelmie Feldmanie, apostołe „Młodej Polski“, lub w wydawcy pism Norwida, Jakóbie Mortkowiczu.“

A teraz zobaczymy, jak te dwa obiektywne sądy sfaszerowała krytyka, wylęła na gruncie poznańskim:<sup>12)</sup>

„Nastrojom owym dekadenskim w sukurs przychodziła ówczesna literacka inteligencja żydowska, reprezentowana w dramacie przez pannę Rachelę, kobietę egzaltowaną, rozpoetyzowaną, rozliryzowaną, żyjącą poezją i pragnącą dla własnej przyjemności żyć na pan brat z poetami. Krytyka ówczesna, opanowana przez inteligencję żydowską (Feldmann, Lack, Jelenta etc.) pośredniczyła twórczości młodej Polski, analizując i zachwycając się z programu wszelką nastrojowością twórczości, starając się być patriotyczniejszą, więcej chłopomańską niż sami twórcy. W niej przedewszystkiem największy odgłos i największą popularność znajdował wszelki erotyzm ówczesnej literatury,

<sup>11)</sup> Tadeusz Żeleński (Boy): *Marzenie i pysk*. Warszawa. 1930.

<sup>12)</sup> Czesław Łatawiec: *Walka o duszę narodu w twórczości Stanisława Wyspiańskiego*. Poznań. 1930.

pomagała w tem erotycznym społecznym onanizowaniu się. Dlatego Rachela w dramacie złośliwie charakteryzowana jest przez Wyspiańskiego jako kurtyzana, pełna sztuczności, poetyczności, omdlenia lirycznego, znająca „cały Przybyszewski“, nosząca włosy à la Boticelli, wyznawczyni wolnej miłości, przykrywająca poetycznością swą erotyczne swe pragnienia.“<sup>13)</sup>

Dla dopełnienia obrazu sądów o Racheli przytoczymy jeszcze oryginalną koncepcję Sinki:<sup>14)</sup>

„Akcentując jej „obcość“ wobec mąk serdecznych weselników, Wyspiański wyznaje własny grzech. Przecież to on sam, zamiast stać się częstką wesela, używa go za temat literacki, pisze dramat. Otóż to przejście od przeżycia, doznania, od wstrząsu narodowego do — literatury wyraził w postaci Racheli.“

### III. WPLYW NA LITERATURĘ ŻYDOWSKĄ

Rok 1905 był rokiem przełomowym dla tej części narodu żydowskiego, która mieszkała w granicach ówczesnego zaboru rosyjskiego. Ruch emancypacyjny mieszczaństwa żydowskiego, w przewadze swej jeszcze tradycyjnego, związał się z ideą syjońską, szukając w odrodzeniu narodowym rozwiązania kwestji żydowskiej. Zasymitlowana część narodu łączyła nadzieje na lepsze jutro z ruchem liberalnym mieszczaństwa rosyjskiego. Proletariat zaś żydowski wszedł na drogę wyemancypowania się z pod opieki żydowskiego mieszczaństwa, szukając oparcia o szerokie masy polsko-rosyjskiego proletariatu i walcząc wspólnie z nim o te kardynalne prawa, które miały przynieść „wiosnę“. Wszystkie te prądy ścierały się z sobą, a starcia ideowe doprowadzały do ożywienia kulturalnego. Ruch był na ulicy żydowskiej. Do zacisznego miasteczka wtargnęli rozmaici przywódcy z nowymi hasłami, wywołując popłoch i zamęt, entuzjazm i ożywienie.

Literatura żydowska, która wówczas już nawiązany miała silny kontakt z masami, musiała w tym rozgardjaszu idej zabrać stanowczy głos, nie można było przecież pozostawić mas na rozdrożu; należało oświecać, a najbardziej do tego nadawał się dramat, teatr. Jednak cały repertuar żydowskiego teatru składał się wówczas z samych historycznych operetek i trywjalnych fars. Nastąpiły czasy, kiedy najwybitniejsi pisarze zaczęli wzywać do bojkotowania teatru, w przekonaniu, że w międzyczasie oczyści się atmosfera, smak publiczności się

<sup>13)</sup> Komentarze zupełnie zbędne. Nadmienić wypada, że p. Latawiec korzysta bardzo obficie z komentarzy Lacka do twórczości Wyspiańskiego. Zob. również Kolbuszewski St.: Stanisław Wyspiański a romantyzm polski. Poznań, 1928. str. 122 uw. 3.

<sup>14)</sup> Wyspiański: Dzieła. IV. Wstęp.



poprawi, a aktor z konieczności sięgnie po bardziej artystyczny repertuar. A tymczasem zabrali się pisarze do przygotowania repertuaru. Zaczęło się poszukiwanie formy, któraby najbardziej umożliwiła zmieszczenie tych wszystkich problemów, nurtujących w ówczesnym pokoleniu. Jednym słowem, chciano stworzyć narodowy par excellence dramat. Bo trzeba było pisać i o renesansie narodowym i rewolucji światowej, o odrodzeniu chasydyzmu i elementach ludowości żydowskiej, o asymilacji i tradycyjnej reakcji, o dawności i terażniejszości. Dotychczasowe formy dramatu były za ciasne, szablon jego zanadto krępujący. Aż weszła na firmamencie literatury polskiej gwiazda Wyspiańskiego. Rozmaitemi drogami docierały wieści o Wyspiańskim do uszu żydowskich. Dopomogło w tym walnie modne podówczas Zakopane, dokąd żydowski świat literacki zaczął zjeżdżać, a gdzie wszystko mówiło o sławie Wyspiańskiego. Dotarła wszędzie fama „Wesela“. Forma jego była jakby wynaleziona, by zawrzeć w sobie te wszystkie problemy, nad których rozwiązaniem pisarze się biedzili. Tak powstał szereg dramatów z wyraźnymi znamionami wpływu Wyspiańskiego. Stąd wziął się ów fenomen, że Wyspiański, tak ekskluzywnie — narodowy poeta, przedostał się do żydowskiej literatury.

## 1

Najwięcej uległ przemożnemu czarowi Wyspiańskiego najwybitniejszy intelektualista w żydowskiej literaturze, P e r e c, w dramacie „N o c n a s t a r y m r y n k u“. Jak reżyser w „Wyzwoleniu“ Wyspiańskiego, zapragnął Percec na małomiasteczkowym rynku na przestrzeni, co ma „dwadzieścia kroków wszere i wzdłuż“, postawić „narodową scenę“, by na niej „przedstawić naród“, zamknąć żydowską myśl. Wyspiański wybrał jako kanwę dla swego narodowego dramatu wesele w bronowickiej chacie, Percec sięgnął do ludowej fantazji. Według wiary ludu żydowskiego zbiera się w głównej bóżnicy o dwunastej w nocy tłum duchów i odprawia nabożeństwo. Na tym motywie oparł poeta szkielet dramatu.

W pierwszym akcie mamy przekrój społeczeństwa, syntetyczny skrót żydowskiej rzeczywistości. Nastrój przygnębienia po nieudanej rewolucji i niedosłej wiosnie, nastrój reakcji duchowej i fizycznej. Martwota i cisza. Tę ciszę i martwość chce przerwać Badchen-Trefniś, spokrewniony ze Stańczykiem Wyspiańskiego. Badchen jest symbolem buntu, jest antagonistą Boga, podejmuje walkę z „boskiem oszustwem“ o duszę narodu żydowskiego. Chce ją wybawić z martwoty, przygnębienia, wyzwolić z więzów uduchowienia i mąk wybraństwa, na jakie ją skazał Bóg. Gdy się jednak przypatruje społeczeń-

stwu, widzi, że z tych żywych nie przyjdzie zbawienie. Po przeglądzie mizernego rezerwuaru sił miasteczka, zgromadzonych na starym rynku, wyrywa się z ust Badchena okrzyk w stronę niebios: „Oto obraz Twój i podobieństwo“.

O północy władzę nad miasteczkiem obejmuje niepodzielnie Trefniś. Skoro żywi są skończeni, to może popróbować z umarłymi — i jak Rachela w „Weselu“ sprasza gości z za grobu, „dawno, zapadłe światy“. Czyni to stopniowo i rozważnie. Najpierw wzywa tych z przed rewolucji, którzy jeszcze wczoraj działali. Gdy ci nie dopisują, sprasza dawniejsze mary, takich co za wiarę padli. Rynek się powoli ożywia, coś się dzieć zaczyna, choć nikt nie wie, w jakim celu się to wszystko dzieje. Badchen także nie wie, ale mniejsza o to. Byleby ożywić martwych, byleby przeczekać do rana, przyspieszyć wbrew woli Boga Ostateczny Sąd, a wtedy Błazen będzie zwycięzcą. I w istocie w takt jego wołania „wodzą się sztywnie pary taneczne“ umarłych, coraz raźniej, coraz śmieiej. Rumienią się policzki, zaświecają się oczy trupów, tańczących zapamiętałe w takt słów Badchena z jednym jedynym pragnieniem „byle do rana“. Wtem odzywa się wołanie „kurka“ drewnianego na dachu bóżnicy. Umarli, przerażeni własną odwagą, pierzchają na wszystkie strony, z obawy, że ich groby nie przyjmą. Rozwiały się marzenia Badchena o „mirażu na grzędawisku“, wszystko skończyło się, pozostało przy dawnym. Ironicznie więc i przejmująco kończy dramat z okrzykiem: „Do bóżnicy, do bóżnicy.“ Ktoś, kto podjął walkę z Bogiem, przegrał ją jeszcze raz.

Oto mniejwięcej bieg wypadków i myśli w „Nocy na starym rynku“. Symbole są przejrzyste, nie wymagają komentarzy. Analogje z Weselem są widoczne. Mimo zmienionego tła i środowiska, mimo odmienności problemów i nastawienia — jakie podobieństwo w sytuacji i rozwiązaniu. Pamiętać jednak należy, że gdy cały aparat dramatyczny pożyczony jest z Wesela, problem jest ten sam, co w „Wyzwoleniu“. Jak tam Wyspiański, walczy tu Perec z wybujałym historyzmem, z romantyzmem, szukającym otuchy w grobach, z mesjanizmem, zaciemniającym horyzonty — jednym słowem z przeszłością — zmieszczoną w jednej tylko księdze.

## 2

Świadomie poddał się wpływowi Wyspiańskiego także Szalom Asz. Najwięcej z wszystkich utworów wpłynął na niego arcytwór dramatyczny „Wesele“. „...Szczególnie w okresie, kiedy pisałem pierwsze moje symboliczne sztuki.“ (Szalom Asz o sobie).<sup>1)</sup> Ma tu Asz

<sup>1)</sup> Wiadomości Literackie. nr. 349. r. 1930.



oczywiście na myśli swoje „Mesjaszowe czasy“. Niewiadomo tylko, dlaczego Asz nazwał ten dramat symbolicznym. Jest to raczej realistyczny dramat familijny, który przemienia się wkońcu w romantyczne widowisko. Miał to także być dramat par excellence narodowy. Poeta daje nam w nim przekrój żydowskiego społeczeństwa z okazji familijnego zjazdu. Stary ojciec rodziny zamierza odjechać do Palestyny. Schodzi się więc cała rodzina, gromadząc w jednym pokoju rozmaite stany i poglądy. Jest syjonista i bundowiec, jest ludowiec i asymilant, jest wkońcu komiczny typ niemieckiego żyda. A każdy przybywa z swoim mesjaszem. Wszyscy wygłaszają swoje poglądy i okazuje się, że ci członkowie jednej rodziny już się nie rozumieją, „jeden Sas, a drugi w las“ — jak mówi żyd w „Weselu“. Wnuczkę Justynę interesuje dziadek tylko o tyle, że ma imponującą brodę. „Ach! ta broda, ta broda — woła. — Wierz mi, gdyby Wyspiański ujrzał srebrne jej włosy, namalowałby obraz żyda, takiego z pańska wyglądającego dla „Muzeum Narodowego“ w Krakowie.“

Ze smutkiem patrzy na to wszystko stary dziadek, proszący w duszy Boga, by tym wszystkim posłał jednego wspólnego Mesjasza. Gdy przychodzi chwila rozstania, na rozdrożu, smutek pożegnania nastroja dziwnie dusze. Wszystkim się zdaje, że słyszą jakieś wołające głosy. Zasugerowani patrzą przed siebie, rozróżniają głos rogu, wzywającego do zmartwychwstania. Wszyscy napół pochyleni trwają w „zastłuchaniu, jak w zachwycie duszy.“ Przez chwilę wydaje się, że nastanie cud i zstąpi naprawdę jeden wspólny Mesjasz na ziemię. Ale to był tylko nastrój chwilowy. Z ustąpieniem nastroju, ustąpi też czar zastłuchania, wszyscy pójdą swojemi drogami, a raczej młodzi pójdą swoją drogą, starzy bowiem zostaną na miejscu. Justynie zjawia się jak deus ex machina, genius loci, Elsterka, żydowska kochanka Wielkiego Kazimierza, przypominając żywo „osoby dramatu“ z „Wesela“.

W marcu roku 1907 wystawia Asz u Reinhardta swego „Boga zemsty“. Pod koniec tego samego roku wydaje Wyspiański swoich „Sędziów“. Obie sztuki były jednak gotowe już dawno temu. Wyspiański miał już „Sędziów“ w manuskrypcie w roku 1900. Asz w drodze powrotnej z Zakopanego wstępuje w pierwszych latach<sup>2)</sup> dwudziestego wieku do Kotarbińskiego, ówczesnego dyrektora teatru krakowskiego, z poleceniem od Żeromskiego i dramatem w manuskrypcie. Musiał to być „Bóg zemsty“, bo gdy Asz spotyka w 1907 Kotarbińskich w Berlinie, opowiada im, że właśnie dramat mu wystawia Reinhardt. Tak to dziwnie się kształtowały drogi tych dwóch dramatów,

<sup>2)</sup> Lucyna Kotarbińska: Wokoło teatru. Warszawa 1930. str. 218—221. Kotarbińska nie podaje daty dokładnej pobytu. Mogło to być między 1900-1903.

które nigdy się nie zetknęły<sup>3)</sup>, a wykazują tyle podobieństw. Nie jest prawdopodobnem, by Wyspiański miał znać „Boga zemsty“, raczej należy przypuścić, że Asz słyszał coś o treści „Sędziów“, gdy jeszcze ten dramat leżał w biurku poety. Temat prawie ten sam, taki sam przebieg akcji, ta sama prawie myśl przewodnia.

Szapszowicz jest właścicielem domu publicznego. By uchronić jedyną, nad życie umiłowaną córkę od wpływu otaczającej ją rozpusty, ofiaruje Bogu Torę i wstawia ją jako talizman do mieszkania. Świętość Tory nie uchroniła jednak dziewczyny przed upadkiem, Szapszowicz złamany bluźni i złorzeczy Bogu. Podobieństwo ze starym Samuelem z „Sędziów“ jest uderzające. Tamten chce na bagnie chciwości i łupiestwa wychować czystą, nieskazitelną duszę Joasa, ten pragnie, by dusza jego córki została dziewiczą mimo zgubnego sąsiedztwa. Szapszowicz wie, że jego dusza jest stracona, zaprzędana djabłu, ale córka musi zostać świętą. Będzie to świętość, w której on też będzie miał mały udział, z której może i na niego spadnie promień łaski. W naiwności więc swojej prostackiej duszy robi pewnego rodzaju układ z Bogiem. Bóg mu uchroni córkę, w zamian za co dostanie Torę. Gdy Bóg nie dotrzymuje warunków i córka spada na dno rozpusty, załamuje się świat ojca. Niema sprawiedliwości na świecie, wyrzywa się z jego duszy straszna skarga: „Ty jesteś Bóg... wiesz, co ja robię... ukarzesz... karz — mnie, żonę, — bo myśmy zgrzeszyli. Ale córkę mi niewinną oszczędź, nad nią jedną miej litość.“

Znów tragedia ojca, którego Bóg pokarał w dziecku. Tu jak i w dramacie Wyspiańskiego konflikt zbudowany jest na romantycznym założeniu, że możliwe są kwiaty na bagnie.

## 3

Dziwne były drogi, któremi A. Weiter (pseudonim Ajzyka Meira Deweniskiego) trafił do Wyspiańskiego z ciemnej głuszy litewskiego miasteczka. Przez przypadek zaznajomił się w Smorgoniu z napoły zrusyfikowanym Polakiem Sienickim,<sup>4)</sup> zwoleńnikiem Mickiewicza i w równej mierze Michajłowskiego, w którego bibliotece znalazł wiele polskich książek. Weiter zabrał się do nich w ogólnym zapale uczenia się, zaznajomił się z polską historją i literaturą, by pozostać jej oddanym czytelnikiem do końca swego życia. W roku 1902 zesłany na Sybir w drodze administracyjnej, prosi stamtąd o książki, zwłaszcza polskie. Po powrocie z Sybiru wyjeżdża w r. 1904 dla poratowania do Zakopanego, tutaj zaznajamia się z polskim światem lite-

<sup>3)</sup> Trudno przynajmniej to udowodnić.

<sup>4)</sup> A. Weiter: Ksuwim (Dzieła). Zebrał i wstępem zaopatrzył E. I. Goldszmidt. Wilno 1923. Wszystkie szczegóły o życiu Weitera pochodzą z Wstępu.



rackim i poznaje po raz pierwszy utwory Wyspiańskiego. W roku 1907 wydaje Weiter swój pierwszy dramat, „Przedświt“, stojący całkowicie pod znakiem „Wesela“.

Poeta wprowadza nas w pierwszym akcie do studenckiej izby w Bernie. Wieści o doniosłych wydarzeniach dochodzą z Rosji. Brać studencka się rusza. Trzeba się zdecydować, pozostać na miejscu czy jechać udział brać w przedświcie, po którym przyjdzie długo śniony dzień wolności. Ścierają się poglądy i idee, przedstawiające w przecięciu zespół narodowej duszy. Dla wszystkich jest jasnym jedno — żydowska ulica wzywa swoje dzieci. Gdy się studenci rozchodzą, zostaje w pokoju sama bohaterka dramatu, Sonia i przed rozegraną jej fantazją zjawiają się duchy tych, których zostawiła w domu. Rozgrywa się dramat fantastycznych zjaw, dający nam przekrój wczorajszego dnia z konfliktem między młodymi a starymi. Sonię wzywają do domu dwie moce: genjusz wczorajszego miasteczka i genjusz zwycięskiego jutra. Do ciasnoty rodzinnego domu wzywają duchy dziadka, ojca, matki — na bój z martwością przeszłości duchy „powieszzonej“ i „ukochanego“. Młoda Sonia decyduje się szybko.

Pierwszy utwór młodego poety został przytłumiony zbyt silnym wpływem mistrza. Weiter nie mógł rozwinąć oryginalności. Sama konstrukcja — dramatu między osobami żywymi i zjawami fantastycznymi, włożonego w ramy realistycznych scen, jest rodem z „Wesela“. Pozatem nasuwa nam cały szereg scen reminiscencje ze wzorem. Scena między Sonią a zjawą siostry przypomina żywo dialog o szczęściu i miłości między Zosią<sup>5)</sup> a Haneczką z XVI sceny aktu pierwszego „Wesela“. Haneczka w „Weselu“ mówi:

Musisz przejść wprzódę cierpień koło,  
przejść musisz wprzódę nędzę, bóle,  
a potem kiedyś będzie wesole,  
jak ci ból serce dość nakole.

W „Przedświcie“ siostra upomina Sonię:

Nie szukaj, siostrze, szczęścia,  
Nie szukaj szczęścia napróżno!  
Na świecie tylko szczęścia cień,  
Przemija cień —  
Nie szukaj napróżno!

Rozmowa ze zjawą ukochanego jest wiernym odbiciem sceny piątej aktu drugiego. Do Soni, jak do Marysi, zwraca się Widmo narzeczonego z wyrzutem, że zapomniała o nim w ramionach obcego.

<sup>5)</sup> Tożsamość imion jest prawdopodobnie przypadkowa.

Wyśpiew „Przedświtu“ nie jest taki ponury, jak w „Weselu“. Jeszcze wprawdzie nie świta, jeszcze zórz nie widać, poeta wzywa nas jednak na końcu ustami Soni do trudu szukania: „Daleko tam, daleko, światła jakieś zapalone. Tam się może życie objawi i wieczną swą treść odsłoni. Może, może..!“

Następny dramat Weitera „W ogniu“, wydany w roku 1910 nie stoi już wyłącznie pod wpływem Wyspiańskiego. Więcej tu nastrojowości i smętku z dramatów Czechowa, dużo śladów lektury Przybyszewskiego, ale główny motyw dramatu, motyw odkupującego, oczyszczającego ognia wykazuje, że Weiter chętnie, ciągle poddawał się czarowi poezji swego polskiego mistrza. Tym razem oczarowało go piękno „Kłątwy“.

Od „Przedświtu“ dzieli już poetę przepaść zwątpienia i rezygnacji. Widocznie światła, których tam kazał szukać, okazały się błędnym mirażem. Bohaterzy nowego dramatu próbują realnej pracy na rodzinnym gruncie, lecz ta przynosi tylko niepowodzenia. Proste drogi życia skreca i wykrzywia jakaś niewidzialna ręka czy może niewiara i brak sił. W zarodku każdej zdrowej myśli tkwi już robak, co ją toczy, niemoc jakaś kładzie się na duszy, a bezczynność pcha do grzechu i zepsucia. Do cna zżarte jest wiarą zewnętrzną stare pokolenie, do gruntu już zepsute młode, które nie wyssało z mlekiem matek nadziei. Gdy znikąd niema wyjścia, rodzi się w wszystkich sercach jedno pragnienie — spalić wszystko, zniszczyć doszczętnie, może ogień zdoła oczyścić zepsute dusze.

Jest to ta sama myśl, co opętała Młodą w „Kłątwie“. Wyprzedzić ogień piekiel, nie czekać na nie. Może ognie ziemskie zdołają oczyścić duszę z grzechu, może będą „ogniami odkupienia“ — „Ciesz się Boże ogniami“ — woła w zapamiętaniu wielkiem. Tak samo wołają osoby w dramacie Weitera: „Niech się pali, niech widzi, jak wszystko spłonęło, niech widzi, co za wspaniały ogień, co za zniszczenie. Niech się pali.“ Jak echo odpowiada ktoś: „Ogień oczyszcza“. Nikt się nie ruszy z miejsca, by ratować i gasić. Wszyscy czekają na... popiół.

\*

\*                      \*

Gdy w listopadzie 1907 roku rozeszła się smutna wieść o śmierci Wyspiańskiego, Weiter pospieszył z nekrologiem. W numerze listopadowym redagowanego przez siebie czasopisma „Morgensztern“ oddał umiłowanemu i uwielbianemu poecie ostatnią przysługę:

„Dla najlepszych warstw współczesnego pokolenia, które nastało po klęsce drugiego powstania, stał się Wyspiański genjuszem czy raczej prorokiem, od dawna oczekiwanym.“



## POSŁOWIE

Długotrwała niemoc i wczesny zgon skazały wielkiego tragika na przymusowe odosobnienie. Odcięty od bezpośredniego kontaktu ze światem ludzi, zamknął się w świecie idei, czerpanych z książek i prze-rabianych. Ożywiały go poeta i wlewał w niego nowe życie. Właściwe wyobraźni twórczej Wyspiańskiego mieszanie różnych elementów w barwną, plastyczną mozaikę, skierowało go między innymi w stronę Biblii; lecz artystyczna dusza poety szukała większego bogactwa wrażeń. Znalazła ich więcej w świecie antycznym. Uwiodła go bujna pełnia życia u Hellenów, u nich więc głównie szukał natchnienia i tematów, a tylko w chwilach bardziej purytańskiego usposobienia sięgał po surową prostotę Biblii, jak w Akropolis.

Gdy się znalazł Wyspiański na realnym gruncie żydowskim, wykazał wiele wnikliwości psychologicznej. Jak plastycznie i prawdziwie skreśloną jest sylwetka karczmarza, jak subtelnie cieniował poeta rysy Racheli. Gdy mu jednak przyszło kreślić postaci, których nie znał z bezpośredniej obserwacji, jak w „Sędziach“, realizm psychologiczny go zawodził. Odrazu się ciała zamieniały w abstrakcje i idee. Widać, że poeta tu nadrabia sztuką, czego nie zdołała obserwacja.

Zbyt mało stykał się poeta z światem żydowskim. W jego otoczeniu znajdowali się wprawdzie Żydzi. Wilhelm Feldman był jego najgorętszym zwolennikiem, kruszył kopję z wszystkimi, którzy nie chcieli dopuścić poety do kierowania teatrem miejskim. Zażyła była znajomość poety ze Stanisławem Lackiem „którego labirynty myślowe i scholastyczne dociekania Wyspiański wysoko cenił.“<sup>1)</sup> Lecz obaj oni byli z tych Żydów, co całą duszą swoją oddali się polskiej kulturze, nic nie zostawiając dla własnego narodu. Od nich Wyspiański niczego się dowiedzieć nie mógł o Żydach.

\*

Dobiegliśmy do końca rozważań na temat Wyspiańskiego i Żydów. Przesunęło się przed naszymi oczyma kilka postaci biblijnych, szereg osób wziętych z żydowskiego świata dzisiejszego, rozważyliśmy wpływ poety na literaturę żydowską. Może korespondencja poety, jeszcze niewydana, dorzuci niejedno do stosunku Wyspiańskiego do Żydów. Tymczasem zaś niech niniejszy szkic będzie nie tradycyjnym przyczynkiem w rocznicę śmierci, lecz hołdem złożonym wielkiemu inicjatorowi zato, że zapłodnił swymi ideami trzech naszych pisarzy, którzy dziwnym czy naturalnym zbiegiem okoliczności stali się założycielami współczesnego dramatu żydowskiego.

<sup>1)</sup> A. Nowaczyński: On i ja. Wiadomości Literackie. 1928. nr. 23.

## ZNACZENIE NAUCZANIA RELIGJI I WYCHOWANIA RELIGIJNEGO\*)

### I

**W** całym młodożydowskim życiu szkolnym niema chyba ani jednego problemu pedagogicznego, któryby leżał tak daleko od linii powszechnego zainteresowania, jak sprawa nauczania religji i wychowania religijnego. W tej dziedzinie brak nietylko o r j e n t a c j i co do celów, do jakich powinniśmy zdążać i co do dróg, które do tych celów prowadzą; ogół nie posiada nawet najprymitywniejszych i n f o r m a c y j o stanie istniejącym i o walce, jaką stacza nowoczesny żydowski nauczyciel religji ze środowiskiem, z obiektywnymi czynnikami życiowymi, przede wszystkim zaś — ze samym sobą. Dla wielu problem nauczania religji wogóle nie istnieje; ci zaś, dla których problem ten istnieje, pojmują go w sposób niewłaściwy, zupełnie spaczony.

Wielkie odłamy nowoczesnego szkolnictwa żydowskiego w ten sposób rozwiązały ten problem, że zniosły naukę religji. Uczyniło to nietylko lewicowe szkolnictwo jidyszystyczne, lecz także całe hebrajskie („tarbutowe“) szkolnictwo w diasporze i większość szkół hebrajskich w Palestynie. Podczas gdy szkolnictwo jidyszystyczne nie okazuje nawet tendencji do zastąpienia nauki religji jakimś poważnym równoważnikiem, to szkoła hebrajska — zarówno w diasporze jak i w Palestynie — wykazuje wybitną tendencję do s e k u l a r y z a c j i idei narodowej i zastąpiła naukę religji obszerną lekturą źródeł religijnych, które weszły do materiału nauki innych przedmiotów judaistycz-

\*) Wywody poniższe stanowią część pierwszą, zasadniczą, większej pracy hebrajskiej autora o nauczaniu religji i wychowaniu religijnem w szkole narodowo-żydowskiej. Część druga, obejmująca rozważania programowo-metodyczne przeznaczona jest przede wszystkim dla kół fachowych. (Ob. Rocznik I Gimnazjum Męskiego Towarzystwa Żydowskich Szkół Średnich w Łodzi 1932). — Redakcja.



nych, jako to: Biblii, Talmudu, literatury hebrajskiej i historii Żydów. Zdołano w ten sposób stworzyć szkołę napozór niereligijną, która jednak faktycznie utrzymuje silny kontakt z naszą kulturą przeszłości, par excellence religijną.

Nad zasadniczą stroną kwestji i nad pedagogiczną celowością sekularyzacji judaistycznego programu nauki będziemy mieli sposobność zastanowić się w dalszym ciągu naszych rozważań. W tem miejscu chcielibyśmy tylko zaznaczyć, że ta sekularyzacja szkolnictwa hebrajskiego wpłynęła bardzo ujemnie na jego zdolność ekspansyjną. W Palestynie nowoczesne szkolnictwo religijne (mizrachistyczne) rozrosło się w ostatnich czasach kosztem szkoły świeckiej. Przytem charakterystycznym jest objaw, że bardzo często nietylko rodzice ortodoksyjni, lecz nawet postępowi posyłają chętniej swe dzieci do szkoły religijnej, niż do świeckiej. Sami nie będąc ortodoksami, życzą sobie jednak rodzice, aby ich dzieci nie wyrosły na mówiących po hebrajsku ignorantów (Ame haarec), lecz na pełnokrwistych, stuprocentowych Żydów.

W szkołach utrakwistycznych na straży „nauki religji“ stoi przede wszystkim — ustawa państwowa, która wymaga uwzględnienia „nauki religji“ w planie nauk. Ale najważniejsze, że przeważająca większość rodziców domaga się od tej szkoły wychowania religijnego. Jednak nauka religji w tych szkołach nie może zadowolić. Jest to przedmiot o nieokreślonym ściśle celu i dość luźnie skonstruowanym zakresie, do którego wchodzi: tłumaczenie i pamięciowe przyswajanie sobie pewnych modlitw; poznanie i — znowu pamięciowe przyswajanie sobie — pewnych teoretycznych zasad kalendarzowych i rytuału religijnego; ogólna orientacja w legendach talmudycznych — wraz z wyuczaniem się napamięć najbardziej charakterystycznych przypowieści, zaznajomienie się (na niewielkiej ilości przykładów) z drogami myśli halachy t. j. prawniczej i rytualnej części Talmudu; wreszcie wykład (w tej dziedzinie nie posiadamy jeszcze odpowiedniego podręcznika) szerzej lub ciaśniej pojętej etyki żydowskiej.

Jak wynika z powyższego przedstawienia rzeczy, materia „nauki religji“ zwłaszcza na najniższym stopniu jest po większej części pamięciowy i teoretyczny i posiada za mało owego czynnika uczuciowego, który tak łatwo zdobywa sobie przystęp do serc dziecięcych. O zastosowaniu do tej nauki jakiejś metody aktywizacyjnej — w rodzaju tych, które stosuje się w innych przedmiotach na tym szczeblu rozwojowym — mowy być nie może.

Naprawdę jednak problemy nauczania religji i wychowania religijnego są zawikłane, zasadnicze i decydujące o bycie szkoły narodo-

wo-żydowskiej. Okoliczność, że na większość tych problemów nie posiadamy jeszcze w chwili obecnej zadawalniającej odpowiedzi, nie zwalnia nas od wgłębiania się w nie. Samo należyte postawienie problemów jest już poważnym krokiem do ich rozwiązania. Jeżeli zaś naszej generacji nie uda się na te problemy odpowiedzieć, niech nam danem będzie przynajmniej je sformułować.

Nauka religii żydowskiej jako przedmiotu nie posiada dotychczas żadnej tradycji, przynajmniej żadnej takiej tradycji, o którą moglibyśmy się w obecnych warunkach naszej pracy skutecznie oprzeć.

Twierdzenie to wydaje się napozór paradoksalne. Żydzi, których całe życie od tysięcy lat przesiąknięte jest momentem religijnym; którzy nigdy nie mieli innego szkolnictwa, niż religijne; których cała niemal kultura po koniec wieku XVIII jest wyłącznie kulturą religijną — nie mieliby posiadać tradycji w nauczaniu religii? Któż ją posiada, jeżeli nie oni?

Niewiarogodne, ale prawdziwe. Właśnie dlatego, że wszystkie objawy życia żydowskiego — nawet objawy fizjologiczne! — miały podkład religijny — nie pomyślano u nas nigdy o tem, że religii można albo trzeba nauczać. Równie dobrze możnaby człowieka nauczać oddychania. Ortodoksja jeszcze dziś uważa „naukę religii“ za coś w rodzaju „sztucznego oddychania“: religijnie zdrowemu organizmowi to jest niepotrzebne, choremu to niewiele pomoże.

„Nauka religii“ pojawiła się na naszym horyzoncie dopiero wtedy, kiedy szkolnictwo żydowskie przestało być — żydowskiem. W szkolnictwie starożydowskim nie było niczego, co możnaby określić formułką „non-religio“, bo wszystko w niem było nauką religii. Z chwilą, gdy wypchnięto religję z ogółu przedmiotów szkolnych, wskazano jej skromny kącik w dwóch lekcjach specjalnych, gdzie religja chcąc nie chcąc musiała się zmieścić. Przyzwyczajona od tysięcy lat do tego, aby być panią całego domu, musiała się religja dusić w ciasnym kąciku, który wyznaczono jej na mieszkanie: dusiła się tak długo — aż się udusiła.

Staje nam w tej chwili żywo przed oczyma nieszczęśliwy typ owego „niepotrzebnego człowieka“, który w szkolnictwie austriackiem nosił imię „Religionslehrer“, w rosyjskiej — „ucziteľ zakona bożjawo“. Lekceważony przez kolegów, deptany przez uczniów, reprezentował ten funkcjonariusz państwowy przedmiot, który zawdzięczał swe istnienie jedynie tylko — analogji z religją katolicką względnie prawosławną. Była tam historia biblijna, etyka i katechizm — musiały i u nas być takie nauki. Z olbrzymiego skarbcza żywego ducha żydowskiego wyciągnięto drogą suchej (o, jak bardzo suchej!) destylacji



sztuczny ekstrakt szkolnej „religji“, która była krzyżącą parodią prawdziwej religijności i wiernym obrazem naszego niewolniczego, podeptanego bytu.

Stan ten przetrwał do naszych czasów i utrzymuje się jeszcze w bardzo wielu szkołach powszechnych i średnich, nietylko państwowych, ale i prywatnych.

Taka jest tradycja naszej „nauki religji“. Na takiej podstawie istotnie niełatwo jest budować. Pierwszym warunkiem budowy jest: gruntownie zapomnieć o tem, co było, i stworzyć na nowo, od podstaw, *ex nihilo*.

## II

Przystępując do pracy od podstaw, musimy sobie przedewszystkiem postawić pytanie: czy zachodzi konieczność (wzgl. czy jest wskazane), aby udzielano w szkole religji jako odrębnego przedmiotu? Czy nie możemy zadowolić się szczegółowym przerabianiem i wszechstronnem omawianiem źródeł religijnych, podzielonych między programy pozostałych przedmiotów judaistycznych.<sup>1)</sup>

Rozumie się samo przez się, że przy szukaniu odpowiedzi na wyżej postawione pytanie weźmiemy pod uwagę tylko motywy zasadnicze i rzeczowe. Ani konieczność wywołana obowiązującą ustawą szkolną, ani względy utylitarne (liczenie się z wolą rodziców utrzymujących szkołę) nie mogą być dla nas miarodajne przy teoretycznem roztrząsaniu kwestji zasadniczej. Jedyne kryterjami, któremi możemy kierować się w tym wypadku, mogą być tylko: dobro wychowanków, stworzenie pomyślnych warunków rozwoju ich osobowości oraz wyższego rzędu względy społeczne, zwłaszcza interes narodowy.

Dla uzyskania przejrzystości w naszych dociekaniach nad celem nauki religji chcemy ściśle oddzielić od siebie dwa punkty widzenia: indywidualny i społeczny. Innemi słowami: odpowiemy najpierw na pytanie, jakie znaczenie mieć może i powinno wychowanie religijne względnie nauka religji dla rozwoju osobowości ucznia; potem zastanowimy się nad tem, jakie znaczenie może i powinno mieć to wychowanie wzgl. ta nauka dla utrzymania i wzmocnienia poczucia narodowego młodzieży.

<sup>1)</sup> Biblia stanowi w szkole narodowo-żydowskiej odrębny przedmiot, szczególnie i z wielką pieczołowitością traktowany. Do nauki języka i literatury mogłyby wejść: wyimki z literatury talmudycznej, poezja religijna i najpiękniejsze modlitwy. Wybrane ustępy z dzieł filozofów religijnych i z literatury rabinicznej mogą służyć jako źródła przy nauce historii Żydów.

## 1. Nauka religii a rozwój osobowości ucznia

Jako podstawę do dalszych wywodów przyjmujemy negację dawnej „Lernschule“ t. j. szkoły, która była li tylko, (albo w pierwszym rzędzie) instytucją zmierzającą do przekazania uczniowi określonego zapasu obiektywnej wiedzy. Może być, że w praktyce nie zdołaliśmy jeszcze wyzwolić się od upiorów niewesołej przeszłości, które straszą nas przeladowanymi programami, egzaminami dojrzałości i t. p. środkami egzekucyjnymi dawnego, mechanicznego poglądu na istotę szkoły. W teorii zerwaliśmy ostatecznie z ideałem ucznia, którego mózg przedstawia się jako bogato zaopatrzona składnica, gdzie w osobnych szufladach leżą we wzorowym porządku wszelkiego rodzaju „artykuły“ naukowe. Dążymy natomiast do wychowania ucznia na osobowość, o której wartości stanowi nietyle mechanicznie pojęte bogactwo wiedzy, ile organiczne bogactwo duszy. Uczeń ma wyjść ze szkoły — uzbrojony do walki z życiem. Na pytania, które mu życie stawia, ma umieć odpowiadać zdrową myślą, szczerem uczuciem i silną wolą. Odpowiedzi w rodzaju: „Ach, tego u nas w szkole nie uczono“ — życie nie uznaje.

Aby nie być kiedyś zaskoczony problemami rzeczywistości, musi uczeń już ze szkoły podjąć wycieczki do wszystkich, zwłaszcza zaś do najważniejszych, dziedzin życia. Zadaniem szkoły jest: kierować pierwszymi krokami ucznia, aby w swej nieświadomości nie zeszedł na manowce. Ale szkoła nie może powiedzieć uczniowi, aby w ważnej dziedzinie s a m sobie dróg szukał.

Religia była zawsze, jest dotychczas, a zapewne też zawsze zostanie jedną z najważniejszych dziedzin życia ludzkiego. Życie religijne otacza naszego wychowanka od najwcześniejszej młodości — w domu i w bóżnicy, w święta i w dnie powszednie, w chwilach smutnych i radosnych. Pytania religijne docierają do umysłu dziecka z nieodpartą mocą i domagają się takiej lub innej odpowiedzi. Wobec liturgji i rytuału m u s i dziecko zająć określone stanowisko: akty religijne będą dlań uroczyste albo śmieszne — nigdy obojętne. Dziecko zadaje nauczycielowi pytania z tej dziedziny, szkoła m u s i na te pytania udzielać odpowiedzi. Miejsca nieuczułe w organizmie są objawem chorobowym. Szkoła, która na cały kompleks zainteresowań ucznia świadomie nie reaguje, podobna jest do... gazety z białą plamą po konfiskacie; ta biała plama jest wymowniejsza od najwyraźniejszych artykułów. Niereagowanie szkoły na problemy religijne tłumaczy sobie każdy, przede wszystkim zaś sami wychowankowie, jako wynik obojętnego lub nawet wrogiego stosunku do religji. Szkoła niereligijna jest z konieczności antyreligijna.



Kto kształtuje światopogląd religijny dziecka, jeżeli szkoła tego nie czyni? W pobożnych domach zaprawiają rodzice swe dzieci do praktyk religijnych. W pewnym jednak okresie rozwoju powstaje dziecko przeciw „tyranji“ ojca i przechodzi pod wpływ ulicy oraz nie-szczególnie budującej lektury. Czynnikiem tym nie trudno udaje się dziecko przekonać, że religja i życie religijne są tylko przeżytkami „średniowiecza“, od których człowiek postępowy winien jaknajrychlej się wyzwolić.

W tych warunkach wyrasta typ młodzieży powierzchownej, racjonalistycznej, bez krzty zrozumienia dla problemów metafizycznych, bez pietyzmu dla czegokolwiek bądź, bez wiary w Boga i w ludzkość, bez głębszego instynktu etycznego. Znamy niestety ten typ aż nadto dobrze. Abstrahujemy w tej chwili od materialnej wartości religji; ale każdy rozumny wychowawca zda sobie chyba sprawę ze znaczenia religji jako czynnika form alnego wychowania.

Pozostaje jeszcze nadzieja, że poznanie źródeł religijnych (Biblii, Talmudu, literatury średniowiecznej) potrafi zastąpić syntetyczne nauczanie religji. Ale i ta nadzieja nie jest zbyt uzasadniona. Nauczyciel świecki będzie ze źródeł relig. chętnie wydobywał pierwiastki: kulturno-historyczny, estetyczny, lingwistyczny, nawet etyczny — byle nie religijny. Nie ulega wątpliwości, że wraz z poznaniem źródeł przenikną do umysłu i serca wychowanek także liczne elementy religijne; ale bez syntetycznej nauki religji braknie owego kitu, który mógłby te rozszczerpione elementy złączyć w jedną całość, w światopogląd religijny. Tak tedy może nasza młodzież poznać wiele elementów religijnych, a mimo to nie osiągnąć tego, co religja winna dać człowiekowi: zwarte go poglądu na świat i życie. Teoretycznie rzecz biorąc możnaby miast religijnego wychować w uczniu światopogląd filozoficzny; ale wiemy dobrze, że conajmniej na stopniu szkoły powszechnej i średniej to jest niewykonalne.

Nie czuję się powołany do tego, aby nakreślić kontury religijnego światopoglądu, jaki szkoła żydowska winna wpoić swym uczniom: w każdym razie leży to poza ramami niniejszej rozprawki. Skoro dojdziemy do przekonania, że wpojenie takiego światopoglądu jest koniecznością pedagogiczną, znajdą się bezwątpienia fachowcy (teologowie, filozofowie religijni), którzy na podstawie nieskończonej bogatej żydowskiej literatury religijnej potrafią ująć nasz światopogląd w konkretne formy. Teoretykom pedagogicznym przypadnie następnie zadanie utorowania dróg dla tego światopoglądu do serc i umysłów młodzieży.

„Nie wątpię, że metodę można będzie skonstruować w ten sposób, aby poszczególne jej stańdja odpowiadały postępującemu wiekowi mło-

dzieży. Jest to bowiem charakterystyczną cechą religijności, że jest ona wyrazem potrzeby psychologicznej człowieka na każdym stopniu jego rozwoju: od religii człowieka pierwotnego do filozoficznej wiary Hermanna Cohena prowadzi skala o niezliczonej prawie ilości szczebli, między którymi istnieje jednak wewnętrzny związek. Umiejętna ręka wychowawcy poprowadzi dziecko od najprymitywniejszych przejawów wrodzonej religijności do wyżyn konsekwentnie zbudowanego światopoglądu, zastosowanego do potrzeb nowoczesnej osobowości ludzkiej.

Bez określonego stosunku do zjawisk nadziemskich nie może się rozwinać pełna osobowość — bez syntetycznego nauczania religii i wychowania religijnego nie może szkoła stworzyć pełnej osobowości, jaką winien się stać uczeń po opuszczeniu szkoły.

## 2. Społeczno-narodowe znaczenie wychowania religijnego

Jeżeli dla rozwoju osobowości wychowanie religijne posiada wysokie znaczenie jako droga do stworzenia światopoglądu i wpojenia wiary (w najszerszym i najszlachetniejszym tego słowa znaczeniu) — to dla celów społeczno-narodowych wchodzi przede wszystkim w grę praktyczny moment życia religijnego, który w ostatnich czasach zbyt sobie lekceważyliśmy. Przenosimy się temsamem w sferę problemów bardzo trudnych do rozwiązania; od rozwiązywania takich problemów zwykliśmy się uchylać, a to przez zamykanie oczu na rzeczywistość. Sądzę jednak, że właśnie w tak trudnych sprawach mamy przede wszystkim obowiązek spoglądnięcia życia wprost w oczy. Może być, że na pytania przez życie postawione nie będziemy w tej chwili mieli odpowiedzi; może być, że pytania, na które nie potrafimy odpowiedzieć, odbiorą nam spokój duszy i wywołają w nas silny ferment. Lepiej jednak widzieć przeszkody leżące na drodze i szukać sposobu ich usunięcia, aniżeli — pędzić z zamkniętymi oczami w przepaść nieuniknionej asymilacji.

Dążenie do sekularyzacji żydostwa t. zn. do przeniesienia punktu ciężkości życia żydowskiego z dziedziny religijnej do sfery pozareligijnej, świeckiej, — jest zjawiskiem świeżej stosunkowo daty. Przez kilkadziesiąt wieków, które upłynęły od początków powstania narodu żydowskiego do końca w. XVIII, nie tylko gmina wyznania mojżeszowego pokrywała się ściśle z narodową organizacją żydostwa, lecz przyznawanie się do wiary było jedyną legitymacją przynależności do społeczeństwa żydowskiego. Słowa proroka Jonasza (1,9): „Hebrajczykiem jestem i Adonaja, Boga niebios, boję się“ — pozostawia



stały przez cały ten czas obowiązującą formułą nie tylko żydowskiej „confessio fidei“, lecz także naszej „confessio nationis“.

Wiek oświecenia (u nas od rewolucji francuskiej po lata 80-te ubiegłego stulecia) zawikłał się w tragiczny konflikt: za cenę emancypacji wyrzekł się atrybutów narodowych, w imię postępu rozpoczął walkę z formami życia religijnego, równocześnie zaś obstawał przy judaizmie, który odtąd — teoretycznie przynajmniej — wisiał w powietrzu bez wszelkich podstaw ideowych. Wyrugowanie religii, (a więc sekularyzacja) było głośnym postulatem tego wieku; ale zwolennicy tego postulatu nie zdawali sobie sprawy z tego, że żydostwo nienarodowe, religijnie odbarwione, oznacza — pełną nirwanę. Przywódcy duchowi tego czasu wyżywali się wyłącznie w negacji religii; chcieli uciec od teologii, nie wiedząc, że ateizm czy też rozcieńczony teizm, są także teologią. Bez tej teologii musieliby zresztą odrazu ulec zagładzie.

Jeszcze z końcem w. XIX skarżył się poeta Fajerberg: „Jestem nieszczęśliwy, gdyż jestem synem narodu, który nie zna niczego na świecie prócz religii. Mam przed sobą tylko dwie drogi: walczyć za wiarę albo przeciw wierze — a ja przecież chcę być wolnym człowiekiem; to nie jest celem mego życia, by walczyć za wiarę albo przeciw wierze...“ Taka była tragedia narodu, który od tysięcy lat żył wyłącznie religią.

Konsekwentną formę przyjęły hasła sekularyzacyjne dopiero z chwilą powstania żydowskiego ruchu narodowego. Twórcy syjonizmu (nie wszyscy! por. np. „Rom und Jerusalem“ Hessa, nie mówiąc już o poglądach rabinów syjonistycznych Ruelfa, Eljaszberga, Kaliszera, Mohilewera, Reinesa i innych oraz religijnych syjonistów w rodzaju W. Jaweca i J. M. Pinesa) wierzyli w możliwość zastąpienia religijnych przez narodowe formy życia. Na tyle bowiem posiadali zdrowego instynktu, aby wiedzieć, że nie można życia ugruntować na samej treści, że bez odrębnych i specyficznych form niema trwałości w życiu społecznym.

Pierwsi syjoniści musieli wysunąć postulat sekularyzacji już choćby z tego względu, aby dobitnie podkreślić swój sprzeciw do ideologii poprzedniego pokolenia, które uczyniło z żydostwa gminę wyznaniową. Jesteśmy narodem jak inne narody; wiadomo zaś, że kryterjami narodu są państwo, terytorjum, język, ewentualnie rasa — nigdy zaś religja. Nie mogli lub nie chcieli zrozumieć, że nie wszystkie narody posiadają te same atrybuty i że najważniejszym atrybutem naszego istnienia — dzięki warunkom historycznym — jest właśnie religja. Myśleli, że dążenie do odrodzenia państwa, ziemi oj-

czystej i języka hebrajskiego zastąpią funkcję, którą dotychczas spełniała religja.

Nie zdawali sobie zupełnie jasno sprawy z tego, jak będą wyglądały formy życia narodowego w odrodzonej ojczyźnie, tem bardziej zaś w diasporze. Znadto byli przejęci budową nowego życia, aby myśleć o konieczności utrzymania starych form. Emocje okresu pierwszych walk, bohaterskiej epoki pionierów nowej idei, nie pozwalały im wgłębić się w problem znaczenia form religijnych dla naszego bytu narodowego; tembardziej, że oni, wychowankowie chederu i jeszywy, formy te znali, a przeważnie także trzymali się ich. Jeżeli wychowany wśród obcych Herzl mógł wierzyć, że „żydostwo nie chce i nie może się asymilować“, to syjoniści wschodniej Europy mieli więcej jeszcze prawa do tego, by wierzyć w wieczne istnienie żydostwa.

Tak ustaliły się u twórców syjonizmu dwa pewniki: 1) Istnienie narodowości żydowskiej niezależne jest od utrzymania form religijnych; 2) żydzi nie mogą się zasymilować. Oba te pewniki zachwiały się jednak zczasem: pierwszym zachwiał po raz pierwszy Achad-Haam, drugim — Artur Ruppin. Wątpliwości Achad-Haama i Ruppina otrzymały następnie ideologiczne uzasadnienie w pesymistycznej teorii Jakóba Klackina.

Nie z konserwatyzmu religijnego podjął się Achad-Haam rehabilitacji form religijnych. Achad-Haam był skrajnym (acz bardzo głębokim) racjonalistą i wolnomyślicielem i domagał się nie tylko dla siebie, lecz dla wszystkich, absolutnej wolności wiary. Można nawet powiedzieć, że Achad-Haam w dążeniu do sekularyzacji żydostwa zaszedł znacznie dalej, niż oświecenie. Stwarzając swój maksymalistyczny światopogląd narodowo-żydowski, zamierzał wyjąć poza nawias religji wszystkie czynniki narodowo-wartościowe (np. etykę, mesjanizm, wiarę w misję) i uczynić z nich nieodłączne atrybuty nacjonalizmu żydowskiego. Mniejsza o to, czy taka sekularyzacja momentów, dotąd religją objętych, jest możliwa; w tej chwili obchodzą nas więcej formy religji, niż jej treść.

Otóż w toku swych badań natknął się Achad-Haam również na problem form religijnych i z całą stanowczością ustalił, że formom tym — tylko im! — zawdzięcza żydostwo swe dotychczasowe istnienie; treść naszej religji ulegała z biegiem czasu ciągłym zmianom, wszelkie zaś próby konserwacji treści żydostwa przy zmienieniu uświęconych tradycją form — prowadziły prostą drogą do asymilacji. Natomiast mogliśmy sobie pozwolić na najbardziej radykalne zmiany w treści religji — bez szkody dla naszego bytu narodowego — o ile wykazaliśmy dostateczne zrozumienie dla tradycyjalnych form życia religijnego.



Ze swych wywodów nie wyciąga Achad-Haam ostatecznego wniosku. Zasadniczo jest ten wniosek jasny i niemal sam przez się zrozumiały. Jeżeli chcemy zapewnić żydostwu istnienie na przyszłość, musimy dbać o utrzymanie form religijnych. W praktyce wyciągnięcie konsekwencji z tego wniosku napotyka na wielkie trudności: w czasie panowania wolnomyślności, kiedy wiara jako taka upada i nie można jej nikomu narzucać, wykonywanie praktyk religijnych traci swój sens i staje się beztreściowym formalizmem, w pewnych zaś warunkach nawet hipokryzją i fałszem.

Czy możemy wobec tego stwierdzić, że nadszedł zmierzch naszej religii, a wraz z nim kres naszego istnienia narodowego? Cała nasza istota sprzeciwia się takiemu stwierdzeniu; chcemy nadal istnieć jako naród i wierzymy w nasze dalsze istnienie. Ratujemy się w naszej opresji wiarą w drugi pewnik, który Herzl sformułował w słowach: „Das Judentum wilf und kann sich nicht assimilieren“.

Ale tym właśnie drugim pewnikiem wstrząsnął poważnie Artur Ruppin, który poświęcił większą część swego dzieła „Die Juden der Gegenwart“ (1 wyd. 1904; rozszerzone jako „Soziologie der Juden“, Berlin 1931, 2 t.) udowodnieniu tezy, że asymilacja wśród Żydów czyni zatrważające postępy i że bez stworzenia własnego ośrodka w Palestynie zupełny zanik naszego bytu narodowego jest tylko kwestją czasu, i to nawet niezbyt długiego. Wywody Ruppina są przekonywujące, a rezultaty, do których dochodzi możnaby było uważać za bardzo smutne, gdyby nie ta okoliczność, że wierzy on niezłomnie w możliwość uratowania naszego życia jako narodu, a to — przez stworzenie własnego ośrodka społecznego i kulturalnego w Palestynie. Nawiązując do aforyzmu Herzla mógłby tedy Ruppin powiedzieć: Żydzi mogą się zasymilować, ale nie zasymilują się, jeżeli nie zechcą; syjonizm może nas uratować od niechybnej pozatem zagłady narodowej.

Jakób Klackin („Probleme des modernen Judentums“ — 1 wyd. 1918) dał teoretyczne uzasadnienie dla intuitywnych spostrzeżeń Achad-Haama i rezultatów statystycznych badań Ruppina, nie podzielając jednak ich optymistycznej wiary w zbawczą rolę syjonizmu — odnośnie do żydostwa gólusowego. Poglądy Klackina można w krótkości streścić następująco:

1) Tajemnica utrzymania się narodu żydowskiego przy życiu przez 20 wieków jego pobytu w diasporze leży wyłącznie w specyficznych formach religijnych. Nie w treści religii: żadna treść nie jest narodowa; treść naszej religii (monoteizm, etyka żydowska) stała się już dawno własnością całej kulturalnej ludzkości —

sama treść religji nie potrafiłaby ochronić nas od asymilacji. Tylko forma jest narodowa i działa unaradawiająco.

2) Wraz z zanikiem form religijnych ustaje jedyna ochrona narodowości żydowskiej w diasporze. Żydostwo pod względem narodowym skazane jest na niechybną zagładę.

3) Zwodnicza jest nadzieja (żywiona w szczególności przez Achad-Haama), że przez stworzenie centrum duchowego w Palestynie wzmocni się życie narodowe w diasporze. Przeciwnie: centrum palestyńskie wyssie wszystkie narodowo-żywotne siły diaspory i przyspieszy tylko proces asymilacji żydostwa golusowego.

4) Jedyne w Palestynie może żydostwo utrzymać się przy życiu, o ile potrafi tamże zastąpić religijne — narodowymi formami życia. Jedną z tych form jest język narodowy (hebrajski); inne formy wytworzy życie żydowskie w Palestynie samo przez się.

Jak widzimy, Klackin idzie znacznie dalej od Achad-Haama i od Ruppina. Achad-Haam wierzy jeszcze w ocalenie całego żydostwa przez stworzenie centrum duchowego w Palestynie. Ruppin konstatuje, że żydostwo w diasporze może się zasymilować. Klackin twierdzi, że żydostwo w diasporze musi się zasymilować, a utrzymanie narodu w Palestynie czyni zależnym od stworzenia narodowych form życia, które zajęłyby miejsce wypartych form religijnych.

Rozwój naszego życia w ostatnich latach dziesięciu wykazał niestety, że obawy Klackina były zupełnie uzasadnione. W Palestynie powstało dość silne centrum duchowe (literatura, teatr, dziennikarstwo hebrajskie), równocześnie jednak obumiera oryginalna twórczość żydostwa w golusie. Palestyna wysłała najlepsze siły twórcze z diaspory i sama obecnie patrzy z przestachem na obumieranie życia hebrajskiego poza ciasnymi granicami kraju ojczystego. Negatywna część proroctwa klackinowego ziszcza się — to rzecz smutna; smutniejsze jest, że pozytywne nadzieje, jakie Klackin przywiązuje do Palestyny, niezbyt wyraźną okazują tendencję do realizacji.

Polityczna i społeczna samodzielność i samowystarczalność, gwarantujące normalny rozwój narodu, są jeszcze w Palestynie dalekim od ziszczenia postulatem przyszłości. Język hebrajski jest jeszcze również daleki od opanowania życia żydowskiego, nawet w samej Palestynie. Nowo zaś wytworzone narodowe formy życia ograniczają się dotąd wyłącznie do obchodów uroczystych (Chanuka, Lag-beomer, Purym), które kilka razy do roku wyciskają na życiu palestyńskim piętno narodowe, lecz nie wystarczają do nacjonalizacji dnia powszedniego i nie stanowią dość silnego puklerza przeciw asymilacji.

Jeżeli na horyzoncie palestyńskim nie widać narazie tendencji asymilacyjnych, to przyczyna leży nietylko w nas samych, ile w warun-



kach tamtejszego życia. Otaczający nas tam świat arabski posiada niższą od naszej kulturę, a panujący w kraju Anglicy stanowią cienką tylko warstwę urzędników; skutkiem tego z obu stron zachodzi małe niebezpieczeństwo asymilacji. Niewiadomo zresztą, czy ze wzrostem kultury u Arabów nie objawią się i w kraju ojców tendencje asymilacyjne, jeżeli panującym w kraju formom życia nie potrafimy przeciwstawić form własnych. Nie możemy w tej chwili zdecydować, czy mają to być nowo wytworzone formy narodowe, czy też odnowione formy starego życia religijnego.

Wskazaliśmy już na ważną rolę narodowych obchodów i uroczystości. Mają one wybitne znaczenie wychowawcze dla procesu naszego odrodzenia. W tej dziedzinie umieliśmy przenieść metody religii na życie narodowe — z powodzeniem. Obchody chanukowe przyczyniły się do postępów syjonizmu więcej od wszystkich środków naszej propagandy. W ostatnich latach zajęło Lag-beomer wybitne miejsce w narodowym życiu młodzieży, zwłaszcza w Palestynie. Narodowo-aktywnych możliwości drzemiących w świętach Pesach i Szewuot i w dniach żałoby narodowej nie wyzyskano dotąd należycie; jest to wdzięczne zadanie i nie trudne do zrealizowania.

Jeżeli przyjmiemy wraz z Achad-Haamem i Klackinem, że formy religijne były jedynym (czy też głównym) czynnikiem utrzymania naszego życia narodowego w diasporze, to musimy zwrócić uwagę na częste stosowanie tych form. Doroczne lub kilka razy w roku obchodzone uroczystości nie mogą życia opanować. Rabiniczne żydostwo wykazało genialną wprost wynalazczość i wyteżało całą energję w tym kierunku, aby wszystkie objawy życia, każde niemal tchnienie żyda opętać nierozzerwalną siecią form religijnych. Oświecenie musiało zużyć całych stu lat na to, aby sieci te rozluźnić, a potem w miarę możliwości je zerwać. My kontynuujemy dzieło oświecenia, nie mając tak czystego sumienia jak ono. Oświecenie było przekonane, że przez zrywanie węzłów religijnych dokonuje dobrego uczynku; my zdajemy sobie sprawę, że zrywając stare węzły i nie zawiązując nowych — podkopujemy byt narodu; a jednak — siłą bezwładności burzimy nadal bez litości, co instynkt narodowy z takim trudem przez dziesiątki wieków zbudował.

Uprzytomnijmy sobie tylko problem. Zdajemy sobie sprawę z doniosłości świąt i żałujemy, że można je obchodzić tylko kilka razy w roku. Żydostwo religijne miało jeszcze s o b o t ę, która wypełniała uroczystym nastrojem siódmą część dni roku. Ale i tem nie zadowoliło się. Przez trzykrotną modlitwę codzienną wniosło ono nastrój uroczysty do każdego dnia powszedniego. Dołączmy do tego obchody okolicznościowe, modlitwy przed i po jedzeniu, błogosławieństwa, prze-

pisy pokarmowe i t. p. — a otrzymamy życie uświęcone, którego najdrobniejsze atomy spowite są w szaty religijne.

Czy nacjonalizm jest w stanie uświęcić całe życie nasze lub wielką jego część? Nie znam takiej próby w historii i nie umiem jej sobie wyobrazić.

Zanim nie udało nam się w zupełności poszarpać tę misterną sieć, którą oplątała nas religja świadczenie w celu uchronienia nas przed asymilacją — przypatrzmy się jeszcze, czy z tego dzieła wieków nie należałoby ocalić co najważniejsze. Mam na myśli świadczenie soboty. Kto kiedykolwiek wszedł w najłżejszą styczność z literaturą żydowską czy też z życiem żydowskim, ten wie, jaką rolę odegrała sobota w kształtowaniu duchowego życia naszego narodu. Obcy — choćby to był człowiek tak kulturalny i religijny jak profesor Zieliński — może sobie pokpiwać z kazuistyki talmudycznej, jaka nagromadziła się wokoło przepisów świadczenia soboty. Wystarczy jednak przenieść się na chwilę z pól halachy do ogrodów agady, aby poznać cały ogrom piękna, jakim otoczył nasz naród Królową Sabat. Oficjalny „odpoczynek sobotni“, skonstruowany na wzór europejskiego odpoczynku niedzielnego — o ile dałby się nawet zrealizować u nas — nie może zastąpić tradycyjnego świadczenia soboty.

Niestety u naszej młodzieży, wychowanej na ideałach „postępu“, zupełnie brak zrozumienia dla tego najpiękniejszego tworu ducha żydowskiego. W Palestynie nietylko czuje się rewolucję, dążącą do detronizacji Królowej Sabat, lecz nawet już kontrrewolucję, której rzecznikami są najlepsze elementy narodowe, z wielkim poetą Bialikiem na czele. „Żydowskie auto przejeżdżające w sobotę przez ulice Tel-Awihu — miał podobno powiedzieć Bialik — to bomba rzucona na dzieło naszego odrodzenia narodowego“. W sferach dalekich od ortodoksyzmu religijnego powstają koła „Oneg Szabat“, których celem jest przywrócenie roli soboty w kraju ojców.

Jasnym jest jednakże, że nie można odrzucić wszystkich form religijnych, a utrzymać jedyną sobotę. Jeżeli dojdziemy do przekonania, że nie potrafimy zastąpić czem innym form religijnych i bez ich utrzymania skazani jesteśmy na zagładę, wówczas musimy znaleźć odwagę do tego, aby w naszej kampanji burzycielskiej zatrzeć do odwrotu i przywrócić życie religijne — dostosowane do potrzeb nowoczesnych — da dawnego znaczenia. Będzie to zadanie niełatwe i niezbyt wdzięczne. Ale cały proces naszego odrodzenia składa się z trudów syzyfowych, które mimoto bez wahania wzięliśmy na swe barki. Prawdziwy nauczyciel religji winien stać się pionierem w ruchu odrodzenia żydowskiego życia religijnego. Rozumie się, że praca jego tylko wówczas może być uwieńczona powodzeniem, jeżeli dążenie do od-



budowy form oparte będzie na szczerym światopoglądzie religijnym, który potrafi też swym uczniom wpoić. Inaczej te formy będą czerze i więcej mogą zaszkodzić, niż przynieść pożytku.

### 3. Moment ludowy

Wywody w obu poprzednich rozdziałach zdążyły więcej do ustalenia ram, niż do wypełnienia ich treścią i nakreślenia wyrazistych obrazów życia. Odnośnie do światopoglądu religijnego zaznaczyłem już, że ściśle jego omówienie wymaga poważniejszego wglębenia się w źródła, niż pozwalają na to ramy niniejszej rozprawki. O formach życia religijnego mówiłem tylko jako o koniecznym warunku utrzymania bytu narodu w przyszłości nawet w odradzającej się Palestynie, tembardziej zaś w tak narażonej na asymilację diasporze. Traktowałem przytem światopogląd jako moment indywidualny, formy religijne — jako moment narodowy.

Zdaje mi się jednak, że nie zdołamy w pełni ocenić znaczenia religijnych form życia, jeżeli nie spoglądniemy na nie z innego punktu widzenia: jako na środek łączący jednostkę z ogółem, a więc warunek zakorzenienia się jednostki w glebie ludowej. Nazwijmy to momentem ludowym.

Oddalamy się coraz bardziej od terenu myśli i uczuć ogólnoludzkich. Jeszcze w dziedzinie osobistości i światopoglądu mogliśmy operować pojęciami zrozumiałymi dla każdego człowieka. Już w sprawach narodowych pojęcia ogólne w zastosowaniu do naszych warunków bytu często zawodzą: niejedno niepowodzenie naszego ruchu odrodzeniowego pochodzi z bezkrytycznego stosowania kategorii ogólnych do zjawisk specyficznie żydowskich. Żydowskie życie ludowe jest czemś absolutnie specyficznem: nie ma ono analogji ani w historii, ani w życiu innych narodów. Dlatego obcy nas nigdy nie umieli zrozumieć; dlatego też nasza własna młoda generacja, której ojcowie pod wpływem tendencji oświeceniowych oddalili się znacznie od pnia ludowego, ma często zupełnie mylne pojęcia o życiu własnego ludu, chociaż narodowo się z tym ludem identyfikuje. Ponieważ, jak zaznaczyłem, pojęcia ogólne nie dają nam klucza do odcyfrowania „tajemnicy“ naszego życia ludowego, sięgnijmy do przykładów.

Urządźmy sobie w Sądny Dzień przechadzkę po kilku bóżnicach żydowskich różnego typu — od chasydzkiego „sztibel“ (klauz), po przez tradycyjną bóżnicę („szul“), do postępowej synagogi („templu“). Przypatrzmy się fizjonomjom, ubiorowi i zachowaniu modlą-

cych się i starajmy się ich ugrupować w Typy. Spróbujmy też zgodnie z poczuciem ludu ustalić próbę „żydowskości“ każdego z tych typów. Nie wiem czy mój schemat znajdzie uznanie, ale zdaje mi się, że zarysują się przed nami następujące typy:

1) Typ Żyda przeszło stu procentowego. Osobniki tego typu uprawiają „religijność“ często z zawodu (t. zw. „Kle-kodesz“), nadto należą tu świętoszkowie różnego rodzaju, którzy chcą przez przesadne podkreślenie swej pobożności zwrócić na siebie powszechną uwagę. Bardzo rzadko spotyka się ludzi naprawdę świętobliwych. Przez zbyt poufały stosunek do Boga, popisywanie się nabożnością, brak tolerancji, ten typ jest niesympatyczny; są to „faryzeusze“ w rozumieniu Nowego Testamentu.

2) Typ Żyda stu procentowego. Spełnia wszystkie obowiązki religijne zgodnie z tradycją, bez przesady, w sposób naturalny, jako coś, co się samo przez się rozumie. Odwiedza bóżnicę codziennie; nosi ubiór tradycyjny; wychowuje dzieci w chederach. Do tego typu należy przeważna większość tych, co modlą się w klauzach i bet-hamidraszach i część obywateli „szul“. Proces asymilacji trudno tu dociera — niestety także uświadomienie narodowe: horror novi. W tym typie utrzymuje się żydostwo w stanie niezmnieszonym przez kilka generacji.

3) Próbę 50—100 procentową wykazuje element, który stanowi resztę obywateli „szul“ i niewielką część obywateli synagog postępowych. Na element ten napiera asymilacja z jednej, uświadomienie narodowe z drugiej strony. Bóżnicę odwiedza ten typ tylko w soboty — część w dni powszednie modli się w domu, reszta już ten zwyczaj zarzuciła. Dzieci swe posyłają ci rodzice do szkół nowoczesnych, najchętniej do żydowskich. Dom koszerny, zwyczaje religijne utrzymane. Strój europejski, ale poważny. Dzieci za młodu religijne, później wyzwalają się. Na zachodzie udało się ten typ utrzymać jako stały, pod nazwą „ortodoksów“. U nas jest to niestety typ przejściowy, który trwa tylko przez jedną generację: przejście od typu 2 do typów 4 i dalszych.

4) Typ 5—50 procentowych wypełnia większość miejsc w synagodze postępowej w uroczyste święta, czasami tylko w Sądny Dzień. Są to synowie obywateli typu 3. Ubiór modny, zamiast tałesu — szalik jedwabny. Typ ten jest bardzo podatny do asymilacji. Dzieci, odwiedzające przeważnie szkoły nie-żydowskie, pokazują się w święta z rodzicami w synagodze; dorośli synowie wzniesli się już ponad ten „przesąd“. Ojciec orientuje się jeszcze w modlitewniku — ewentualnie przy pomocy niemieckiego przekładu.

5) typ 1—5 procentowych. Pokazuje się w synagodze tylko na



chwilę, w czasie „mazkir“, nie ma miejsca w synagodze, ani tałesu, ani modlitewnika. Przeważnie nie zna już liter hebrajskich.

6) Typ minimalnej próby (0—1%). Zasadniczo omija synagogę. Odłączenie od pnia żydowskiego jest tylko kwestją czasu; bywa jednak, że ostateczna asymilacja (chrzest) — dzięki różnym czynnikom życiowym — odracza się nawet o kilka generacyj.

Schemat powyższy dopuszcza daleko idące wyjątki. Bywa, że synowie obywateli typu 1 spadają odrazu do typu 5—6 lub jeszcze niżej. Bywa, że żydostwo w typach 3—6 utrzymuje się przez kilka generacyj. Prawie nigdy nie zdarza się cofanie się po drabinie wymienionych typów. Charakterystyczne jest, że prócz niewielu osobników typu 6 — żaden chłopiec żydowski nie życzy sobie, aby dzieci jego przeszły do typu niższego, przeciwnie, każdy ludzi się, że uda mu się potomstwo utrzymać w ramach swego typu. Dewaluacja religijna jest procesem naturalnym, żywołowym. Najboleśniej dotyka ten proces rodziców typów 4; a jednak nie znam wprost wypadku, aby ten typ utrzymał się przez dwie generacje.

Wyżej przedstawiony proces przedstawia się w świadomości ludu jako akt stopniowego wykorzenia osobnika z gleby żydowsko-ludowej. Wykorzenie to odczuwa nietylko religijne otoczenie, lecz także wykorzeniający się osobnik. Żyd typu 3, ilekroć znajduje się w otoczeniu żydowskim — bez względu na to, czy jest on bardziej czy mniej konserwatywny pod względem religijnym — czuje, że znajduje się wśród „swoich“: zna i odczuwa radosne i smutne przeżycia otoczenia, umie w każdej chwili wziąć czynny udział w aktach uroczystych gminy, dumny jest na powodzenie swych braci, czuje się odpowiedzialny za ich wady i t. d. Żyd typu 5 lub 6 jest w środowisku żydowskim — o b c y m ; poczucie obcości zwiększa jeszcze jego duchowe oddalenie od środowiska.

W tem miejscu dochodzimy do jednego z głównych zadań wychowania religijnego w szkole — chociaż zadanie to stoi w dość luźnym związku ze światopoglądem religijnym jako takim. Wychowanie to winno wstrzymać proces wykorzenia młodego Żyda z gleby ludowej i uczynić z niego pełnowartościowego członka swego środowiska. Zespolecie z ludem podniesie wartość tak wychowanego Żyda nietylko w oczach otoczenia, lecz także w jego własnych oczach.

Spróbuję zbliżyć się do przedmiotu z innej strony:

Życie religijne żydowskie jest z a s a d n i c z o odmienne od życia religijnego innych gmin wyznaniowych; twierdzenie moje dotyczy rdzenia — żydowskiego życia religijnego, z wykluczeniem tej formy, którą to życie pod obcymi wpływami na zachodzie przybrało („Reformjudentum“). Najbardziej charakterystyczną cechą tego ży-

cia jest: absolutna równość wszystkich wobec Boga. Utrzymana dotąd instytucja „kapłanów“ i „lewitów“ jest już obecnie przeżytkiem bez żadnego praktycznego znaczenia. „Rabin“ czy inny funkcjonariusz religijny w poczuciu ludu nie ma w sobie żadnej z cech kapłana. Każdy członek gminy jest (albo może być) szafarzem wszystkich aktów religijnych i może dostąpić do najgłębszych misterjów religii. Żydostwo (od czasów diaspory) nie zna święceń ani instalacji. Autorytet religijny polega na uczoności, świątobliwości, ewentualnie na stwierdzeniu uznanego autorytetu (semicha); panuje tu (w teorii przynajmniej) najdalej idący demokratyzm.

W kościele chrześcijańskim nabożeństwo odprawia kapłan, dla odróżnienia od innych przybrany w odpowiednią szatę służbową; reszta członków gminy ma w nabożeństwie tylko udział bierny. Trzeba zaznaczyć, że w czasach naszej samodzielności państwowej świątynia i kapłani odgrywali podobną rolę w psychologii gminy, jak w obecnym kościele chrześcijańskim.

Psychologia żydowskiej gminy religijnej zmieniła się zupełnie, odkąd miejsce świątyni zajęła synagoga. Wędrująca gmina nie mogła być przywiązana ani do miejsca, ani do osób: każdy dom gdzie gmina do modlitwy się zbiera, jest świątynią, każdy członek gminy jest kapłanem.

Oficjalne funkcje rabina leżą na polu sądownictwa; w synagodze jest on we wszystkim zrównany z pozostałymi członkami gminy. Odrębne miejsce w nabożeństwie zajmuje tylko kantor, ale kantorem, który nazywa się oficjalnie „wysłańcem gminy“ — może być każdy członek gminy. Zawodowy kantorat nie leży nawet w duchu rdzennego żydostwa; jest to późniejszego pochodzenia koncesja dla muzykalnych potrzeb publiczności.

Chrześcijanin — tak samo już obecnie przeważnie reformowany żyd — przyszedłszy do świątyni, zajmuje swe miejsce, nastraja się na ton więcej lub mniej uroczysty i patrzy przez cały czas na ambonę lub ołtarz, wsłuchany w śpiew kantora i chóru lub w słowa kapłana. Jego aktywne współdziałanie ogranicza się do minimum. Nie razi go obcy język mszy (łaciński wzgl. hebrajski), nieznanostwo rytuału; patrzy, słucha, milczy i myśli przy tem indywidualnie, każdy o swoich dolegliwościach i życzeniach.

Inna jest rola żydowskiego członka gminy synagogałnej w czasie nabożeństwa. Każdy jest tu kapłanem, każdy ubrany w szaty służbowe, każdy odprawia mszę, każdy zna najdrobniejsze szczegóły rytuału. Dziwnem wprost jest, że mimo to modlitwa w synagodze jest bardzo mało indywidualna (u kobiet częściej). Może wpływa w tym kierunku ustalony tekst modlitewnika, gdzie wszędzie mowa jest o



całym narodzie, jego wspomnieniach i nadziejach, troskach i radościach, dumie i poniżeniu. Jakiś tajemny fluid łączy te dziesiątki lub setki pojedynczych kapłanów i czyni z wielu modlitw — jedną wyższego typu.

Osobnik wychowany w żydowskim środowisku wrasta bezwiednie w tę gminę. Wchodzi do synagogi, chwyta uchem jedno słowo kantora, a już jest wtajemniczony w cały przebieg misterjum, porwany prądem toczącej się akcji: już pełni swoją służbę. Kto nie orientuje się w zwyczajach gminy, w rytuale, w intonacji poszczególnych tekstów, słowem w najdrobniejszych szczegółach, ten jest w synagodze obcy, obcy w gminie. Nasi rodzice nie umieją swym dzieciom wytłumaczyć, co ich tak bardzo przykuwa do synagogi (bo nie jest prawdą, jakoby uczęszczali do synagogi jedynie z obowiązku!) i nasze dorastające pokolenie coraz mniej to rozumie.

Zaznaczam, że nie idzie mi o folklor, o poznanie naukowe duchowego życia ludu. Idzie o życie wśród ludu, o życie z ludem. Rozwój naszych dziejów spowodował, że przeważająca część życia naszego ludu odbywa się w synagodze, albo też w domu — przy uroczystościach religijnych. Prawdę tę wyczuli instynktownie artyści żydowscy, którzy usiłowali w swych dziełach przedstawić życie naszego ludu; 99% scen z tego życia nosi charakter religijny.

Zarzuci ktoś, że życie żydowskie nie jest przecież tylko życiem religijnym, ani nawet wyłącznie życiem w obrębie pewnej kultury. Żyd nie tylko oddaje się nauce, lecz pozatem wykonuje pewien zawód, wobec czego istnieje u nas życie społeczne i ekonomiczne, wychodzące poza ramy bożnicy i bet-hamidraszu.

Nie możemy jednak zaprzeczyć faktu, że większość życia społecznego, a nawet pewna część życia ekonomicznego naszego ludu koncentrowała się zawsze wokół domu modlitwy. Nie chcę w tem miejscu polemizować z materialistycznym poglądem na nasze dzieje — nie zajmuję zresztą absolutnie negującego stanowiska wobec tego poglądu. Wiadomo, że nie tylko religja broniła naszej odrębności narodowej, lecz także specyficzne warunki społeczne i ekonomiczne, wśród których żyliśmy. Lecz wydaje mi się, że badacze naszej przeszłości nie uwypuklili dotąd w wystarczającej mierze znaczenia bet-hamidraszu jako współczynnika przy tworzeniu się specyficznych warunków społecznych i ekonomicznych w życiu naszego narodu.

Życie towarzyskie wpływa w wysokim stopniu na rozwój stosunków społecznych. A ośrodkiem żydowskiego życia towarzyskiego, „klubem“, gdzie zbierali się wszyscy Żydzi, bogaci i biedni, elita i prostaczkowie — był bet-hamidrasz. Tu nawiązywano znajomości, tu spotykali się wszyscy członkowie gminy, tu rozwijała się filantro-

cja, tu leżał kamień węgielny słynnej solidarności żydowskiej. Obcy Żyd zawitał do miasta — przedewszystkiem wstępował do bet-hamidraszu; tu znajdował pomoc i poparcie, po kilku zaś dniach zaznajomił się z Żydami miejscowymi i stał się członkiem społeczności. Każdy obiektywny badacz żydowskiego życia społecznego musi wziąć pod uwagę bet-hamidrasz jako ważny czynnik powstawania i rozwoju życia społecznego wśród Żydów. Bez tego czynnika nie można zrozumieć większości problemów społecznej organizacji Żydów: filantropji i pomocy społecznej, zawodowej organizacji rzemieślników, emigracji i t. d.; w tej dziedzinie wystarczy wskazać na bóżnice rzemieślnicze (po większych miastach), które były pierwszemi żydowskimi organizacjami zawodowymi i odgrywają po dziś dzień wybitną rolę w życiu rzemieślnika żydowskiego.\*)

Nie ulega wątpliwości, że wraz z upadkiem miasteczka i zanikiem specyficznych zawodów żydowskich, zatarły się w znacznym stopniu patryarchalne zasady życia na ulicy żydowskiej. Nie możemy cofnąć rozwoju historycznego i przywrócić przeszłość do dawnego stanu. Chciałbym jednak wspomnieć o pewnym bardzo charakterystycznym zjawisku, które wystąpiło właśnie w ośrodku, gdzie nasze życie społeczne rozwija się z zawrotną wprost szybkością, mimo to zaś bet-hamidrasz (w dawnej albo nowoczesnej postaci) zachował swe znaczenie do chwili obecnej. Mam na myśli żydowskie k o n g r e g a c j e s y n a g o g a l n e w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Powinniśmy temu zjawisku poświęcić znacznie więcej uwagi, niż dotąd to w Europie czyniliśmy.

Nie będę się rozwodził szeroko nad pomocą, której nam użyczyli nasi bracia w Ameryce w ciężkich latach wojennych i powojennych. Żydzi amerykańscy ocalili niezliczone rzesze swych braci w Europie od śmierci głodowej i tysiące kulturalnych instytucyj w Palestynie i w diasporze od zagłady. Znając jednak fakty nie zadaliśmy sobie nigdy pytania: jak doszedł do skutku ten niepojęty wprost cud, że owi wychodźcy, którzy opuścili nasze kraje w ciągu stu lat, nie roztopili się w osławionym amerykańskim „tyglu“, lecz stworzyli olbrzymią gromadę czterech milionów braci, całym sercem wiernie oddanych społeczeństwu żydowskiemu; czy naprawdę wszystko to jest zasługą dzienników żydowskich, które tam w ostatnich dziesięcioleciach wychodzą?

Otóż nie ulega wątpliwości, że zasługa w tym kierunku przypada gminom, grupującym się dokoła bóżnic amerykańskich. Bóżnice te należą do najróżnorodniejszych typów — od starych bet-hamidraszów

\*) Ob. w niniejszym zeszycie: P. Kramerówna: Żydowskie cechy rzemieślnicze w dawnej Polsce. — Red.



i klauzów do skrajnie postępowych i reformistycznych synagog — ale we wszystkich jest jeden Bóg, a Bóg ten, stary Bóg żydowski, obronił narodowe istnienie żydostwa amerykańskiego. Pod naporem wrodzonego instynktu narodowego stworzyli żydzi w Ameryce swe gminy i bóżnice i utrzymują je do dnia dzisiejszego. Gdziekolwiek osiedlili się żydzi, tam istnieje taka gmina, albo kilka takich gmin, a dookoła takiej bóżnicy koncentruje się życie towarzyskie i kulturalne członków gminy.

Bez owych bóżnic w dalekiej Ameryce — kto wie, czy mielibyśmy dziś „Keren-Hajesod“ i żydowską kolonizację rolną w Rosji Sowieckiej, szkoły „Tarbutu“ i „Ciszo“ w Polsce, „Ort“ i domy sierot we wszystkich krajach rozprószenia i t. d.

Trudno wprost wyobrazić sobie, jak potężna siła organizacyjna leży w życiu religijnem. Nietylko bóżnica — nawet koszerna restauracja posiada znaczenie narodowo-organizacyjne. Odkąd zburzono mury getta, działa na osobnika żydowskiego znacznie więcej sił odśrodkowych, niż dośrodkowych. Społeczność żydowska rozpada się na osobników, a osobnik nie może oprzeć się asymilacji, tonie w potężnych falach otaczającego go morza cudzych wpływów. Tylko łączenie się i konsolidacja może bronić odrębnego charakteru narodowego. Jasna rzecz, że narodowe organizacje wszelkiego rodzaju mają pod tym względem wybitne znaczenie. Ale nie każdy człowiek ma tendencję do organizowania się, a zorganizowani — najczęściej spotykają się z towarzyszami. Złączenie przypadkowe, naturalne, codzienne — jest ważniejsze od organizacji celowej, świadomej i uroczystej.

Powszechnie wiadomo też, że zachodzi silny związek między zwyczajami religijnymi a życiem rodzinnem. Upadek religii i zburzenie życia rodzinnego są to dwa zjawiska ściśle ze sobą związane. Nasi „postępowcy“ boleją często nad upadkiem życia rodzinnego, lecz nie zdają sobie z tego sprawy, że to „postęp“ wypędził z naszych domów anioła pokoju; albo też zdają sobie z żalem sprawę z tego, lecz nie mogą znaleźć rady na stan istniejący.

Czy wychowanie może zamknąć oczy na wszystkie owe zjawiska, które wyżej wyłuszczyliśmy? Doświadczenie jakiego nabyliśmy w ostatnich dziesięcioleciach dowodzi, że idziemy drogą niewłaściwą i że musimy wrócić na prosty gościniec, którym z powodzeniem kroczyliśmy przez całe stulecia.

\*

Przed zakończeniem naszych rozważań nad znaczeniem życia religijnego dla utrzymania istnienia narodowego, chcielibyśmy zwrócić uwagę na jeszcze jedną stronę tego problemu:

Autonomizm szkoły i nauczyciela ma swoje granice. Szkoła jest tylko wycinkiem z ogólnego życia danej epoki i problemy jej stoją w ścisłym związku z problemami całego życia społecznego. Przeważnej ilości tych problemów szkoła sama rozwiązać nie potrafi: musi ona znaleźć oparcie w nauce z jednej, w dążeniach społeczeństwa z drugiej strony.

Odnosnie do ustalenia celów i ram żydowskiego światopoglądu religijnego musi szkoła, jak wyżej wspomnieliśmy, wezwać na pomoc naukę — nie tylko pedagogiczną, lecz także ogólnie filozoficzną. W odrodzeniu żydowskiego życia religijnego winien współdziałać ze szkołą dom rodzicielski, a właściwie całe społeczeństwo.

Należałoby wykorzenić ze świadomości społeczeństwa przesąd, który rozpanoszył się u nas od czasów oświecenia, że możliwe jest żydostwo bez życia religijnego. Szkoła jest może miejscem skąd podobny impuls mógłby wyjść, ale ugruntowanie nowego poglądu na podstawy naszego życia musiałyby szukać oparcia także w literaturze, na kazalnicy i t. d.

Półtora wieków nie zdołało naszego życia religijnego w zupełności zburzyć: odbudowa jego nie może również nastąpić w jednej chwili. Jest to zadanie dla całych generacji i powodzenie nie jest nawet zgóry zapewnione. Ale komu na utrzymaniu żydostwa zależy, ten nie cofnie się przed trudnościami.

---



## ŻYDOWSKIE CECHY RZEMIEŚLNICZE W DAWNEJ POLSCE

### CZĘŚĆ I. ORGANIZACJA CECHÓW ŻYDOWSKICH

#### W s t ę p

**W**wiekach średnich całe społeczeństwo europejskie było podzielone na stany oraz korporacje o bardzo rozległym samorządzie. Każdy stan i każda korporacja miały swoje odrębne prawa i przywileje, dbając niemal wyłącznie o swoje interesy. Jednostka sama przez się nie ma żadnego znaczenia, tylko w ramach stanu lub korporacji miała przed sobą obszernie pole działania. Z wzrostem handlu i przemysłu, wzrastają w potęgę miasta i stają się oddzielnym stanem. Ludność miast, składająca się przeważnie z kupców i rzemieślników, w walce o byt widzi ostoję tylko w silnej organizacji. Trudności bowiem techniczne, które stały na przeszkodzie wymianie dóbr z jednej strony, z drugiej zaś stałe walki z panem feudalnym o prawa, zmuszają ludność do zrzeszenia się. Ta wspólność interesów łączy kupców w stowarzyszenia zwane gildjami, a na wzór kupców łączą się rzemieślnicy w związki zwane cechami.

Cechy są to stowarzyszenia rzemieślników tej samej gałęzi w jednej miejscowości, połączonych ze sobą pewnymi prawami i obowiązkami.

Cechy rządziły się na podstawie przywilejów i praw uzyskanych bądź od władcy miasta prywatnego lub od króla. Z wszystkich praw nadawanych cechowi najważniejszym był przywilej wyłączności. Na podstawie tego przywileju tylko członek cechu mógł zajmować się danym zawodem. Wszystkich rzemieślników, którzy pracowali poza ramami cechu, nazywano partaczami lub fuszerami i cech ich bardzo prześladował, surowo karając winnych przez konfiskatę narzędzi oraz

już wykonanych wyrobów gotowych. Podstawą organizacji cechowej były statuty cechowe, którym każdy członek musiał się poddać. Na podstawie statutów członkiem cechu mógł być każdy mieszkaniec miasta, w którym mieścił się cech, o ile tylko spełnił statutowo określone powinności nowo-wstępującego.

Nasuwa się pytanie, czy Żyd mógł być członkiem cechu miejskiego? Odpowiedź na nie musi być bezwzględnie negatywna. Pomijając bowiem fakt, że ludność miejska zajmowała wrogie stanowisko wobec Żydów wogóle, nie mógł Żyd zostać członkiem cechu z przyczyn czysto towarzyskich i religijnych. Cech bowiem nie był związkiem wyłącznie zawodowym, normował on również życie religijne, rodzinne i towarzyskie swego członka. Brać cechowa ma swoje wspólne miejsce w kościele, razem bierze udział w procesjach i innych uroczystościach, tak świeckich jak i kościelnych, w razie obłożenia miasta wspólnie bromi go przeciwko wrogowi, poza-tem członkowie jednego i tego samego cechu mieszkają w swej ulicy. Te i tym podobne zarządzenia utrudniają Żydowi dostępu do cechu. Z wzrostem fanatyzmu religijnego nie dopuszcza się do cechów innych wyznań jak tylko rzymsko-katolików. W przywileju Zygmunta III z roku 1616 nadanym cechowi bednarskiemu w Lublinie czytamy między innymi: „Następnie stanowimy, by rzemieślnik, należący do cechu pozostawał w wierze rzymsko-katolickiej, żeby nie był ani heretyk ani schizmatyk, ani Rusin, ani Żyd lub innej wiary różnej od prawdziwej wiary katolickiej.“<sup>1)</sup>

Z powyższego widzimy, że rzemiosło żydowskie już a priori było skazane na siebie samego, znajdując się poza obrębem stowarzyszeń rzemieślniczych chrześcijańskich.

Teraz należy postawić dwa pytania:

1. Jaką rolę odgrywało rzemiosło w życiu gospodarczym Żydów?
2. Czy powyższe wyrugowanie Żydów z cechów miejskich miało poważniejsze znaczenie dla jego rozwoju i organizacji.

Odpowiedzią na te dwa pytania zajmiemy się w niniejszej pracy. Życie religijne zmusza Żydów do zorganizowania i trzymania w swych rękach niektórych rzemiosł, mianowicie, rzeźnictwa z powodu przepisów o zarzynaniu koszernego mięsa, oraz krawiectwa z powodu przepisu w piśmie świętym,<sup>2)</sup> który zabrania Żydom szyć suknie wełniane niciami konopiennymi. Żydzi jednak nie ograniczają się do tych dwóch zawodów; spotykamy dość wcześnie Żydów złotników, kuźnierzy, piekarzy, balbierzy i t. p.

Żydowscy rzemieślnicy są z początku niezrzeszeni. Dopiero od XVII w. zaczynają się wiadomości o cechach żydowskich. Najwcześ-

<sup>1)</sup> Junger historiker t. II, str. 55.

<sup>2)</sup> Deut. 22, 11.



niejsza data o cechach, jaką znaleźliśmy, pochodzi z r. 1613, jest to statut cechu kuśnierzy w Krakowie.<sup>3)</sup> Zadajemy sobie pytanie, czy do w. XVII faktycznie nie istniały cechy żydowskie, czy też materiał o nich podzielił los szeregu innych dokumentów t. j. zaginął. Raczej należy przyjąć to pierwsze przypuszczenie, t. j. że rzemiosło żydowskie do w. XVII jest niezorganizowane. Można to oprzeć na następujących dowodach: z w. XVI zachowały się rozmaite statuty gminne, obejmujące wszelkie przejawy życia żydowskiego, a o cechach niema tam żadnej wzmianki, milczą o tem tak statuty w Polsce jak i w Niemczech. Dochodzimy więc do wniosku, że cechy żydowskie powstają dopiero z początkiem w. XVII.

Co skłoniło Żydów w XVII w. do zrzeszenia się? Spróbujemy to choć częściowo wytłumaczyć. Na wiek XVI przypadają ustawiczne walki między cechami miejskimi a żydowskimi partaczami; wspomnę chociażby zatarg z r. 1539 w Łucku, wybuchły między cechem krawców i kuśnierzy chrześcijańskich a żydowskimi rzemieślnikami, który kończy się udzieleniem zezwolenia Żydom na wykonywanie zawodu za pewną opłatą na rzecz cechu miejskiego.<sup>4)</sup> Protesty cechów miejskich powtarzają się stale w każdym mieście i nie trudno było przewidzieć, kto będzie zwycięzcą w tej walce — silnie zorganizowany cech miejski. Żydzi więc, aby przynajmniej częściowo odeprzeć natarcia z zewnątrz starają się od wewnątrz stworzyć jednolity front — łączą się w cechy. Oczywiście, że nie bez wpływu został przykład podobnych organizacji u chrześcijan, na których ustawodawstwie i zwyczajach wzorował się cech żydowski; przytem dochodzą jeszcze inne przyczyny, jak obawa wykwalifikowanych przed konkurencją niewykwalifikowanego robotnika.<sup>5)</sup>

Jak już wyżej powiedziano, od w. XVII są już liczne materiały o żydowskich cechach; są one najrozmaitsze, jak: pinaksy cechów, wzmianki o cechach w pinaksach gminnych, protokoły żydowskich sądów podwojewódzińskich, protesty cechów miejskich przeciwko żydowskiej konkurencji i t. p.

Mimo, iż materiał ten jest różnorodny i pochodzi z najrozmaitszych okresów czasu uderza nas jeden fakt, że wszędzie i zawsze, poza pewnemi zmianami miejscowemi, są wszystkie ustawy zasadnicze te same. Praca niniejsza opiera się głównie na pinaksach\*) trzech cechów:

<sup>3)</sup> Wettstein, Kadmonijot mipinaksaoth jyszanim Nr. 8.

<sup>4)</sup> Wischnitzer, Die jidische Zechen yn Pojlin, str. 6.

<sup>5)</sup> Kadmonijot mipinaksaot, Nr. 9.

\*) Podstawą organizacji cechowej był list pergaminowy „Igereth Haklaf”, który był zasadniczo statutem cechu, pozostałe ustawy oraz protokoły zebrań i wszelkie czynności cechu wpisywano do księgi — pinaks.

1. Pinaks cechu krawców im. „Małbiszej Arumim“ (odziewających nagich)<sup>6)</sup> w Przemyślu, który został założony w pierwszej połowie w. XVII; możemy to stwierdzić mimo, że najwcześniejsza data w pinaksie pochodzi dopiero z 1669 r., ale w czasie potwierdzenia statutu w r. 1704 powołuje się na dawny statut, który był już kilkakrotnie potwierdzany.

2. Łączny cech krawców, kuśnierzy i szmuklerzy w Kiejdanach.<sup>7)</sup> W pinaksie tego cechu mamy wzmianki o wyborach z r. 1804, 1806 i następnych, same ustawy pochodzą z r. 1810, ale co do niektórych odnosi się wrażenie, że pochodzą one z wcześniejszego okresu, na marginesie bowiem niektórych znajdują się uwagi: „nahug“, lub „nahug kan“ (według zwyczaju miejscowego), lub „ejn nahug tykana“ („znosi się obowiązującą ustawę“). Można z tego wnosić, że sam cech został już dawniej założony.

3. Pinaks cechu krawców w Biłgoraju.<sup>8)</sup> Rok powstania tego cechu możemy dokładnie stwierdzić, mianowicie 1760, z tego bowiem roku pochodzi list, który nam mówi, że dawny łączny cech krawców i kuśnierzy dzieli się na dwa oddzielne cechy.

Przytoczyłam rozmyślnie daty tych trzech pinaksów, by wykazać, że mimo różnicy czasowej — nawet dwóch wieków — organizacja cechowa pozostała przez wszystkie wieki w różnych miejscach ta sama. Dlatego przypuszczalnie nie będzie błędem, jeżeli przy omawianiu organizacji, korzystając z najrozmaitszych materiałów dojdziemy do uogólnień.

## Rozdz. I. Członek cechu

Każdy cech miał troistą klasę ludzi: majstrów, czeladników - towarzyszy i uczni. Statut określał warunki, jakim się musiał poddać każdy członek, by ostatecznie mógł uzyskać prawo wyzwolenia się na majstra. Pierwszym szczeblem w tej hierarchji był uczeń.

### a. U c z e ń

Prawo do nauki danego rzemiosła miał zasadniczo każdy żyd, jeżeli tylko się poddał statutowo określonym przepisom w sprawie

<sup>6)</sup> M. Schorr, Żydzi w Przemyślu do końca XVIII wieku, Dokumenty hebrajskie.

<sup>7)</sup> Wischnitzer, Die Statuten der jüdischen Handwerkerzunft zu Kiejdan. Blätter für jüdische Demographie, Statistik und Ökonomik, Nr. 5.

<sup>8)</sup> Pinaks cechu krawieckiego w Biłgoraju, jest to rękopis z drugiej połowy w. XVIII. Zawiera on protokoły wszelkich czynności cechu od r. 1769 do 1821, jak protokoły zebrań, przyjęcia nowych członków, nowe uchwały i t. p. Poza tem znajduje się tam protokół podziału dawnego łącznego cechu krawców i kuśnierzy na dwa odrębne cechy; protokół ten pochodzi z roku 1760. Brak tytułowej oraz ostatniej kartki; pismo nie jednej osoby — znać, że brało w tem udział więcej ludzi. Obecnie w posiadaniu jednego z rabinów w Warszawie.



ucznia. Pierwszeństwo jednak do nauki miały dzieci mieszkańców miasta, w którym cech się znajdował, czasem nawet, jak w Poznaniu, zabrania się obcego wyuczyć rzemiosła. O ile wśród miejscowych ktoś nie miał środków do nauki i to było jedynym powodem, że nie kształcił się zawodowo, to obowiązkiem cechu było udzielić mu pewnego rodzaju stypendjum.<sup>9)</sup> Z powyższego wynika, że nauka nie była bezpłatną, ale zarazem cech starał się popierać chętnych. Wyjątek stanowi cech wyżylaczy w Krakowie, który się domaga, by każdy uczeń za naukę płacił do kasy cechowej 60 zł. gotówką.<sup>10)</sup> Trudno powiedzieć, czy cech kierował się w tym wypadku pobudką czysto materialną — chciał powiększyć swe dochody, czy też w ten sposób starał się ograniczyć liczbę rzemieślników zajętych w tym zawodzie, bo suma zł. 60 jest, jak na owe czasy, bardzo znaczną i nie każdy obywatel mógł sobie na powyższy wydatek pozwolić.

Każda umowa najmu między majstrem a uczniem musiała być zawarta wobec sędziego — rabina, oraz wobec jednego ze starszyny cechowej, a to celem uniknięcia sporów wynikłych z tego powodu. Umowa musi pod karą 3-ch dukatów być wciągnięta w pinaks cechu.<sup>11)</sup> Wobec zwykle młodocianego wieku ucznia umowę w jego imieniu zawiera zazwyczaj ojciec lub opiekun.<sup>12)</sup> Przy zawieraniu umowy uczeń zobowiązał się płacić na rzecz cechu sumę w wysokości 2-ch zł., za której regularne uiszczanie odpowiadał majster.

Jaki był stosunek majstra do ucznia trudno określić; nigdzie nie słyszymy, by go używał do posług domowych, by się nim pani majstro-wa wysługiwała, jak to było zwyczajem w cechach chrześcijańskich. Przypuszczam, że to było u Żydów również praktykowane, ale prawdopodobnie nie nadużywali swych praw w tych wypadkach, nigdzie bowiem nie spotykamy wzmianki o jakimś zatargu na tem tle wynikłym.

Obowiązkiem majstra było dać utrzymanie uczniowi oraz uczciwie wyuczyć go rzemiosła, uczeń powinien był posłusznie wypełniać zlecenia swego majstra. Chłopak oddany do nauki nie miał prawa samodzielnie przenosić się do kogoś innego. Mistrzowi jednak przysługiwało prawo „sprzedać“ lub „wydzierżawić“ ucznia, ale tylko za jego zgodą. Ustawa w tym wypadku broniła ucznia jeszcze tem, że majstro-

<sup>9)</sup> W. Feilchenfeld, Eine Innungsordnung für die jüdischen Handwerker zu Posen, Zeitschrift d. hist. Gesellschaft für d. Provinz Posen, r. 1895, str. 310.

<sup>10)</sup> Wettstein, Diwrej chejfec, Nr. 21.

<sup>11)</sup> Pinaks krawców w Bilgoraju. — Zeitschr. d. hist. Gesellschaft f. d. Provinz Posen, r. 1895, str. 310. (W dalszym ciągu cytować będziemy ZHGP).

<sup>12)</sup> Die Statuten d. jüd. Handwerkerzunft zu Kiejdan, umowa najmu z r. 1815.

wi nie wolno było przyjąć innego ucznia, dopóki nie upłynął termin najmu pierwszego.<sup>13)</sup>

Statuty nie określają wieku ucznia, nigdzie nie słyszymy o jakiejś granicy dolnej, t. j. o takim wieku, poniżej którego nie można było jeszcze rozpocząć nauki, ale przypuszczalnie istniała pewna granica górna po przekroczeniu której już nie można było jej rozpocząć. Dowodem tego może być fakt, że uprzywilejowano syna lub zięcia członka, którym zezwala się, o ile nie znają żadnego rzemiosła, nawet po ślubie wpisać się do cechu i rozpocząć naukę. Cech wyznacza im wtedy termin w ciągu którego mają się wyuczyć rzemiosła.<sup>14)</sup>

Termin nauki wszędzie prawie był równy, mianowicie trwał dwa lata, jedynie cech krawców w Kiejdanach przedłużał go na okres 5-cio letni. Praca ucznia w tym okresie była minimalna, polegała tylko na wykonaniu pewnych czynności pomocniczych. W zawodach, w których w grę wchodziło zdrowie człowieka, jak balbierza, ograniczała się jedynie do asystowania swemu majstrowi. Statut cechu balbierskiego określa, że w pierwszych 2-ach latach terminowania nie mógł nawet krwi puszczać, dopiero w roku trzecim może to wykonać, ale tylko w obecności majstra.

#### b. C z e l a d n i k .

Po dwuletnim terminowaniu wyzwala się uczeń na czeladnika. Czy to odbywało się przy pewnym ceremonjale, niewiadomo. Przypuszczalnie sam fakt odbytej nauki starczył, by otrzymać miano czeladnika lub towarzysza, jak go czasem statuty w Kiejdanach nazywają. Czeladnik nie musiał kontynuować pracy u majstra, u którego pobierał naukę, lecz po jej odbyciu miał prawo zawrzeć kontrakt, z kim mu się żywnie podoba. Każda umowa najmu była zawierana wobec sędziego rabina, który za tę czynność pobierał po 15 gr. od każdej strony,<sup>15)</sup> oraz ulegała wciągnięciu w pinaks cechowy.<sup>16)</sup> Obie strony zobowiązały się dotrzymać punktów zawartych w umowie. Obowiązkiem majstra było dać czeladnikowi utrzymanie, ubranie oraz pewną sumę gotówką, która była uiszczana ryczałtem a nie od sztuki. Przy tem statut określał najkrótszy termin najmu, mianowicie jeden kwartał, za przekroczenie tego groziła kara pieniężna w wysokości 1-go talara na rzecz podwojewody i 1-go na rzecz cechu.<sup>17)</sup> Jedyne patronowi cechowemu przysługiwało prawo skrócenia tego terminu w wyjątkowych wypadkach. Np. w r. 1743 patron cechu krawieckiego w

<sup>13)</sup> D. Statuten d. Handwerkerzunft zu Kiejdan, § 7.

<sup>14)</sup> l. c., § 18.

<sup>15)</sup> Pinaks krawców w Biltgonaaju.

<sup>16)</sup> l. c. — Kadmonijoth Nr. 9.

<sup>17)</sup> Pinaks krawców w Przemysłu p. r. 1743.



Przemysłu, Samuel Samsonowicz zezwala w drodze wyjątku Jakóbowi Józefowiczowi, by poszedł do pracy na sześć tygodni przed świętami, po upływie tego terminu przywilej gaśnie.<sup>18)</sup>

Obowiązkiem czeladnika jest pracować sumiennie i rzetelnie dla swego pracodawcy. Przed upływem terminu najmu nie mógł opuścić swego majstra i pójść do innego, jak również i majster nie mógł przed upływem terminu najmu czeladnika usunąć. Tylko za jego zgodą mógł ustąpić innemu majstrowi, ale i w tym wypadku, podobnie jak to było w sprawie ucznia, nie może majster przyjąć innego, dopóki umowa z pierwszym jeszcze nie wygasła. Między majstrami istniała ugoda nie odmawiania sobie nawzajem czeladników, która nie zawsze bywała przestrzegana, ale przy schwytaniu winnego karano go bardzo surowo. W protokołach sądów podwojewódzińskich zachował się wyrok w procesie o odmówienie czeladnika, na mocy którego winny został skazany na zapłacenie 50 zł. grzywny.<sup>19)</sup>

Jakie było wynagrodzenie trudno określić, w każdym razie starali się majstrowie odbijać sobie co lepsze siły przez powiększanie pensji, skoro musi w to ingerować senjorat cechu, określając maksimum wynagrodzenia.<sup>20)</sup> Pensja czeladnika u majstra żydowskiego musiała być jednak wyższą aniżeli u chrześcijan i dlatego chrześcijańscy czeladnicy chętnie przyjmują pracę u żydów. Przeciwno temu protestują cechy chrześcijańskie, tak np. cech krawców we Lwowie protestuje przeciw żydom, że odbierają mu czeladników przez wyższe wynagrodzenie.<sup>21)</sup>

Praca czeladnika była bardzo cenioną i w ten sposób tworzyli oni bardzo poważną konkurencję dla wyzwolonych majstrów, dlatego obowiązkiem rabina było baczyć, by nie nadużywali oni swych praw i nieprawnie nie wykonywali rzemiosła, by samodzielnie nie otwierali warsztatu i t. p.<sup>22)</sup> Jak dalece starano się zapobiec konkurencji młodego, pełnego sił człowieka, dowodzi fakt, że nieżonatemu nie wolno było, o ile nawet miał odbyte lata praktyki potrzebne dla wyzwolenia się na majstra, samodzielnie otwierać warsztatu, ale degradowano go do roli czeladnika w obcym warsztacie, z pewnymi prawami różnymi od praw zwykłego czeladnika.<sup>23)</sup>

Na wzór chrześcijański spotykamy także i u żydów wędrownych czeladników. Czy ta wędrowność miała na celu specjalizację

<sup>18)</sup> l. c.

<sup>19)</sup> Z. Pazdro, Organizacja i praktyka żyd. sądów podwojewódzińskich, dokumenty, Nr. 57.

<sup>20)</sup> Pinaks krawców w Łucku, w „Measef”, Petersburg 1902.

<sup>21)</sup> M. Bałaban, Żydzi we Lwowie, dokumenty Nr. 75.

<sup>22)</sup> ZHGP., str. 310.

<sup>23)</sup> Pinaks krawców w Przemysłu p. r. 1704.

lub wykształcenie w danym zawodzie, czy też była spowodowaną brakiem pracy w rodzinnym mieście, nie da się stwierdzić. W każdym razie faktem jest, że istniał ten rodzaj czeladników. Z tego powodu, by zapobiec konkurencji wśród miejscowych, zabrania statut przyjąć obcego do pracy, dopóki miejscowi nie mają zajęcia. Zamiejscowemu nie wolno dłużej jak trzy lata przebywać w obcym mieście, a jeżeli po upływie tego terminu pracuje jeszcze u kogoś, to grozi kara tak majstrowi jak i czeladnikowi, którego usuwa się z miasta.<sup>24)</sup> Jeżeli zamiejscowy czeladnik przez związek małżeński chciał się osiedlić w mieście cechu, za uzyskanie prawa osiedlenia się i wykonaniu zawodu płacił w dwójnasób, przytem nie zawsze ta podwójna opłata skutkowała.<sup>25)</sup> Przez czas pobytu w mieście musiał się poddać miejscowym przepisom.<sup>26)</sup>

Usamodzielnienie czeladnika ustawowo nie było utrudnione. Miał on na cztery tygodnie przed ślubem zgłosić się do gminy z prośbą o usamodzielnienie go. Wtedy seniorat gminny wraz z starszymi cechowymi badał jego działalność rzemieślniczą. Widzimy więc, że podobnie jak w cechach chrześcijańskich, musiał kandydat również i u żydów wykonać pewną próbną pracę na podstawie której orjentowano się, czy posiada on dostateczne kwalifikacje do wykonania zawodu. Jeżeli orzeczenie komisji wypadło na korzyść kandydata, to obowiązkiem rabina było wciągnąć go do ksiąg członkowskich.<sup>27)</sup> Czy jednak w praktyce tak łatwo się to odbywało, trudno powiedzieć. Raczej można stwierdzić, że czasami starał się patronat utrudnić dostęp do cechu. Dowodem tego może być proces w cechu blacharskim we Lwowie. Patron tego cechu Mojżesz Nuchymowicz pozywa kilku członków przed sąd podwojewódzki, zarzucając im, że bez zgody i woli patrona mianowali czeladnika Lewka Herckowicza na majstra i pozwolili mu otworzyć samodzielny zakład.<sup>28)</sup> Proces ten może być dowodem tarć wewnętrznych w cechu, gdy pospólstwo cechowe stara się wyłączyć z pod władzy patronatu, utrudniającego dostępu do cechu. Mimo tego jednego oderwanego wypadku, położenie czeladnika w cechach żydowskich było dość znośne. Dowodem tego może być brak jakichkolwiek wiadomości o poważniejszych zatargach pomiędzy majstrami a czeladnikami, któreby ostatecznie doprowadziły do zrzeszenia się czeladników. Dziwnym bowiem wydaje się fakt, że nigdzie nie słyszymy o jakichś związkach czeladniczych. Widocznie ich położenie w ramach

<sup>24)</sup> ZHGP., str. 310.

<sup>25)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>26)</sup> Pazdro Nr. 55.

<sup>27)</sup> ZHGP. str. 310.

<sup>28)</sup> Pazdro Nr. 69.



cechu było na tyle znośne, że nie potrzebowali oni szukać ostoi w oddzielnych związkach.

### c. M a j s t e r .

Każdy członek cechu, który chciał się wyzwolić na majstra musiał mieć odbytą: dwuletnią praktykę jako uczeń i jednoroczną jako czeladnik oraz musiał być żonaty; w walce bowiem o byt łatwiej mogli wytrzymać ludzie wolni, nieobarczeni rodziną; by więc zapobiec tej konkurencji w każdym prawie pinaksie powtarza się kilkakrotnie uchwała, że tylko żonatego można wyzwolić na majstra. Wyzwolenie człowieka wolnego należy do bardzo rzadkich wypadków i zazwyczaj w akcie przyjęcia zaznacza się, że jest to wyłom zrobiony w obowiązującej ustawie jedynie na rzecz danego osobnika, przytem zazwyczaj ogranicza się jego prawa przez nałożenie nań jakichś specjalnych obowiązków.<sup>29)</sup> Dopiero wyzwolonego majstra zaliczano wpośród braci cechowej. Wyzwolenie majstra t. j. akt jego przyjęcia, odbywało się wobec sędziego-rabina oraz kilku senjorów. Kandydat urządzał ucztę dla braci cechowej oraz wpłacał wpisowe w naturze jak świecami i miodem oraz pewną sumę w gotówce.<sup>30)</sup> Wpisowe była to suma, za którą kupował sobie t. zw. chazakę, t. j. prawo osiedlenia się i wykonania zawodu w danym mieście. Chazaka była naogół nabywana na dożywocie, lecz w wyjątkowych wypadkach można ją było stracić. Np. gdy opuszczono miasto na dłuższy okres czasu, a po powrocie nie uiszczono składek za czas swej nieobecności, tracono chazakę.<sup>31)</sup>

Po wpłaceniu wpisowego wciągano nowowstępującego w pinaks cechu, gdzie on się podpisywał i zobowiązywał się poddać wszelkim przepisom zawartym w pinaksie. Do 3-ch lat nazywa się majstrem młodym i ma następujące obowiązki i prawa:

1. Nie wolno mu trzymać ani czeladnika ani ucznia. Ustępstwo od tej zasady udziela się na rzecz synów członka, którym zezwala się natychmiast po ślubie zatrudniać czeladnika i ucznia za pewną dodatkową opłatą, tak w gotówce jak i w naturze — miodem.

2. Nie wolno młodemu majstrowi zawierać spółki ani z innym młodym ani ze starym majstrem. W wypadku jednak, gdy mu się nadarzy większa robota, której sam nie może podołać, ma się zgłosić do sędziego rabina, który ma prawo udzielenia mu zezwolenia na zawarcie spółki. Spółkę może również zawrzeć, jeżeli mu się nadarzy robota na wsi, ale również tylko za zgodą sędziego rabina.<sup>32)</sup>

<sup>29)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>30)</sup> l. c i Statuten der Handwerkerzunft zu Kiejdan.

<sup>31)</sup> Pinaks krawców w Łucku.

<sup>32)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu p. r. 1704, 1722, 1734.

3. Nie może chodzić z miarą i nożycami po targach w cechu krawieckim.<sup>33)</sup>

4. Może wejść w służbę do starego majstra, ale tylko na krótki czas przed świętami.<sup>34)</sup>

5. Nie ma ani czynnego ani biernego prawa wyborczego.

Po upływie trzech lat uzyskuje on miano majstra starego i staje się zwyczajnym członkiem cechu, jako taki korzysta on z wszelkich praw członkowskich, a więc ma czynne i biernie prawo wyborcze i t. p.

Obowiązki majstra starego są następujące:

1. Każdego tygodnia miał on uiszczać składkę na rzecz cechu, mógł jednak spłacać ją w ratach kwartalnych lub półrocznych.<sup>35)</sup>

2. Obowiązany jest pokolei co tydzień pójść z woźnym zbierać składki u swych współtowarzyszy, za uchylenie się od tej czynności płacił 1 gr. kary.<sup>36)</sup>

Nie wolno mu trzymać więcej aniżeli jednego czeladnika i jednego ucznia. Jednak obciążonym wysokimi podatkami zezwalał cech na trzymanie jeszcze jednej siły pomocniczej.<sup>37)</sup> Czasem zezwolenie powyższe było związane z posiadaniem pewnego minimum kapitału, mianowicie 150 zł. gotówki. Czyniono nawet ustępstwo i zezwalało na zawarcie spółki dwom majstrom, których łączny majątek wynosił 150 zł. i pozwolono im trzymać 3-ch czeladników.

4. Starym majstrom jak i młodym nie wolno było zawierać spółki między sobą. W wyjątkowych jednak wypadkach czyniono ustępstwo od tej zasady mianowicie:

a) Jeżeli nadarzy mu się większa robota, której sam nie wykona, to może sobie przyjąć do pomocy innego młodego lub starego majstra, jako współnika, ale pod warunkiem, że robota będzie się odbywała w jego warsztacie.<sup>38)</sup>

b) Jeżeli okoliczny szlachcic zamawia robotę i nie wymienia żadnego rzemieślnika, tylko zwraca się do kilku obecnych naraz, to oni mają zawrzeć spółkę.<sup>39)</sup>

5) Pozatem powinien był wykonać pewne funkcje, nałożone nań przez seniorat cechu. Za nieposłuszeństwo groziła mu kara usunięcia z cechu. Np. wydano dwóch członków z cechu w Biłgoraju, gdyż nie usłuchali rozkazu władzy i nie dostarczyli drzewa dla bractwa.

żona podczas nieobecności męża oraz wdowa po majstrze korzysta z tych samych praw i obowiązków, jakie posiadał mąż. Wdowa przez

<sup>33)</sup> i <sup>34)</sup> jak <sup>32)</sup>.

<sup>35)</sup> Kadmonijoth Nr. 8.

<sup>36)</sup> l. c.

<sup>37)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1704.

<sup>38)</sup> l. c. p. r. 1722.

<sup>39)</sup> Statuten d. Handwerkerzunft zu Kiejdan, § 2 i § 22.



powtórne zamążpójście za nie-członka traci wszelkie prawa członkowskie.<sup>40)</sup>

## Rozdz. II. Władze cechu

Na czele cechu stali starsi pochodzący z corocznych wyborów. Każdego roku w wolne dnie Wielkiejnocy lub św. Szałasów zbierała się cała bracia cechowa w mieszkaniu sędziego rabina, gdyż tam zazwyczaj odbywały się wybory. Każdy wyborca miał posiadać kartkę pergaminową „kalfi“. Prawo do kalfi miał każdy członek cechu, który od trzech lat był wciągniętym w pinaks cechowy. Seniorat cechu korzystał z okazji wyborów i ściągał w tym okresie wszelkie zaległe składki na rzecz cechu; egzekucja tych zaległości odbywała się w sposób dość rygorystyczny, o ile nie miano gotówki na zapłacenie ich musiano dać pewien zastaw. Dopóki nie uregulowano kwestji pieniężnej nie można było uzyskać kalfi.<sup>41)</sup> Każdy posiadacz kalfi wpisywał na niej imię któregośkolwiek członka cechu i wrzucał ją do urny, z której następnie losowano członków komisji wyborczej.

Ilość członków tej komisji była różna w każdym mieście, np. cech kuśnierzy w Krakowie miał ich 9-ciu, cech krawców w Przemyślu — 7-miu, cech krawców w Łucku 4-ch. Ta komisja wyborcza wybierała z pośród siebie prawyborców, których liczba też różną była w rozmaitych miastach. Tak np. w Bilgoraju było ich 3-ch, w Łucku 7-miu, w innych miastach przeważnie 5-ciu.

Prawyborcy musieli jeszcze tego samego dnia naznaczyć władze cechu z pośród innych członków bractwa, im nie wolno było siebie samych wybierać.<sup>42)</sup>

Nie wszędzie jednak cieszyły się cechy pełną autonomją, i tak np. w Poznaniu miała komisja matka — kszeirim, której obowiązkiem było wybierać co roku władze gminy i mianować również przy tej okazji starszyznę cechu.<sup>43)</sup> Czasem prawo mianowania przełożonych cechów miał urząd podwojewódzki.<sup>44)</sup>

### Zarząd cechu.

Prawyborcy wybierali następujących członków wydziału: seniorów, mężów zaufania, rachmistrzów. Liczba członków wydziału nie była wszędzie jednakowa, nawet w jednym i tym samym cechu nie była ona ustalona. Czasem wzrost liczby członków w cechu powoduje

<sup>40)</sup> Ibidem.

<sup>41)</sup> Pinaks krawców w Bilgoraju.

<sup>42)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1689.

<sup>43)</sup> ZHGP.

<sup>44)</sup> Pazdro, Nr. 39.

zwiększenie liczby członków zarządu. Na czele niektórych cechów stali prezesi wydziału, zazwyczaj tylko jeden, w wyjątkowych wypadkach wybierano więcej.<sup>45)</sup> Jeżeli cech był bardzo rozbudowany, to poza temi zasadniczymi władzami miał jeszcze i inne, jak ustawodawców, pilnujących ustaw i t. p.<sup>46)</sup> Najwyższą władzę w zarządzie cechu miał senjor, dlatego dla uzyskania tego urzędu musiał on przejść przez niższe szczeble w tej hierarchji, być uprzednio rachmistrzem lub mężem zaufania. Kadencja jednego wydziału trwała jeden rok.

Poza tymi świeckimi kierownikami cechu miał każdy z nich jeszcze swego kierownika duchowego: sędziego rabina lub, jak go na wzór chrześcijański nazywano, patrona cechu.<sup>47)</sup> Sędzia rabin był najczęściej zarazem jednym z rabinów gminnych, rzadko który cech ma swego oddzielnego rabina. Sędzia-rabin był zazwyczaj najważniejszą figurą w cechu, bez zgody której nie przedsięwzięto żadnej ważniejszej czynności w związku.

### Funkcje władz.

#### I. Sędzia rabin.

Rabin był najbardziej poważaną osobą w cechu, pochodził bądź z wyborów bądź byłznaczony przez gminę.<sup>48)</sup> Podczas gdy kadencja członka trwała jeden rok, rabin był wybierany na czas dłuższy. Dowodem tego mogą być następujące fakty: Akt przyjęcia nowego członka w roku 1734 jest podpisany przez rabina Samuela Samsowicza w Przemyślu, ten sam rabin jest podpisany na uchwale z r. 1743.<sup>49)</sup> Lub inny przykład: na rok 1770 przypada proces między patronem cechu blacharskiego, który został wybrany jeszcze w r. 1766 a kilkoma członkami tegoż cechu.<sup>50)</sup> Urząd rabina bywał czasem dziedzicznym, jak wyżej wzmiankowany Samuel, ojciec Samsona, był również rabinem cechowym. Widocznie urząd ten sprawował on przez długie lata, możliwie aż do śmierci, gdyż przy wzmiance o synie czytamy: „...syn bł. p. długoletniego rabina cechowego“.

Działalność rabina była bardzo rozległa. Wszelkie uchwały zapadają w jego obecności, on rozstrzyga o przyjęciu nowego członka, akt przyjęcia musi być wobec niego zawarty, jego obowiązkiem jest nowo-wstępującego wciągnąć w księgę cechową. Powinien baczyć, by w cechu panował ład i porządek, by nikt bezprawnie nie wykonywał za-

<sup>45)</sup> Pinaks kr. w Bilgoraju.

<sup>46)</sup> Statuten d. Handw. zu Kiejdan.

<sup>47)</sup> Pinaks kr. w Przemyślu, pr. 1695.

<sup>48)</sup> ZHGP.

<sup>49)</sup> Pinaks kr. w Przemyślu P. r. 1734 i 1743.

<sup>50)</sup> Pądzro, Nr. 69.



wodu. U niego znajduje się skarb cechu w postaci skarbonki, do której wrzucano składki członkowskie. On kontrolował wydatki i dochody cechu, w tym celu księga protokołów musiała się znajdować w jego mieszkaniu. On miał pod swoją stałą kontrolą starszyszną cechową, a w tym celu zebrania związkowe odbywały się w jego mieszkaniu. Główną jednak jego funkcją było sądownictwo. Rozstrzygał on tak w sprawach karnych jak i cywilnych. Kary nakładał przeważnie według własnego uznania, nie miał on w tym wypadku żadnych ograniczeń, poza pewnemi wyjątkami, w których statut określał wysokość grzywny. W sprawach karnych, jak za pobicie lub za obrazę członka, mógł ukarać więzieniem lub publicznem napiętnowaniem w synagodze.<sup>51)</sup>

Patronowi przysługiwało prawo przekroczenia ustaw, np. spółki nie wolno było zawierać młodym majstrom, lecz patron był w prawie zezwolić na przekroczenie tego przepisu i mógł zezwolić na zawarcie spółki; lub w innym wypadku, gdy ustawa zabraniała przyjmować czeladnika na czas krótszy aniżeli kwartał, patron miał prawo skrócić dany termin. Szereg także innych ustaw miał on prawo przekroczyć. Do patrona zwracają się, by wylosował współników do roboty, której samemu nie wolno i nie można wykonać. Gdy ktoś otrzyma robotę, której sam nie umie wykonać, powinien zwrócić się do patrona, który skieruje go do specjalisty.<sup>52)</sup> Poza tem do jego funkcji należało dawanie ślubów członkom, pisanie listów, i t. p. drobne usługi, które przynosiły mu pewien dochód.<sup>53)</sup>

Dochody rabina nie były stałe, pochodziły one z następujących źródeł:

1. Kar pieniężnych, które w głównej mierze szły na rzecz rabina cechu.

2. Udzielania pewnych specjalnych przywilejów majstrom, pisania listów, dawania ślubów i t. p.

3. Kontraktów zawartych między majstrami, z umów zawartych z czeladnikami (umowa z uczniem była wolną od opłat).

4. Pieniędzy zbieranych dla patrona w czasie świąt i półświąt oraz w Purim.

5. W niektórych cechach krawieckich miał patron monopol sprzedaży nici rytualnych i żadnemu członkowi ani krawcowi niezrzeszonemu nie wolno było, czy pracował w mieście czy poza jego obrębem, gdzieindziej się zaopatrzyć w powyższy towar, jak tylko u rabina cechowego, który pobierał za to pewną stałą opłatę zależnie od ilości zakupionego towaru.

<sup>51)</sup> Kadmonijoth Nr. 8.

<sup>52)</sup> Pinaks krawców w Przemysłu P. r. 1695.

<sup>53)</sup> Pazdro, Nr. 72.

Jedynie w Poznaniu poza temi dochodami musiał cech z polecenia gminy płacić patronowi pewną stałą pensję. W innych miastach mimo niestałej pensji dochody jego były dość znaczne, jak to widać z wyżej wymienionych pozycyj.

Patronowie nie zawsze stali na odpowiednim poziomie moralnym, czasem nadużywali oni swych praw. Bardzo ciekawy dokument, świadczący o tem zachował się w protokołach sądu podwojewódzińskiego we Lwowie. Jest to proces przeciwko patronowi cechu kuśnierzy we Lwowie, Moszkowi Landysowi, któremu zarzuca się zdzierstwo, korupcję oraz nadużycia praw patrona.<sup>54)</sup> Nie można jednak powyższego wypadku uogólniać ani przypisać wady Moszka Landysa innym patronom.

## II. Senior.<sup>55)</sup>

Podczas corocznych wyborów wybierano kilku seniorów, którzy dzielili między sobą urząd seniora w ten sposób, że każdego miesiąca władzę sprawuje inny t. zw. „senior mensis“ parnas hachodesz. Do seniora mensis należy załatwienie wszelkich czynności administracyjnych w cechu. Np. jeżeli któryś członek chce zastrzec sobie klientelę, to powinien zwrócić się do seniora mensis o zrobienie odpowiedniej adnotacji. Klucz od skarbonki cechowej spoczywa w ręku seniora mensis, on decyduje o wydatkach cechu, z tego powodu powinien on każdego miesiąca składać sprawozdanie ze swej czynności. Obowiązkiem jego jest baczyć, by członkowie regularnie wpłacali swoje składki na rzecz cechu, w wypadku nieposłuszeństwa przysługuje mu prawo przesładowania opornych bardzo surowo, według swego własnego uznania. Do niego należy baczenie, by żaden członek nie przekroczył jakiejś ustawy, on jest zobowiązany strzec, by każdy członek przynajmniej raz na cztery tygodnie został wezwany do czytania w piśmie świętem, podczas modlitwy. Każdy akt przyjęcia nowego członka musi być wobec niego wraz z rabinem cechowym zawarty, on również powinien być na nim podpisany. Senior powinien wystrzegać się, by sam jakiejś ustawy nie przekroczył, gdyż w przeciwnym razie i on nie zostaje wolny od kary, która u niego jest zazwyczaj wyższą aniżeli u innego członka.

Funkcje seniora były zasadniczo honorowe, tylko w rzadkich wypadkach kary pieniężne szły na rzecz seniora mensis.

<sup>54)</sup> l. c.

<sup>55)</sup> Pinaks cechu krawców w Przemyślu, p. r. 1691 i 1766. Pinaks cechu krawców w Biłgoraju. Statut d. Handwerkerzunft zu Kiejdan. Zeitschrift d. hist. Ges. f. d. Provinz Posen.



### III. Mężowie zaufania i rachmistrze.<sup>56)</sup>

Do ich obowiązków należało prowadzenie ksiąg i rachunkowości cechu. Każdą składkę członkowską musieli wciągać do ksiąg cechowych, a przed wyborami musieli przed komisją, która była pewnego rodzaju komisją rewizyjną w dzisiejszem pojęciu, składać sprawozdanie ze swej działalności. Czynności ich były jawne i każdy członek cechu miał prawo wglądu w księgi buchalteryjne. Jeżeli ich podejrzewano, że nie spełniają swych czynności rzetelnie, wtedy przysługiwało prawo któremukolwiek członkowi pozwać ich przed sąd cechowy. O ile jednak zarzuty przeciwko nim skierowane okazały się bezpodstawnymi, winni oszczerstwa byli bardzo surowo ukarani.

Czynności mężów zaufania i rachmistrzów były honorowe.

### IV. Ustawodawcy.<sup>57)</sup>

Nie każdy cech miał specjalny rodzaj ustawodawców, tylko cechy potężne, bardzo rozbudowane, jakim był widocznie cech krawców w Kiejdanach, wybiera każdego roku wraz z władzami administracyjnymi również i ustawodawców. Obowiązkiem ich było zbieranie się każdego kwartału i badanie ustaw. O ile jakaś dawna ustawa wymagała pewnej poprawy, oni mieli wprowadzić odpowiednią nowelę, w wypadku zaś, gdy ustawa wydała się już przeżyta, bez żadnego znaczenia, mieli prawo znieść ją i w jej miejsce wprowadzić inną, nową. Przy wprowadzeniu nowych ustaw wzorowali się oni na prawie zwyczajowem miejscowem lub na ustawodawstwie w innych miejscowościach, czasem bowiem przy ustawach spotykamy adnotację, „według zwyczaju“ lub „według zwyczaju miejscowego“. Ważność ustawy upływała z terminem trzyletnim.

### Woźny.

Każdy cech poza tem, że używał sług gminnych, miał przynajmniej jednego woźnego. Wobec tego, że czasem jeden woźny nie wystarczył, a ze względów finansowych na więcej nie można było sobie pozwolić, postanowiono, że każdy członek powinien przez jeden rok spełniać funkcje woźnego. Tylko synowie członków są od tego obowiązku wolni.<sup>58)</sup>

Do obowiązków woźnego należało:<sup>59)</sup>

1. Dwa razy w ciągu tygodnia być u prezesa i u patrona cechu z zapytaniem, czy nie ma dlań pewnych zleceń.
2. Zbierać datki na rzecz cechu.

<sup>56)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>57)</sup> Statuten d. Handwerkerzunft zu Kiejdan.

<sup>58)</sup> l. c.

<sup>59)</sup> Kadmonijoth Nr. 8. Pinaks krawców w Biłgoraju. Pinaks krawców w Przemysłu p. r. 1766.

3. Zbierać składki członkowskie, a w razie niezapłacenia egzekwować je przez fantowanie przedmiotów.

4. Strzec, czy członkowie nie przekraczają jakichś ustaw, a w razie podejrzenia kogoś donieść o tem władzy odpowiedniej.

5. Zwolywać członków na zebrania zwyczajne i nadzwyczajne w cechu.

Funkcja woźnego nie była bezpłatna; poza stałą pensją, której wysokość określano w czasie zawierania z nim umowy, otrzymywał on pewną część z kar pieniężnych oraz z sum procesowych między członkami. O ile suma procesowa wynosiła do  $\frac{1}{2}$  zł. otrzymywał on 1 szeląg, a o ile od 1 do 1000 zł. — 1 gr.

Niektóre cechy znały jeszcze jeden rodzaj woźnych t. zw. woźnych jarmarcznych; co należało do ich obowiązków trudno określić. Wischnitzer uważa, że chodzili oni po jarmarkach i zbierali wiadomości ważne dla cechu, ale ta hipoteza jest bezpodstawna.<sup>60)</sup> Przypuszczalnie w czasie targów i jarmarków sędzia-rabin miał bardzo wiele pracy, gdyż w tym okresie bywają częstsze spory aniżeli w życiu codziennem, woźni więc byli bardzo zajęci, a że stali woźni nie mogli podołać, więc dorywczo przyjmowano jeszcze dodatkowe siły pomocnicze. Dowodem tego może być fakt, że woźny jarmaczny nie pobiera stałej pensji, ani też pensji ryczałtem, lecz do niego należą pieniądze przypadłe z zatargów w czasie jarmarków.<sup>61)</sup>

#### Sądownictwo.

Zatarg między członkami cechowymi oraz wszelkie inne sprawy sporne cechu należały do następujących sądów:

a. Sądu cechowego, którego przełożonym i jedynym sędzią był patron cechu.

b. Sądu podwojewódzińskiego w mieście królewskim.

c. Sądu miejskiego, tylko w sprawach między cechami miejskimi a żydowskimi; zwykle w kontraktach zaznacza się czy się obie strony poddają kompetencji sądu miejskiego.

d. Sądu gminnego.

Zasadniczo wszelkie zatargi między członkami cechu łągodził jego patron. W miastach królewskich zaś z urzędu mają wszyscy prawo apelacji do sądu podwojewódzińskiego, lecz cechy bardzo rzadko korzystają z tego prawa. W wypadkach jednak bardzo poważnych, gdy w grę wchodzi np. zniesławienie patrona lub gdy sprawę wytacza sam patron, wtedy proces odbywa się wobec sądu podwojewódzińskiego. Podwojowoda jednak sam ustępuje swoje prawa na rzecz seniorów lub

<sup>60)</sup> Die jid. zechen in Pojlen, str. 13.

<sup>61)</sup> Kadmonijoth, Nr. 8.



rabina z prawem apelacji do siebie.<sup>62)</sup> W wypadkach kiedy proces toczył się w sądzie podwojewódzińskim, kierowano się i tutaj ustawami cechowymi i często się sąd na nie powołuje.<sup>63)</sup> W niektórych sprawach sąd podwojewódziński uważa, że sąd cechowy jest bardziej kompetentny w wydawaniu wyroków, aniżeli podwojewódziński, więc tam odsyła sprawy do siebie skierowane. Tak np. w sprawie między miecznikiem Ickiem Jakóbowiczem, a Manyssem Nuchymowiczem czytamy: „...o co do urzędu pozwany, a przez niego do cechu złotnickiego do rozsądzenia odesłany.”<sup>64)</sup> Mamy tu zupełne odwołanie się sądu podwojewódzińskiego do sądu cechowego.

W miastach, w których autonomia cechów nie była zbyt rozległą, sądownictwo należało do gminy, która w tych wypadkach starała się uzurpować sobie jak najszersze prawa, jak np. mianowanie sędziego gminnego. Gmina była również instancją odwoławczą od wyroków sędziego rabina. Egzekucja wyroków zapadłych na sądach cechowych należała do gminy.<sup>65)</sup>

W kwestjach spornych między cechami żydowskimi a chrześcijańskimi rozstrzygał sąd miejski, ale w tych wypadkach musiała być specjalna umowa między nimi. Tak np. w układzie z r. 1792 pomiędzy cechem krawców żydowskich a cechem miejskim w Lublinie jest jeden punkt, że obie strony poddają się kompetencji sądów miejskich.<sup>66)</sup>



Widzimy, że poza zaszczytem funkcje cechowe były połączone z pewnymi korzyściami materialnymi, to też nie dziwne jest, że każdy dobijał się o władzę. Nasuwa się pytanie, czy w cechach żydowskich wytworzył się, podobnie jak w chrześcijańskich, pewnego rodzaju patrycjat cechowy, który zagarnąłby władzę w swe ręce, nie dopuszcza czasem do niej nowych sił. Konkretna odpowiedź na to pytanie jest bardzo trudna, materiał bowiem o cechach jest jeszcze niezupełny, a w obecnym niema w tej sprawie jakiejś pewnej wzmianki. Można między wierszami wyczytać, że w cechach żydowskich sprawa ta nie przedstawia się lepiej, aniżeli w cechach chrześcijańskich. Zdanie to jest oparte na pinaksie cechu krakowskiego w Biłgoraju. W pinkasie tym zachowały się protokoły corocznych wyborów w ciągu 33 lat, z wymienieniem imion i nazwisk wybranych członków. Co nas tam uderza to fakt, że jest kilka stale powtarzających się imion osób, które

<sup>62)</sup> Pazdro, Nr. 39.

<sup>63)</sup> l. c. Nr. 69.

<sup>64)</sup> l. c. Nr. 57.

<sup>65)</sup> ZHGP. str. 310.

<sup>66)</sup> Bałaban M., Die Judenstadt v. Lublin, rozdz. IX.

spełniały naprzemian to funkcje seniora to prezesa. Dla zilustrowania podamy imiona dwu osób:

1. Mojżesza Abrahamowicza, który był 14 razy seniorem i 2 razy prezesem.

2. Abrahama Natanowicza, który był 8 razy seniorem i 7 razy prezesem.

Takich było jeszcze kilku.

Ta warstwa będąca u steru widocznie nadużywała swej władzy, co powodowało zatargi i tarcia wewnątrz cechu, wreszcie ingeruje tutaj gmina i korzystając ze swych praw suwerennych uchwała, że nikt nie może być więcej jak dwa razy pokolei seniorem. W ten sposób kładzie się w części kres zatargom i walkom wewnątrz cechu, na tle ubiegania się o władzę.<sup>67)</sup> Echem tych walk może być również wyżej cytowany proces w cechu blacharskim we Lwowie. (Jak już wyżej powiedziano, prawa ta nie jest jeszcze zupełnie jasną, możliwie, że nowe dokumenty rzucą inne światło na nią).

### Rozdz. III. Dochody i wydatki cechu

Cech czerpał swe dochody z natępujących źródeł:<sup>68)</sup>

1. Stała opłata członkowska; każdy członek cechu był zobowiązany płacić każdego tygodnia pewną statutowo określoną sumę na rzecz cechu. Suma ta naogół wynosiła 1 grosz tygodniowo. Sposób poborów tych opłat był dwojaki, albo woźny, wraz z jednym z członków lub z jednym seniorem mensis, pod koniec każdego tygodnia chodził po należytość, albo można ją było uiszczać ryczałtowo w ratach kwartalnych lub półrocznych.<sup>69)</sup>

2. Datki na rzecz cechu; celem pokrycia wydatków cechowych nie zawsze starczyły stałe dochody cechu, dlatego zobowiązano członków, by poza niemi płacili pewną określoną sumę na rzecz cechu. Przeważnie wynosił ten wolny datek 1 szel. na tydzień lub pewien ustalony procent od każdego zarobionego złotego. Spłata tych datków była regulowana jak wyżej.<sup>70)</sup>

3. Wpisowe; każdy nowowstępujący musiał wpłacać pewną statutowo określoną sumę, za którą kupował sobie koncesję na wykonanie zawodu w danym mieście, w którym znajdował się cech. Wpisowe było wszędzie prawie jednakowe, wahało się od 14—20 zł., przytem czło-

<sup>67)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>68)</sup> Przy określaniu źródeł dochodu posługiwano się wszystkimi dokumentami; wysokość cyfr jest czerpaną z pinaksów cechu krawców w Przemysłu i Biłgoraju, ze statutów kuśnierzy i balbierzy w Krakowie.

<sup>69)</sup> Kadmonijoth, Nr. 8.

<sup>70)</sup> Pinaks krawców w Przemysłu p. r. 1766.



wiek zamiejscowy, o ile już uzyskał prawo osiedlenia się, płacił prawieże w dwójnasób. Niektóre cechy pobierały jeszcze datki w naturze jak miód i świece do synagogi cechowej.<sup>71)</sup>

4. Opłata czeladników i uczni; była ona prawieże stała, wynosiła 2 zł. rocznie. Za regularne jej uiszczanie odpowiadał majster.<sup>72)</sup>

5. Kary pieniężne; wszelkie kary pieniężne nakładane na członków za przekroczenie ustaw lub wynikię z procesów szły na rzecz cechu.<sup>73)</sup>

6. Za udzielanie pewnych specjalnych przywilejów członkom; cech czasem wydzierżawiał swym członkom monopolistyczne prawo wykonania wyrobów dla pewnych grup społeczeństwa lub dla pewnych poszczególnych rodzin. Za tę koncesję zwykle pobierał pewne stałe opłaty. Wysokość była rozmaita, każdy uprzywilejowany powinien był każdego roku zawierać z cechem umowę co do jej wysokości.<sup>74)</sup>

7. Podatek niezrzeszonych rzemieślników; każdy rzemieślnik, o ile nie był zorganizowany w ramach cechu, musiał za prawo wykonania zawodu opłacać się cechowi miejscowemu. Cech uzasadniał opłatę tę swoim podatkiem na rzecz cechu miejskiego, był więc w tym wypadku tylko pewnego rodzaju pośrednikiem, lecz jak każdy pośrednik starał się zarobić na tem.<sup>75)</sup>

8. Dochody z modlitw; każdy cech miał bądź swoją własną bożnicę bądź też miejsce w ogólnej synagodze. Jeżeli miał własną bożnicę, to wszystkie dochody szły do kasy cechowej, która następnie wydzielała sumy na rzecz utrzymania bożnicy.<sup>76)</sup>

Wszystkie dochody zbierano do szkatułki, która mieściła się w mieszkaniu sędziego rabina, klucz do niej miał w swem ręku senior mensis.<sup>77)</sup>

#### Wydatki cechu:

1. Opłata na rzecz cechu miejskiego; wydatek ten był najciężniejszy i najpoważniejszy zarazem w budżecie cechowym. Cechy miejskie nie tak łatwo rezygnują ze swego prawa wyłączności i dopiero po długich walkach ustępują je częściowo na rzecz cechów żydowskich, każąc sobie za to płacić bardzo wysokie opłaty. Sposób regulowania tej opłaty był rozmaity, albo nakładano ryczałtową sumę na członka bez względu na wielkość jego zarobków, tak np. cech w Lubli-

<sup>71)</sup> Kadmonijoth, Nr. 8 i 9.

<sup>72)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>73)</sup> W każdym pinaksie, o ile określa się wysokość kary pieniężnej, zarazem zaznacza się na czyją rzecz one idą: cechu, gminy, rabina, seniora, podwojewody.

<sup>74)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1821.

<sup>75)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1704.

<sup>76)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>77)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1691.





Jeżeli porównamy dochody z wydatkami cechu, to na pierwszy rzut oka wydaje się, że o ile nie przewyższały one wydatków, to je przynajmniej pokrywały. W rzeczywistości rzecz ta nie przedstawia się tak różowo i utrzymanie równowagi w budżecie cechu należało do rzeczy bardzo trudnych. Często słyszymy skargi na to, że obciążone wydatkami cechy nie mogą się uwolnić od długów, dlatego nakładają większe opłaty na swych członków. Tak np. 18 Elul 1800 r. powiększa cech krawców w Biłgoraju sumę wpisowego prawieże w dwójnasób zamiast dotychczasowych 16 zł. na 30, pozatem powiększa szereg innych opłat. W motywacji tej uchwały jest skarga na kryzys, który z dnia na dzień się powiększa i niema widoków wyjścia z tej sytuacji, kasa cierpi na stały brak gotówki i t. d., z przyczyn powyższych za zgodą całego cechu zwiększa się wyżej wymienione opłaty.

Poza tem słyszymy, że cechy były zadłużone bądźto u swoich członków bądź też w gminie. Spłacanie należności należało do rzeczy bardzo trudnych, regulowano w najrozmaitszy sposób. Członków wierzycieli uwalniano na pewien okres czasu z stałych składek, dopóki dług nie został wyrównany. Tak np. 6-ciu członków cechu w Biłgoraju kupuje dla cechu rodały wykładając zań cenę kupna. Cech nie ma pieniędzy na spłacenie ich, więc postanawia zwolnić ich z opłat tygodniowych na przeciąg dwu lat, w ten sposób zostanie im suma zwrócona. Trudniej było spłacać innych wierzycieli, w tym celu prawdopodobnie sprzedawano ruchomości należące do cechu. Tem tylko da się wytłumaczyć zakaz, że pieniędzy uzyskanych ze sprzedaży rodaków nie można użyć na spłacenie długów.<sup>83)</sup>

Mimo tak kłopotliwego stanu finansowego cechu nie słyszymy nigdzie o jego bankructwie.

#### Rozdz. IV. Stosunek cechu do gminy.<sup>84)</sup>

Gmina żydowska, reprezentantka żydów nazewnątrż miała w ramach swej autonomji władzę nieograniczoną. Śledzi ona wszelkie przejawy życia swoich mieszkańców, starając się w każdym wypadku uzależnić ich od siebie i ciągnąć korzyści dla gminy. Toteż zorganizowanie się rzemieślników w cechy nie mogło ująć jej bacznemu oku. Stara się ona od pierwszej chwili wywierać na cechy dominujący wpływ. W tym wypadku naśladuje ona z zupełnem powodzeniem rady miejskie, a stosunek cechów żydowskich do gminy można śmiało porównać ze stosunkiem cechów chrześcijańskich do rady miejskiej.

<sup>83)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>84)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1704 i 1706. ZHGP. 310. Kadmo-nijoth, Nr. 33. Diwrej chejfec Nr. 21. Pinaks krawców w Biłgoraju.

Od chwili swego powstania jest cech zależny od gminy, a więc przede wszystkim statut cechu ulega zatwierdzeniu przez seniorat gminy. Co więcej, nie tylko statut, ale wszelka uchwała cechowa nie może wejść w życie bez aprobaty gminy, której przysługuje prawo weta. Np. cech wyżyłaczy (mynakrim) w Krakowie uchwała, że każdy uczeń płaci do kasy cechowej 60 zł., gmina nie chce zatwierdzić tej uchwały i skreśla ją, wprowadzając w jej miejsce nową, mianowicie, że nauka jest zasadniczo bezpłatną, ale nauczycielowi przysługuje prawo domagania się honorarium, niesłuszne jednak jest, jeżeli cech każe sobie płacić.

Żadne posiedzenie w cechu nie odbywa się bez udziału reprezentacji gminnej, kwestje sporne z innymi rzemieślnikami rozstrzyga gmina. Gmina bojąc się, by cechy lub przynajmniej część ich członków wzrosły w potęgę nie wyłamały się z pod jej wpływu, korzysta z walki i tarć wewnątrz cechu, wynikłych na tle ubiegania się o władzę w cechu. Gmina dobrze rozumie, że i jej nie będzie wygodnie, o ile w cechu wytworzy się patrycjat i do walki stanie równy z równym, z tego powodu korzysta z przysługujących jej praw, wprowadza uchwałę, że nikomu nie wolno więcej aniżeli dwa razy być seniorem.

Najlepiej stosunek cechu do gminy charakteryzuje rozporządzenie gminy w Poznaniu z r. 1737, w sprawie związków rzemieślniczych. Na podstawie tego rozporządzenia gminie przysługują następujące prawa:

1. Gmina mianuje patrona cechowego.
2. Komisja, która mianuje kahał, ma również nominować reprezentację cechową. Skład reprezentacji przedstawia się następująco: 3-seniorowie gminni, 2-cehmistrze.
3. O ile kary wymierzone przez rabina cechowego przekraczają sumę 10 zł., przysługuje poszkodowanemu prawo apelacji do gminy.
4. O przyjęciu nowego członka decyduje gmina, która ma sobie przyjąć, jako siły fachowe dla orzeczenia o zdolnościach kandydata, cechmistrzów z głosem doradczym.
5. O ile rzemieślnik żydowski zostaje pozwany przed sąd chrześcijański, nie powinien sam się stawić, lecz ma się zwrócić do gminy, która go pouczy, jak ma postąpić, lub może nawet sama wyznaczy mu obrońcę. Ta uchwała jest uzasadniona tem, że jedynie gminie są znane prawa i przywileje nadane żydom.
6. Egzekucja wyroków zapadłych ma sądach cechowych należyć do gminy.

Widzimy więc jak szeroką była władza gminy nad cechami. Oczywiście, że nie wszędzie cechy były tak bardzo skrepowane jak w Poznaniu. W niektórych miastach cechy cieszą się szerszą autonomją, np.



ani w pinaksie cechu krawców w Przemyśle, ani w Biłgoraju ani w Kiejdanach nie spotykamy, by gmina w czemś przeszkadzała lub krępowała działalność cechów. Można to wytłumaczyć tem, że cechy te były dość potężne i napewno wyłamały się już z pod władzy gminnej, ograniczając ją do minimum.

Naogół jednak stosunek cechu do gminy nie był wolny od konfliktów. Cechy bowiem starają się usunąć jej suwerenność wszelkimi sposobami. Zilustrujemy to następującymi faktami:

1. Wyżej wzmiankowany cech wyzylaczy stara się ominąć uchwałę gminy w ten sposób, że zmusza swoich członków, by przysięgali na zapadłą uchwałę podczas posiedzenia cechowego. Następnie protokół zebrania wraz z uchwałą wciąga się w pinaks, prosząc gminę by ją zatwierdziła. Gmina jest mocno oburzona, nie ma jednak rady, gdyż nikt nie może uwolnić cechmistrzów ze złożonej przysięgi, musi się więc zgodzić, by zapadła uchwała weszła chwilowo w życie, zastrzega sobie jednak, że żaden z nowowstępujących nie podda się jej.

2. Albo omija uchwały gminy; nie wszystkich członków wciąga w pinaks, w ten sposób uwalnia ich od poddania się rozporządzeniom gminnym w sprawie cechów. Tem tylko można wytłumaczyć uchwałę, że ten kto nie figuruje na liście członków, nie jest obowiązany poddać się uchwałom gminy. A że to było praktykowane dowodzi fakt, że czasem w akcie przyjęcia zaznacza się, że dany członek ma wszelkie prawa, gdyż należał do cechu, lecz „zapomniano“ go wpisać w księgi.

Widzimy jakimi drogami cech stara się ominąć wpływ gminy. Zczasem gmina sama ustępuje z pola walki i rezygnuje ze swych praw na rzecz cechu. Widocznie przewidziała, że dalsza walka będzie bezcelowa. Oczywiście, że nie tak łatwo gmina ustępuje; trwają długie lata zanim decyduje się ona na jakiekolwiek ustępstwo na rzecz cechów. Np. gmina poznańska przez 57 lat nie ustępuje ani najdrobniejszej rzeczy ze swych praw uzyskanych w roku 1737, lecz ostatecznie, widocznie po długich walkach, w r. 1794 ustępuje na rzecz cechu krawieckiego prawo egzekucji wyroków i zwiększa liczbę rzemieślników w reprezentacji cechowej do trzech.

Gmina ze suwerenności nad cechami korzystała również i na polu materialnem, część dość znaczna nawet kar za przekroczenie ustaw szła na rzecz gminy. Mimo wyżej wzmiankowanych zatargów, gmina nie wywierała na cechy zbyt wielkiej presji, w każdym bądź razie nigdy nie doszło między nimi do tak ostrych zatargów, jak to miało miejsce pomiędzy cechami miejskimi a radą miejską.

### Rozdz. V. Niezrzeszeni i zamiejscowi.

Nie wszyscy rzemieślnicy w danem mieście byli zorganizowani w ramach cechu, bardzo wielu pracowało poza jego obrębem. Stosunek cechu do nich jest podobny do stosunku chrześcijańskich cechów do partaczy a więc polegał na bardzo silnej nietolerancji.

Cech za uzyskanie prawa wykonania zawodu musiał opłacać bardzo wielkie sumy pieniężne na rzecz cechu miejskiego, ponadto ponosił stale różne wydatki dla okupienia się cechom miejskim, sumy te repartował następnie na swych członków. Niesłusznem wobec tego byłoby, gdyby te wydatki ponosili tylko członkowie cechu, a niezrzeszeni korzystali z praw, nie ponosząc żadnych zobowiązań. Cechy miejskie bowiem nie znają jednostki, umawiają się one z całym cechem żydowskim, dlatego rzemieślnik niezrzeszony musiał swoje opłaty składać na ręce cechu żydowskiego. Oczywiście, że cech stara się w tym wypadku wykorzystać swoje położenie i nakłada na niezorganizowanych wielkie opłaty, starając się w różny sposób ich szykanować. Przede wszystkim nie pozwala im wykonywać zawodu dopóki w sprawie opłat nie umówią się ze starszyzną cechową, celem pokrycia wydatków jakie cech poniósł za uzyskane prawa.<sup>85)</sup>

Cechy krawieckie przestrzegały przepis religijny w sprawie szycia rzeczy wełnianych nićmi konopiennymi, t. zw. „szatneiz“, do niezrzeszonych nie mieli wogóle zaufania; tu mieli nowy powód do utrudnienia im pracy, dlatego uchwała się, że nie wolno im wydać roboty z pod ręki, dopóki nie zostanie uprzednio zbadana przez starszyzną cechową. Przytem w nici rytualne musieli się niezrzeszeni zaopatrywać u osoby naznaczonej przez cech, za przekroczenie tego przepisu groziła bardzo poważna kara, bo aż klątwa.<sup>86)</sup>

Zczasem nietolerancja wobec niezrzeszonych potęguje się tak dalece, że cech utrudniał im dostęp do związku. Np. cech w Biłgoraju nakłada na każdego członka karę 6 zł., o ileby ten ostatni wprowadził niezrzeszonego do związku. Czem się cech kierował w tym wypadku bardzo trudno powiedzieć, uchwała ta brzmi bardzo lakonicznie, bez żadnej motywacji. Możliwie chciał w ten sposób ograniczyć liczbę swych członków a tem samem konkurencję, albo postępowano na wzór cechów chrześcijańskich, gdzie też czasem taka uchwała istnieć mogła. W każdym razie uderza nas, że nigdzie w dokumentach nie spotykamy, by nowoprzyjęty był już osobą starszą, która dotychczas wykonywała zawód poza ramami cechu, a obecnie doń wstępuje, naogół akt przyjęcia opiewa na imię czeladnika, który się obecnie na majstra wyzwał.

<sup>85)</sup> Pinałks krawców w Przemyślu, p. r. 1704.

<sup>86)</sup> Pinałks krawców w Łucku.



Nieczłonków starał się cech nawet ubiorem wyróżnić od swych członków, z tego powodu zabrania nieczłonkom przyjść do bożnicy w „lewniku“, jest to pewnego rodzaju wierzchnie okrycie, którego tylko członkowie cechu mogli używać.<sup>87)</sup>

Nietolerancja cechu jeszcze w wyższym stopniu aniżeli do nieczłonków odnosiła się do zamiejscowych; tym starał się cech na każdym kroku utrudniać pobyt w mieście. Już wyżej zaznaczono, że cech zabrania swym członkom wyuczyć zamiejscowych rzemiosła, czeladnik obcy nie może dłużej ponad trzy lata przebywać w mieście pod karą usunięcia go.<sup>88)</sup> Majster z kwalifikacjami uzyskanymi w innym mieście, musiał je nostryfikować w ten sposób, że w ciągu jednego roku pracował bezpłatnie w cechu, w ciągu dwu następnych lat pobiera już wynagrodzenie, ale nie ma żadnych praw członkowskich, dopiero po trzech latach zostaje zwyczajnym członkiem.<sup>89)</sup>

Bardzo surowo odnoszą się statuty do obcego czeladnika, który przez związek małżeński chce się osiedlić w danym mieście, każe mu płacić wysokie sumy wpisowego. Miejscowy i obcy, o ile poślubi córkę członka, płaci 30 zł. poza świącami i miodem, jeżeli zaś żoną jego będzie córka innego obywatela, płaci on zł. 50 poza świącami i miodem.<sup>90)</sup> Poza tem stara się cech, by ilość członków nie zwiększała się przez poślubienie zamiejscowych kobiet i dlatego takie same opłaty ponosi obywatel danego miasta jak obcy, o ile poślubi kobietę z innego miasta. Co więcej, cech nie chce dopuścić, by córki członków wychodziły za mąż do innych miast i dlatego w myśl przepisów ojciec wydający córkę za mąż do innego miasta, ponosi z tego powodu opłaty na rzecz cechu w wysokości 30 zł.

Te ostatnie przepisy dowodzą, że cech starał się być kastą w sobie zamkniętą, w której działalność rzemieślnicza powinna być przechodzić z ojca na syna, a związki małżeńskie powinny być zawierane tylko pomiędzy członkami cechu. Ustępstwo czyniono jeszcze na rzecz współmieszkańców danego miasta, podczas gdy obcych wcale nie uznawano. Ta ogromna nietolerancja cechu wobec zamiejscowych może być położona na karb okropnych warunków mieszkaniowych w owym czasie. Żydzi zamknięci w swej ulicy — gecie z wielkim przerażeniem przyjmują każdą nową rodzinę, dlatego, by jako tako utrzymać równowagę w przyroście ludności, nie dopuszczają obcych do osiedlenia się. Zresztą objaw ten nie jest właściwy jedynie cechom, gdyż cała gmina z równą niezyczliwością odnosi się do obcych, każąc sobie

<sup>87)</sup> Pinaks cechu krawców w Biłgoraju.

<sup>88)</sup> ZHGP.

<sup>89)</sup> Diwrej chejfec Nr. 21.

<sup>90)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

za prawo osiedlenia się płacić wysokie sumy. W cechach ta rzecz potęguje się jeszcze obawą przed konkurencją obcą. Naśladują w tym zaś bardzo pomyślnie cechy chrześcijańskie, w których nietolerancja odnosiła się nie tylko do obcych, lecz nawet miejscowym czeladnikom czasem utrudniano wyzwolenie się, by utrzymać liczbę członków w cechach na jednym poziomie.

## Rozdz. VI. Religijność i obyczaje cechu

Pobożność cechu jest rzeczą znaną, przyczem mamy i tu naśladowanie cechów chrześcijańskich, które również wkraczają w życie religijne swego członka. Głównym łącznikiem między członkami cechu była wspólna bożnica, w której dwa razy dziennie spotykali się członkowie cechu. Każdy cech uważał sobie za punkt honoru mieć własną bożnicę.<sup>91)</sup> Jeżeli cech był uboższy i nie mógł sobie pozwolić na własną synagogę, postarał się, by mieć oddzielne miejsce dla swych członków w ogólnej.<sup>92)</sup> To ostatnie nie jest rzeczą nową, jest to bowiem zwyczaj, który się zachował z urzędzeń świątyni w Jerozolimie, gdzie w czasie świąt zawody grupowały się oddzielnie, nie mieszając się z ogółem, i gdzie każdy zawód miał swoje miejsce.<sup>93)</sup>

Każdy członek cechu był zobowiązany przynajmniej dwa razy dziennie przyjść do bożnicy dla wspólnej modlitwy, z tego obowiązku można było się zwolnić za okupem i to tylko z bardzo ważnych przyczyn. W sobotę i święta należało do obowiązków członka poza wspólną modlitwą również przyjść po obiedzie do bożnicy dla wspólnego odmawiania psalmów, uczenia się Talmudu i t. p.<sup>94)</sup> O ile jakiś członek w ciągu czterech tygodni nie był w sobotę w synagodze, zostaje ukarany grzywną pieniężną.<sup>95)</sup> Pracę powinien członek zakończyć w piątek o godzinie drugiej, chyba że ma terminową robotę dla żyda do wykończona na sobotę, wtedy pozwala się mu pracować aż do zapalenia świec. Z tego obowiązku nie-pracowania w piątek po obiedzie nie jest on wolny nawet o ile pracuje na wsi<sup>96)</sup>; w razie doniesienia, że przekroczył dany przepis, zostaje on bardzo surowo ukarany. Każdy członek powinien przynajmniej raz na cztery tygodnie być w sobotę do czytania w piśmie świętem. Cechowi zależało, by posiadał jaknajwiększą ilość własnych rodaków, dlatego o ile związek nie posiada dostatecznej gotówki na ich zakupione, bogatsi członkowie wykładają

<sup>91)</sup> Kadmonijoth, Nr. 8.

<sup>92)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>93)</sup> Mas. Suka, 51b.

<sup>94)</sup> Pinaks krawców w Łucku.

<sup>95)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>96)</sup> Ibidem.



za niego, a *czasem* zwraca się im dług; nie wolno im swych należności komuś innemu ustąpić. Jeżeli jakiś członek przyczynia się do wykupienia rodaków, to czynność jego zostaje wpisana w pinaks dla przekazania potomności tego czynu godnego naśladowania. Cech choćby jaknajbardziej zadłużony nie sprzedaje ani nie zastawia swych rodaków.<sup>97)</sup> W tym wypadku stosuje się do przepisu rytualnego, zabraniającego to czynić. W myśl słów: „Powiedział rabi Szymon syn Gamliela: jeżeli nawet niema niczego do jedzenia, a sprzeda swe rodaki, błogosławieństwo Boże go opuszcza.“<sup>98)</sup>

Cechy krawieckie bardzo surowo przestrzegały przepisów o syciu nici rytualnymi, dlatego każdego roku na posiedzeniu plenum wydziału tenże wybiera zaufanego człowieka i jemu powierza się wyłączną sprzedaż tych nici;<sup>99)</sup> jest to zazwyczaj patron cechu.<sup>100)</sup> Każdy członek jest zobowiązany jedynie u niego zaopatrzyć się w dany towar, choćby uzyskał pracę na prowincji, to przedtem musi u niego zakupić potrzebne nici. Cechy w tych wypadkach rozciągają kontrolę również na handlarzy konfekcją i starzyzną, którzy mają stosunki handlowe z kupcami chrześcijanami, odkupując od nich rzeczy stare, nie pozwala się wobec tego tym kupcom wydać żadnej rzeczy z pod ręki, dopóki nie będzie ona uprzednio skontrolowaną przez członka cechu. To samo odnosi się do rzemieślników nieczłonków cechu.<sup>101)</sup> Niektóre cechy idą jeszcze dalej i nie pozwalają swym członkom wogóle zakupywać starych wyrobów u chrześcijan.<sup>102)</sup> Przez takie rygorystyczne ustawy w sprawach religijnych miało się pewność, że rzeczy nabyte u członka cechowego są przejrzane i skontrolowane i że ich „koszerność“ nie może być podejrzana.

Członkowie naogół bardzo surowo przestrzegali przepisów religijnych i bardzo rzadki jest wypadek, by któryś z nich uchylał się od wypełnienia swych powinności lub przekroczył ustawy normujące życie religijne.

Członek cechu był pod stałą kontrolą swego związku, nawet życie rodzinne jest przezeń normowane. Ustawy cechu nawet w niektórych wypadkach są bardzo śmieszne. Np. spotykamy, że cech przyjmując na członka człowieka nie-żonatego naznacza mu narzeczoną, z którą ma się pobrać w terminie również przez cech wyznaczonym; za nieposłuszeństwo w tym wypadku grozi mu kara pieniężna, a czasem na-

<sup>97)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>98)</sup> Ob. Megila, 27a.

<sup>99)</sup> Pinaks krawców w Łucku.

<sup>100)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu p. r. 1695.

<sup>101)</sup> l. c. p. r. 1704.

<sup>102)</sup> Biłgoraj.

wet usuwa się go z cechu. Spory rodzinne rozstrzygają sądy cechowe, których jurysdykcji muszą się obie strony poddać.<sup>103)</sup>

Przyjęcie nowego członka było połączone z pewnym ceremonjałem, w którym bierze udział cała brać cechowa. Cech urządzał wtedy ucztę, na którą spraszał wszystkich członków.<sup>104)</sup> O ile członek wpisuje się do cechu przed ślubem, wtedy związek wyznacza mu pewną sumę jako podarek ślubny.<sup>105)</sup>

Widzimy więc, że cech ujmuje wszelkie przejawy życia swych członków, którzy są z nim związani tak zawodowo jak i towarzysko, religijnie i rodzinnie.

### Rozd. VII. Wystąpienie z cechu

Każdy członek, który się raz wpisał do cechu, był z nim związany do końca życia. Dobrowolne wystąpienie z cechu należy do bardzo rzadkich wypadków. Ustawy cechowe bardzo surowo ścigały swego byłego członka. Czasem nawet zabraniały mu wykonywania zawodu, choćby dla potrzeb swej rodziny.<sup>106)</sup> Niektóre cechy, chcąc większy nacisk wywierać na swych członków, nie dopuszczają do zrzeczenia się praw członkowskich bez zgody całego bractwa. Dawniej gmina miała prawo uwolnić członka od zwierzchności cechowej, ale z czasem je utraciła.<sup>107)</sup>

Naogół można było opuścić cech w sposób dwojaki:

1. Przez opuszczenie miasta na dłuższy okres czasu.<sup>108)</sup>
2. Przez przymusowe usunięcie z cechu z powodu nieposłuszeństwa wobec władzy cechowej.<sup>109)</sup>

Wobec stawianych trudności nie jest dziwne, że wystąpienie z cechu należało do bardzo rzadkich wypadków, zresztą przynależność do cechu mimo bardzo ciężkich czasem obowiązków, przynosiła jednak zbyt duże korzyści członkowi, by ten ostatni chciał się dobrowolnie ich pozbyć.

## CZĘŚĆ II. ZNACZENIE EKONOMICZNE CECHÓW ŻYDOWSKICH

### Rozdz. I. Ilość członków w cechach żydowskich

W pierwszej części niniejszej pracy poznaliśmy organizację cechów żydowskich, która była bardzo rozległa i obejmowała całokształt

<sup>103)</sup> Ibid.

<sup>104)</sup> Statuten d. Handwer. in Kiejdan.

<sup>105)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu p. r. 1734.

<sup>106)</sup> Pinaks krawców w Biłgoraju.

<sup>107)</sup> Diwrej chejfec Nr. 27.

<sup>108)</sup> Pinaks krawców w Łucku.

<sup>109)</sup> Patrz wyżej rozdz. I. „Członek cechu”, pod „obowiązki majstra”.



życia swego członka. Teraz nasuwa się pytanie, ilu członków mógł liczyć cech żydowski? Odpowiedź na to pytanie mogłaby rozjaśnić kilka bardzo ważnych problemów. Przedewszystkiem dałaby obraz o stanowisku, jakie zajmowało rzemiosło w ogólnym żydowskim układzie społecznym. Mimo bowiem powszechnie panującego poglądu, że Żydzi od szeregu wieków trudnili się głównie handlem i lichwą, należy stwierdzić, iż Żydzi nigdy nie zaniechali zupełnie pracy fizycznej. Żydzi zasadniczo byli narodem rolniczym i prawie do X w. po Chr. zajmują się oni prawie że wyłącznie uprawą roli i to nie tylko na wschodzie, w Palestynie i Babilonii, ale także w europejskich państwach, jak we Włoszech, Sycylii, Hiszpanii, pd. Francji, a więc we wszystkich tych państwach, gdzie się znajdowały ośrodki ówczesnego żydostwa. Wiadomości o tem mamy w literaturze owego czasu. Zczasem jednak Żydzi zostają pozbawieni prawa posiadania nieruchomości i w ten sposób uniemożliwia się im pracę na roli. Siłą rzeczy muszą się oni przenieść na inne dziedziny życia gospodarczego, na handel i lichwę. Nie wszyscy jednak mają ku temu odpowiednie uzdolnienia lub też potrzebne środki, dlatego część ich zostaje w rzemiośle.

Rzemiosło było u Żydów oddawna bardzo cenione, na to mamy szereg dowodów w księdze, która daje obraz całokształtu życia żydowskiego, tem samem i jego gospodarczej czynności w pierwszych wiekach po Chr., a jest nią Talmud. Tam posiadamy cały szereg dokumentów świadczących o tem, że Żydzi zajmowali się rzemiosłem i cenili je bardzo wysoko. Wielu z mędrców Talmudu było rzemieślnikami i nie cofali się oni przed żadną pracą fizyczną. Istnieje nawet przepis, który poleca ojcu nauczać syna jakiegoś rzemiosła.<sup>1)</sup> Zczasem jednak warunki gospodarcze zmuszają Żydów do częściowego zaniechania rzemiosła, większość żydostwa stoi poza niem. Rzemiosło dawniej tak bardzo cenione traci na znaczeniu. Ludzie zajmujący się niem zaczynają tworzyć proletarijat żydowski, na który inni choćby znacznie ubożsi zaczynają patrzeć z góry, w poczuciu swej wyższości w hierarchii społecznej. Rzemieślników starają się odróżnić od „poważnych“ obywateli ubiorem; jest to wprowadzenie pewnego rodzaju różnic klasowych i stanowych, jakie spotykamy w wiekach średnich w społeczeństwie chrześcijańskim, gdzie każdy stan ma swój kolor i ubiór. Przestrzegano, by nikt nieuprawniony nie korzystał z przywilejów i na tem tle dochodziło czasem do bardzo ostrych starć. Wobec tego, że koniec średniowiecza u Żydów nie zbiega się razem z chrześcijańskim, przeciąga się ono jeszcze na kilka wieków później. Mógł się przebiec jeszcze w XIX w. zdarzyć zatarg, na tle tych towarzysko-

<sup>1)</sup> Mas. Kiduszin 81a.

klasowych walk, który nam dziś się wydaje co najwyżej śmieszny, ale wówczas miał bardzo poważne następstwa. Mam na myśli incydent, który zaszedł w Kiejdanach a którego epilog rozegrał się w sądach chrześcijańskich.

Ogół Żydów w tem mieście zabrania rzemieślnikom noszenia kapot i czapek aksamitnych w sobotę. Rzemieślnicy prawdopodobnie z początku ulegli temu nakazowi, zczasem jednak rósł w nich duch opozycyjny i starali się ten hańbiący zakaz znieść. Pewnego piątku wieczorem przybyło kilku rzemieślników do bóżnicy w tym stroju, reszta obywateli widziała w tem naruszenie swych praw i godności, dotkliwie pobiła „przestępców“ i wyrzuciła ich z domu modlitwy. Za krzywdą swych współbraci ujęło się całe bractwo i w następnym tygodniu cały cech in corpore zjawia się w bóżnicy w sobotę w aksamitnych czapkach. Z ich zjawieniem się wybuchła bardzo ostra walka w bóżnicy, która wreszcie oparła się o sądy chrześcijańskie. W procesie tym przegrali rzemieślnicy i zostali skazani na karę cielesną po 25 i 10 różg od wieku.<sup>2)</sup>

Widzimy więc, jaki był stosunek do rzemiosła w łonie samego żydostwa, a gdy do tego dodamy zwalczanie rzemieślników Żydów przez chrześcijan, należałoby sądzić, że rzemiosło żydowskie nie miało żadnych widoków rozwoju. Ale gdy pomimo tego stwierdzimy, że liczba członków w cechach żydowskich była dość znaczną, z tego wynika, że konieczność gospodarcza pomyślnie zwalcza wszelkie przesady oraz inne przeszkody, utrudniające rozwój.

Z drugiej strony liczba członków w cechach żydowskich wskaże nam, czy i jakie znaczenie miało rzemiosło żydowskie w ogólnem położeniu ekonomicznem kraju. Czy ilość ich była tak znaczna, że klienta, rekrutująca się z pośród współwyznawców nie starczyła im i musieli szukać pracy również i wśród chrześcijan, stając się tem samym bardzo poważnym konkurentem dla chrześcijańskiego rzemieślnika.

Określenie ilości członków w cechach żydowskich jest rzeczą bardzo trudną, przedewszystkiem ze względu na szczupłość materiału, następnie nie wszędzie liczba członków była równą. Były miejscowości, w których Żydzi byli monopolistami produkcji i zrozumiała jest rzeczą, że tam liczbą członków w cechach była większą aniżeli w innych, z drugiej strony rzemiosła produkujące przedmioty masowego zbytu będą liczniejsze, tak że uogólniać jest bardzo trudno. Do tego dochodzą różnice lokalne; w miastach, w których rzemiosło chrześcijańskie jest silne rozwinięte, nie dopuści ono, ażeby konkurenci Żydzi wzrastali ilościowo.

<sup>2)</sup> Zajtszryft far jidische Geschichte, Demografi in Ekonomik r. 1928, str. 73.



Postaramy się mimoto dać w przybliżeniu przynajmniej obraz liczebności w cechach żydowskich, przynajmniej tam, gdzie materiał nam na to pozwala.

Wziąwszy pod uwagę, że wyzwolenie żydowskiego rzemieślnika w cechach nie było utrudnionem, należy przyjąć, że cechy rozwijały się bardzo pomyślnie, a liczba członków stale wzrastała. Szukali oni zajęcia poza ulicą żydowską. Dowodem tego może być układ z cechem miejskim w Lublinie, w r. 1757, na mocy którego zezwala się 24 członkom cechu żydowskiego wykonywać swój zawód. To ograniczenie nie przeszkadza dalszemu wzrostowi liczby członków w cechu żydowskim i z tego powodu wybuchają stale zatargi z cechem miejskim, które ostatecznie kończą się udzieleniem zezwolenia 44 krawcom żydowskim na wykonanie zawodu. Ta liczba 44 członków w cechu żydowskim nie obejmuje jeszcze wszystkich żydowskich rzemieślników i układ z r. 1792 zawarty nie kładzie jeszcze kresu wszelkim późniejszym zatargom.<sup>3)</sup>

Były również miasteczka, w których większa część mieszkańców Żydów trudniła się rzemiosłem, takim było miasto Biłgoraj w powiecie Zamojskim. Pinaks cechu krawców w Biłgoraju obejmuje okres od 1796 do 1821. W ciągu tego 50-cio lecia mamy dokumenty przyjęć przeszło 80-ciu członków, a gdy do tego dodamy imiona tych wszystkich, którzy w tym okresie sprawowali urzędy seniorów, prezesów, rachmistrzów, mężów zaufania i innych, których mamy wymienionych w pinaksie oraz dodamy do tego tych innych członków, których w pinaksie nie wymieniono, to można stwierdzić, że cech w latach 80-siątych w. XVIII liczył przeszło 100 członków. O stałym wzroście liczby członków świadczy też fakt, że pod koniec XVIII w. dzieli się cech na dwie części i zwiększa liczbę członków w zarządzie, przede wszystkim wybiera się dwóch prezesów, motywując to wzrostem liczebności w cechu. W kilka lat później, w r. 1802, z powodu stałego wzrostu liczebności w cechu żydowskim rozpada się on na dwa oddziały z oddzielną bóżnicą, gdyż jedna nie może pomieścić wszystkich i z tego powodu wybuchają między nimi stale zatargi. Poza oddzielną bóżnicą mają również oddzielną administrację; każdy oddział rządzi się zupełnie autonomicznie, tylko w bardzo poważnych sprawach łączą się oba oddziały, gdy zachodzi potrzeba obopólnej zgody. Widzimy więc, że liczba krawców zrzeszonych w cechu w Biłgoraju jest bardzo duża, zwłaszcza gdy porównamy z ogólną liczbą Żydów w tem mieście mniej więcej z tego okresu. Według spisu znajduje się w Biłgoraju w r. 1765 — 661 dusz żydowskich.<sup>4)</sup> Jest to więc prawie czysto rze-

<sup>3)</sup> Die Judenstadt v. Lublin rozdz. IX.

<sup>4)</sup> Kleczyński-Kluczycki: Liczba głów żydowskich w Koronie.

mieślnicza osada żydowska, gdyż poza cechem krawców istniał i cech kuśnierzy, którego liczebności nie możemy stwierdzić z powodu braku materiału. Pewne jest tylko, że był on bogatszy od krawieckiego, gdyż w protokule podziału dawnego połączonego cechu na dwa oddzielne, mamy wzmiankę o tem, że krawcy muszą się odłączyć, gdyż nie mogą spłacić swych zobowiązań i zgadzają się, by rodają, które były kiedyś wspólną własnością, zostały w cechu kuśnierskim, który powinien spłacić krawców. Czy również liczba członków była odpowiednio większa, niewiadomo. Poza krawcami i kuśnierzami spotykamy w Biłgoraju również i czapników żydowskich, nie wiemy jednak, czy byli oni zorganizowani w cech. Faktem więc jest, że istniało w Polsce miasto, w którym, śmiało można powiedzieć, prawie wszyscy mieszkańcy Żydzi byli rzemieślnikami.

Jak już wyżej powiedziano, nie możemy uogólniać na podstawie tego miasta. Takie osady należą do bardzo rzadkich wypadków. W innych miastach nie dopuszczają chrześcijanie do takiego rozrostu żydowskiego rzemiosła. W niektórych nawet pinaksach cechowych słyszymy skargę na zmniejszenie się liczby członków w cechu żydowskim, jak np. w Przemyślu,<sup>5)</sup> czy to nastąpiło na skutek pogorszenia się warunków ekonomicznych, nie możemy stwierdzić.

Naogół można powiedzieć, że cechy żydowskie były dość liczne, fakt bowiem potrzeby organizowania się dowodzi, że rzemieślnicy w tym zawodzie nie liczyli się na jednostki.

## Rozdz. II. Klientela Żydów

Z rozdziału powyższego widzimy, że liczba głów w cechach żydowskich wyrastała znacznie ponad zapotrzebowanie w samym gecie. Dlatego członkowie cechu w poszukiwaniu za pracą opuszczają często mury miasta żydowskiego, wędrując od wsi do wsi, gdzie szyją dla arendarza żydowskiego i dla okolicznej szlachty. Cechy chrześcijańskie niechętnem okiem patrzą na tę pracę żydowską i o ile możliwości starają się ją ograniczyć. Tak np. w układzie z cechem w Lublinie zabrania się Żydom „szukania pracy po domach, dworach i klasztorach.“<sup>6)</sup> A więc z wszystkich stanów chrześcijańskich rekrutują się klienci Żydów. Dowody na zatrudnienie Żydów u chrześcijan są bardzo liczne, np. w Przemyślu udziela cech krawców Berowi wyłączne prawo pracowania dla kleru,<sup>7)</sup> lub cech szmuklerski w Krakowie nadaje rożynie Abrahama Szmuklerza monopolistyczne prawo dostarczania

<sup>5)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1705.

<sup>6)</sup> Die Judenstadt v. Lublin, rozdz. IX.

<sup>7)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu p. r. 1821.



towaru na dwór Lubomirskiego i jego następcy; monopol ten jest rozciągnięty na wszystkie jego posiadłości.<sup>8)</sup>

Warunki zarobkowania były bardzo trudne, wobec tego ubieganie się o powyższe przywileje przybierało czasem bardzo ostry charakter, dowodem tego jest, że w motywacji przywileju zaznacza się, „żeby zapobiec dalszym walkom i starciom wydzierzawiamy to danej jednostce, która wykazuje się, że ma do tego prawo na podstawie przywileju uzyskanego jeszcze przez przodków“.

Konkurencja między członkami cechu była bardzo ostra. Celem zapobieżenia jej chwyta się cech najrozmaitszych środków. Przede wszystkim, by doprowadzić do równego podziału pracy między członkami, ogranicza liczbę zatrudnionych czeladników, t. j. każdy majster może zatrudnić tylko jedną i tę samą ilość czeladników i uczni. W ten sposób majster nawet zamożny, który mógłby sobie pozwolić na zatrudnienie większej liczby sił pomocniczych, jest krępowany zakazem i chcąc nie chcąc musi się poddać ustawie. Przytem, o ileby większą zapłatą chciał odbić lepiej kwalifikowanego czeladnika, nie może tego uczynić, gdyż ustawy cechowe określają maksimum wynagrodzenia. Następnie o ile mu się nadarzy większa robota, nie może jej sam wykonać, lecz musi się zwrócić do senioratu, który losuje współników.<sup>9)</sup> Żadne przepisy w ustawach cechowych nie powtarzają się tyle razy, jak zakazy konkurencyjne. Konkurencja między członkami była boleską, którą cech zwalcza stale przez coraz częściej powtarzające się zakazy. Nie kładą one jednak kresu tym zatargom i zostają stale na papierze. Zabrania się np. przyjąć robotę, którą inny już rozpoczął. Jako rozpoczęcie uważa się w cechu krawieckim naznaczenie towaru, w cechu balbierskim zabrania się leczyć chorego, o ile inny już rozpoczął leczenie, chyba że pierwszy otrzyma pewien udział w wynagrodzeniu drugiego.<sup>10)</sup>

Zakazy konkurencyjne są najrozmaitsze, najobszerniejsze dane zawiera pod tym względem pinaks w Kiejdanach.<sup>11)</sup> W Kiejdanach miał każdy rzemieślnik swoją stałą klientelę, która przechodziła dziedzinie z ojca na syna lub wnuka, w razie braku potomków przechodziła na własność cechu. Żaden rzemieślnik nie miał prawa podjąć się pracy u klienta drugiego. Jeżeli to uczynił, to w wypadku ostrzeżenia go przez właściciela płaci mu cały zarobek oraz ponosi koszt procesu, w razie zaś braku ostrzeżenia płaci tylko zarobek. Duża część pinaksu kiejdańskiego jest poświęcona klienteli. Ustawy starają się zmusić

<sup>8)</sup> Diwrej chejfec Nr. 27.

<sup>9)</sup> Piazdro Nr. 69. Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1722.

<sup>10)</sup> Kadmonijoth, Nr. 9.

<sup>11)</sup> Statuten der Handwerkerzunft in Kiejdan, §§ 1—3, 6—8, 10—12, 14—15, 18—19, 23, 28—30, 32—35.

klienta do oddania pracy tylko swemu rzemieślnikowi, w ten sposób kładąc kres wolnej konkurencji. Z drugiej jednak strony nie dopuszczają one do protegowania i zalecania swego rzemieślnika innym konsumentom. Przykładem na to niechaj będzie następująca uchwała: o ile jakiś klient chce namówić swoich znajomych do oddania pracy jego rzemieślnikowi, wówczas inni rzemieślnicy mają prawo ostrzec swego współtowarzysza, by, albo tej roboty się nie podjął, albo im dał pewien udział w jej wykonaniu. Cech w ten sposób stara się zapobiec bezrobociu.

Klientela żydów w Kiejdanach, jak to wynika z ustaw, rekrutowała się z okolicznej szlachty, co dowodziłoby, że Żydzi pracowali tylko na zamówienie i produkowali wyroby lepsze. W rzeczywistości rzecz ta się inaczej przedstawia, czytamy nawet, że Żydzi się zajmują łątaniem odzieży i opłacają z tego powodu cechowi miejskiemu pewien podatek. Przytem wiemy, że praca Żydów nie była zorganizowana w chałupnictwo, lecz każdy rzemieślnik musiał sam sprzedawać swoje wyroby. Produkuje on więc pewną ilość na zapas, którą w okresie większego zbytu, jak podczas targów i jarmarków sprzedaje, a w tym okresie zbywa się jedynie artykuły masowej sprzedaży. Sprzedają swych wyrobów musi się zająć sam rzemieślnik, nie może się on wyręczyć czeladnikiem lub kimś innym, w przeciwnym bowiem razie grozi mu konfiskata towaru, który zostaje przeznaczony dla biednych członków.<sup>12)</sup>

Reasumując powyższe dochodzimy do wniosku, że klientela żydowskich rzemieślników rekrutowała się z wszystkich stanów chrześcijańskiego społeczeństwa, a że geto żydowskie zatrudniało tych rzemieślników współwyznawców jest rzeczą zrozumiałą. Przytem produkują Żydzi tak artykuły luksusowe jak i wyroby masowego zbytu, sprzedając je sami.

### Rozdz. III. Walka z cechami miejskimi

Cechy korzystając ze swego prawa wyłączności, ścigają na każdym kroku partaczy i fuszerów. Rzemieślnik żydowski od pierwszej chwili musiał być zdecydowany na prześladowanie z tej strony. Nienawiść cechów miejskich do rzemieślników żydowskich spotęgowała się jeszcze, gdy ci ostatni zorganizowali się w związki. Teraz przeciwnik staje się groźniejszy, gdyż prześladowana jednostka znajduje obecnie oparcie w silnej organizacji. Przez zorganizowanie się stale wzrasta liczba pracujących zawodowo, którzy nie znajdując dostatecznej pracy u Żydów, szukają jej także i wśród chrześcijan, a tem samem stają

<sup>12)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1690.



się poważnym konkurentem dla członków cechu miejskiego. Przewszystkiem Żyd zadawalnia się zazwyczaj mniejszym zarobkiem tak, że nawet kupcy chrześcijańscy chętniej oddają do wykonania pewne przedmioty Żydowi aniżeli chrześcijaninowi, jak to ma np. miejsce u złotników we Lwowie.<sup>13)</sup> Z drugiej strony Żyd odbija chrześcijaninowi lepsze siły pomocnicze, dając bowiem lepsze wynagrodzenie zachęca czeladnika chrześcijańskiego do pracowania u siebie. Dlatego walka z żydowskimi rzemieślnikami przybiera coraz to ostrzejszy charakter, przytem oczywiście było, że mimo zorganizowania się Żydów, zwyciężcą w tej walce będzie zawsze cech chrześcijański. Wprawdzie po stronie Żydów czasem stawała rada miejska, która w ten sposób chciała ukrócić samowolę i potęgę rzemieślników chrześcijańskich. Cechy jednak nie dały się tak łatwo usunąć z władzy, miały one bowiem bardzo silny atut w ręku, którym odpierały powyższe zamierzenia, a był nim przywilej cechu otrzymany od króla. Np. w Przemyślu, gdy rada miejska chce dopuścić Żydów do praw miejskich, protestują przeciwko temu cechy i powołują się na prawa nadane im przez Zygmunta Augusta w r. 1561, w których zastrzega się, że nie może dojść do żadnej umowy, „szkodliwej“ dla pospólstwa bez jego zgody.<sup>14)</sup> Na mocy przywilejów były cechy miejskie uprawnione nawet konfiskować towary żydowskich rzemieślników, o ile ich przyłapano na tej niedozwolonej czynności.

W ten sposób uzależnia się rzemiosło żydowskie od cechów miejskich, które pod najrozmaitszemi warunkami koncedują ze swych praw na rzecz Żydów. Czasem zezwalają na wykonanie zawodu, ale tylko dla swych współwyznawców.<sup>15)</sup> Naogół jednak koncesję tą muszą Żydzi opłacać podatkiem na rzecz cechu miejskiego.

Zmuszani koniecznością Żydzi chętnie zgadzają się na ten okup, a wysokość jego była określaną w statutach cechowych. Sposób uiszczania opłat odbywał się w najrozmaitszej formie,<sup>16)</sup> albo każdy członek cechu żydowskiego płacił rocznie pewną określoną sumę, niezależnie od wielkości zatrudnienia, albo płacono cechowi miejskiemu pewną sumę naraz, uwalniając się w ten sposób od stałych opłat rocznych, albo też płacono od każdej sztuki wykonanego przedmiotu. Każdy członek pod przysięgą był zobowiązany skrupulatnie spłacać należytość pochodzącą od każdej sztuki, o ileby pracował na wsi lub nawet w innej dzielnicy państwa, powinien tam zbierać i składać sumę należną cechowi, a po powrocie do rodzinnego miasta powinien

<sup>13)</sup> Żydzi we Lwowie na przełomie XVI i XVII w., rozdz. XX

<sup>14)</sup> Żydzi w Przemyślu, dokumenty polskie Nr. 33.

<sup>15)</sup> l. c. Nr. 114.

<sup>16)</sup> Patrz wyżej cz. I. rozdz. III. p. t. „Dochody i wydatki cechu”.

oddawać uzbierane opłaty na rzecz cechu.<sup>17)</sup> Niezrzeszony miał swoje opłaty na rzecz cechu miejskiego składać na ręce cechu żydowskiego; dopóki się nie umówił co do opłat, nie miał prawa wykonywać zawodu. W praktyce jednak rzecz ta nie wyglądała zbyt łatwo, cechy miejskie nie były zadowolone z opłat żydowskich, widocznie Żydzi uchylali się o ile możliwości od ich uiszczenia, i na tem tle dochodziło od czasu do czasu do starć między oboma kontrahentami. Dowodem tego jest motywacja uchwał normujących wysokość tych opłat na rzecz cechów miejskich. Zwykle zaczynają się one w ten sposób: „celem zapobieżenia starciom i walkom z cechami miejskimi w sprawie opłat na ich rzecz stanowimy, by...“

W niektórych miastach miały cechy żydowskie po swej stronie właściciele miast, — czy jest nim właściciel miasta prywatnego, czy też zastępca króla w mieście królewskim — którzy ciągnęli korzyści z tej obrony Żydów. Np. w pinaksie Łucka mamy reminiscencję walki z cechami miejskimi, które starały się zniszczyć rzemiosło żydowskie. Możliwie, że ta wzmianka odnosi się do roku 1539, na który to rok przypada zatarg między cechem krawców i kuśnierzy a żydowskimi rzemieślnikami. Zatarg ten kończy się zezwoleniem udzielonem Żydom na wykonanie rzemiosła za pewną opłatą na rzecz cechu miejskiego.<sup>18)</sup> Rozjemcą w tym wypadku był prawdopodobnie pan miasta, gdyż pinaks wspomina uczynność i dobroć panów - władców, którzy zezwolili Żydom na zrzeszenie się. Żydzi nie uzyskali tego bezinteresownie, ci panowie kazali sobie z pewnością dość sownie zapłacić za to rozstrzygnięcie sporu na korzyść Żydów, gdyż w pinaksie zaraz po powyższej wzmiance normuje się opłaty, wpłacane przez niezrzeszonych do kasy cechu za pozwolenie wykonania zawodu, a cech je następnie przekazuje cechowi miejskiemu.<sup>19)</sup>

Nie wszędzie jednak koncesje udzielane Żydom są równe. Istnieją miasta, w których Żydzi mogą pracować nieograniczenie, np. w Biłgoraju. Z drugiej zaś strony spotykamy miasta, w których swoboda Żydów jest mocno krępowana. Przykładowem dla tego ostatniego wypadku może być położenie cechu krawieckiego w Lublinie.

Na mocy układu z cechem miejskim w r. 1757 może tylko 24 krawców żydowskich wykonywać rzemiosło, zczasem jednak cech miejski godzi się na zwiększenie liczby krawców do 44; układ wówczas, w r. 1792, zawarty ma następujące punkty:<sup>20)</sup>

1. Jeżeli w cechu żydowskim zostaje opróżnione miejsce, bez zgo-

<sup>17)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1725, 1734.

<sup>18)</sup> patrz wyżej cz. I. „Wstęp”.

<sup>19)</sup> Pinaks krawców w Łucku.

<sup>20)</sup> Die Judenstadt v. Lublin, rozdz. IX.



dy cechu chrześcijańskiego nie można przyjąć nowego członka. Nowo-wstępujący płaci na rzecz cechu miejskiego 20 zł.

2. Żydom nie wolno szukać pracy po dworach, domach i klasztorach. Jeżeli w tym samym domu mieszka rzemieślnik chrześcijański i żydowski, nie wolno temu ostatniemu przyjąć zamówień przed pierwszym, ani nie może używać tego samego materiału, jakim się posługuje jego chrześcijański kolega.

3. Każdy Żyd płaci do kasy cechu miejskiego 9 fl. rocznie.

Widzimy jak bardzo skrupowana była działalność cechu krawieckiego w Lublinie. Przypuszczalnie jednak ten układ nigdy na 100% nie wszedł w życie, gdyż słyszymy stale o zatargach, które na tem tle wybuchają, zresztą 44 krawców nigdy nie znajdzie dostatecznego zatrudnienia w mieście żydowskiem.

Żydzi więc mimo stałych przeszkód i szykan, mimo ustaw zabraniających im pracowania dla chrześcijan i t. p., drogą nielegalną i krytą wykonują swe zawody w myśl żelaznego prawa, że nie ten zwycięża, kto jest silniejszy, lecz ten, którego konieczność życiowa zmusza do walki dla uzyskania minimum egzystencji i który stara się wobec tego wszelkimi siłami usunąć przeszkody stojące na drodze. Wszystkie układy zaś i zakazy zostają zazwyczaj na papierze, nowy dowód, że życie praktyczne jest silniejsze od wszelkich przesądów, szykan, zakazów i układów.

#### Rozdz. IV. Rzemiosło niezorganizowane

W powyższych rozdziałach mówiliśmy o cechach żydowskich, a więc o rzemiosle, które było zorganizowane w mniej lub więcej liczne związki. Związki te nie obejmowały jednak wszystkich rzemieślników żydowskich. Nawet w miastach, w których istniały cechy, byli rzemieślnicy tego samego zawodu, poza obrębem cechu, ale poza temi jednostkami spotykamy całe zawody, które się nie zorganizowały. Gdzie szukać przyczyny tego, bardzo trudno powiedzieć. Można by to wytłumaczyć najprostsza rzeczą, mianowicie małą ilością pracujących w danym zawodzie. Ciekawym bowiem jest objaw, że wszystkie niemal rzemiosła, które miały widoki na wielki popyt swych wyrobów, były zorganizowane w cechy, jak np. krawcy, kuśnierzy, rzeźnicy (wyżylacze) i t. p. Z drugiej jednak strony powyższe wyjaśnienie może się okazać zbyt pochopnem, gdyż spotykamy cechy takich zawodów, które zgóry były skazane na chrześcijańskiego konsumenta np. cech mieczników. Trudno sobie wyobrazić zapotrzebowanie na kosztowne miecze w gecie żydowskiem. Dlatego musimy sobie powiedzieć, że rzemiosła, które spotykamy jako niezrzeszone, tworzyły rów-

niez najprawdopodobniej cechy, lecz materiały o nich zaginął. Jak bowiem inaczej można wytłumaczyć fakt, że nigdzie prawie nie spotykamy rzemieślników, wykonujących artykuły pierwszej potrzeby np. obuwie. Charakterystycznym bowiem jest, że w całym materiale użytym do niniejszej pracy spotykamy zaledwie wzmianki o szewcach żydowskich:

1. We Lwowie w r. 1599 protestuje cech szewski, że Żydzi wykonują bezprawnie rzemiosło, szkodząc w ten sposób braci cechowej.<sup>21)</sup>

2. W r. 1645 potwierdza Władysław IV ugodę zawartą między magistratem oraz cechami miejskimi a Żydami w sprawie wykonania handlu i rzemiosła w Przemyślu. Na mocy tego układu zastrzega sobie cech szewski, że Żydzi nie będą wykonywali ani sprzedawali wyrobów szewskich poza obuwie zrobionem z safianowej lub zam-szowej skóry.<sup>22)</sup>

Za wyjątkiem tych dwu wzmianek nigdzie nie spotykamy szewców żyd. ani zrzeszonych w cechach ani pracujących samodzielnie. Czy jest to zwykły przypadek, czy też faktycznie Żydzi mało uprawiali dane rzemiosło? Fakt, że niema żadnej organizacji szewskiej nic nam jeszcze nie mówi, gdyż, jak już wyżej powiedziano, nie wszystkie zawody były zrzeszone. Tak np. w wyżej wzmiankowanej ugodzie w Przemyślu mamy wyliczony szereg rzemiosł. Znajdujemy tam wzmiankę o żydowskich rymarzach, kuśnierzach, balbierzach, malarzach, złotnikach, rzeźnikach i t. p.<sup>23)</sup> Rzemiosła te albo nie były zrzeszone, albo — co jest bardziej prawdopodobne — materiały o nich zaginął.

Widzimy więc jak bardzo różnolity był obraz zatrudnienia zawodowego Żydów w Przemyślu, przypuszczalnie w innych gminach rzecz przedstawia się mniej więcej tak samo. Nie należy jednak brać tego dosłownie, gdyż trudno sobie wyobrazić, by Żydzi faktycznie w każdym z wyżej wymienionych zawodów mieli dość licznych przedstawicieli, tak że cechy chrześcijańskie muszą się z nimi liczyć. Raczej można przypuszczać, że pod pokrywą rzemiosła uprawiali oni proceder handlowy. Rzemiosło w owym czasie wogóle było ściśle związane z handlem, gdyż każdy rzemieślnik musiał się starać o zbycie swego towaru. Żydzi zaś prawdopodobnie pod pokrywą koncesji rzemieślniczej skupowali wyroby innych rzemieślników, tak żydowskich jak i chrześcijańskich, sprzedając je nawet możliwie taniej aniżeli gdyby je sami wykonali. Oczywiście, iż z tego powodu wybuchały stałe targi z bogatymi rzemieślnikami chrześcijańskimi, którzy niechętnem

<sup>21)</sup> Żydzi we Lwowie, dokumenty wydane Nr. 75.

<sup>22)</sup> Żydzi w Przemyślu, dokumenty polskie Nr. 98.

<sup>23)</sup> Żydzi w Przemyślu, dokumenty polskie Nr. 98.



okiem patrzyli na pracę Żyda. Można sobie tę rzecz w ten sposób wyobrazić, że Żyd czasem, jako fachowy przedsiębiorca udziela kredytu biednym rzemieślnikom dla nabycia surowca lub może sam nawet im go dostarcza pod warunkiem, że będzie dla niego pracował. W ten sposób nabyte towary były zazwyczaj tańsze od innych, i w celu usunięcia tych konkurencyjnych towarów są wydawane wszystkie wyżej wymienione zakazy. W ten tylko sposób wyobrażając sobie proces produkcji, można wytłumaczyć uchwałę zezwalającą Żydom sprzedawać tylko wyroby własnoręcznie wykonane a nie nabyte gdzieindziej.<sup>24)</sup> Poza wyrobami własnoręcznie wykonanymi można było sprzedawać jeszcze przedmioty przepadłe w zastawie.

Stwierdzamy więc, że zasadniczo nie zwalcza się żydowskiego rzemiosła, lecz handel, który pod jego pokrywą był uprawiany. Dlatego też trudno określić, czy te zawody, które spotykamy jako nie-zorganizowane były faktycznie przez Żydów uprawiane, czy też dany rzemieślnik nie był raczej kupcem.

### Z a k o ń c z e n i e

Reasumując wszystko, co w niniejszej pracy było powiedziane stwierdzamy, że rzemiosło żydowskie, mimo niepomyślnych warunków tak wewnątrz żydostwa jak i poza niem, rozwija się bardzo pięknie. Niema prawie żadnej gałęzi produkcji, w którejby Żydzi nie byli mniej lub więcej zatrudnieni. Są nawet pewne zawody, które nie tylko są przez Żydów w wysokim stopniu obsadzone, lecz można twierdzić, że w niektórych okolicach posiadają Żydzi monopol produkcji.

Rzemiosło żydowskie jest na wzór chrześcijańskiego zorganizowane w cechy, które dają swemu członkowi siłę do walki z cechami chrześcijańskimi, z drugiej strony są dla członków ostoją w walce stanów w łonie samego żydostwa. Ustawodawstwo cechowe jest bardzo rozległe, obejmuje ono wszelkie przejawy życia swego członka, przytem jest ono mniej lub więcej oryginalne. Między cechami istnieje podział pracy i statuty cechowe zabraniają swym członkom podjęcia się pracy nie do tego zawodu należącej.<sup>25)</sup> W ramach samego cechu istnieje pewnego rodzaju specjalizacja.<sup>26)</sup> Cechy cieszą się w łonie żydostwa dość szeroką autonomją, suwerenność gminy nie jest dla nich zbyt uciążliwa, a próby jej zwalczania nie doprowadzają nigdy do ostrych starć. Liczebność cechów stale wzrasta, z tego powodu muszą szukać pracy także i poza murami geta i faktycznie spotykamy klientelę

<sup>24)</sup> Żydzi we Lwowie, rozdz. XX.

<sup>25)</sup> Pazdro, Nr. 57.

<sup>26)</sup> Pinaks krawców w Przemyślu, p. r. 1729.

rzemieślników żydowskich, rekrutującą się z wszystkich warstw chrześcijańskiego społeczeństwa. Cechy miejskie po długich walkach za pewną opłatą tolerują tę żydowską konkurencję.

W ramach cechu są wszyscy członkowie sobie równi a wytworzenie się pewnej warstwy uprzywilejowanych — warstwy rządzącej — nie powoduje żadnych większych konfliktów.

Kiedy żydowskie cechy przestają istnieć trudno powiedzieć, na ogół z początkiem XIX w. urywają się daty w pinaksach. Przypuszczalnie wiek XIX ze swemi nowymi zdobyczami na polu produkcji, które niszczą rękodzieło, zniszczył i organizację rękodzielników. Ogólnemu prądowi uległo i rzemiosło żydowskie, z tego powodu w w. XIX tracimy ślady cechów żydowskich.

---



EMANUEL RINGELBLUM

## ŻYDZI W ŚWIETLE PRASY WARSZAWSKIEJ WIEKU XVIII-go\*)

### XII. ŻYDZI ZAGRANICZNI W ŚWIETLE PRASY WARSZAWSKIEJ

**P**rasa warszawska okazuje dużo zainteresowania dla położenia Żydów zagranicą. Zainteresowanie to tłumaczy się chęcią t. zw. postępowej prasy poznania życia a zwłaszcza reform, przeprowadzanych zagranicą, aby je móc później zastosować do Żydów w Polsce. Ponadto przy opisie ciekawych zwyczajów czy urządzeń innych krajów niepodobna było pominąć niezwykle oryginalnego i swobodnego bytu Żydów.

Najwięcej miejsca poświęca prasa sąsiednim państwom zaborczym, które wraz z zabraniami krajami otrzymały sporą ilość Żydów o specyficznej strukturze gospodarczej, o swoistych zwyczajach, stroju, języku i t. d.

Władcy tych krajów, przeniknięci ideałami oświeconego absolutyzmu, interesowali się żywo kwestją żydowską i próbami jej rozwiązania.

Inaczej informowała o Żydach zagranicznych prasa postępową, inaczej prasa antysemitka. Organy prasy postępowej: „Pamiętnik historyczno-polityczny“ i „Gaz. narodowa i obca“ pilnie śledziły przebieg reform żydostwa zagranicą, oraz ich wyniki, jakby wciąż sobie zadając pytanie czy reformy te nadają się dla Polski. Antysemitka „Gazeta warszawska“ natomiast — jak to obszernie wyłuszczyłem na innym miejscu — delektuje się niestworzonymi historyjkami o zagranicznych Żydach, o ich okrucieństwach, o nawracaniu się ich na wiarę chrześcijańską, o nieudanych próbach reform żydostwa zagranicą i t. p.

\*) Zob. Miesięcznik Żydowski, zesz. 6 i 7/8 1932.

## 1. A U S T R J A

Najobfitsze wiadomości zagraniczne płyną z Austrii, która była wówczas terenem eksperymentów „rewolucjonisty na tronie“ Józefa II. Rzecz jasna, majwięcej zainteresowania budziły reformy cesarskie na terenie Galicji, z którą Żydów polskich wiązały tysiące nici. Wprowadzony w r. 1789 w Galicji patent tolerancyjny wprawdzie mówi o równouprawnieniu Żydów, w istocie jednak liczne ograniczenia ludności żydowskiej nadal pozostały. Świadczy o tem pozostawienie Żydów w getach w tych miastach, w których ograniczenia terytorjalne przedtem istniały.

Rzekome równouprawnienie przyniosło jednak Żydom galicyjskim przymus służby wojskowej, co dla ortodoksyjnych mas stanowiło ze względów religijnych istną tragedję. Pierwszy wypadek wprowadzenia służby wojskowej dla Żydów w Europie znalazł żywy oddźwięk w Polsce. Prasa polska zarówno drukowana a jeszcze więcej pisana zamieszczają dużo wiadomości o tem, jak Żydzi galicyjscy przyjęli to zarządzenie Józefa II, który w reformach swych bardzo mało liczył się z tradycją, psychologją danej zbiorowości i t. p.

Nieznaný redaktor gazety pisanej<sup>1)</sup> otrzymał z Wiednia wiadomość, że wkrótce ma rozegrać się decydująca batalja z Turkami w okolicach Belgradu i że cesarz zalecił brać jak najwięcej młodzieży żydowskiej, którym zgolono brody i kazano nosić peruki. „Wojsko Izraelskie“ ma być rozlokowane po regularnych regimentach i dobrze strzeżone, aby nikt z nich nie dezertował. Z chwilą rozpoczęcia generalnej batalji — jest piem desiderium autora — „na pierwszy ogień będą wystawieni wszyscy Żydzi“. Słowo w słowo to samo powtarza w skróceniu inna gazeta pisana pod datą 19 kwietnia.<sup>2)</sup>

Piątego czerwca wspomniana gazeta przynosi wiadomość, iż Żydów wziętych do obsługi armat i wozów amunicyjnych oraz jako furmanów zginęło do dwóch tysięcy. „Żydostwo po różnych stronach (a więc może i w Polsce) z wielkim ubolewaniem czyniąc za to ściśle posty mocno żałuje.“<sup>3)</sup>

Dalsze notatki w prasie o wojsku żydowskim w Austrii są ze sobą sprzeczne. Via Żytomierz opowiada pewna gazeta pisana,<sup>4)</sup> że we Lwowie „z wielkim gwałtem“ wzięto 600 studentów „zacnego urodzenia“ na rekrutów. „Żydów bardzo wielu wybrano“. Żydzi lwowscy i brodcy mieli wysłać do cesarza deputację z prośbą o zamianę służby

<sup>1)</sup> Gazety pisane Nr. 3925, p. 171, 22.IV 1788.

<sup>2)</sup> Gaz. pis. Nr. 3161, p. 6, 19.IV, 1788.

<sup>3)</sup> ibidem, p. 24, 5.VI, 1788.

<sup>4)</sup> Gaz. pis. Nr. 3925, p. 189, 1.VII, 1788.



wojskowej na podatek wojskowy. Na to cesarz miał im odpowiedzieć: „Gdy macie ręce iak inni moi poddani, winniście temi bronić siebie i mnie. Pieniędzy waszych teraz niepotrzebuję, bo mam swoje, gdy jednak braknie mi natychmiast musicie ie złożyć“.

Entuzjastyczny artykuł o służbie wojskowej żydów zamieszcza „Pamiętnik“ w czerwcowym numerze roku 1788.<sup>5)</sup> Artykuł zaczyna się od pochwały Józefa II, „którego iest losem, żeby był poprzednikiem i pierwszym przykładem rządcom w wielu prawach nadzwyczajnych, i żeby przyprowadzał do skutku, co przed nim miano za rzecz niepodobną, albo bardzo trudną“. Następnie opowiada „Pamiętnik“, że Żydzi w Austrii chętnie zaciągają się w szeregi wojskowe, zgłaszają się nawet ochotnicy żydowscy, którzy otrzymują jako wynagrodzenie 16 zł. cesarskich. Rozporządzenie o służbie wojskowej żydów „Pamiętnik“ nazywa „przedziwnem i godnem naśladowania w każdym kraju, gdzie wielość niezliczona żydów iest wielkim, nieużytecznym dla kraju ciężarem“. Pobór wojskowy żydów przyniósłby krajowi wiele korzyści, gdyż zajęliby oni miejsce żołnierzy chrześcijańskich, którychby można było zużyć do pracy na roli i w rzemiośle, od których to zajęć mieli Żydzi rzekomo stronić.

Jak już na innem miejscu pisałem, ów projekt pociągania żydów polskich do służby wojskowej spotkał się z ostrą odprawą „Gazety warszawskiej“, która wyśmiewa się z „rajtarii żydowskiej“.

A jednak nie bacząc na drwiny „Gazety warszawskiej“ słusznie rozumującej, że służba wojskowa będzie wstępem do emancypacji żydów, mamy dowody bohaterstwa wyśmiewanej „rajtarii żydowskiej“. W korpusie księcia de Cobourg odznaczył się huzar żydowski, mianowany za to rotmistrzem, zaś w korpusie woluntarjuszy Wukasowicha dwóch żydów za odwagę na polu bitwy zaawansowało na „lejtantów“.<sup>6)</sup>

Reforma wojskowa Józefa II nie ostała się po jego śmierci, podobnie jak większość jego reform w innych dziedzinach. W roku 1791 zamieniono służbę wojskową żydów na opłatę pieniężną.<sup>7)</sup>

I inne reformy Józefa II, znajdują oddźwięk w prasie warszawskiej. Korespondencja z Wiednia przynosi wiadomość o nadaniu żydom w roku 1789 „Jura Civitatis“, a więc prawo nabywania nieruchomości miejskich i wiejskich, wolność handlu, pociągnięcie do służby wojskowej i t. d. „Gazeta“ spodziewa się, że powyższe wolności spowodują do Austrii wielu bogaczy żydowskich.<sup>8)</sup>

<sup>5)</sup> Pamiętnik hist. i polit., 1788, p. 551.

<sup>6)</sup> Gaz. warsz. Nr. 51, 27.VI, 1789.

<sup>7)</sup> ibidem Nr. 32, 20.IV, 1791.

<sup>8)</sup> Gaz. warsz. Nr. 79, 3.XI, 1789.

Obfite notatki o reformach żydostwa austriackiego znajdujemy w „Pamiętniku“, o którego stosunku do reform już kilkakrotnie była mowa. Szczególny podziw budzą u niego próby przewarstwowienia mas żydowskich. Rozporządzenie cesarskie z r. 1786,<sup>9)</sup> „aby żydzi dzieci swoje dawali do roznych rzemieślników na naukę“ i aby rzemieślnicy chrześcijańscy „dzieci te bez najmniejszego wstrętu brali do siebie i ome iak inne dzieci chrześciańskie w przyzwoitych sobie rzemiosłach ćwiczyli“ nazywa „arcyważnem“ i podobnie jak reformę wojskową „godną naśladowania“ zwłaszcza w krajach, gdzie żydzi żyjąc z samego szacherstwa są „straśliwą dla kraiu plagą“.

W numerze wrześniowym tegoż roku „Pamiętnik“ streszcza pravo Józefa II o przybraniu nazwisk.<sup>10)</sup> W majowym numerze roku 1788<sup>11)</sup> „Pamiętnik“ przynosi wiadomość o reformie prawa małżeńskiego u żydów i o upodobnieniu go do praw dotyczących chrześcijan, aby tym sposobem zmniejszyć wpływ tak znieawidzonego przez Józefa II kleru.

Z wielką satysfakcją zamieszcza „Pamiętnik“ w czerwcowym numerze tegoż roku treść prawa zakazującego żydom noszenia tradycyjnych strojów. „Pamiętnik“ przypomina swym czytelnikom, że w artykule poświęconym kwestji żydowskiej, opublikowanym w jednym z poprzednich numerów, radził przymusić żydów do porzucenia tradycyjnego stroju. „Dlatego teraz Edytor pisma ma pociechę czytać, że Cesarz zastosował się do jego rady, aby żydzi nosili odtąd „stroy przystoyny“.<sup>12)</sup>

Ostatnią reformę ogłasza „Gazeta warszawska“<sup>13)</sup> jak zwykle bez żadnych komentarzy. Jest nią dopuszczenie żydów do adwokatury.

Jedną z „reform“ „rewolucjonisty na tronie“ były sporadyczne wygnania t. zw. Betteljuden. Dzieje jednej takiej partji wygnańców opisuje „Gazeta warszawska“ z r. 1785.<sup>14)</sup> Otóż wygnanych Cyganów i Żydów Turcy nie wpuścili do swego kraju, odesłano ich więc zpowrotem do Austrii, gdzie mężczyzn wcielono do szeregów wojskowych, „dzieci rozrzucono na miasta naznaczywszy im po 2 grajcary na dzień“, zaś dziewczęta oddano na służbę do gospodarzy. Tak oto „rozbijano rodziny żydowskich „Betteljuden“ w imię hasel postępu i cywilizacji.<sup>15)</sup>

A jednak ludność żydowska naogół żywiła sympatję do rewolucyj-

<sup>9)</sup> Pamiętnik, 1786, sierpień, p. 729.

<sup>10)</sup> Pamiętnik, 1787, p. 850.

<sup>11)</sup> ibidem, 1788, p. 476.

<sup>12)</sup> Pamiętnik, 1788, czerwiec, p. 551.

<sup>13)</sup> Gaz. warsz. Nr. 81, 9.X, 1790.

<sup>14)</sup> ibidem Nr. 73, 10.IX, 1785.

<sup>15)</sup> Gaz. warsz. Nr. 7, 25.I, 1786.



nego cesarza, „za daną im tolerancją y protekcją“. Brodzki bogacz Faib Herberg<sup>16)</sup> zapisał cesarzowi w testamencie 4.000 dukatów. Nie skrzywdził jednak rodziny i biednych żydowskich, na rzecz których przeznaczył 26.000 dukatów.

Również z okazji śmierci Józefa II Żydzi urządzali w bóżnicach uroczystości żałobne. Nieznanemu pisarzowi kartek luźnych<sup>17)</sup> szczególnie się spodobało kazanie rabina lwowskiego, wygłoszone w obecności konsyljarza cesarskiego Milbachera. Punktem wyjścia tego kazania był tekst Psalmów Dawida, że Bóg część władzy swej udzielił monarchom na tym świecie, a gdy Bóg chciał ukarać swój lud, rzekł doń „Wezmę Wam Króla w puł wieku Jego y oczy wasze czarną zaydą powieką — znać żeśmy zgrzeszyli itd. skoro Bóg odbiera cesarza w puł wieku jego“. „Taki był morał żydowski“ — kończy nieznany autor — „y bez łągarstwa wart za tamte trzy kazania“ (t. zn. za dwa kazania w języku niemieckim i jedno w języku polskim, wygłoszone z tej okazji we Lwowie).

Obok reform Józefa II, które stanowią główny zrąb wiadomości napływających z Austrii, odnalazłem także kilka ciekawych notatek o życiu Żydów w Galicji. I tak przynosi nam gazeta pisana korespondencją ze Lwowa, że gubernjum nakazało Żydom lwowskim „Ulice tego Miasta wszystkie chędożyć y nad nimi dwóch dozorców postawiono, Jednego z miasta Ratusza, a drugiego ich Szkolnika“.<sup>18)</sup>

W Bełzie miało się w r. 1788 ochrzcić 28 dorosłych Żydów, którzy po przyjęciu chrztu udali się do Lwowa, gdzie wstąpili do wojska.<sup>19)</sup>

Według informacji „Gazety warsz.“ z r. 1789<sup>20)</sup> miało być w Galicji na 3,290.434 mieszkańców 199.734 Żydów. W r. 1788 urodziło się na 110.534 dzieci chrześcijańskich 6.391 żydowskich, zaś na 86.048 chrześcijan umarło 5.828 Żydów.

Kilka ciekawych wzmianek dotyczy życia Żydów we Wiedniu. W r. 1763 podają „Wiadomości warszawskie“, że arenda tabaki, wynosząca 2 miliony złotych, będzie podwyższona, gdyż pewien Germańczyk daje o 70.000 zł. więcej niż Żyd Lewe Henig, który był prawdopodobnie dzierżawcą tabaki w roku poprzednim.<sup>21)</sup>

W r. 1786<sup>22)</sup> „Gazeta warszawska“ przynosi radosną nowinę, że szesnastoletnia Żydówka, córka bogacza wiedeńskiego i praskiego zbiegła z domu rodzicielskiego celem przyjęcia chrztu. Arcykatolicki

<sup>16)</sup> ibidem, Nr. 34, 28.IV, 1790.

<sup>17)</sup> Luźne karty, Nr. 3166 ze Lwowa 20.III, 1790 (Bibl. Krasieńskich).

<sup>18)</sup> Gaz. pis. Nr. 3924, p. 300, 21.XI, 1772.

<sup>19)</sup> ibidem, Nr. 3161, 29.III, 1788.

<sup>20)</sup> Gaz. warsz. Nr. 35, 2.V, 1789.

<sup>21)</sup> Wiad. warsz. Nr. 76, 21.IX, 1763.

<sup>22)</sup> Gaz. warsz. Nr. 13, 15.IV, 1786.

dwór Habsburgów chcąc zbawić niewierną duszyczkę wyznaczył jej kanonika, ażeby zapoznał ją z zasadami wiary katolickiej.

Z roku 1791 przynosi nam „Gazeta warszawska“<sup>23)</sup> wzmiankę o rozporządzeniu cesarskiem, ograniczającym prawo pobytu żydów we Wiedniu tylko do tych, którzy posiadają od 8—10.000 zł. cesarskich, oraz zabraniającem żydom sprzedawać towary po domach.

Obok biedoty żydowskiej, wypędzanej i usuwanej z Wiednia, przebywała tam wzbogacona arystokracja żydowska, która była wprawdzie spokojną co do swego prawa pobytu w stolicy, ale za to miała innego rodzaju nie mniej dla niej ważne „troski“. Była nią kwestja jak dotrzeć do salonów elity wiedeńskiej, gdzie panowała surowa etykieta hiszpańska. Pałace możnych panów były zamknięte dla osób nieszlacheckiego pochodzenia, choćby osoby te posiadały największe bogactwa. Ze szczególną ostrożnością odnoszono się do cudzoziemców. Wprowadzający cudzoziemca do arystokratycznego salonu musiał wykazać, że gość jego już w piątym pokoleniu wstecz był „bene natus“.

Ku radości nouveau riche'ów żydowskich wydarzyła się jednak — według relacji „Magazynu warszawskiego“<sup>24)</sup> — rewolucja, a dokonał jej wszechpotężny Pieniądz. Otóż zdarzyło się, że pewien bogaty Żyd holenderski, zamieszkały we Wiedniu, wprowadzony do lepszego towarzystwa pod przybranem nazwiskiem hrabiego, przegrywał co wieczór w najwytworniejszych salonach po 1.000 dukatów. Tem oto ustawicznym przegrywaniem Żyd okupywał grzech „niedobrego“ urodzenia. Przełom dokonany przez Żyda utrwalił się na stałe. Odtąd pisze korespondent wiedeński<sup>25)</sup> „już przecie nie pytaią się więcej z iakich kto pochodzi przodków tylko czy on przegrywa? Czy da z sobą grać na kredyt? i czy się nie dopomina o oddanie pieniędzy przegranych w karty?“

Podczas gdy we Wiedniu wzbogacona arystokracja żydowska odniosła tak niezwykle ważny „triumf“, na Morawach wprowadzenie żydów do Berna wywołało wielkie rozruchy, które nie ustały, dopóki rząd nie cofnął swych ustępstw dla żydów i dopóki nie przeniósł żydów z powrotem na przedmieście „Nowy Świat“.

W związku z tą sprawą „Wiadomości“<sup>26)</sup> zamieszczają obszerny list mieszkańca Berna, opisującego tło tych rozruchów. Przed 300 laty usunięto żydów z Berna. Wyjątek stanowiły dwie rodziny, liczące razem 92 osoby, które miały prawo zamieszkiwania w samem mieście. Rodziny te wynajęły sobie na pomieszkanie wspólny pałac baronów

<sup>23)</sup> Gazeta warszawska Nr. 37, 1791.

<sup>24)</sup> Magazyn warszawski, III, 1785, p. 765.

<sup>25)</sup> Wiadomości warszawskie, Nr. 39, 1763.

<sup>26)</sup> Wiadomości warszawskie, Nr. 51, 1765.



de Freyenfels. Pospólstwo, podburzone przez mieszczaństwo berneńskie, postanowiło nie dopuścić Żydów do zajęcia tego pałacu. Rozpoczęły się napaści na Żydów, zamieszkałych w pałacu, bombardowano ich kamieniami, wyłamywano bramy i zupełnie zniszczono drzwi, okna, zwierciadła i piece. Wobec groźnej postawy tłumu otoczono dom wojskiem, jednak bez żadnego skutku. Napady powtórzyły się i następnego dnia — w sobotę. Dopiero sprowadzenie całego regimentu wojska położyło nareszcie kres rozruchom.

## 2. NIEMCY

Dziwi nas niezmiernie, że prawie żadnych wzmianek nie mamy w prasie warszawskiej o tem, co działo się wówczas w krajach polskich, zajętych przez Prusy. Toć i w zaborze pruskim zachodziły w życiu Żydów poważne zmiany, a jednak przeszły one bez echa w prasie polskiej. Być może, iż wypływało to z faktu, że granica pruska była szczelniej niż austriacka zamknięta, że kontakt między społeczeństwem polskim na obszarze niepodległej Polski a Galicją był żywszy, że obficie napływały wiadomości o tem co się dzieje w Galicji, a więc i o reformach w społeczeństwie żydowskim. Być może, że milczenie ze strony zaboru pruskiego, a obfitość wiadomości ze strony Galicji wypływa z tego, że z Galicji wydalano tysiące „Betteljuden“, którzy chronili się na terytorjum polskie. Istniała więc na terenie Polski kwestja Żydów galicyjskich, a skoro kwestja taka istniała musiano zainteresować się przyczynami, które ową emigrację wywołały, a więc kwestją reform Józefa II i t. d.

Postępowa prasa warszawska interesuje się żywo ruchem umysłowym wśród Żydów pruskich. Dla nich przyzwyczajonych do zafancych Żydów bez europejskiej kultury wydaje się dziwnem, że zagranicą jest inaczej. Szczególny podziw budzi Mendelsohn i ruch oświatowy przezeń wszczęty. W artykule zatytułowanym „Literatura — Oświecenie w Kraiach Pruskich“ „Pamiętnik“ z roku 1785 wynosi pod niebiosa Mendelsohna. „Między wielu tutejszymi pierwszey Rangi uczonemi, którzy nawet nie są w Akademii — pisze nieznaną autor artykułu — starałem się naybardziej poznać z Żydem Mosem Mendelsohmem, Panem Buschingem, Tellerem i t.d.“. Dla Mendelsohna, którego, jak widzieliśmy, stawia na pierwszym miejscu, nie ma poprostu słów uznania. Jest on „jednym z nayznakomitszych Pisarzow Niemieckich. Dzieła jego mają piękność doskonałą i jego styl iest tak obfity, gładki i zrozumiały, iż czasem musi zostać Autorem Klassycznym. Jest on Dyrektorem jednego dosyć znacznego handlu i bawi się swoją filozofią jak umie“.

O poszanowaniu dla Mendelsohna świadczy przedruk artykułu jego o „oświeceniu“ w „Magazynie warszawskim“ oraz opis rocznicy śmierci Mendelsohna w Berlinie w „Gazecie narodowej i obcej“. O ciekawym opisie tej rocznicy i interesującej analogji między stanem oświaty Żydów polskich, owych „Icków i Moszków“ ze stopniem kultury Żydów niemieckich, pisałem już na innem miejscu.

Skoro już mowa o kulturze Żydów niemieckich wspomnijmy również o sposobie wytępienia ospy, wynalezionym przez lekarza żydowskiego Marcusa Maiera Posen, według „Pamiętnika“<sup>27)</sup> bardzo wziętego i wykształconego, znającego wszystkie języki orientalne, który ponadto objechał całą prawie Azję i Afrykę. Projekt swój przedłożył Marcus Maier towarzystwu naukowemu w Lipsku za pośrednictwem sekretarza Riema. Nowy ten środek, stosowany u Żydów dalmackich, polegał na tem, że po urodzeniu się dziecka wyciskano pępek a skórę pocierano drobno-utłuczoną solą, poczem na czysto obmywano ciało. Środek ten szeroko uzasadniony przez owego Marcusa brał swój początek od słów Jezajasza, który w rozdziale 16 wierszu 4 pisze: „Pępek twój kiedyś się urodził nie był urznięty, nie kąpano cię także w wodzie, żebyś był czysty: ani cię solą nacierano, ani też powiano“.

Ciekawy obrazek rodzajowy wydarzył się w Frankfurcie. W roku 1792 zmarli tam dwaj studenci-Żydzi. Koledzy ich katolicy domagali się, aby żydowskich studentów, „dla honoru Akademii“, pochowano na cmentarzu chrześcijańskim. Władze nie zgodziły się na to, wówczas młodzież sprowadziła zwłoki do Weimaru, celem pochowania ich tamże w poświęconej ziemi. „Gazeta warszawska“<sup>28)</sup>, która przynosi ową wiadomość, nie może się przy tej sposobności wstrzymać od wypowiedzenia kilku gorzkich słów pod adresem rewolucji francuskiej, do której winiarz-exjezuity, ksiądz Łuskinia czuł niebywałą awersję. Słowa te wkłada w usta przechodnia, przypatrującego się owemu niepospolitemu konduktowi pogrzebowemu: „Przezacni Akademicy! Buduję się wielce, że tak gorliwi jesteście o waszych współuczniów, ale żal mnie was, że waszych zamysłów w tutejszych Niemieckich Krajach nie dopniecie. Wieźcie te trupy do Paryża; iest tam nowego wynalazku Pantheon do grzebienia ciał, gdzie na różnicę w Religji nie zważają y gdzie (podług sławney nauki tamecznego Pana Bailly (mer Paryża), na Sessyi Seymu Francuskiego publicznie ogłoszoney) w Materyi Religji tak Mahomet, iako i Konfucjusz warci są Mojżesza etc.“

Wzmianki o poszczególnych prowincjach niemieckich są naogół nieliczne i noszą najrozmaitszy charakter. Najwięcej zainteresowania

<sup>27)</sup> Pamiętnik, 1788, p. 86.

<sup>28)</sup> Gaz. warsz., Nr. 20, 10.III, 1792.



budzi zwłaszcza u redaktora „Pamiętnika“ kwestja prawnego położenia Żydów w prowincjach niemieckich. Nadanie praw obywatelskich Żydom w Moguncji<sup>29)</sup>, wolność nabywania przez nich nieruchomości, prawo zajmowania się rolnictwem, wolność osiadania w całym kraju jest zdaniem Pamiętnika „godne wiadomości y filozoficznej uwagi“, zwłaszcza że po rozproszeniu Żydów w niewoli nigdzie jeszcze Żydzi nie mieli praw obywatelskich. „Pamiętnik“ faktu powyższego nie przytacza li tylko dla celów informacyjnych. Ciekaw jest, „ieżeli go będą mieli używać na dobre y ieżeli w tym inni panujący naśladować będą Elektora Mogunckiego“. W słowach tych przebija się nieśmiało myśl, że o ile przykład moguncki wyda dobre rezultaty i Polska powinna przeprowadzić równouprawienie Żydów.

Wiadomości z Berlina związane są ze sprawą przymusu kupowania porcelany przez Żydów. W r. 1788<sup>30)</sup> uwolniono Żydów berlińskich od tego podatku za opłatą 40.000 talarów pod warunkiem, że Żydzi zobowiążą się utrzymywać skład porcelany i starać się o jej zbyt. Żydzi berlińscy mieli nadto korzystać z bardzo wysokiego rabatu od 30% wzwyż.

Z Meklenburga, Kassel i Schwerina posiadamy wiadomości, związane z wojną siedmioletnią i kontrybucjami, jakie armje wojujące nakładały na ludność wogóle a na Żydów w szczególności. W Kassel<sup>31)</sup> komendant francuski zażądał od mieszczan i Żydów 100.000 liwrow w przeciągu 24 godzin. Ponieważ sumy tej na czas nie zebrano, komendant francuski kazał u każdego Żyda postawić „na dyskrety“ 15 Grenadyerów. Środek ten poskutkował, „dobrzy Izraelczykowie“ wypłacili nałożone na nich 13.000 talarów. Z kupcami chrześcijańskimi postąpiono łagodniej, dano im dłuższy termin na opłacenie kontrybucji.

W mieście Schwerin<sup>32)</sup> konsyljarz wojenny, de Kleist nakazał mieszczañstwu złożyć sobie 15.000 (talarów?), Żydom — 25.000, prócz tego 5.000 od zbiegłego Żyda dworskiego Natana, którego dom został obrabowany a ruchomości sprzedane.

Do Moguncji przybyła w r. 1783<sup>33)</sup> delegacja 36 rodzin żydowskich z portu Mahon i Gibraltaru, która prosiła o pozwolenie osiedlenia się w elektorstwie mogunckiem celem założenia tam fabryki przedniego sukna, stali etc. Według informacji „Gazety“ rząd jest

<sup>29)</sup> Pamiętnik, 1784, XII, p. 777. Mowa tu o reskrypcie elektora mogunckiego, który pod wpływem Józefa II wydał cały szereg zarządzeń w sprawie Żydów mogunckich.

<sup>30)</sup> Pamiętnik, 1788, p. 375.

<sup>31)</sup> Wiad. warsz., Nr. 24, 1761.

<sup>32)</sup> Wiad. warsz., Nr. 16, 22.IV, 1761.

<sup>33)</sup> Gaz. warsz., Nr. 3, 8.I, 1783.

skłonny udzielić im na to pozwolenia, ponadto uwolnić ich na 30 lat od wszelkich podatków.

Ciekawą wzmiankę przynoszą „Wiad. warsz.“ z Hannoveru<sup>34</sup>.) Regencja tamtejsza została uwiadomiona przez sąsiednich książąt, że ciągnie do nich „kupa swawolna“, złożona z 400 Żydów i 200 chrześcijan, która wszędzie kradnie i urządza napady rozbójnicze.

Powyższy fakt pozostaje zapewne w związku z reformami Fryderyka II i Fryderyka Wilhelma II, którzy przez wygnanie tysięcy Żydów stworzyli kwestję t. zw. Betteljuden. Ci to żebracy żydowski dali początek bandom rozbójniczym żydowskim, o których głośno w Niemczech z końcem XVIII i z początkiem XIX wieku.

Niezbyt obfite notatki o Żydach niemieckich kończymy wiadomością o figurze Mojżesza<sup>35</sup>), „potworze kunsztu snycerskiego, która gdyby była czarną mogła reprezentować Lucyfera“. W rękę trzymający ten Mojżesz, umieszczony w kościele farnym w mieście Bernstadt, kij dębowy, nieostrugany, na głowie dwa rogi, sięgające aż do ambony. Potwór ten wywierał straszny skutek na ciężarne kobiety, gdyż te podobnie jak owe biblijne krowy zapatrzone w malowane kije, rodziły zamiast ludzi potworki w kształcie Mojżeszów.

### 3. FRANCJA

Dziejowe wypadki, rozgrywające się we Francji z końcem XVIII wieku, odbiły się głośnie echem w prasie polskiej. We wszystkich pismach ówczesnych niezależnie od kierunku znaleźć możemy obszernie sprawozdania z posiedzeń ciał prawodawczych rewolucyjnej Francji. Nic więc dziwnego, że wobec ogromu wypadków kwestja żydowska wydawała się drobnym, nieznaczającym epizodem, któremu w prasie polskiej mało poświęcano uwagi. Tem się też tłumaczy, że reformy Józefa II prasa polska dokładniej omawiała aniżeli stokroć ważniejsze równouprawnienie Żydów we Francji.

Uchwały Zgromadzenia Narodowego we Francji, która wprowadza równouprawnienie Żydów, nie mogła „Gazeta warszawska“ pominać milczeniem. Jednakże jak wszystko co żydowskie widzi i tą historyczną uchwałę jakby w krzywym zwierciadle. Mianowicie w liście pisany a raczej przedrzeźniającym styl biblijny, zaczynającym się od słów „Jehowa niech będzie pochwalony“ Żyd paryski informuje swego współwyznawcę w Berlinie o równouprawnieniu Żydów, które zaczyna epokę Mesjasza. „Dni wybawienia —

<sup>34</sup>) Wiad. warsz., Nr. 49, 16.VI, 1765.

<sup>35</sup>) Magazyn warszawski, R. I, cz. I, 1784.



pisze ów żyd paryski — zbliżają się, ale raczej dni wybawienia już nadeszły“.

Prasa warszawska z powodów, które wyżej wyłuszczyłem, krótko informuje o perypetjach sprawy żydowskiej we Francji. Nie podaje nic pomadto co naogół jest znane, a więc o dopuszczeniu żydów „znaniomych we Francji pod imieniem Żydów Portugalskich, Hiszpańskich y Aweniońskich“ do praw obywatelskich<sup>36)</sup> na sesji z 28 stycznia 1791, o prośbie żydów paryskich o nadanie im praw obywatelskich<sup>37)</sup>, o uchwale Zgromadzenia równouprawnienia żydów alzacko-lotaryńskich, skoro „Chińczycy, Turcy, protestanci, katolicy, Anabaptyści obywatelstwa Francuskiego dostąpić mogą“<sup>38)</sup>.

Niezwykłe oburzenie „Gazety warszawskiej“ wywołała uchwała oddania żydom paryskim kościoła teatyńskiego na synagogę. Fakt powyższy, pozostaje w związku z uchwałą Zgromadzenia Narodowego z dnia 7 maja 1791 o wolności publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Na tej zasadzie Żydzi paryscy otrzymawszy plac na gruntach komunalnych, przystąpili do budowy synagogi. Zaniepokoił się tem redaktor Łuskinia, bardziej dbały o francuskość Paryża niż rodowici Paryżanie, to też nie szczędzi gorzkich wyrzutów władzom municypalnym, które chcą przemienić stolicę Francji na drugą Jerozolimę.

Walka z religją w epoce konwentu znajdowała też u żydów gorących popleczników. W Paryżu poznoszono z bóżnić wiele sprzętów ofiarnych jak „płaszcz Mojżesza“, „rószczkę Aaronową etc.“ Niejaki Jakob Beniamin miał się przy tem wyrazić: „Już my nie fanatycy... wszystko to dajemy Rzpltey w prezencie. Prezydent dał żydowi ucałowanie braterstwa i zaintonował hymn Marsylczyków, który wszyscy przytomni śpiewali“<sup>39)</sup>. Podobne sceny miały miejsce gdzieindziej. W Rochefort<sup>40)</sup> Żydzi, sami tylko księgi duchowne popalili“. W Ingweiler<sup>41)</sup> poświęcono w r. 1794 kościół rozumu, a żyd pierwszy wygłosił tam kazanie na temat moralności.<sup>42)</sup>

Prasa przynosi też i inne szczegóły, jak teror odbił się na ludności żydowskiej. W Strassburgu nałożono na tamtejszego bogacza podatek na potrzeby wojskowe wysokości 200.000 liwrow. Dano mu pewien termin z zastrzeżeniem, że o ile nie dostarczy pieniędzy na

<sup>36)</sup> Gaz. warsz., Nr. 17, 17.II, 1790.

<sup>37)</sup> Gaz. warsz., Nr. 48, 15.VII, 1791.

<sup>38)</sup> ibidem, Nr. 85, 22.XI, 1791.

<sup>39)</sup> Koresp. kraj. i zagr. Nr. 98, 7.XII, 1793.

<sup>40)</sup> ibidem, Nr. 104, 28.XII, 1793.

<sup>41)</sup> Gazeta krajowa, Nr. 16, 1794.

<sup>42)</sup> porówn. S. Dubnow: Die neueste Geschichte des jüd. Volkes, t. VIII,

czas, stawiony będzie pod pręgierz. Skąpy bogacz postanowił raczej znieść obelgi pod pręgierzem aniżeli zapłacić kontrybucję<sup>43)</sup>.

Represje w stosunku do Żydów zdarzyły się też w innych miejscowościach. W Metz<sup>44)</sup> np. zabrano Żydom suknie, trzewiki i inne przedmioty, niezbędne dla wojska, w Nancy zaś mnóstwo Żydów zaaresztowano.

W Awinjonie<sup>45)</sup> miała miejsce nieprawdopodobna historia. W związku z rekwizycją złota i srebra tamtejsi Żydzi ukrywali w trumnach szlachetne kruszce, które potem chowali na cmentarzu. Razu pewnego podczas takiego sfingowanego pogrzebu, noszący trumnę zbytnio uginali się pod jej ciężarem. Powzięto wówczas podejrzenie, odbito trumnę i rzeczywiście znaleziono złoto i srebro, które oddano do mennicy.

Na zakończenie przytoczę sprawę barona żydowskiego we Francji, której obszerną relację znajdujemy w „Gazecie warszawskiej“<sup>46)</sup> Baron żydowski Liefman Calmer dzierżawił — na podstawie patentu królewskiego — księstwo Chaulnes. Z dzierżawą tą była związana nominacja proboszcza, którego dzierżawca prezentował biskupowi. Biskup z Amiens nie chciał jednak uznać nominata żydowskiego, twierdząc, „iż nie przywiedzie tego na siebie, żeby żydowską ręką udziałemego Urzędnika Chrystusowego do kościoła miał przyjąć“.

Dzierżawca żydowski nie chciał jednak ustąpić ze swych praw. Uważał on, że obowiązkiem biskupa jest li tylko przestrzegać, aby na urząd ten nie dostały się nieodpowiednie osoby. „Gazeta“ kończy opis sprawy uwagą, że o ile Żyd odniesie zwycięstwo przed trybunałem, proboszcz modlić się będzie „Oremus pro perfidis Judaeis“.

#### 4. A N G L J A

Z wiadomości o Żydach angielskich zasługuje na uwagę obszerny artykuł „Pamiętnika“<sup>47)</sup> „o narodzie i kraju angielskim“, w którym znajdujemy ciekawą charakterystykę Żydów angielskich. Autor odróżnia wśród nich dwie odrębne grupy: portugalską i niemiecką. Ustęp ten jest tak niezmiernie ciekawy, że zasługuje na dosłowne przytoczenie: „Żydzi tak iak w Hollandyi mają tu wszelką cywilną wolność, i wolne religii wyznawanie; dla tego też ich liczba i bogactwa niezmiernie się pomnażają. Różnica iednak, która zachodzi między

<sup>43)</sup> Koresp. kraj. i zagr., Nr. 103, 1793, 24.XII.

<sup>44)</sup> ibidem, Nr. 93, 19.XI, 1793.

<sup>45)</sup> ibidem, Nr. 87, 29.X, 1793.

<sup>46)</sup> vide Revue des etudes juives, Nr. 175, 1929, gdzie przedrukowałem powyższą notatkę z Gaz. warsz. z 9.XII, 1775.

<sup>47)</sup> Pamiętnik, 1786, sierpień, p. 669.



tutejszemi Niemieckimi i Portugalskimi Żydami, tak co do odzienia iako też manieri, ochędostwa i życia sposobu, iest bardzo różna; Portugalczyki bardzo w tym wszystkim przewyższają Żydów Niemieckich i są chrześcianom bardzo podobni. Nawet ta różnica wydaie się w ich nabożeństwie i zabobonach, samą tylko fizyonomią są sobie podobnemi.

Sławny Toland, ieszcze roku 1715 radził rządowi Brytańskiemu, aby ten naród naturalizował, co też stało się roku 1752<sup>48)</sup> przez ieden akt Parlamentu. Ale roku następującego musiano ten akt odwołać, z przyczyn nieukontentowania powszechnego, do którego byli powodem Żydzi Niemieccy, których tu słusznie można mieć za ostatnich z całej społeczności ludzkiej. Wszyscy Izraelici, którzy z Niemiec i Hollandyi muszą uciekać, gnieźdzą się tu i utrzymują osobliwym szacherstwem i nocną kradzieżą; kiedy sami nie kradną, to przynajmniej rzeczy kradzione pokrywają i przedają. Dla tego są oni u ludu w takiej nienawiści, że nawet dobre postępki i przymioty Żydów portugalskich, nie mogą iey umnieyszyć<sup>49)</sup>.

W innym numerze tenże „Pamiętnik“ opowiada o dziwnym zawodzie rękojemców, uprawianym przez Żydów niemieckich w Anglii. Prawo angielskie przewidywało, że o ile zaręczyciel — a mógł nim być każdy właściciel domu — składał przed sądem przysięgę, że posiada majątek, przewyższający dwukrotnie majątek dłużnika, za którego rękojemca składał rękojmię, wówczas sąd na tej zasadzie zwalniał z aresztu dłużnika. Ryzyko rękojemców nie było znowu zbyt wielkie, gdyż domy ich były przeważnie marmem budami na przedmieściu, nie przedstawiającemi zbyt wielkiej wartości.

W „Pamiętniku“ znajdujemy też ciekawą biografję Żyda, Chaima Szmula Falka, zwanego pospolicie doktorem Falkonem. Żyd ten miał w księstwie brunszwickiem dokonać mnóstwa kabalistycznych operacyj. W Londynie, gdzie przebywał od lat trzydziestu, nie zajmował się kabałą. Mieszkał w wielkim domu w otoczeniu kilku sług, prowadził życie skromne i chętnie rozdawał ubogim jałmużnę i rzadko wychodził na ulicę. Przy wyjściu wdziewał białą, długą suknię, z którą przy wspaniałej postaci i długiej, siwej brodzie, było mu bardzo do twarzy. Liczył lat 72. Autor artykułu nasłyszal się o nim wielu dziwnych opowiadań, w które trudno mu uwierzyć. Pewnem jednak jest, że doktor Falkon posiada nadzwyczajne wiadomości z dziedziny

<sup>48)</sup> Omyłka, prawo o naturalizacji wyszło w r. 1753, porówn. Jewr. enc. II, 510 „Anglja”.

<sup>49)</sup> Pamiętnik, 1786, p. 859.

chemji, które ukrywa przed światem. Żyje w zupełnem osamotnieniu, nawet królewicza, który chciał go odwiedzić, nie przyjął<sup>50</sup>).

O innym dziwaku żydzie piszą „Wiadomości warszawskie“ z roku 1765<sup>51</sup>). Był nim żyd polski, Rabbi Shamey, niedawno przybyły do Londynu jako starzec 102-letni. Pomimo sędziwego wieku Rabbi Shamey chodził prosto, bez kija i odczytywał najdrobniejsze litery bez okularów. Wiek swój zawdzięczał podobno spożywaniu ryżu z mlekiem, którym karmił się od lat 60.

Niemniej ciekawe są inne wzmianki o Żydach angielskich. W roku 1763<sup>52</sup>) miały wybuchnąć rozruchy w Londynie w dniu urodzin króla. Początek temu dał żyd-złodziej, który korzystając z tłoku, zaczął przetrząsać kieszenie widzów. Złapany in flagranti przez majtkę uciekał w kierunku ulicy żydowskiej, majtkowie puścili się za nim w pogoń i byliby go złapali, gdyby nie opór, jaki stawili im żydzi.

Majtkowie, odparci przez Żydów zebrali dwustu kompanów i rzucili się na ulicę żydowską, obrabowali trzysta domów i dopiero nadbiegła straż wstrzymała ich od dalszych ekscesów.

O oszukańczym figlu, w który wplątany był żyd, opowiada „Kurjer warszawski i zagraniczny“ z roku 1796<sup>53</sup>). Nieznane osoby rozpowszechniły w Londynie gazetę francuską „L'eclair“ pod datą 10 lutego, zawierającą wiadomość o zawieszeniu broni i traktacie między Francją a cesarzem. Okazało się potem, że było to oszustwem, zajmującym „pierwsze miejsce w historii zrad i podstępów Banku pieniężnego“. Między innymi dowiedziano się, że żyd jeden zakupił na dzień przedtem w banku bilety za dwa miliony funtów szterlingów, a nazajutrz, gdy bilety te w związku z nowinami z pola walki podskoczyły o 2%, sprzedał z zyskiem, wnoszącym 40.000 F. S.

Znajdujemy w prasie ówczesnej i swoisty obrazek rodzajowy, który wart jest przytoczenia. W gospodzie londyńskiej<sup>54</sup>) pisarz bankowy zaproponował siedzącemu obok Żydowi, aby za gwineę (= 2 czerw. zł.) zjadł kawałek wieprzowiny. Żyd odmówił, tłumacząc się zakazem religji. Nie dał się również skusić, gdy mu pisarz zaproponował 3, 4 a nawet 5 gwinei. Wkońcu gdy doszło do dziesięciu gwinei, żyd zgarnął pieniądze i zjadł zakazaną potrawę. Pisarz widząc, że obecni śmieli się więcej z niego aniżeli z Żyda, zaczął się domagać

<sup>50</sup>) Mowa tu o t. zw. „Bal-Szemie z Londynu”, mistyku, cudotwórcy i filozofie, pochodzącym z Podola albo z Fürth. Według opowiadań ludowych miał on cudem uratować bóżnicę. Olbrzymi swój majątek przeznaczył on na cele filantropijne, z którego odsetek naczelny rabin londyński korzysta po dziś dzień. (Jüdisches Lexikon, 1928, II).

<sup>51</sup>) Wiad. warsz., Nr. 82, 30.X, 1765.

<sup>52</sup>) Kurjer warszawski, Nr. 55, 9.VII, 1763.

<sup>53</sup>) Koresp. warsz. i zagr., Nr. 19, 5.III, 1796.

<sup>54</sup>) Gazeta narodowa i obca, p. 45, 1791.



zwrotu pieniędzy, gdyż wszystko to miało być żartem. Patron, obecny przy sporze, ujął się za pisarzem, ale nie bacząc na pogróżki i kije, któremi patron poczęstował żyda, tenże nie ustępował. Oświadczył, że raczej straci życie niż zwróci pieniądze. Żyda aresztowano, a ponieważ była wówczas niedziela zatrzymano go do poniedziałku. Lord-mer, który rozpatrywał tę sprawę zasądził na rzecz żyda po 50 funtów szterlingów od pisarza i patrona. „A tak — pisze „korespondent“ — żyd kawałkiem świniego mięsa zarobił sobie 62 funtów szterlingów i 10 szylingów. Suma, za której połowę, nie jeden może z współwierców jego, całą świnie zjeść by się odważył“.

Z kolonij angielskich mamy nowiny tylko z Indyj i z wyspy Minorki. Wiadomości indyjskie, związane są z osobą niezwykle śmiałego bojownika o wolność Indyj przed zaborczością Anglii, Hyder Alego. Nieustraszony ten wódz i władca prowincji Missouri postanowił przerwać w walce ze śmiertelnym swym wrogiem, Anglią, wyzyskać dla nawiązania stosunków handlowych z Europą. Żyd niemiecki Izaak Berend, rodem z Hamburga, który zaskarbił sobie jego zaufanie, namówił go do nawiązania stosunków handlowych z Prusami. Hyder-Ali dał się nakłonić do tego i wysłał w r. 1772 Berenda jako posła do Berlina.<sup>55)</sup>

Misja Berenda nie powiodła się, gdyż Anglija była wówczas związana węzłem przyjaźni z Prusami. „Gabinetowy konsyliarz Koper powtarzał na każdej konferencji, na cóż się to wszystko przyda nam, gdy żadney morskiej nie mamy potęgi?“

Okazało się jednak, że niepotrzebną była na to flota morska, gdyż Austria nabywszy posiadłości na Malabarze, które żyd właśnie proponował Prusom, rozpoczęła pomyślny handel z Indjami. Autor artykułu domyśla się, że projekt ten nie doszedł do skutku, gdyż rząd pruski zajęty był projektem rozbioru Polski. Berend widząc, że myśł jego nie znajduje uznania w Berlinie, podał ją kilku poddanym austriackim, którzy rzecz doprowadzili do skutku.

Wiadomości powyższe są zgodne z prawdą. Jak stwierdziłem w odpowiednich źródłach rodzina Berendów przebywała w Hamburgu jeszcze z końcem XVII wieku. W r. 1697 figuruje w księgach kahalnych Salomon Berend jako starszy gminy żydów niemieckich w Hamburgu.<sup>56)</sup> Z czterech jego synów wybija się na czoło gminy Seligman Berend, który płaci najwięcej podatków gminnych, mianowicie 544

<sup>55)</sup> Pamiętnik, 1782, listopad: Dokładne uwiadomienie o Hyder-Aly i niemiejszym stanie interesów angielskich w Indjach.

<sup>56)</sup> M. Grunwald: Hamburgs deutsche Juden. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, XII, 1903, Nr. 20, p. 18, 21 i 47.

marek. W r. 1765 niema już Seligmanna Berenda w Hamburgu, zapewne udał się do Indyj. Izaak Berend, poseł Hyder-Alego to zapewne brat jego lub syn.

## 5. W Ł O C H Y

Z nowin włoskich najciekawszy jest opis Żydów w Liwornie, wpleciony przez „Pamiętnik“<sup>57)</sup> w artykuł „Dalsze opisanie krajów włoskich“. O Żydach Liworna wyraża się autor tych ciekawych opisów z wielkiem uznaniem. Cały handel znajduje się w ich ręku. Mają fabrykę koralową, jedyną na całą Europę.

Autor przytacza też interesujący fakt o próbach odzyskania Ziemi Świętej przez Żydów liworneńskich. Oficerowie niemieccy, którzy służyli na flocie rosyjskiej w wojnie z Turcją w r. 1787, porozumieli się z kilkoma Żydami z Liworna w sprawie fantastycznego projektu zdobycia Palestyny na Turkach przez buntownika Ali-Beja, wspomagającego Rosję w wojnie z Turcją. Za wysoką sumę pieniężną Ali Bej zgodził się odstąpić Żydom Jerozolimę. W przyszłej tej wojnie z Turcją uzyskał ze strony Rosji zapewnienie poparcia go.

Wobec tak pomyślnej sytuacji politycznej Żydzi liworneńscy pewni byli, że ziści się plan ich odzyskania Ziemi Świętej, snuli więc marzenia o gwarancji mocarstw europejskich a więc o sui generis deklaracji Balfoura, o odbudowaniu świątyni Salomona i t. p., zwrócili się nawet po fundusze do Żydów holenderskich i angielskich, gdy nagła śmierć awanturniczego Alego położyła kres i temu fantastycznemu planowi.<sup>58)</sup>

Ciekawe informacje o wpływie rewolucji francuskiej na życie Żydów we Włoszech podaje „Korespondent warszawski i zagraniczny“.

„Młodzież“<sup>59)</sup> okazywała niechęć ku przepisom religii żydowskiej i zaczęła się z nich powoli wyzwalać. Gdy starszyzna to spostrzegła, postanowiła „z potrzeby uczynić cnotę“. Zwołali przeto generalny synod rabinów, na którym po 10-dniowych obradach ułożono cały szereg reform, mianowicie: zezwolono na pracę w sobotę, na spożywanie wieprzowiny i golenie brody, kobiety zamężne nie muszą sobie po zamążpójściu ostrzyć włosów, „małżeństwa nie zostają w obowiązku pewnych czasów do wstrzemięźliwości“ i t. d.

W roku 1790 wszczęły się we Włoszech rozruchy przeciwko ludności żydowskiej. „Gazeta warszawska“ przypisuje je zamknięciu

<sup>57)</sup> Pamiętnik, 1787, p. 583.

<sup>58)</sup> Porówn. Dr. N. M. Gelber: Die Vorgeschichte des Zionismus (artykuł „Ein Judenstaatsprojekt in Italien“).

<sup>59)</sup> Korespondent warszawski i zagraniczny, Nr. 32, 19.IV, 1796.

<sup>60)</sup> Gaz. warsz., Nr. 58, 21.VII, 1790 oraz Nr. 54, 7.VII, 1790.



kościół św. Juljusza w Liwornie. Lud napadł na synagogę, doszło do krwawych rozruchów, podczas których zginął jeden żołnierz. Żydzi wykupili się sumą 3.000 piasstrów. Nazajutrz wypadki odnowiły się, lud zamierzał spalić bóżnicę żydowską. Ponowne wypłacenie 30.000 piasstrów i zobowiązanie się Żydów wypłacenia odszkodowania rodzinom zabitych lub rannych podczas rozruchów, położyło wreszcie kres zamieszkom.

Tło tych wypadków było następujące: W roku 1793 agent francuski Basseville zorganizował powstanie ludowe przeciwko papieżowi, rządzącemu państwem kościelnem. Powstanie to nie powiodło się, nie udało się również wyrzucić zemsty na osiadłych w Rzymie Francuzach, którzy stawili bardzo silny opór. Jak zwykle w takich wypadkach oburzenie sfanatyzowanych mas skierowano przeciwko Żydom. Oskarżano ich, „że z Francuzami ligę mają“. Lud rzymski rozjątrzony na Francuzów groził zburzeniem dzielnicy żydowskiej.<sup>61)</sup> Ofiarę Żydów rzymskich, 100 funtów srebra na rzecz walki z Francją odrzucono.<sup>62)</sup>

## 6. INNE KRAJE EUROPEJSKIE I POZAEUROPEJSKIE

O innych krajach poza dotychczas wymienionymi posiadamy wyjątkowe i to bardzo nieliczne wiadomości. W Hadze wydarzył się w roku 1765 ciekawy wypadek. Żyd amerykański<sup>63)</sup> uprowadził przez podejście dwóch Indian, stryja i synowca z prowincji leżącej obok Pensylwanji i obwoził ich po rozmaitych krajach europejskich jako „raritates“. W Hadze pokazywał synowca, a w Amsterdamie stryja. Dwie osoby „pierwszej rangi“ nie mogły się obojętnie przypatrywać temu, iż dzikich ale wolnych ludzi obwozi się jako zwierzęta i zwróciły na to uwagę posła angielskiego. Ten zaopatrzywszy ich należycie, odesłał do Londynu, skąd mieli wyjechać do ojczyzny. Przed wyjazdem zaproszono ich na bal, na którym „krzyki i wrzaski ich Narodowi na wojnie zwyczajne udawali“.

Inną wiadomość zapewne pantoflową pocztą przyniosły gazety pisane z Holandji. Znalazł się tam Żyd niezmiernie bogaty imieniem Józef. Majątek jego oceniają na 500.000 czerw. zł. oprócz bezcennych klejnotów. „Y ten iak mówią Hollenderczykowie niepokoioim wszystkim wszczynanym przez bliskie sąsiedzkie Narody pieniądźmi nie mało przeszkadzał one podkopuiąc“.<sup>64)</sup>

W Konstantynopolu<sup>65)</sup> Żydzi nie wszczynają wojen jak ów po-

<sup>61)</sup> Koresp. kraj. i zagr., Nr. 13, 12.II, 1793.

<sup>62)</sup> ibidem, Nr. 29, 9.IV, 1793.

<sup>63)</sup> Wiadomości warszawskie, Nr. 25, 27.III, 1765.

<sup>64)</sup> Gazety pisane, Nr. 3924, 5.V, 1775.

<sup>65)</sup> Gaz. warsz., Nr. 49, 19.VI, 1782.

tężny Józef ale dokuczają amatorom czarnej kawy. Lud skarżył się na drożyznę kawy, wówczas wielki wezyr — zwyczajem wschodnim — przebrał się po chłopsku i nuże szukać winnych. Okazało się, że czterech Żydów zakupowało kawę hurtem i sprzedawało ją tylko tym, którzy się im podobali. Z „groźnymi“ przestępcami załatwiono się ku uciesze „Gazety warszawskiej“ — po turecku, powieszono ich na publicznym miejscu. I odtąd nastał pokój w namiotach pijących czarną kawę.

„Pamiętnik“<sup>66)</sup> w „Krótkim opisie Turcji, osobliwe Europejskiej“ wzmiankuje w kilku miejscach o Żydach. Cały handel w państwie tureckim zagarnęli Żydzi wraz z Ormianami, ponadto opanowali chrześcijanie wraz z Żydami cały przemysł i rolnictwo.

Niezmiernie ciekawe wiadomości o Żydach w Fezie,<sup>67)</sup> znajdujemy w tak zawsze interesującym „Pamiętniku“. Żydzi są tam kucharzami i sprawują wszelką służbę, gdyż Arabowie nie cierpią niewiernych i nie chcą im usługiwać. Ma to ujemną stronę, że w sobotę niema żadnej usługi.

„Żydzi znajdują się tu wszędzie wiele z nich mieszka między Berberami w gorach i nazywają się tam Filistynami, ponieważ rozumieją, że ich Przodkowie z Palestyny tam przyszli. Inni pochodzą od tych, którzy roznemi czasy z Włoch, z Niderlandów, Francji, Hiszpanji i Portugalji będąc wypędzeni, szukali schronienia w tych krajach“. Nakładają na nich olbrzymie podatki. Każdy mężczyzna — Żyd od roku trzynastego płaci rocznie pogłównie wysokości jednego dukata. „Żyją w ostatniej wzdardzie i mają ich za najpodlejszych ludzi na świecie“. Nie wolno Żydom jeździć konno, ani nosić przy sobie broni. W miastach istnieją odrębne dla Żydów dzielnice. Maurowie często kradną im dzieci, które wychowują według zasad religji mahometańskiej. Na dworze bywa zawsze kilku Żydów wyróżnionych. Takim jest niejaki Samuel Sumbel, wychowany w Marsylji, którego król używa do najpoważniejszych funkcji. Pogłównie żydowskie wynosi 15.000 piasstrów na ogólną sumę dochodów 1 miliona piasstrów.

Smutne nowiny przynoszą pisma z innych krajów wschodnich. Samowola i okrucieństwo, tak bardzo charakterystyczne dla wschodu, przebijają się z nielicznych korespondencji. Z notatek tych wypływa również, że wybitne jednostki wśród Żydów odgrywały niejednokrotnie dominującą rolę w życiu gospodarczym tych krajów.

W Tangerze<sup>68)</sup> Żyd Ben Gami, zabity przez kupca Maura, był arendarzem prowiantów i według swego widzimisię podwyższał ceny

<sup>66)</sup> Pamiętnik, 1783, p. 366.

<sup>67)</sup> Pamiętnik, 1783, p. 480.

<sup>68)</sup> Kurjer warsz., Nr. 105, 31.XII, 1763.



towarów. Tą drogą zebrał wielkie bogactwa. Cesarz marokański darował winę zabójcy a wszystkie dobra Ben Gamiego skonfiskował. Żydzi obawiali się teraz, ażeby sprawa zabitego arendarza nie odbiła się i na ich położeniu.

Tragicznym był również los żyda Cordoro, tłumacza konsula angielskiego w Maroko. Żyd ten bawił w r. 1785 w przebraniu chrześcijanina w porcie hiszpańskim Kadyks. Odkryty przez świętą Inkwizycję, uciekł do Maroka. Jako świetny znawca języka arabskiego znalazł zajęcie na dworze. Tymczasem brat jego pokłócił się z pewnym ministrem marokańskim i został osadzony w więzieniu. Przy rewizji znaleziono przy nim list od brata, przebywającego na wolności, pisany po hiszpańsku. W jednym z listów pisze „Wszyscy Marokańczycy są łajdaki, a Cesarz Marokański nie umie dotrzymywać swego słowa“. Natychmiast zwołano sąd, który autora listu skazał na śmierć. Cesarz zaprosił go do sali audjencjonalnej, gdzie włożono mu powróż na szyję, wymierzono 100 plag, następnie go rozstrzelano, poczem ciało jego porąbano i rzucono psom na pożarcie. „Gazeta warszawska“, u której na widok takiej tragedji budzi się głos ludzkości, nazywa go „niešťczęśliwym Żydem“ i dodaje, że w Londynie sprawował on swego czasu funkcję tłumacza języka arabskiego na dworze.<sup>69)</sup>

---

<sup>69)</sup> Gazeta warszawska, Nr. 100, 10.XII, 1786.

## CYCERO A ŻYDOSTWO

**C**iekawe i z niejednego względu pouczające byłoby opracowanie stosunku niektórych znanych osobliwości świata grecko-rzymskiego do żydostwa.<sup>1)</sup> Powiadam pouczające, bo poglądy niektórych pisarzy starożytnych na żydostwo dziwnie przypominają zdania dziś jeszcze wygłaszane, a niejednego chyba czytelnika tekstów grecko-łacińskich, dotyczących żydostwa, uderzy podobieństwo tego, co leży u podstaw owych sądów, w tak oddalonych od siebie czasach wypowiedzianych. Mam tu na myśli nieznamość rzeczy, która cechuje dużo zdań o żydostwie wygłaszanych w starożytności i nietylko w starożytności.

Dla kilku, zdaje się, względów należałoby przegląd stosunku niektórych pisarzy łacińskich do żydostwa rozpocząć od słynnego pisarza i mówcy M. Tulliusza Cyncerona. Dość ważne jest to, że u Cyncerona dopiero spotykamy pierwsze w literaturze łacińskiej (zachowanej) wzmianki o Żydach. Nie należy może pominąć i tej okoliczności, że Cycero jest najbardziej znany z pośród autorów łacińskich nietylko człowiekowi, specjalnie interesującemu się podobnymi kwestjami, ale że utkwił on w pamięci prawie każdemu, kto kiedykolwiek na ławie gimnazjalnej zasiadał.

Jaki był tedy stosunek Cycera do żydostwa? Co sądził Cycero o Bogu żydowskim i jego kulcie?<sup>2)</sup> Czy wyróżnił on z pośród różnojęzycznej ludności wschodniej, coraz liczniej wypełniającej stolicę

<sup>1)</sup> Podobnem zagadnieniem zajął się J. A. Hild w swojej pracy p. t. *Les Juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature* („Revue des Etudes juives”, t. VIII str. 1 i t. XI str. 18). Lecz w jego pracy pełnej erudycji, mającej charakter syntetyczny, sylwetki niektórych pisarzy łacińskich nie są wyraziście nakreślone, co zresztą nie było zadaniem Hilda.

<sup>2)</sup> Zdziwi się może ktoś, że mówię tu specjalnie o „Bogu żydowskim i jego kulcie”. Nie należy więc zapomnieć, że przeważnie wzmianki pisarzy starożytnych o Żydach nie tyczą się życia jakiegś jednostki żydowskiej, lecz przedewszystkiem życia religijnego Żydów i ich zwyczajów, co się przedewszystkiem rzuciło w oczy tym, wśród których Żydzi w diasporze mieszkali.



świata, owych dziwnych mieszkańców Zatybrza, o których w następnym stuleciu wyrzekł Seneka tak charakterystyczne zdanie, iż „zwyciężeni prawa nadali zwycięzcom“<sup>3)</sup> Czy wyróżnił ich, czy też utonęli dłań w pstrej masie „barbarzyńców“?

Napróżno szukalibyśmy odpowiedzi na te pytania tam, gdzie a priori spodziewalibyśmy się je znaleźć: w niektórych pismach filozoficznych Cycerona. Nie znajdujemy tam nie tylko rozmowy podobnej do plutarchowskiego „Cóż to za Boga mają żydzi?“<sup>4)</sup>, lecz żadnej wzmianki o żydach, ani słowa o ich swoistem życiu religijnem. Czemu to przypisać? Może w czasach tych, kiedy przypada działalność literacka Cycerona, szczupła była nader kolonja żydowska w Rzymie, może żydów nie znał, nie widywał? Bynajmniej! I liczna była już gmina żydowska w tych czasach i często ich spotykał Cycero, a burzliwe ich zachowanie się niejednokrotnie go raziło. Bo jeśli można wydedukować coś bezspornego ze słów Cycerona, to chyba to, że żydzi stanowią wtedy w Rzymie zwartą już i zorganizowaną gminę.

Nie należy doprawdy się dziwić, że tak mało spotykamy prawdziwych sądów o żydostwie w literaturze greckiej i łacińskiej. Dla Helleny lub Rzymianina była religja żydowska tak czemś obcem, tak diametralnie dalekiem od jego religji estetycznej, że było rzeczą nader trudną, prawie niemożliwą, aby ją ocenił obiektywnie i prawidłowo. Stąd to dziwne zaiste spotykamy w literaturze greckiej zdania o żydach: że jest to naród filozofów<sup>5)</sup>, że Jehowa równy jest Bakchusowi<sup>6)</sup>, że żydzi odznaczają się bezbożnością<sup>7)</sup> — zdania więc oparte najwyżej na pozorze. Ocenic religję żydowską mógł tylko ten, kto ją przejrzał do głębi i pojął ją jako religję monoteizmu; kto zaś ją oceniał z pozoru, dla tego była jedynie jakąś dziwną, ubogą w fantazję, ceremonją. Klasycznym przykładem są tu dla nas wysoce charakterystyczne słowa Juwenala, że żydzi czożą chmury i niebo;<sup>8)</sup> istotnie, kto nie wie, że żydzi modlą się do Boga, mieszkającego w niebiosach, a widzi tylko, że, modląc się zwracają oni twarz ku niebu, ten jest przekonany, że oni jeno „nubes adorant“.

<sup>3)</sup> Fragment z Tract. de superst. cytowany przez Augustyna Civ. Dei VI, 10.

<sup>4)</sup> Quaest. conviv. IV, 6. Błędne utożsamienie Jehowy z Bakchusem.

<sup>5)</sup> Było to zdanie rozpowszechnione wśród niektórych pisarzy hellenistycznych — że przytoczymy dla przykładu Megasthenesa, autora dzieła ludiká. (U Klemensa z Aleksandriji, Stromat. I, 15).

<sup>6)</sup> por. uw. 4. Odgłos — także u Tacyta, Hist. V, 5.

<sup>7)</sup> Że Żydzi — naród, którego byt cały przez długie wieki był ściśle związany z religją — są bezbożnikami, głosili nie tylko antysemita w starożytności; było to zdanie rozpowszechnione, tak, że wyznawali je i ludzie nieuprzedzeni. Ciekawe jest zdanie Pliniusza: gens contumelia numinum insiegnis (Hist. XIII, 4, 46). O przyczynach tego zjawiska mówić tutaj nie mogę.

<sup>8)</sup> Sat. XIV, 97.

Jeżeli teraz powiemy, że Cyncero nie należał do owych rzadkich ludzi antyku, którzy głębiej przejrżeli judaizm i uwzględnili w swych sądach najważniejszy jego moment — monoteizm, to już w ogólnych zarysach możemy przedstawić sobie stosunek Cyncerona do żydostwa — jako religii i zrozumiemy, dlaczego nie poświęca mu ani słowa w swych pismach filozoficznych. Ideałów szukał Cyncero w greckiej filozofii i tam je znajdował; był pełnym entuzjazmu miłośnikiem greckiej mądrości,<sup>9)</sup> którą interpretował dla swoich rodaków, a religii żydowskiej nie badał i nie znał. Na innym gruncie zetknął się Cyncero z żydami, na gruncie swej działalności adwokackiej, a że zbieg okoliczności sprawił, iż oni mu tu weszli w drogę i pośrednio, choć najzupełniej niechcąc, godzili w niego, padły tedy z ust jego pod ich adresem słowa gwałtowne, ostre, słowa — jakoże zostały przez Cyncerona wypowiedziane — często cytowane i niekiedy zbyt radykalnie, że tak powiem, interpretowane.<sup>10)</sup>

Głośne wystąpienie Cyncerona miało miejsce w r. 59-ym przed Chr., w mowie wygłoszonej przezeń w obronie Lucjusza Flakka. Był to słynny proces, którego przebieg i wynik miał — jak to zaraz zobaczymy — dla Cyncerona niepoślednie znaczenie, a choć występował tylko w charakterze obrońcy, niemniej mógłby śmiało powiedzieć „nostra res agitur“.

L. Flakkus był potomkiem znakomitego rodu rzymskiego; należał do stronnictwa optymatów, stąd był też bliski Cynceronowi. W roku spisku Katyliny t. j. 63-im przed Chr. był on pretorem i wtedy to oddał Cynceronowi — konsulowi niemałe usługi, które ich związały węzłami przyjaźni i odpowiedzialności za popełnione czyny. Był bowiem niemałą pomocą Cynceronowi, gdy ten był zajęty wykryciem spisku Katyliny i stłumieniem go, był pomocnikiem dzielnym, na którym można było polegać.<sup>11)</sup> Cyncero mu tego nie zapomniał i niejednokrotnie wspomina go tonem przyjaznym i pełnym uznania.<sup>12)</sup>

Po upływie pretury objął Flakkus w zarząd prowincję Azję, rządził nią rok. Dopuszczał się tam wielu nadużyć i zdzierstw na mieszkańcach prowincji. Nas tu interesuje przedewszystkiem jeden jego czyn. Oto dowiadujemy się z samej mowy Cyncerona, że Flakkus skonfiskował w niektórych miastach małoazjatyckich pewne sumy złota, należące do żydów, a przeznaczone na wywóz do Jerozolimy, owo aurum

<sup>9)</sup> Zieliński, *Hellenizm a judaizm II*, 245.

<sup>10)</sup> Mam tu na myśli między innymi nazwanie Cyncerona przez Larjęgo (*Antisemitizm w dawnym świecie*, Berlin, 1923, str. 90) „pierwszym i najbardziej zapalczym przedstawicielem antysemityzmu w Rzymie”, na co zgodzić się nie mogę, o czem — niżej.

<sup>11)</sup> Sallustius, *Catil. con.* cap 45—46.

<sup>12)</sup> Cícero, *In Catilinam III*, 2.



iudaicum. Wiadomo, że Żydzi w diasporze w ten sposób utrzymywali związek z Jerozolimą, centrum ich kultu i całości życia religijnego, że płacili na rzecz świątyni rocznie pół szekla (2 drachmy). Składki te zbierano w wielu punktach diaspory i wywożono do Jerozolimy na potrzeby, związane z kultem Jehowy.<sup>13)</sup>

Gdy Flakkus wrócił z prowincji, wytoczono mu proces o zdzierstwa (*de pecuniis repetundis*). Proces odbył się dopiero w 59 r. przed Chr., bo zbieranie potrzebnego materiału zabrało oskarżycielowi więcej niż rok. Głównym oskarżycielem był obywatel rzymski, miejaki Laelius, a pokrzywdzone miasta greckie i małoazjatyckie występowały w charakterze świadków oskarżenia. Zarzucano Flakkusowi dużo zdzierstw i defraudacyj, a między innymi — co nas tu przedewszystkiem obchodzi — konfiskatę złota żydowskiego. To ostatnie było chyba najłżejszym przestępstwem, albo całkiem nie było przestępstwem, jak twierdzi Cycero. Ale całość oskarżenia była nader obciążająca, a Flakkus był niewątpliwie winny, na co nie brak dowodów.<sup>14)</sup>

Nie z samej wdzięczności za oddane przez Flakka w r. 63 usługi podjął się Cycero obrony tegoż, mając przytem do pomocy znanego mówcę Hortensiusa. Sam Cycero w kilku miejscach na początku mowy podaje prawdziwe tego kroku pobudki. Ważniejszą rolę odegrała tu sytuacja polityczna. Cztery zaledwie lata minęły od czasu, kiedy Cicerona obdarzono zaszczytnym mianem *pater patriae*, a horyzont polityczny był już dla niego bardzo niewygodny; nad jego głową zbierały się coraz groźniejsze chmury. Jak to mu się często zdarzało, i teraz nie należał całkowicie do jednej partji. Nie był w przyjaźni ani z Pompejuszem, ani z Cezarem.<sup>15)</sup> Clodius Pulcher, jego wróg najzawziętszy, czyhał tylko na sposobność godzenia weń, a w mowach swoich nazywał go mordercą obywateli rzymskich, czyniąc aluzje do stracenia katylinarczyków. Coraz częściej wytaczano procesy ludziom, należącym razem z Ciceronem do stronnictwa optymatów, a którzy w r. 63 szli z nim ręką w rękę. Bronił tedy Cycero tych ludzi, bronił niektórych niejednokrotnie i z powodzeniem. W procesie Flakka widział on chęć wymierzenia ciosu jego dzielnemu pomocnikowi, a przez to — i jemu samemu. Przegrana Flakka znaczyłaby dla niego tyle, co — jego własna. Tym uczuciom niepokoju daje Cycero wyraz na początku swej mowy, stawiając sprawę jasno i wyraźnie.<sup>16)</sup>

<sup>13)</sup> Philo, *Legatio ad Gaium*, str. 1023 (wyd. Turneb. i Hoeschel. 1691); Josephus *Bellum iudaicum* VII, 6, 6 i inni.

<sup>14)</sup> Że przytoczę tu tylko słowa Macrobiusa, II, 1: ...ut ecce, pro L. Flacco, quem repetundarum reum ioci opportunitate de manifestissimis criminibus exemit (Cicero).

<sup>15)</sup> Meskil we wstępie do *Pro Flacco* str. 9.

<sup>16)</sup> cap 2, § 5.

Widzimy więc, dla jakich pobudek podjął się Cyncero obrony Flakka: wrogowie Flakka są jego wrogami! Na karb tego momentu trzeba — sędzę — niemało kłaść i o tem trzeba dobrze pamiętać przy ocenie słów Cyncerona o żydach, adwokata usiłującego w s z e l k i e m i s p o s o b a m i obronić swego klienta.

Poznajmy tedy główne słowa Cyncerona i zarazem pierwszą wzmiankę o żydach w zachowanej literaturze łacińskiej.

Nie będę tu przytaczał całego rozdziału 28-go mowy Pro Flacco, poświęconego żydom; zajmę się tylko pokrótce jego charakterystyką i temi ustępami, w których się wyraża pogląd Cyncerona na żydów, boć to nas przecież przede wszystkim tu obchodzi. Schemat obrony Flakka z zarzutu, dotyczącego aurum iudaicum jest następujący: Cyncero zdaje sobie sprawę z tego, że nie bez przyczyny wybrał Laelius na miejsce rozpraw poblize stopni aureliusowych, miejsce schadzek tłumy, gotowego mienawidzić wszystkiego, co szlachetne. Bo przecież fakt, że Flakkus zabronił wywozu złota do Jerozolimy, w niczem go nie obciąża. Było to bowiem zgodne z niejednokrotną uchwałą senatu, w tej sprawie wydaną, który zabraniał wywozu złota do Jerozolimy. Działał tedy Flakkus bardzo godnie, występując przeciw żydom. A trzeba pamiętać, że konfiskata była dokonana na rzecz państwa. Temu wszystkiemu Laelius nie może zaprzeczyć. Niema więc tu żadnego przestępstwa. Bo też nie o to tu chodzi: mowa oskarżycieli jest zwrócona nie do sędziów, lecz do tłumy żydów, otaczającego sąd. To jest tylko obrona Flakka. A bronił go — jak jeszcze niżej zobaczymy — w ten sposób, że obniżał jego oskarżycieli, mieszkańców wschodu, kreśląc ich w najciemniejszych barwach; to też i owa krótka obrona (cap. 28) zawiera ten motyw. Z charakterystyki żydów, podanej przez Cyncerona, stwarzamy sobie sąd o jego stosunku do nich. Główne zatem cechy przypisywane żydom oraz zarzuty im stawiane w „Pro Flacco“ są następujące:

1) Stanowią oni zgodną, zwartą masę, wrogą jemu i najlepszym obywatelom. (*Scis, quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus. Summissa voce agam... neque enim desunt, qui istos in me atque in optimum quemque incitent.*)

2) Ich religja to zabobon barbarzyński, tak, że przeciwstawienie się jej i jej hałaśliwym wyznawcom — to jeno świadectwo powagi rzymskiej (*...huic autem barbarae superstitioni resistere, severitatis, multitudinem Judaeorum flagrantem nonumquam in contionibus pro re publica contemnere gravitatis summae fuit*).

3) Ich kult nie może być w zgodzie z religją rzymską i blaskiem oraz powagą państwa rzymskiego (*Stantibus Hierosobynus pacatisque*



Judais tamen istorum religio sacrorum a splendore hnius imperii, gravitate nominis nostri, maiorum institutis abhorrebat).

Nieco groteskowo brzmi dla nowoczesnego czytelnika to, co czytamy dalej: 4) Naród ten jest i przez bogów nielubiany: ci bowiem, oddając Żydów w ręce Rzymian, wykazali swój stosunek do nich (Quam cara (scil. gens illa) dis immortalibus esset, docuit, quod est victa, quod elocata, quod serva.<sup>17)</sup>

Gdyby nam nie chodziło tu przede wszystkim o pogląd Cyncerona na Żydów, tobyśmy powiedzieli, że najważniejszy z całego rozdziału jest punkt pierwszy. Wynika bowiem z niego (z tekstu łacińskiego), że, co przede wszystkim historyka obchodzi, w czasach Cyncerona była już w Rzymie zorganizowana i wpływowa gmina żydowska, że Żydzi biorą udział w zgromadzeniach, a muszą być dość liczni i zorganizowani, skoro odgrywają tu pewną rolę.<sup>18)</sup> Do twierdzenia Cyncerona, że Żydzi są gotowi wystąpić przeciw niemu oraz wszystkim najlepszym obywatelom, nie możemy przywiązywać zbyt wielkiej wagi. Od takich powiedzeń, że jego wrogowie są wrogami najlepszych obywateli, roi się w mowach Cyncerona.

Punkt drugi świadczy już o uczuciu, jakie Cyncero żywi wobec żydostwa. Religja żydowska jest dlań wschodnim — nierzymskim i niegreckim — a więc barbarzyńskim zabobonem. Nie sądzę jednak, żeby wyrażenie „barbara superstitio“ specjalnie świadczyło o antysemityzmie Cyncerona; to samo był on gotów powiedzieć o religji Frygów lub Lydów—innych świadków oskarżenia. A że nie odróżnił mono-teizmu żydowskiego od religji Frygów, czy Lydów, świadczy to raczej w tym wypadku o jego nieznamomości rzeczy, niż o apriorycznem uprzedzeniu do Żydów. Ale że tych ostatnich nie lubił, nie ulega kwestji, razi go ich niespokojne zachowanie się na zgromadzeniach; on, spokojny aryjczyk, nie może znieść tego burzliwego tłumu — multitudinem Judaeorum flagrantem in contionibus.

Ciekawe są nader słowa Cyncerona, w których zaznacza on pewien istniejący antagonizm między religją żydowską a Rzymem, jako państwem, antagonizm z czasów przedpompejuszowskich (punkt 3, tekst łaciński). Co to ma znaczyć? Przecież o żadnym zatargu przed r. 63 pd. Chr. nie słyszymy, żadnego więc konfliktu na gruncie religijnym między Rzymem a Żydami nie mógł mieć na myśli.<sup>19)</sup>

<sup>17)</sup> Idę za ogólnie prawie przyjętą poprawką i czytam „serva”, zamiast „servata”.

<sup>18)</sup> Por. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romain relatifs au judaïsme*, str. 241 uw. 1 oraz Havet, *Le Christianisme et ses origines* II, 152.

<sup>19)</sup> Chodzi mnie o konflikt tego typu, jaki miał miejsce później, za Kalliguli, gdy cesarz rozkazał umieścić w świątyni jego pomnik, czego Żydzi spełnić nie mogli. (Philo, ad Gaium, passim).

To też, choć zapewne uważam, że Cycero religii żydowskiej do głębi nie przejrzał, gdyż się nią nie zajmował, niemniej — jak mi się zdaje — nie możemy mu odmówić jednego: świadomości głębokiej różnicy, zachodzącej między kultem żydowskim a Rzymem. Jakkolwiek nie wiedział, jaka jest istota i treść tej religii, czuł jednak, że jest to coś, co dobrowolnie nie uchyli czoła przed majestatem i wielkością Rzymu.

Przyznanie Cycerowi odczucia tej cechy religii żydowskiej nie pozostaje w sprzeczności z tem, co powiedziałem wyżej o jego braku przenikliwości i niezajomości rzeczy w tej dziedzinie. Aby bowiem stwierdzić, że kult żydowski jest czemś dalekiem od religii rzymskiej, nie trzeba zbytnej przenikliwości. Zresztą wiadomości o kulcie żydowskim mógł mabyć Cycero jedynie na drodze pośredniej: nigdy wszak w Jerozolimie nie był i specjalnie tem się nie interesował. I tu mimowoli przychodzi na myśl, że napewno nie obce mu były poglądy na żydów jego nauczycieli: Apoloniosa Molona i Poseidoniosa z Apmiei.<sup>20)</sup> A wiadomo, że o religii żydowskiej obaj pisali i to w duchu nieprzyjaznym.<sup>21)</sup> Uwzględnwszy tedy, że oni, według słów Flawjusza<sup>22)</sup> ...mentientes pariter et nostro templo<sup>23)</sup> blasphemias componentes incongruas..., możemy przypuścić, że Cycero od nich zaczerpnął wiadomości o owej istorum religio sacrorum.<sup>24)</sup> Stąd zapewne pochodzi jego twierdzenie o odrębności religii żydowskiej, że ona „abhorrebat“ od majestatu Rzymu. Widzimy więc, że o ile Cycero wyróżnił pod pewnym względem religję żydowską, przypisując jej pewną odrębność, to tylko to wyróżnienie in minus. Była ona dlań barbarzyńskim zabobonem, o tyle może gorszym od religii Frygów, czy Lydów, że była diametralnie daleka od kulturalnej religii jego ojczyzny. W konsekwencji tego nie widzi on opieki bogów, roztoczonej nad żydami: owszem, fakt, że Pompejusz pobił Judejczyków i zajął Jerozolimę, świadczy, że są oni i przez bogów nielubiani...

To możnaby było wydedukować z tego, co Cycero w 28-ym rozdziale „Pro Flacco“ powiedział o żydostwie. A teraz, kiedy wypada nam zastanowić się, czy i o ile był Cycero antysemitą, musimy jeszcze raz podkreślić to, o czem już wspomnieliśmy, że nie należy traktować słów Cycerona abstrakcyjnie, w oderwaniu od okoliczności, z jakimi

<sup>20)</sup> Że Cycero był ich uczniem oraz, że był w przyjaznych stosunkach z Apolloniosem, świadczy Plutarch, Cic. 4; zob. też Cic. Bratus §§ 307, 312, 316; Wpływ tych dwóch na Cycerona przypuszcza i Reinach, miejsce cyt.: nieco podobnie Zieliński, cyt. dzieło II, 88.

<sup>21)</sup> Zob. Jos. Contra Ap. II, 14 oraz fragment przytoczony przez Diodora Sycyl. XXXIV, 1.

<sup>22)</sup> Contra Ap. II, 7.

<sup>23)</sup> Moje rozstrzelone pismo — tu jak i w całym artykule.

<sup>24)</sup> Pro Flacco 28, 69.



były związane. Sprawa Flakka była dlań nader ważna, on ją musiał wygrać, co też istotnie się stało. A ze względu na to, że oskarżenia, jakie zarzucano Flakkowi były nader obciążające, pozostała mu jedyna droga: wykazanie niewiarogodności świadków oskarżenia. To było jedyne wyjście i tego Cycero konsekwentnie się trzymał. To też jest „Pro Flacco“ jednym oskarżeniem narodów wschodnich, wyzuciem ich z czci i wiary. Nie oszczędzał tu Cycero i Greków, raczej Greczynów.<sup>25)</sup> A przecież — jak słusznie powiada Zieliński<sup>26)</sup> — nikt nie nazwie mizhellenem Cycerona, gorącego wielbiciela kultury greckiej. To bowiem, co Cycero mawiał na rynku, niezawsze było zgodne z jego wewnętrznym przekonaniem; niejednokrotnie był on gotów — na modłę owych filozofów greckich, których z Rzymu wygnano — przemawiać o jednej i tej samej rzeczy pro i contra.<sup>27)</sup> On sam zresztą nie robił z tego tajemnicy; przyznaje się, że chciał bronić Katylinę.<sup>28)</sup> Chwali się również z rzeczy niezbyt na pochwałę zasługującej, że w mowie „Pro Cluentio“ roztoczył mgłę dokoła oczu sędziów.<sup>29)</sup> Słusznie tedy powiada Hild, że „jego uczciwość jako człowieka i godność filozofa rzadko towarzyszyły mu na forum“.<sup>30)</sup> Nie można więc traktować owych słów, w „Pro Flacco“ wypowiedzianych, narówni z tem, co Cycero wypowiada w swych pismach filozoficznych, w spokoju niezmaconym przez hałas i niepokój życia wielkiego Rzymu. Kto tej różnicy nie uwzględni, dochodzi, jak Łurje, do zbyt radykalnych, a więc błędnych wniosków.<sup>31)</sup>

Nie należy jednak zaprzeczać, że Cycero Żydów nie lubił. Nie była to atoli nienawiść tej miary, jaką żywił do Żydów Seneka, lub Tacyt, nienawiść, powiedziałbym, żywiołowa, znajdująca sobie upust w słowach gwałtownych i nie potrzebujących specjalnych okazji, aby objawić się światu. Wyobrażam sobie, że Cycero żywił do Żydów spokojną niechęć, która daje o sobie znać wtedy tylko, gdy jakieś okoliczności ją sprowokują.<sup>32)</sup>

<sup>25)</sup> Pro Flacco § 9 nn.

<sup>26)</sup> Hel. a jud. II, 245.

<sup>27)</sup> Schanz, Geschichte der Römischen Literatur VIII, 1, II, 289 nn.

<sup>28)</sup> Cic. Ad Att. I, 2.

<sup>29)</sup> Quintal. Institutio oratoria II, 17, 21.

<sup>30)</sup> cyt. dzieło str. 22. Hild jednak — jak mi się zdaje — zbyt daleko się posuwa, nazywa bowiem „Pro Flacco“ „arcydziełem kłótnstwa adwokackiego“, tamże str. 20.

<sup>31)</sup> Por. wyżej uw. 10.

<sup>32)</sup> Zwracam uwagę, że w artykule niniejszym bynajmniej nie zajmuję się przyczynami powstania antysemityzmu w starożytności, rzeczą, której przecież nie można traktować mimochodem. Nie zastanawiam się też tu nad tem, dlaczego Cycero był nieprzychylnie względem Żydów nastrojony; nie tu bowiem miejsce na to; tu stwierdzam tylko pewien fakt.

W 3 lata po uwięźczonej zwycięstwem obronie Flakka, znów się Cycero w sposób nieprzyjazny odzywa o żydach. Coprawda i tym razem powiedziane zostało to zdanie nie w jakimś rozważaniu filozoficznym, lecz w senacie, niemniej podkreśla ono i wzmacnia jego ujemny stosunek, wyraźnie widoczny już w „Pro Flacco“. Miało to miejsce w wygłoszonej przezeń w r. 56 przed Chr. mowie „De provinciis consularibus“. Napada tu Cycero w sposób namiętny i bardzo gwałtowny na namiestnika Syrii, Gabinius, swego wroga osobistego. Chcąc zaś w sposób dosadny scharakteryzować działalność namiestnikowską Gabinius, który, będąc zapewne człowiekiem uczciwym, nie pozwolił publikanom — zdzieraczom skóry — na wykonanie ich „niewinnych“ operacyj finansowych, powiada między innymi, że Gabinius „oddał publikanów w ręce Żydów i Syrów, narodów stworzonych do niewoli“ (tradidit in servitute Judaeis et Syris, nationibus natis servituti).

I znowu mamy tu wyrażenie, które na pierwszy rzut oka każe zakwalifikować Cyncerona do rzędu zagorzałych antysemitów, co jednak byłoby może błędne. Niewolnikami nazywają wprawdzie Żydów niektórzy zdecydowani antysemita starożytności, a przede wszystkim Tacyt,<sup>33)</sup> którzy takiego przekonania o Żydach nabrali dzięki temu, że ci ostatni niezawsze czynnie reagowali na zniewagi, co się starożytnym wydawało niegodnym człowieka wolnego.<sup>34)</sup> Ale ludzie ci (Apjon lub Tacyt) życiem żydowskim się interesowali, bo je opisywali (mniej tu o to, w jakim świetle); o Cynceronie, jakiegoś już to zaznaczyli, nie można tego powiedzieć, gdyż nie znajdujemy śladu jego zainteresowania się życiem żydowskim. Dlatego wątpię, czy cyncerońskie określenie Żydów, jako natio servituti nata, wypływało z owego przekonania o „podłości“ Żydów, o której mówi Łurje.<sup>35)</sup> Uważam bowiem, że to wyrażenie Cyncerona jest skutkiem jego zapatrywania się w o g ó l e na narody wschodnie, „barbarzyńskie“.<sup>36)</sup> Przecież nietylko Żydów obdarza on tu takim mianem; to samo mówi o Syryjczykach, a pewien jestem, że mógłby to powiedzieć o każdym innym narodzie wschodnim, a może nietylko o wschodnim, gdyby tego wymagał jego interes, lub... górnołotność mowy. Zresztą zapatrywanie, że „barbarzyńcy“ są zrodzeni dla niewoli, to pogląd o wiele od Cyncerona starszy; podobnie sądził między innymi Arystoteles.<sup>37)</sup>

<sup>33)</sup> Hist. V, 8: despectissima pars servientium.

<sup>34)</sup> Łurje, cyt. dzieło 189 nn.

<sup>35)</sup> miejsce cytowane.

<sup>36)</sup> Nieco podobnie Reinach str. 241 uw. 2 i Hild str. 23.

<sup>37)</sup> Politica I, 1, 5; Zwraca na to uwagę Zieliński, Hel. a jud. II, 245.



Pomimo tego wszystkiego, świadczy jednak mowa „De provinciis consularibus“ o wyraźnej niechęci żywionej przez Cyncerona do Żydów. Stanowi ona pod tym względem uzupełnienie „Pro Flacco“.

Tak wygląda pierwsza karta tej części zachowanej literatury łacińskiej, która traktuje o Żydach; i już ta karta nie jest wolna od niechęci do Żydów. Wydaje się tedy Cyncero kontynuatorem — co-prawda nie tak radykalnym — Apolloniosa Molona; bo, choć bezpośrednio nie można tego dowieść, wpływ jednak mistrza na ucznia jest tu nader prawdopodobny.

---

# PRZEGLĄD MIESIĘCZNY

## NIEPOKÓJ MNIEJSZOŚCI

Często spotykamy się ze zdaniem, jakoby Żydzi zbyt wiele zajmowali sobą i swojemi sprawami opinię publiczną, że przeczuleni, niemal histerycznie, niepokoją i denerwują otoczenie. Społeczeństwa mają wszak zbyt wiele innych, a nieraz ważniejszych spraw do załatwiania jak kwestję żydowską. Nieuzasadnione są ciągle żale Żydów z powodu rzekomo nierównomiernego traktowania ich w życiu codziennem. Cały szereg Żydów na rozmaitych, nieraz wybitnych stanowiskach, stanowi dowód, że dla Żyda może znaleźć się miejsce w życiu państwowem i społeczno-gospodarczem, jeśli tylko porzuci on przyrodzony niejako ekskluzywizm. Tacy Żydzi stanowią przykład szczęśliwego i godziwego rozwiązania kwestji żydowskiej. Nie pozostawałoby nic innego, jak tylko pójść ochoczo za temi wzorami.

Tego rodzaju zdania wypowiadają nieraz ludzie, którzy podkreślają swe stanowisko bezstronne, a nawet życzliwe w odniesieniu do tej kwestji. Rzecz znamienita jednak, że mówiąc o Żydach, przytaczają przykłady indywidualne, podczas gdy cały problem jest w istocie problemem masy. Pod tym względem wchodzi w zastosowanie metoda dowolnego przesuwania pojęć, urastająca do znaczenia metody politycznej, stosowanej stale przez grupę większości wobec mniejszości. Polega ona na tem, że jednostka wyodrębniona z masy i postawiona na jakimś posterunku, może stanowić zewnętrzny symbol rozwiązania problemu a ponadto ta sama jednostka, może przez swą działalność osłabiać lub paraliżować, mniej lub więcej skutecznie, określone dążenia masy. Stosowana konsekwentnie, stwarza taka metoda złudzenie pozytywnego programu, podczas gdy w rzeczywistości jest raczej oddalaniem się od istoty zagadnienia.

Samo życie przeprowadza jednak w tym wypadku konieczną korekturę. Zachodzą bowiem w życiu społecznem objawy przypominające zjawisko naczyń połączonych i skutki tego prawa. Jak długo nie zatarły się i nie zanikły u danej jednostki oznaki pochodzenia, rasy, czy religji, pozwalające zaliczyć ją do pewnej grupy wspólnoty spo-



łącznej, względnie jak długo utrzymuje się pamięć takiej wspólnoty, tak długo każda reakcja spowodowana istnieniem tej grupy, dosięga w równym stopniu jednostkę, a naodwrot za poczynania tych jednostek, odpowiedzialność spada na daną grupę. To prawo wzajemnej zależności sprawia, że pełna emancypacja społeczna jednostki, może się tylko wówczas dokonać i tylko wówczas okazać pewną i trwałą, jeżeli jest następstwem procesu emancypacyjnego tej grupy społecznej, z którą jednostka pozostaje w spólnocie.

Proces taki wykazywać będzie oczywiście zawsze pewne zróżnicowanie, ale zasada zależności zdaje się być w tym wypadku niezmienną. Jeżeli sięgnąć po przykłady z życia, to jakżeż pouczającym jest stwierdzenie jednego z biografów Goethego, że ten wielki książę poezji, a syn mieszczański, nie mógł się pozbyć głupiej tremy mieszczańskiej wobec lada szlachcica, („er konnte die blöde bürgerliche Beklommenheit vor den Adligen nicht los werden“) a przed młodymi oficerkami stawał z kapeluszem w ręku. Niemiecka klasa mieszczańska, z której wyszedł, uszlachcony zresztą później Goethe—nie osiągnęła była wówczas jeszcze emancypacji duchowej i prawnej w całej pełni i nawet tak olbrzymi duch jak Goethe nie mógł przełamać prawa zależności. Niemniej znamienne jest wyznanie zawarte w pamiętnikach sędziwego działacza chłopskiego Jakóba Bojki, jak to pewnego razu po zwycięstwie wyborczym, przyjmując gratulacje od pokonanego przeciwnika, którym był jakiś hrabia galicyjski, Bojko z trudem tylko zapanował nad „wrodzonym“ impulsem, który go zginał do ucałowania podanej mu pańskiej ręki. Przykładów takich możnaby przytoczyć bardzo wiele. My sami wiemy najlepiej, z jakim trudem wyprostowywał swój grzbiet żyd golusowy i że pełnego poczucia godności własnej nie odzyskał wcześniej, dopóki nie obudziło się w nim poczucie żydowskiej godności narodowej, względnie zanim siła ruchu masowego nie zmieniła pod tym względem świadomości jednostek i ogółu. Może to brzmi mapozór paradoksalnie, ale w rzeczywistości jest głęboką prawdą, że nawet t. zw. asymilatorzy występują dziś z większą pewnością i godnością, mają bowiem świadomość tego, że grupa ich dawnej wspólnoty wyzbyła się poczucia niższości i odzyskała własną godność.

Zależnie od miejsca i czasu, rozmaite zresztą bywa nasilenie tego zjawiska.

Wobec prawa wzajemnej zależności zachodzącej między jednostką a masą, świadomą wolę emancypacyjną każdej jednostki, przynależnej do pewnej grupy wspólnoty mniejszościowej, cechować będzie niepokój, którego treść stanowi namiętne dążenie do zdobycia dla tej grupy możliwie najpełniejszych uprawnień w stosunku do

większości panującej, albowiem tylko uznanie tych uprawnień przez większość daje jednostce do pewnego stopnia gwarancję, że i jej uprawnienia jednostkowe będą uszanowane. W sumie tych dążeń jednostkowych wyrażać się będzie dynamika całej grupy.

Zaznaczona wyżej, jako cecha szczególna, cecha niepokoju, charakteryzuje również i dynamikę grupy. Dlatego też grupa większościowa będzie się zawsze czuła poirytowaną przez ten rodzaj dynamiki, sama psychicznie niedysponowana do zrozumienia przyczyn i podstaw tego niepokoju, albowiem przez sam fakt bycia większością, jest ona przekonaną o niewzruszalności podstaw swego bytu. Mniejszość natomiast pozostaje szczególnie wyczuloną na granicach swoich uprawnień bytowych, gdzie krzyżuje się niezależność polityczna czy też gospodarcza z zależnością, albowiem granice te mogą być każdej chwili zmienione przez większość.

W konfliktach między większością a mniejszością narodową, powstających na granicach uprawnień bytowych, o istocie konfliktu i sile jego napięcia stanowią psychiczne współczynniki niepokoju i nieufności. Niepokój, cechujący dynamikę mniejszości, może zostać zlagodzony tylko przez wyraźny objaw woli większości, uznający uprawnienia mniejszości. Nieufność większości w stosunku do grupy mniejszości narodowej, będzie zaś malała w miarę opadania symptomatów niepokoju, okazywanego przez tę mniejszość. Istnieje zatem w tym wypadku ścisła i nierozzerwalna współzależność.

Żydzi jako odrębna grupa mniejszościowa, którą charakteryzuje bezterytorjalność w krajach diaspory, są szczególnie wrażliwi i wyczuleni na wszelki nacisk, szczególnie niespokojni o granice swoich uprawnień, które nie są zakreślone na stałe na żadnym terytorjum, a przeciwnie są zupełnie płynne o ile chodzi o oznaczenie interesów żydowskiego bytu. Doświadczenie dziejowe uczy i uczy też dzień dzisiejszy, że grupa mniejszości bezterytorjalnej musi być przygotowana na zamachy godzące w podstawy jej bytu i to ze strony każdej innej grupy lub klasy społecznej, z którą się jej interesa krzyżują. Więc na zamachy zwielokrotnione, choćby nawet podstawy bytu wydawały się najbardziej utrwalone i przez wszystkich uznane.

Niepokój żydowski ma zatem swe źródło w doświadczeniu dziejowym a niepokój żydowskiej dynamiki społecznej zaniknąć może tylko na własnym terytorjum w Palestynie. Tam przeradza się on w dynamikę czynu.

Ludwik Oberlaender

*We wrześniu 1932*



## SPINOZA W NOWEJ SZACIE HEBRAJSKIEJ

(Przekład i monografia Jakóba Klatzki)

W trzechsetną rocznicę urodzin Spinozy możemy się pochlubić, że w bogatej współczesnej literaturze spinozowskiej ma także hebrajskie i żydowskie piśmiennictwo filozoficzne swoich przedstawicieli (ob. niżej bibliografię). Najwybitniejszym z nich i najbardziej czynnym na polu badań spinozizmu, tym, który ostatecznie ugruntował pozycję Spinozy w literaturze hebrajskiej i zapewnił mu w niej prawo obywatelstwa, jest wybitny współczesny badacz filozofii żydowskiej, naczelny redaktor Encyklopaedia Judaica, Dr Jakób Klatzkin, któremu też przedewszystkiem niniejsze sprawozdanie jest poświęcone. Dr Klatzkin jest autorem pierwszego krytycznego i z oryginału sporządzonego przekładu „Etyki“ na język hebrajski, oraz źródłowego dzieła monograficznego o pisma, życiu i nauce filozoficznej jej twórcy (4, 5).

W hebrajskiej literaturze filozoficznej nie jest on pierwszym tłumaczem i monografistą Spinozy. Do literatury hebrajskiej wprowadził po raz pierwszy dzieła genialnego filozofa, jego „Etykę“ i kompendjum gramatyki hebrajskiej Dr. Salomon Rubin (1), najwybitniejszy znawca Spinozy i najżarliwszy jego wyznawca w piśmiennictwie hebrajskim ubiegłego stulecia. Źródłem uwielbienia i entuzjazmu Rubina dla autora „Etyki“ i najważniejszą pobudką do pracy nad jej przekładem, było głębokie przeświadczenie, że Spinoza należy do dziejów filozofii żydowskiej, że jego systemat jest w zupełnej harmonii z podstawowymi zasadami judaizmu, w jego filozoficznej transpozycji, dokonanej przez wielkich średniowiecznych scholastyków żydowskich (S. Rubin, Spinoza und Maimonides, Wien 1868).

Rubin nie tłumaczył „Etyki“ z oryginału łacińskiego, lecz z zupełnie już dziś przestarzałego francuskiego przekładu Saisset'a z 1842 roku, tak że jego praca jest właściwie przekładem z przekładu. Ta jej organiczna wada, oraz niejednolita terminologia, nieściśłość w określeniu podstawowych pojęć, i nieodpowiedni w dziele filozoficznym rozwlekły frazeologiczny styl, pozbawiają przekład Rubina charakteru pracy naukowej w ścisłym znaczeniu wyrazu. Najbardziej jednak krytyczna ocena dzieła pierwszego hebrajskiego spinozysty, nie pomniejsza wielkiej jego zasługi jako pioniera myśli Spinozy w literaturze hebrajskiej, w której, tak bardzo nam dziś niewystarczający przekład, był w swoim czasie rewelacją nie tylko filozoficzną, ale i językową.

Nim przejdę do samej oceny przekładu Klatzki, chciałbym zaznaczyć, że przełożenie „Etyki“ jest przedsięwzięciem niezmiernie odpowiedzialnym i trudnym. Należy ona bowiem do tych dzieł filozoficznych, które wymagają od tłumacza nie tylko niezwyklej czujności filologicznej w krytycznym ustalaniu i wiernym odtwarzaniu tekstu, lecz takżej samodzielnej interpretacji licznych kwestyj spornych, rozstrzygnięcia wielu niejasności, wynikających z pozornego tylko, formalnego rygoru metody geometrycznej, która, wbrew intencji Spinozy, nie przyczynia się bynajmniej do jaśniejszego wykładu, ale go w znacznym stopniu zaciemnia. Całą tę olbrzymią pracę przygotowawczą

przeprowadził Klatzkin z niezwykłą sumiennością i badawczym krytycyzmem, dzięki czemu dał nam dzieło na poziomie europejskim.

W przedmowie do przekładu pisze autor, że znajduje się w szczególności w położeniu od tłumaczy Spinozy na inne języki, gdyż język hebrajski zawiera najwięcej odpowiedników terminologicznych dla idei Spinozy i dlatego też może najlepiej wyrazić ich treść. Klatzkin tłumaczy to, słusznie, nieulegającym już dziś wątpliwości faktom, że Spinoza myślał o nowych oryginalnych ideach, kategoriami hebrajszczyzny przekładów średniowiecznych scholastyków żydowskich; hebrajszczyzna ta była właściwym językiem nienapisanego, hebrajskiego oryginału „Etyki“, w stosunku do którego tekst łaciński jest już niejako kopją. Wobec tego jednak, że hebrajszczyzna średniowieczna uczyniłaby przekład niedostępnym dla dzisiejszego czytelnika, tłumacz sięga do komentatorów średniowiecznych tylko po terminologię, opierając się przytem głównie na tłumaczu Majmonidesa, Samuela Ibn Tibbonie. Najważniejszą zaletą języka przekładu Klatzkinina jest jego naturalność i świeżość, które świadczą o tem, że Klatzkin całkowicie wyemancypował się od tak modnej, powszechnie panującej w okresie „haskali“, i dziś jeszcze niezupełnie przewyciężonej, „melicy“, której ujemny wpływ zaznaczył się bardzo silnie w pierwszym hebrajskim przekładzie „Etyki“.

Sumiennność tłumacza wyraża się w unikaniu modernizowania tekstu, przekładania przy pomocy omówień i w opieraniu się skrótom, które język hebrajski, bogaty w lakonizmy, niejednokrotnie tłumaczowi w toku pracy narzucał. Wzorując się na terminologii Samuela Ibn Tibbona, tworzy Klatzkinnowe terminy, z których jedne, ukute na wzór klasyczny, są naturalne i przydatne jak nprz: *יד* (conscientia), inne zaś, bardziej do wzorów „Miszny“ podobne, są sztuczne i wymuszone jak nprz: *שכלנות* (racjonalizm). Szczególne trudności następczą czytelnikowi te miejsca, w których Spinoza nie przestrzega ścisłości i tożsamości terminów, a których tłumacz nie stara się przewyciężyć odpowiedniemi ich zróżniczkowaniem. W dziedzinie syndetoniki korzysta Klatzkin bardzo chętnie z Talmudu, gdzie znajduje większą w tym względzie elastyczność, aniżeli u scholastyków okresu hiszpańsko-arabskiego. Cenną rekompensatą uchybień literackich w zakresie jednolitości stylu przekładu, jako całości, jest oddanie swoistego nastroju i ducha tekstu, osiągnięte przez skrupulatne uwzględnienie wszystkich jego osobliwości.

Jak już zaznaczyłem, jest Klatzkin także autorem monografii o życiu, pismach i systemacie filozoficznym Spinozy. W części biograficznej swego dzieła występuje on jako gorący rzecznik rewizji pewnych, już przez tradycję uświęconych, poglądów, wypaczających treść życia i indywidualności filozofa. Ci z pierwszych chrześcijańskich biografów Spinozy, którzy pisali o nim z podziwem i uznaniem, przedstawiali go, jako cichego, pokornego serca ascetę-samotnika, któremu obce były wszelkie namiętności i sprawy ludzkie, który zamknął drzwi od życia hałasów, aby się całkowicie poświęcić kontemplacji najwyższych zagadnień bytu. W ich oświeceniu zbliża się Spinoza bardzo do ideału świętego chrześcijańskiego. Ważnym czynnikiem takiego hagiograficznego traktowania osobistości amsterdamskiego mędrca, były,



wyolbrzymione do wyzyna tragizmu, jego przeżycia osobiste, które, z innej znów strony, przyczyniły się do ustalania się obrazu zapoznanego, trawionego gruźlicą męczennika, żyjącego w skrajnej nędzy i zupełnym osamotnieniu.

Stylizowano też Spinozę na mędrca stoickiego, upatrującego istotę ludzkiego szczęścia w bezwzruszeniowości i samostarczalności. Mielismy więc dwie stylizacje: chrześcijańską i grecką. Spinoza jako święty chrześcijański i jako grecki mędrzec. Słusznie twierdzi Klatzkin, że każda z nich zmiekszczała na swój sposób oblicze duchowe autora „Etyki“ i przesłoniła pierwiastki żydowskie w jego psychice i mentalności. Według hebrajskiego monografisty, był Spinoza raczej typem mędrca żydowskiego (תלמוד חכם) dla którego poprzestawanie na mąłem, wyrzeczenie się uciech i dobrowolne odosobnienie, nie wynikają z założeń ascetycznych i nie są celem, lecz raczej środkiem, zapewniającym spokój i niezależność. Pozbawiwszy się rozkoszy doczesnych dla rozkoszy największej — radości poznania, zbudował Spinoza ideał, oparty na afirmacji życia i umiarkowanym użytkowaniu jego dóbr. Operując bogatym materiałem biograficznym, wywodzi autor, że Spinoza nie był bynajmniej mędrce, o którym możnaby słowami Seneki powiedzieć, że boi się iść między ludzi, by nie wrócić mniejszym człowiekiem. Spinoza bowiem doskonale zdawał sobie sprawę, nietylko z biologicznej konieczności życia społecznego dla jednostki, lecz także z jego roli, jako ważnego współczynnika spokoju ducha i równowagi psychicznej. Klatzkin przytacza znamienne wypadki z życia Spinozy (rozpacz i oburzenie Spinozy z powodu zamordowania Jana de Witt) i wykazuje, że nie był on bynajmniej beznamiętną istotą, apatycznym, z jednej bryły wyciosanym, mędrce, lecz namiętnie czującym, sefardyjskim żydem, o wysubtelnionej wrażliwości, poskramianej regulatywną działalnością rozsądku. Nastawienie Klatzki na wobec indywidualności twórcy „Etyki“ określa doskonale, umieszczone na czole monografii, motto z Lavatera: „Suchen Sie doch keinen übermenschlichen Menschen unter den kaum menschlichen Menschen“.

W swej ocenie wpływów średniowiecznej scholastyki żydowskiej na Spinozę, przeciwstawia się Klatzkin z całą bezwzględnością badaczom, którzy, przeceniając je, dopatrywali się istotnego pokrewieństwa między spinozyzmem i judaizmem. Zdaniem autora, wpływy te sprowadzają się tylko do zależności i reminiscencyj formalnych, stylu, języka i terminologii. Panteizm Spinozy zna jedną tylko substancję, jak judaizm jednego tylko Boga. Ale w judaizmie są obok Stwórcy dwa różne, od siebie niezależne, światy: natura, podległa ustalonym przez Boga prawom i sfera działalności ludzkiej, kierowanej wolną, nieprzymuszoną wolą człowieka. W judaizmie jest człowiek istotą autonomiczną, wyrwaną z ogólnego porządku przyrody, państwem w państwie, mówiąc słowami „Etyki“. W świecie Spinozy natomiast, istnieje jeden powszechny porządek, z którego myśli i czyny ludzkie wynikają z taką samą koniecznością, z jaką z natury trójkąta wynika, że suma wszystkich jego kątów równa się dwóm prostym.

W obronie, słusznej swej w zasadzie tezy, nie wyzyskał Klatzkin tak ważnego argumentu, za jaki mogłaby mu posłużyć bliższa analiza występującego u Spinozy pojęcia rozumowego umiłowania bóstwa

(amor dei intellectualis), którego wprowadzenie i treść przypisuje się zwykle wpływom filozofji żydowskiej.

W omówieniu poszczególnych działów filozofji Spinozy, poświęcił Klatzkin etyce miejsce, niewspółmiernie małe z jej szczególną doniosłością u Spinozy. Sam bowiem fakt, że nazwał on swe dzieło, zawierające pełny systemat, „Etyką“, wskazuje na jej przodujące stanowisko w jego filozofji. Pokrzywdzenie etyki stoi może u Klatzkinina w związku ze zwartym i zwięzłym wykładem, który jest najistotniejszą, formalną zaletą jego dzieła. Oprócz upośledzenia etyki, można Klatzkinowi także zarzucić nieuwzględnienie, opracowanej przez Spinozę, idei wspólnoty międzynarodowej, zajmującej poczytne miejsce w dążeniach dzisiejszej ludzkości, i dlatego tak bardzo dla nas aktualnej i żywotnej. Na zjeździe spinozowskim w 1927 r. (w 250 rocznicę zgonu filozofa) powiedział Luchaire, przewodniczący komisji współpracy intelektualnej Ligi Narodów, że nowoczesna teoria solidarności międzynarodowej wypływa wprost z pojęć Spinozy.

Mimo wytkniętych niedociągnięć, jest monografia Klatzkinina, tak samo, jak i jego wspaniały przekład, pracą wybitną, nieustępującą metodą i treścią najlepszym publikacjom w nowszej literaturze spinozowskiej.

Jakób Bleiberg

## BIBLIOGRAFJA

### *Spinozana hebrajskie: monografie i przekłady*

1. ש. רובין, תשובה נצחת, לבוב 1859; חקר אלוה (Etyka), וין, תרמ"ה מורה נבוכים החדש, וין, 1856; הגיוני שפינוזה, קראקא, תרנ"ג; דקדוק שפת עבר (gramatices linguae Hebr.) Compendium, קראקא, תרס"ה.
2. נחום סוקולוב, אספקלריא, תרס"ה, מאמר על דבר השתלמות שכל האדם, מאת ברוך שפינוזה, (recenzja z 39-41 שנת 1927, פרק ט"ז).
3. יצחק בן מאיר מרגליות, מאמר על דבר השתלמות שכל האדם, מאת ברוך שפינוזה, (Tractatus de intellectus emendatione) ורשה, תרנ"ג.
4. יעקב קלצקי: תורת המדות, ליפסיה, תרפ"ד.
5. יעקב קלצקי: ברוך שפינוזה, חייו, ספריו, שטח, ליפסיה, תרס"ג.
6. נחום סוקולוב: ברוך שפינוזה, וומבר.
7. הלל צ'טלין: ברוך שפינוזה, ורשה, תר"ס.
8. שמואל רודלוביץ, (סר"ף) נגד שפינוזה, מחקרי היהדות, חלק ב, ורשה תרע"ג.
9. ש. ברנפלד: ברוך שפינוזה — בני עליה, חלק ב, תל אביב, תרצ"א.
10. אבא אפסלבוים: רבי משה זכותא ושפינוזה, העולם 1926.
11. נחום סוקולוב: פרקים בתקופת האנוסים ויחוסם אל שפינוזה, העולם, 1927, גל 41—24.
12. א. קרוכמל: אבן הראשה, וין, 1871.

### *Spinozana żydowskie:*

1. ת. נאטאן: ברוך שפינוזה, די עטיק, הארשע.
2. ש. י. סטופניצקי: ברוך שפינוזה, הארשע, תרע"ו.
3. ד"ר יעקב שאצקי: שפינוזה אין זמן סביבה, הארשע-ניו-יארק 1926.
4. מ. ר. ראזניטש: שפינוזה, פאעטישער פרויה, וין, 1918.
5. ת. נאטאן: שפינוזה אין בערגסאן, הארשע.



## OSOBISTOŚĆ SPINOZY W ŚWIETLE LITERATURY

## 1. Literatura niemiecka

Filozofja Spinozy odezwała się silnym echem w literaturze niemieckiej od czasu, gdy słynny spór między Jacobim a Mendelssohnem rozbudził zainteresowanie dla Spinozy wśród myślicieli i poetów niemieckich 19 wieku. Zajęto się nie tylko badaniem jego idei o Bogu, jego panteizmu i ateizmu, ale i jego żywota. Krytyka spinozizmu nie ograniczyła się do obnażenia podstaw systemu filozofji Spinozy, ale postawiła sobie za zadanie opisanie jego żywota na podstawie dostępnych źródeł. Gdy t. z. „Spinoza-Forschung“ stała na wysokim stopniu rozwoju, gdy odtworzyła ducha epoki i rozwój Spinozy jako człowieka i myśliciela — przygotowała tem samym podatny materiał dla powieści, których bohaterem jest samotny, żydowski filozof Holandji.

Jako pierwszy podjął próbę postawienia Spinozie pomnika literackiego Berthold Auerbach<sup>1)</sup>, który powodowany był chęcią spopularyzowania gigantycznej postaci wielkiego holenderskiego myśliciela. Auerbach był pod pewnymi względami zbliżony do Spinozy; nikt bowiem lepiej nie potrafiłby opisać żydowskich zwyczajów i religijnych ceremonij ani wczuć się w żydowskie otoczenie Spinozy. Kielkowanie pierwszych wątpliwości w sercu młodego Spinozy mógł on dokładnie oddać, opierając się na własnych przeżyciach. Tradycje synagogi były we wszystkich krajach diaspory prawieże identyczne i mało się w ciągu stuleci zmieniły, tak że Auerbach miał możliwość nawet bez źródłowych studjów historycznych oddać wiernie milieu Amsterdamu w jego głównych zarysach.

Chociaż Auerbach odtworzył wiernie otoczenie Spinozy i umiał wczuć się w duszę młodego sceptyka, to jednak nie wystarczyło to do napisania biograficznej powieści. Jego niewątpliwy talent budowania scen o silnem napięciu dramatycznym, nie mógł zastąpić znajomości źródeł o losach Spinozy i jego koła przyjaciół. Nie mógł znać rezultatów badań nad Spinozą, a zwłaszcza nad pierwszemi jego biografjami, które nie były jeszcze wówczas krytycznie opracowane. Z tego też powodu musiał autor uciec się do pomocy fikcyj i luki zapełniać od biedy wtrąconemi historjami. Z tego też powodu zakradło się do jego powieści bardzo wiele anachronizmów, wstrzymujących nas od tego, by jego powieść nazwać historyczno-biograficzną w pełnem tego słowa znaczeniu.

Spinoza wydawał się Auerbachowi od urodzenia predestynowanym do poświęcenia swego serca czystej, bezinteresownej miłości ludzi, która szerokiem korytem miała wpaść w ocean intelektualnej miłości Boga. Dlatego jest Spinoza wśród swych współuczniów najbardziej umysłowo rozwinięty i najbystrzejszy. Patrzą oni na niego oczęści z podziwem lub z zawiścią, która później przeradza się w nienawiść. Auerbach opisuje Spinozę jako pilnego ucznia, któremu badanie Biblii sprawia niezwykłą przyjemność i którego pęd do nauki sprawia, że zapomina o wszystkim innem. Nie bawi się, je mało

<sup>1)</sup> „Spinoza”. Ein historischer Roman, 1837.

i okazuje dla świata bardzo niewiele zainteresowania. Słowem, chłopiec ten jest mołem książkowym, który przetrawiwszy Biblię, Misznę, Gemarę, filozofję religijną i kabałę, nie może mimo to uspokoić głębo-  
kimi studjami swych religijnych wątpliwości.

Auerbach zdobi swego bohatera we wszystkie charakterystyczne cechy żydowskiego mędrca. Skromność odgrywa niemałą rolę w jego życiu. Poczucie, że jest jednym z najlepszych uczniów, któremu przepowiadają ogólnie wielką przyszłość, spodziewając się, że będzie kiedyś „filarem synagogi“, nie czyni go dumnym ani nieprzystępnym. Nie szydzi z rabinów, którzy się na nim rozczarowali i nie protestuje przeciw wyklęciu go z synagogi. Uważa on za konieczność ponoszenie wszelkich konsekwencyj ze swej nowej nauki. Czyni to spokojnie, z opanowaniem, odpowiada to bowiem jego naturze. Wyklęty z gminy żydowskiej usuwa się w samotność, by pracą rąk zarabiać na chleb i móc oddać się rozmyślaniom. Także w swej miłości do Olympji,<sup>2)</sup> córki swego nauczyciela łaciny i filozofji, dra Franciszka van den Juden, jest Spinoza spokojnym i opanowanym, jakkolwiek umie niekiedy okazać swą miękką i wrażliwą naturę. Ta wrażliwość i miękkość z jednej a spokój i opanowanie z drugiej strony okazują się dokładnie w rozstrzygającej rozmowie z Olympją. Nie był on przeciwnym małżeństwu z ukochaną kobietą, chrześcijanką, nie bierze jej jednak za żonę, gdyż obawia się, że przez przyjęcie chrztu nie będzie mógł przed nikim usprawiedliwić swego systemu filozoficznego, który oddalony jest zarówno od żydostwa jak i chrześcijaństwa. Dopiero, gdy zniecierpliwiona Olympja oddaje swą rękę jego rywalowi Dirckowi Kerckrinck'owi, żałuje Spinoza swego wahania. Teraz jednak, gdy utrata ukochanej stanowi dlań bolesny cios, uczy się panowania nad swemi afektami, zduszenia namiętności w zarodku, by w ten sposób uchronić się na przyszłość od cierpienia. W tym kwiatyźmie, który stanowi jeden z najsilniejszych fundamentów jego nauki, przepędza Spinoza swe życie.

To trochę prymitywne ujęcie charakteru Spinozy przez Auerbacha nie znalazło naśladowców. Hauser,<sup>3)</sup> autor następnej powieści o Spinozie, ujął w zupełnie inny sposób charakter swego bohatera. Śmiało linjami nakreślił on namiętne, fanatyczne, czasem perwersyjne sylwetki z otoczenia Spinozy. Jego powieść nie jest spokojną sielanką, jak u Auerbacha. Jest ona czemś wręcz przeciwnem: nie-naturalnie zniekształconym obrazem otoczenia i groteskowych postaci o niecodziennych uczuciach.

Mirjam, przeznaczona układem ojców na narzeczoną Spinozy, nie kocha ani jego ani jego przyjaciela i rywala Benjamina, syna rabina Morteiry, ani swego męża, nieprzyjaciela i zdrajcy Barucha, Manassego ben Sina, pcha jednak swego męża do zamordowania Spinozy, przypłacając to później swem życiem. Manasse, sataniczny charakter, pije z nieludzką rozkoszą krew przez siebie zamordowanej żony i zostaje później osławionym piratem. Bądźco bądź dziwna karjera dla hiszpańskiego żyda, który, wedle Hausera, jest owocem zgwałcenia swej

<sup>2)</sup> W rzeczywistości nazywała się ona Klara Marja.

<sup>3)</sup> Otto Hauser, „Spinoza”, 1907.



matki przez marynarza podczas jej ucieczki do Holandji. Jego piekielna nienawiść do Spinozy jest wpływem kompleksu małowartościowości.

Abstrahując od tego zboczenia Hausera w krainę awanturniczności i okropności należy stwierdzić, iż przedstawiony przezeń charakter Spinozy nie jest ani prosty, ani wolny od sprzeczności. Jego Baruch jest również pilnym, byстрыm i rozzgarniętym młodzieńcem, tak samo jak u Auerbacha pcha go twórcza natura do zgłębienia tajemnic żydowskiej religii i filozofji. Atoli jego uczucia nie są tak czystymi ani tak naiwnymi. Sprzeczne siły i żądze niepokoją Spinozę Hausera. Chęć sławy, pożądanie kobiety, gorący popęd erotyczny, walka między uczuciem przyjaźni i zawiści, zazdrość a nadewszystko poczucie fizycznej małowartościowości — oto uczucia, które przewalają się w nim, jak bałwany na burzliwym oceanie. Spinoza nie jest czystym, miłością cielesną niepokalanym młodzieńcem, przeciwnie musi on przejść stadium wyszumienia się, aby dojść do swej nauki o afektach i do jej urzeczywistnienia w swem życiu. Jego miłość nie jest platoniczna, czysta, idealna. Ciemne, sprzeczne uczucia szarpiają nim, aż silny krwotok rzuca go na łożę boleści. Także wobec swego ojca i swych mistrzów nie zachowuje się spokojnie i posłusznie. Z namiętnością swego południowego usposobienia rzuca się on na synagogę, by ją zniszczyć. Swym sędziom ciska szydercze słowa i opuszcza bez żalu gminę żydowską.

Ten obraz namiętnością zniekształconego charakteru zmienia się w powieści Hausera nagle, bez głębszego uzasadnienia. Po wyklęciu przedstawia Hauser Spinozę jako spokojnego i uduchowionego myśliciela, jakim go poznaliśmy u Auerbacha.

Auerbach i Hauser zwracali mało uwagi na dzieje historyczne za życia Spinozy, na polityczny i kulturalny stan w otoczeniu bohatera, kładąc nacisk na opis psychologicznych przeżyć w duszy filozofa. Natomiast Kolbenheyer<sup>4)</sup> zajął się dokładnie temi czynnikami.

W krótkich, mocnych słowach, właściwą mu techniką impresjonistyczną przedstawił Kolbenheyer okres zaciekłych walk reakcji orańskiej z holenderską od czasów Oldenbarnevelta rozwijającą się republiką, która pod panowaniem Jana de Wittą osiąga szczyt potęgi i bogactwa. Wśród tych walk widzimy Spinozę, który na politycznych i społecznych przeżyciach tworzy i uzupełnia swój światopogląd.

Powieść Kolbenheyera, zbudowana na podstawach wierności dziejowej, zasługuje na nazwę historycznej. Nadto nie można jej odmówić charakteru biograficznego, gdyż opiera się ona na rezultatach krytycznego badania nad Spinozą. Trudno znaleźć w niej zasadnicze zboczenia i sprzeczności z rzeczywistością. Odnosi się to również do charakterystyki Spinozy.

Spinoza Kolbenheyera jest spokojnym chłopcem, który stopniowo dojrzewa na mędrca. Zasadnicze cechy charakteru, których mu Auerbach i Hauser użyzyli, znajdują się również i w tej powieści. Także Spinoza Kolbenheyera szuka przygód miłosnych w gospodach, aż udu-

<sup>4)</sup> Irwin Guido Kolbenheyer, „Amor Dei”, 1909.

chowiony chroni się do samotni rijnsburskiej i voorburskiej, by poświęcić swe życie rozmyślaniom filozoficznym.

Natomiast kładzie Kolbenheyer nacisk na polityczne ustosunkowanie się Spinozy i daje temu wyraz w rozmowach bohatera z ówczesnymi mężami stanu. Jan de Witt i inni regenci obcuja ze Spinozą i zasięgają w ważkich sprawach państwowych jego rad, których on im dzięki swemu teoretycznemu wyszkoleniu może udzielić. Wprawdzie Spinoza nie bierze, wedle Kolbenheyera, aktywnego udziału w procesie kacerskim braci Koerbagh,<sup>5)</sup> odgrywa on jednak rolę pośrednio zainteresowanego i wyciąga z procesu odpowiednie wnioski. Jakkolwiek Spinoza nie był aktywnym politykiem, ani męczennikiem swych idei, to jednak jego życie było w ciągłym niebezpieczeństwie, grożącym mu ze strony Kościoła, który nie postąpiłby był z nim inaczej jak z Giordano Bruno. Opis życia Spinozy przez Kolbenheyera jest bezwątpienia usprawiedliwiony faktami historycznymi i zgodny z wynikami ostatnich badań.

To zaakcentowanie politycznej strony przez Kolbenheyera oznacza przejście do charakterystyki haskiego filozofa jako polityka, który nie zajmuje się jedynie ujmowaniem problemów metafizycznych, lecz bierze żywy udział we współczesnych wydarzeniach dziejowych.

Takim maluje Spinozę Askanasys,<sup>6)</sup> nie odwracając jednak uwagi od jego metafizycznych studjów.

Autorka dramatu stawia swego bohatera w pobliżu herciczego kierownika Holandji, Jana de Witt, którego mądra i przewidująca polityka oraz uczciwość doprowadziły kraj do najwyższego rozkwitu. Askanasys zrywa ostatecznie z sentymentalizmem, którym odznaczali się dotychczasowi twórcy powieści o Spinozie w odniesieniu do głównego bohatera. Ujmuje ona Spinozę nie jako świętego, pustelnika i uduchowionego mędrca, lecz jako człowieka, umięjącego działać energicznie i z samopoczuciem, będącego bojownikiem o wolność myśli. Jak żywa staje przed nami postać filozofa jako dzielnego, ironicznego, wojowniczego, równocześnie jednak jako pogodnego, przystępnego i serdecznego człowieka, umięjącego w potrzebie być pełnym temperamentu a nawet i gniewnym.

Ów Spinoza, zjawiając się przed żydowskimi sędziami, którzy mu grozą kłatwą, nie jest nieśmiałym młodzieńcem jak u Auerbacha, ani krnąbrnym jak u Hausera. Działa on wedle swego przekonania, nie daje się jednak porwać, by się z sędziwych rabinów natrzasać, pomnąc, że synagoga nie może inaczej postąpić. Śmiało kroczy swą drogą i nie pozwala zaślepić się nienawiści. W rozmowie z Jan de Wittem wyowiada bez obsłonek swą prawdę. Brak pochlebstwa w stosunku do najwyższego dygnitarza Holandji imponuje nieprzekupnemu de Wittowi. Uczciwość napotyka na uczciwość, energia czynu na energję czynu, duch buntu na ducha buntu. A Spinoza był buntownikiem. Buntownik jednak nie może być słabym, sentymentalnym pustelnikiem albo zrezygnowanym świętym. Także w miłości erotycznej jest on mężczyną w pełnym tego słowa znaczeniu. Pozwala porwać się uczuciom

<sup>5)</sup> Ob. K. O. Meinsma, *Spinoza und sein Kreis*, 1909, str. 367.

<sup>6)</sup> Helene Askanasys, *Spinoza und De Witt*, 1931 (dramat).



namiętności, zazdrości, gniewu, szyderstwa, dumy, wywyższenia się, współczucia, tkliwości i innym odcieniom miłości, nie rezygnując jednakowoż ze swych zasadniczych poglądów. W stosunku do swej ukochanej Klary Marji wpada Spinoza, jak każdy zdrowy i normalny mężczyzna, z jednej krańcowości w drugą, nie jak „dowódca heretyków“ lub „człowiek spity Bogiem“. Ten sposób ujęcia istoty Spinozy jest prawdopodobnie najbardziej zbliżony do historycznej prawdy.

Ogólnie mniemano, że Spinoza był zimnym charakterem. Do powstania tego mniemania przyczyniły się w niemałej mierze jego pisma. „Etyka“ — stężyła, geometryczny system z wieloma przesłankami, twierdzeniami, definicjami i wnioskami — nie pozwoliła spoglądać we wrzący wulkan twórcy. Także i inne dzieła, w pierwszym rzędzie „Listy“, zdradzały wszystko inne aniżeli temperament. Jednak listy te były z początku bardziej osobiste; dopiero później wyeliminowano z nich wszelkie osobiste miejsca, aby w czasie wydania drukiem „Opera posthuma“ żyjące osoby nie obciążać w oczach Kościoła stosunkiem do mienawidzonego kacerza. Wiele listów brzmiałoby inaczej, żywiej i bezpośredniej, gdyby były doszły nas bez zmian. Zmiany, w nich poczynione, skłoniły później badaczy do przyjęcia niesłusznego poglądu, jakoby Spinoza nie był zdolny do żywszych uczuć.

Nie zwrócono również uwagi na dalszy, rozstrzygający wzgląd, że Spinoza, Żyd hiszpański, był potomkiem dwóch gorących, krwistych ras. Wśród południowych narodów spotyka się rzadko spokojne, opanowane i flegmatyczne natury. Poza tem był Spinoza chorym na suchoty, które rzadko kiedy wywołują w chorym nastroje równowagi i spokoju, ze względu na silnie wahającą się gorączkę. Ostatnim słusznym argumentem Askanasy przeciw fałszywemu pogładowi jest ten, że nauka Spinozy o afektach stanowi ważny punkt w rozumieniu jego psychiki. Jasnym jest, że opanowanie afektów nie może być wytworem wieku chłopięcego lub młodzieńczego, lecz czynnikiem umysłowej dojrzałości, jaką nasz filozof osiągnął w swej „Etyce“. Należy zwrócić na ten punkt baczniejszą uwagę, pomnąc, że wszystkie dramatyczne momenty w życiu Spinozy przypadają na okres młodzieńczości.

W dramacie Heleny Askanasy zostały uwzględnione tylko te problemy, które mogą wywrzeć pewien wpływ na nasze czasy. Przedstawiła nam Spinozę — rewolucjonistę, walczącego przeciw ograniczeniom ducha i bojownika przeciw przesądom. Lecz i w rozważaniach metafizycznych położyła autorka większy nacisk na stronę praktyczną, mogącą wpłynąć na sposób życia człowieka, pomijając transcendentalną spekulację. Postąpiła w tym wypadku nieinaczej jak poeci epoki klasycznej: Lessing, Herder i Goethe.

Kolbenheyer i Askanasy stawiają Spinozę wśród zgielku wojennego o tolerancję, wolność myśli, udoskonalenie rodu człowieczego, szczęście, pokój i równouprawnienie, słowem o urzeczywistnienie ideałów humanitaryzmu, które charakteryzują idealizm niemiecki 18 i 19 wieku.

Linja rozwojowa, prowadząca od Auerbacha do Askanasy, jest łatwą do rozpoznania. Wykazuje ona w początkach obraz wyidealizowanego, często nienaturalnego Spinozy, który odbija się niewyraźnie od czarno-białą techniką malowanego tła, obraz, przybierający później

żywe barwy wzniosłego człowieczeństwa. Ten to Spinoza, przedstawiony w całej swej wielkości, staje się nam bliskim i jak potężny drogowskaz wznosi się ponad granicą teraźniejszości i przyszłości.

Rozwój naukowych badań nad Spinozą, przyniósł wiele nowego, oczyścił obraz Spinozy z wielu plam, ale pozbawił go również wielu legendarnych rysów. Jednak nie ze szkodą dla pamięci o nauce Spinozy i jego bohaterskim życiu. Gdyż Spinoza — bojownik promieniuje tem jaśniej jako gwiazda pierwszej wielkości na nieskończonym firmamencie ducha ludzkiego.

W piśmiennictwie niemieckiem postać żydowskiego filozofa znalazła dotychczas najlepszy wyraz literacki w dramacie Heleny Askarnasy. Lecz nie jest to zapewne punkt kulminacyjny, gdyż bezwątpienia znajdują się i inni pisarze, którzy przedstawią sylwetkę Spinozy w prawdziwszej i artystyczniejszej formie.

## 2. Literatura polska

W odróżnieniu od literatury niemieckiej, która zajęła się również powieściowem opracowaniem życia Spinozy, nie znajdujemy w literaturze polskiej żadnego beletrystycznego dzieła o wielkim filozofie żydowsko - holenderskim. Jedyna większa praca, która nie posiada znamion powieści, ale się ujęciem tematu — zwłaszcza w części biograficznej—do powieści zbliża, jest dzieło Dra Benjamina Schlagera (Spinoza, Zdjęcia z duszy heretyka, 1924). Autor zastrzegł się, że praca jego nie rości sobie praw do ścisłej naukowości i nie jest studjum fachowo-krytycznem, lecz essay psychologiczno-kulturalnem, które „korzysta z wielkiego przywileju nieścisłości w zapodawaniu niektórych drobiazgów życiowych“.<sup>1)</sup> Ponieważ z wspomnianego „przywileju nieścisłości“ korzystają przeważnie powieści, a Schlager oparł swą pracę na podłożu psychologicznem, które w wypadku Spinozy nie da się naukowo określić, można pracę jego zaliczyć do rzędu biografij powieściowych.

Schlager ujmuje sylwetę filozofa niezbyt jasno i wyraziście, podobnie jak Auerbach w swej niemieckiej powieści o Spinozie. Psychika żydowskiego myśliciela nie jest w ujęciu polskiego autora wolną od sprzeczności. Gdy młody talmudysta, zgłębiwszy Biblię, Talmud i Kabałę, doszedł do przekonania, że kanon żydowski nie jest pochodzenia boskiego, lecz że jest on dziełem ludzkim, uwarunkowanym kulturalno-historycznym rozwojem ideologii żydostwa, gdy pęta prawowierności zbyt mu ciążyły zaczęły, „gniewało go, że profesorem akademji rabinicznej uważali go ciągle za swego najlepszego ucznia i prawowiernego syna synagogi, że zasypywali go chlubnymi klasyfikacjami, a nawet przypięli mu najwyższe odznaczenie w formie dyplomu rabinackiego“.<sup>2)</sup> Wówczas buntowała się jego wewnętrzna jaźń, jego wstręt do fałszu, przeciw niezasłużonemu wyróżnieniu i „impulsywnie parło go, aby... odsonić przed mistrzami treść swej duszy i krzyknąć im, iż fałszem karmił siebie i swoich uczniów, iż

<sup>1)</sup> Str. 234.

<sup>2)</sup> Str. 64.



są albo hypnobotami albo świadomymi zatruwaczami ducha“.<sup>3)</sup> Mimo to jednak nie byłby, wedle Schlagera, „może sam nigdy wystąpił ze związku wyznaniowego“, będąc przeciwnikiem „krzykliwych występów, hałaśliwych demonstracji, niepotrzebnego prowokowania.“<sup>4)</sup> Schlager stoi w przeciwieństwie do Hausera i Askanasy, którzy — słuszniej! — uważają (opierając się na wynikach najnowszych badań), że Spinoza w żelaznej konsekwencji swych rozmyślań pierwszy targnął się na uświęcone tradycją zasady rytuału.

Spinoza nie był przeciwnikiem niepotrzebnego prowokowania, gdyż w przeciwnym razie nie byłby unikał synagogi i szkoły, nie byłby obcował jawnie z kolegiantami, nie byłby uczęszczał do szkoły ogólnie osławionego dra Franciszka van den Judena i — co najważniejsze — nie byłby rzucił w twarz swym byłym mistrzom szyderczych słów, lecz postarałby się ękonflikt załagodzić. Ujęcie przez Schlagera psychiki Spinozy z początku słuszne, staje się wkońcu sprzeczne i niezgodne z prawdą.

Miłości Spinozy do Klary Marji van den Juden dotyka Schlager tylko końcem pióra. Twierdzi on, że Spinoza „doznał czegoś w rodzaju erotycznego zawrotu“, ale nie zajmuje się głębiej tym ciekawym stosunkiem miłosnym. Oddała się temsamem od jednego z pierwszych biografów Spinozy (na którym się pozatem przeważnie opiera), który twierdził, że Spinoza miał zamiar ożenić się z ułomną, lecz intelektualnie niezwykle uzdolnioną, znacznie od niego młodszą córką swego mistrza.

W przedstawieniu denuncjacji kacerskich poglądów Spinozy przez jego rzekomych przyjaciół opiera się Schlager na Lucasio,<sup>5)</sup> jak i w historii gróźb i próśb rabinatu amsterdamskiego. Jednakowoż popełnił Schlager — korzystając ze swego przywileju — jedną z wielu nieścisłości, twierdząc, że po pierwsze Spinoza był rabinem,<sup>6)</sup> po drugie, że rabinat zaofiarował mu krzesło rabinackie w Amsterdamie i tysiąc fl. renty.<sup>7)</sup> Żaden z biografów nie zaprzecza, że rabinat chciał Spinozę ową rentą przekupić, lecz żaden nie wspomina o krześle rabinackiem.

Także w opisie wyklęcia Spinozy opiera się Schlager na Lucasio,<sup>8)</sup> tak dalece, że powtarza jego przesadny opis ceremonji z czarnemi świecami i t. p. Natomiast tekst wyklęcia zgodny jest z formułą, podaną przez Meinsmę<sup>9)</sup> i Freudenthala.<sup>10)</sup>

Dalszy zyciorys jak i przedstawienie rozwoju filozofji Spinozy odpowiada naogół prawdzie historycznej. Po wyklęciu minęła romantyczno-rewolucyjną epoką w życiu Spinozy i młody wygnaniec stał się spokojnym szlifierzem szkła i swych głębokich myśli. W tym okresie życia przedstawia Schlager Spinozę jak większość biografów

3) Str. 65.

4) Str. 67.

5) Przedr. u Freudenthala, „Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellen-schriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten, 1899, str. 5.

6) Str. 64 i 133.

7) Str. 79.

8) U Freudenthala, ob. wyż. 9—10.

9) Spinoza und sein Kreis, 1909, str. 186.

10) Str. 115.

i powieściopisarzy. Epoka ta jest zupełnie jasna i nie dopuszcza oryginalnych koncepcyj psychologicznych. Merytorycznie i psychologicznie nie można tej części pracy niczego zarzucić; należy jednak zwrócić uwagę na kilka usterek historycznych.

Niewiadomo czemu autor odbiega od ogólnie przyjętej pisowni nazwisk osób z najbliższego otoczenia Spinozy. Nazywa on osławionego dra Franciszka van den Juden (lub Jude)<sup>11)</sup> Fr. van Judensem; jego córkę Klarę Marję nazywa Marją Klarą Olimpją<sup>12)</sup> (czy nie remiscencja z Auerbacha?); rywalowi Spinozy Dirckowi Kerckringowi zmienia pisownię na Derck Kerkring (jak Auerbach!); także nie miły Spinozie uczeń Jan Cascarius, nazywa się u niego Cesarius. Są to niewątpliwie drobnostki, nawiasowo wspomniane, ale w biografii Spinozy nie powinny się one znaleźć.

Nieprawdopodobnie opisuje Schlager stosunek Spinozy do Jana de Witta. Niektórzy biografowie podają w wąpliwość, czy Witt znał osobiście Spinozę i czy z nim rozmawiał. Powieściopisarze korzystają jednak ze sposobności i łączą obu niepospolicich mężów węzłem przyjaźni. Sposób ujęcia ich stosunku przez Schlagera, zwłaszcza w opisie ich wzajemnego pouczenia się, jest mocno nieprawdopodobny.<sup>13)</sup>

Nieściśle podaje Schlager historję procesu kacerskiego jednego z uczniów Spinozy, Adriaana Koerbagha. Jakkolwiek posiadamy opis stosunków, panujących ówczesznie w najcięższym więzieniu Holandji (przez dra Edwarda Browna, Anglika),<sup>14)</sup> to jednak nie jest pewne, czy i Adriaana dotknęła straszliwa kara zbiornika, z którego należało ciągle pompować wodę, by ocalić się od zatonięcia. Ważniejszym jest, że autor nie wspomniał o skrusze Koerbargha i przeniesieniu go do lżejszego więzienia i wypuszczeniu na wolność bezpośrednio przed śmiercią.

Równie nieściśle wspomina Schlager przyjaciela Spinozy Schullera jako jedyne go świadka zgonu filozofa. Podczas śmierci Spinozy obecny był nie Schuller, lecz dr. Ludwig Mayer, którego Colerus niesłusznie posądził o kradzież kilku przedmiotów, należących do Spinozy.

Schlager twierdzi, że słynny biograf Spinozy Lucas, nazywał się Jan Maksymiljan,<sup>15)</sup> jakkolwiek spór o ustalenie identyczności Lucasa dotychczas nie ustał. Twierdzi on, że Lucas rozumiał naukę Spinozy, chociaż wedle większości badaczy, Lucas nie zasługuje zupełnie na tę pochwałę. O innym biografie Spinozy, Bayle'u, powiada Schlager, że przyczynił się on do zapomnienia Spinozy, nie wspomina jednak, że właśnie dzięki temu biografowi zapoznał się Goethe ze Spinozą, co wywarło rozstrzygający wpływ na rozwój i odrodzenie spinozyzmu.

Niesłuszne jest też twierdzenie Schlagera, że „Lessing znalazł w panteizmie Spinozy odpowiedź na własne pytania... wątek i cel własnych poszukiwań“ i że „zrehabilitował Spinozę“.<sup>16)</sup> Błędem jest

<sup>11)</sup> Ob. Meinsma, str. 216, Dunin-Borkowski, Der junge Despinoza, str. 486.

<sup>12)</sup> Meinsma, str. 46.

<sup>13)</sup> Str. 21.

<sup>14)</sup> Ob. Meinsma, str. 389.

<sup>15)</sup> Str. 233.

<sup>16)</sup> Str. 6.



mniemanie, jakoby Lessing był spinozystą. Jego panteizm i determinizm jest dalekim od spinozystycznego pojmowania tych problemów.<sup>17)</sup> Dopiero spór o spinocyzm Lessinga między Jacobim a Mendelssohmem spowodował żywsze zainteresowanie dla filozofji i osobistości Spinozy. Ale wówczas Lessing już nie żył...

Natomiast w części pracy, przedstawiającej zasady filozofji Spinozy jak i w podmalowaniu tła historycznego i kulturalnego wywiązał się Schlager lepiej ze swego zadania. Część ta daje czytelnikowi polskiemu obraz duchowych zmagają Spinozy z filozofją żydowską oraz kartezjańską i walk wewnętrznych o stworzenie własnego światopoglądu. Jednakowoż krytyczne zbadanie tegoż przedstawienia wychodzi już poza ramy niniejszego artykułu.

W tem miejscu należy wyrazić życzenie, aby polscy badacze Spinozy jaknajrychlej przystąpili do wydania ściślejszej i krytycznej biografji Spinozy, która mogłaby dorównać dziełom tego rodzaju w innych językach i usunąć temsamem ten dotkliwy brak w naukowej literaturze polskiej.

### 3. Literatura angielska

Nowela Izraela Zangwilla o Spinozie (w zbiorze „Marzyciele getta“) jest bardzo zręcznie skonstruowaną. Autor przedstawia nam jeden dzień z życia myśliciela haskiego, ale mistrzowskimi ujęciem skupia promienie biegnące w przeszłość i przyszłość. Dniem, opisanym przez Zangwilla, jest dzień powrotu Spinozy z Utrechtu, dokąd został zaproszony przez głównego komendanta armji francuskiej, pięknoducha, księcia Kondeusza, któremu pułkownik Stoupe, autor rozprawy o religji Holendrów, zwrócił uwagę na oryginalnego myśliciela. Wiadomo, że Spinoza szczęśliwym lub nieszczęśliwym trafem nie spotkał Kondeusza w obozie i miał wkrótce dość obcowania z wysokimi oficerami Ludwika XIV. Pobyt Spinozy w obozie wroga zaognił jeszcze położenie filozofa, gdyż tłum haski, podniecony klęskami wojennymi, kazaniami duchowieństwa przeciw autorowi „Traktatu teologiczno-politycznego“, osławionemu kacerzowi, „złemu Żydowi i gorszemu chrześcijanowi“, a co ważniejsza, ostatnio oskarżonemu o szpiegostwo na rzecz Francji, — miał zamiar zgotować mu ten sam koniec jak braciom De Witt. Nieszczęsny filozof! Wokół siebie ma samych wrogów. Żydzi go wyklęli ze synagogi, chrześcijanie go dręczą przesładowaniami, kartezjanie piorunują przeciw niemu, najszczęśliwsi przyjaciele (jak Oldenburg, sekretarz Royal Society) go opuszczają. Hendrijk van Spyck, malarz, jego gospodarz, obawia się wpuścić go do swego domu. Ale filozof zachowuje spokój. Spokojnie, bez obawy chciał wyjść do tłumu i narazić życie, jak w ową noc potwornego mordu na braciach De Witt, gdy rozkrzyczała się w nim dusza z bólu, ze zgrozy, z elementarnego oburzenia na „ostatnich z barbarzyńców“ i cisnąć chciał w twarz motłochowi całą swą po-

<sup>17)</sup> Karl Rehorn, Lessings Stellung zur Philosophie Spinozas, 1877, str. 2. W. Dilthey, Das Erlebnis u. die Dichtung, 1907, str. 144. Th. Van Stockum, Spinoza, Jacobi, Lessing, str. 101. C. Hebler, Lessing-Studien, 1862, str. 126.

gardę bez względu na konsekwencje. Ale los ochronił go od tego krytycznego momentu.

Zangwill zebrał w swej krótkiej noweli prawie wszystkie najważniejsze wypadki z życia Spinozy. Wspomniał zdrajcę Zacuto, wyklęcie, obcowanie z kolegiantami, szkołę Franciszka van den Judena, dzieła filozofa, zasady jego filozofji, jego ulubioną zabawę — urządzenie polowań pajaków na muchy, skromne wymagania życiowe filozoficznego szlifierza szkieł optycznych, rodzinę poczciwego Henryka van der Spycka, powołanie na katedrę w Heidelbergu przez profesora Fabriziusa, korespondencję z Leibnizem, — wszystko w poddańczej wprost zależności od czcigodnego Colerusa, którego słowa są niekiedy (bez cudzysłowu!) dokładnie przytoczone.

A jednak mógł Zangwill poświęcić w swej małej noweli duży ustęp — problematycznej miłości Spinozy do Klary Marji van den Juden. Zangwill należy w pewnej mierze do tych, którzy sądzą, że Spinoza zrezygnował z miłości kobiety dla intelektualnej miłości Boga, od którego nie należy wymagać wzajemnej miłości. Ale tylko w pewnej mierze, gdyż w scenie spotkania Spinozy z Klarą Marją bohater jego żałuje, że lekkomyślnie zrezygnował z małżeństwa, jakkolwiek nie był zasadniczo przeciwnikiem tej instytucji. Spinoza oświadcza się Klarze Marji, ale ona go odtrąca, gdyż po pierwsze jest on Żydem, a po drugie Kerchrinck zdołał sobie kosztownym naszyjnikiem zjednać serce niewiasty. I w tym szczególe opiera się Zangwill na Colerusie, a w kwestji różnic religijnych zbliża się do koncepcji Auerbacha. Zbliży się on do Auerbacha również i w tem, że czyni z ułomnej Klary Marji — bóstwo greckie, łączące w sobie piękność ciała i ducha. Popelnia także nieściśłość, twierdząc, że Spinoza nie znał Kerchrincka, chociaż ów Niemiec był jego towarzyszem jeszcze w epoce amsterdamskiej. Natomiast w krótkich lecz plastycznych słowach kreśli ciekawą sylwetkę cynika, sceptyka i kpiarza Franciszka van den Judena, późniejszego powstańca antyfrancuskiego, powieszzonego wyrokiem sądu królewskiego.

Zangwill przeplata akcję noweli filozoficznymi rozważaniami Spinozy, łącząc wypadki zewnętrzne w życiu filozofa z jego systemem panteistycznym w jedną harmonijną całość. Mistrzowskim tak pod względem ekspresji jak i wczucia się w duszę Spinozy jest opis przyrody holenderskiej, obraz wieczorny Natury, z którą duch genialnego filozofa zlewa się w wieczną jedność już za życia, Natury, którą Spinoza pokochał najwyższą miłością, nie pożądającą wzajemności. Wzniosły, czysty, uwolniony z więzów cielesności króluje duch Spinozy, owego apostoła rozumu, cnoty i pokoju, nad zmaterializowaną, wieczną substancją świata, wyczarowany mistrzowskim piórem żydowsko-angielskiego autora...

F. Schlang



## PROBLEMY EKONOMIKI ŻYDOWSKIEJ

Co to jest ekonomika żydowska? Czy wogóle istnieje ekonomika żydowska? Jak należałoby definiować: ekonomika żydowska, czy ekonomika żydów? Oto zagadnienia, które porusza we wstępie do drugiego tomu Pism Ekonomicznych Żydowskiego Instytutu Naukowego\*) redaktor tego tomu i kierownik sekcji statystyczno-ekonomicznej „Iwo“, Jakób Leszczyński.

Leszczyński wychodzi z założenia, że nie tylko pojedyncze żydowskie indywiduum, ale nawet całe grupy i klasy społeczne stoją pod względem ekonomicznym w o wiele silniejszym związku z pokrewnymi grupami społecznymi swego nieżydowskiego otoczenia, aniżeli z innymi grupami społecznymi w łonie żydostwa. A zatem niema ekonomiki żydowskiej, stwierdza autor. Lecz po tem kategorycznym zaprzeczeniu wybitny ekonomista żydowski natychmiast czyni cały szereg takich zastrzeżeń, które w gruncie rzeczy są niczem innym jak uzasadnieniem odrębnej ekonomiki żydowskiej. Bo oto stwierdza, że żydzi nie stanowią wcale pod względem gospodarczym li tylko grupę luzem chodzących ludzi, związanych tylko ze swą klasą (składającą się z elementów najczęściej narodowo różnych), lecz tworzą pewien organizm społeczny, pewien kolektyw, którego poszczególne grupy łączą nie wspólnej przeszłości i oddziedziczone wspólne cechy psychiczne. Ten kolektyw posiada oprócz wspólnej przeszłości również wspólną terażniejszość, wspólną problematykę współczesną, a najważniejsze jego zagadnienie aktualne jest następujące: czy żydowski organizm społeczny zmierza w obecnej dobie do rozpadnięcia się, czy też przeżywa tylko głęboki kryzys wewnętrzny, polegający na zmienianiu dotychczasowych form bytu i przystosowywaniu ich do nowych, rozwijających się form życia gospodarczego i społecznego?

Zatem istnieje kolektyw żydowski, nie tylko jako wytwór przeszłości, ale i jako podmiot niezwykle ważkich procesów społecznych współczesnych! Dlaczego więc negować ekonomikę żydowską? Czy nie można by w analogiczny sposób — *mutatis mutandis* — negować żydowskiej polityki, kultury i innych form zbiorowego życia żydowskiego? Czy w znaczeniu nawet czysto ekonomicznym nie istnieją równie silne skojarzenia pionowe pomiędzy różnymi żydowskimi warstwami społecznymi, jak w kierunku poziomym i równoległym z homogeniczną klasą społeczną nieżydowską? Czy życie żydowskie mało dostarcza — zwłaszcza w krajach o silnych skupieniach żydowskich — przykładów istnienia niemal zamkniętych, autonomicznych gospodarczych centrów żydowskich, gdzie więź ekonomiczna między szczeblami drabiny ekonomicznej żydowskiej jest bez porównania silniejsza, niż stosunki z „zagranicą“ gheta żydowskiego? Współzależność gospodarcza równoległych, pokrewnych grup i warstw gospodarczych i społecznych istnieje zresztą nie tylko u żydów (u nas jest ona tylko silniejsza i bardziej skomplikowana), lecz

\*) *Jidiszer wisnszaftlecher* Instytut. VI Band. *Ekonomisze* Szyftrn II Band. Wilno 1932.

istnieje między wszystkimi narodami i krajami, istnieje, możnaby powiedzieć, w skali światowej i jako taka stała się już podstawą teoretyczną dla niejednej ideologii społecznej. Chcąc konsekwentnie stosować tezy Leszczyńskiego, należy wogóle uznawać jedynie ekonomikę światową, dzielącą się na poszczególne działy monograficzne, odpowiadające poszczególnym klasom społecznym.

Jakkolwiek ramy sprawozdania nie pozwalają na obszerniejsze roztrząsanie tych niezmiernie ciekawych i zasadniczych zagadnień, uważaliśmy za swój obowiązek poruszyć je i równocześnie zauważyć, iż przydałoby się bardzo, gdyby miast rzucić jedynie kilka myśli na ten temat we formie dwustronicowego wstępu, poświęciła redakcja Pism Ekonomicznych na przyszłość więcej miejsca takim pracom teoretycznym, dla których stanowiłyby Ekonomiczne Pisma najbardziej powołaną trybunę.

W drugim tomie „Szryftn“ nie spotykamy jednak — podobnie jak i w pierwszym — ani jednej pracy poświęconej teoretycznym podstawom i metodyce ekonomiki żydowskiej, lecz znajdujemy cały szereg cennych bardzo rozpraw z dziedziny teraźniejszości i przeszłości żydowskiego życia gospodarczego. Z jedenastu prac II tomu aż 6 poświęconych jest w całości lub częściowo żydostwu polskiemu. Serją tych prac rozpoczyna studjum Dra Schipera n. t. Upadek finansowy żydowskiej autonomji centralnej i prowincjonalnej w dawnej Polsce (1650—1764). Przyczyn tego upadku szuka autor nietylko w złej gospodarce finansowej ziemstw i Generalności żydowskiej, ile raczej w olbrzymich wydatkach w drugiej połowie XVII wieku, wynikłych ze specjalnych warunków politycznych, w jakich wtedy znajdowało się żydostwo polskie. Jednak w toku pracy autor kładzie główny nacisk właśnie na moment pierwszy, o drugim jakby zupełnie zapomniawszy. Cyfry ilustrujące zadłużenie żydowskich instytucyj autonomicznych, wydobyte przez Dra Schipera z nieznanych dotychczas materiałów archiwalnych są niezmiernie ciekawe. Charakterystyczne jest, że na ogólną sumę długów ziemstw i Generalności, wynoszącą w r. 1764/5 złp. 2,305.111 ze 196.478 zł. procentów — długi Generalności wynosiły zaledwie 171.493 złp. i 17.345 zł. procentów — Długi Generalności stanowiły zatem tylko 7,4% ogólnej sumy długów. Byłoby to dowodem, że administracja Generalności żydowskiej była stosunkowo jeszcze nienajdroższa. Albo też może udało się Generalności gros ciężarów ogólnych przerzucić na barki samorządów prowincjonalnych? Sprawa ta wymagałaby jeszcze zbadania, o ileby materiały źródłowe na to pozwalały. Długi niektórych ziemstw przewyższają wielokrotnie długi Generalności. Rozpiętość w długach poszczególnych ziemstw jest też bardzo znaczna: np. ziemstwo wołyńsko-kijowskie było zadłużone na 741.000 złp., z 10.000 proc. ziemstwo wielkopolskie było zadłużone na 427.000 z 30.000 proc., natomiast ziemstwo podolskie było zadłużone tylko na 32.000 złp. z 5.500 proc., zaś ziemstwo przemyskie było zadłużone tylko na 18.000 złp. z 3.200 proc. Różnice wysokości płaconych odsetek są również bardzo znaczne. Najczęściej płacono około 8%. Na przyczyny deficytu wskazują skargi przedstawicieli gmin — obficie przytaczane



przez Schipera — na złą i nieodpowiedzialną gospodarkę finansową władarzy samorządowych, na ich nadużycia i samowolę. Szkoda, że autor w poszukiwaniu przyczyn deficytu zadowolił się jedynie tym materiałem, dość jednostronnym, a nie postarał się oświetlić tę sprawę również z innej strony.

Stan zadłużenia żydowskich ziemstw i Generalności nie wyczerpuje jeszcze — jak zaznacza autor — sprawy długów żyd. instytucyj samorządowych. Długi poszczególnych gmin żyd., razem zesumowane, przekraczały prawdopodobnie kilkakrotnie sumę długów ziemstw i Generalności. Tak np. długi poznańskiej gminy wynosiły w r. 1750 403.000 złp., długi kahału krakowskiego w 1719 588.500 złp.\*) Jeśli zestawimy materiały zebrane przez Dra Schipera ze znanymi danymi o zadłużeniu gmin żydowskich przed rozbiorami Rzeczypospolitej, opublikowanymi przez prof. Bałabana, wówczas otrzymamy ciekawą piramidę: największe stosunkowo zadłużenie wykazują pojedyncze gminy żydowskie, mniej są zadłużone ziemstwa, najmniej zaś Generalność żydowska. Czyżby brak kontroli i odpowiedzialności, oraz dyscypliny społecznej, dezorganizacja i samowola pamoszyły się bardziej w najniższych komórkach organizacyjnych, a najmniej dawały się odczuwać w najwyższych instancjach dawnej autonomji żydowskiej w Rzeczypospolitej? Dotychczasowe badania historyczne i znane nam opinie współczesnych zdają się prowadzić do innych przyczyn natury zewnętrznej lub wewnętrznej wywarły większy i bardziej decydujący wpływ na upadek finansowy żydowskich instytucyj autonomicznych w dawnej Polsce?

Druga historyczna praca o żydach w Polsce, B. Weinryba p. t.: „Do historii udziału żydów w przemyśle polskim“, wprowadza nas w czasy nowsze, koniec XVIII i pierwszą połowę XIX w. Autor obejmuje w pracy swej wyłącznie żydowskich właścicieli fabryk, a nie robotników żydowskich, motywując tę lukę brakiem materiałów. Ta argumentacja niezupełnie zadowala, bo przynajmniej jeśli idzie o literaturę drukowaną, materiałów jest podstatkiem. Autorowi nieznaną są snadź tak zasadnicze i na źródłowych materiałach oparte prace jak A. Judickiego: *Jidysze burżuazje ym jidiszer proletariat yn erszter helft XIX jurhundert*, Kijów (bez r. wyd.), I. Chorosza: *Manufakturnaja promyszlennost Polshi. Jewrejskija fabryki i jewrejskoje raboczije*, St. Petersburg, 1902, znane standardowe dzieło Korzona: „*Dzieje wewnętrzne Polski za Stanisława Augusta*“, w którem jest mnóstwo materiałów dla udziału żydów w przemyśle polskim, J. Jacobsona: *Jüdische Spitzenklöpplerinnen im Netzedistrikt*, Berlin 1929, E. Bossa: *Sprawa robotnicza w Królestwie Polskiem w okresie paskiewiczowskim 1831—1855* i wiele innych, gdyż nie korzysta z nich zupełnie w swej rozprawie. Wskutek tego rozdział pracy Weinryba o początkach przemysłu żydowskiego zawiera niewiele danych, szczupłych i niewyczerpujących, niewspółmiernie ubogich w stosunku do istniejącej literatury i nie

\*) W jednym z najbliższych zeszytów *Miesięcznika* ogłosimy przyczynek do sprawy długów Kahału krakowskiego. — Red.





beli I uwzględnia autor tylko 239 fabryk żydowskich, ponieważ tylko w tych fabrykach można było przeprowadzić porównanie z fabrykami nieżydowskimi (jakie porównanie? ma jakiej zasadzie?). Zatem prawie tylko połowa fabryk żydowskich mogła być brana w rachubę przy układaniu przez autora rozmaitych proporcji statystycznych. Jeśli uwzględnimy, że tylko 16% wszystkich fabryk krajowych i tylko połowę wszystkich fabryk żydowskich mógł autor wziąć za podstawę swch rozważań i ściślejszej analizy statystycznej, musimy dojść do wniosku, że te analizy niekoniecznie muszą być trafne i słuszne i w myśl stosowanych w nauce sprawdzianów mogą być poważnie kwestjonowane.

Już zaznaczyliśmy, że zasady stosowanego przez autora podziału fabryk żydowskich na takie, które mogą być porównywane z nieżydowskimi i na takie, których porównać nie można, są niejasne. Np. wedle tabeli VII było w Królestwie 815 fabryk włókienniczych, w tem 202 fabryk żydowskich. We wszystkich tych fabrykach autor porównuje dane, dotyczące liczby robotników i wartości produkcji we fabrykach żydowskich i nieżydowskich. Tymczasem w tabeli I autor wymienia tylko 49 fabryk włókienniczych w kraju, w tem 21 żydowskich, w których można porównać ze sobą dane, tym razem jeszcze skromniejsze, bo obejmujące tylko liczbę robotników. A więc raz są aż setki fabryk żydowskich i nieżydowskich, które można ze sobą porównać i to aż w dwóch pozycjach, a drugim razem, w tej samej dziedzinie produkcji, nie znalazł autor nawet 50 fabryk, nadających się do porównania, jakkolwiek to porównanie miało objąć szersze pole. Czytelnik niewtajemniczony w arkana zawilej metody p. Weinryba nie jest w stanie wytłumaczyć sobie tych sprzeczności, z których niektóre dla przykładu omówiliśmy. Niezmiernie podniosłoby wartość tego pracowitego studjum gdyby autor poprzedził je wstępem, wyjaśniającym metodę opracowania i dającym obszerniejszą charakterystykę źródeł.

Gruntowna praca Dr. H. Landau p. t.: „Udział żydów w rozwoju kredytu i komunikacji w Rosji“ przytacza między innymi również ciekawe dane o roli żydów w rozwoju polskiego kredytu i komunikacji. Autor zatrzymuje się nieco dłużej przy Wawelbergach, przy Kronenbergu i jego roli w rozwoju polskiego przemysłu i kolejnictwa, zaś jako najwybitniejszych polskich finansistów w drugiej połowie ubiegłego stulecia wymienia obok tychże dwóch jeszcze 6 żydowskich bankierów: Herbata, Landau, Rotwanda, Epsteina, Wertheima i Frenkla. Prawdopodobnie możnaby tę listę jeszcze uzupełnić, choćby na podstawie publikowanych swego czasu w „N. Przeglądzie“ pamiętników p. Pereca, których w tej chwili nie mam pod ręką. Z pośród finansistów rosyjskich wyróżnia autor Samuela Poljakowa, Braci Stiglitz. Autor omawia obszernie udział żydów jako pośredników w sprowadzaniu do kraju kapitału zagranicznego, naprzód niemieckiego, a potem francuskiego, wreszcie zajmuje się przenikaniem żydów do wielkich przedsiębiorstw komunikacji rzecznej i do asekuracji w czasie wojny światowej, z szczególnem uwzględnieniem działalności rzutkiej firmy B-ci Hessen.

Bardzo ciekawe fragmenty z pinaksu białoruskiej gminy żydow-

skiej w Mścislawiu, charakteryzujące nastroje żyd. mas ludowych w zaraniu kolonizacji w Rosji podaje prof. Dubnow w pracy: „Nowosiedlenja“ w r. 1808. Prof. L. Hersz analizuje przestępczość ludności żydowskiej w Polsce w porównaniu z ludnością nieżydowską. Na łamach „Miesięcznika żydowskiego“ opracował ten sam materiał Dr. M. Markvetz (1932, zes. 5 i 6).

Praca Dra Ringelbluma: Pimaks cechu krawców w Płocku, stanowi ważny przyczynek do dziejów rzemiosła żydowskiego w Polsce. Autorowi udało się odnaleźć pinaks krawców żydowskich w Płocku, z którego cytuje statuta i inne ważniejsze wyjątki, poprzedziwszy całość gruntownym krytycznym wstępem.

Obok tej wiązanki prac na tematy polsko-żydowskie przykuwa naszą uwagę ze względu na swój temat studjum S. Meislischa: „Główne fundusze dla Palestyny (10 lat Keren Hajesod i Keren Kajemet)“. Na podstawie analizy źródeł prywatnych i oficjalnych dochodzi autor do wniosku, że w latach 1919—1929 żydzi wnieśli do Palestyny kapitał około 44 milionów funtów szterlingów t. j. około 200 milionów dolarów. W tymże czasie kapitał wprowadzony do kraju przez nieżydowskich przedsiębiorców, nieżydowskie instytucje społeczne, polityczne, religijne i t. d. mógł wynosić zaledwo 1 do 2 milj. funtów. Znaczenie kapitałów żydowskich dla Palestyny jest tem dobitniejsze, jeśli zważymy, że cały majątek krajowy Palestyny, składający się w głównej części z ziemi, w małym zaś stopniu z kapitałów, wynosił, wedle oszacowania specjalistów w r. 1920, — t. j. na początku migracji kapitałów żydowskich, — około 6—8 milj. funtów. Zatem żydzi wprowadzili do kraju kapitału o 500%—800% znaczniejsze od całego majątku kraju, przyczem zważyć jeszcze należy, że żydowskie kapitały były prawie wyłącznie gotówkowe, zaś kapitał krajowy w lwiej swej części składał się z gruntów.

Kapitały żydowskie, które wpłynęły do kraju w ciągu ostatniego 10-lecia dzielą się na 37,500.000 funtów kapitału prywatnego i 6,500.000 funtów kapitału społecznego, wprowadzonego do kraju przez K.K.L. i K. Hajesod. Ale oprócz tych wpływów przybywały do kraju jeszcze inne znaczne poniekąd kapitały społeczne żydowskie, z ramienia najrozmaitszych specjalnych funduszy syjonistycznych lub ogólno-żydowskich, np. poszczególnych frakcyj syjonistycznych (partyj robotniczych, Mizrachi i t. d.), organizacyj i instytucyj (WIZO, Hadassa, Kuratorjum Uniw. Hebr. i Technikum w Hajfie, i t. p.) i specjalnych akcyj (np. Emergency Found), z łona organizacyj religijnych i t. d.

Najpoważniejszą jednak pozycję wpływu społecznych kapitałów żydowskich przedstawia bezsprzecznie Keren Hajesod. Dochody K.H. oparte są na zasadzie dobrowolnej dziesięciny (Maaser), w praktyce podatnicy K. H. płacą przeciętnie tylko od 1 do 5% swego miesięcznego dochodu. Oprócz płatników indywidualnych, których liczba dochodzi na całym świecie wedle obliczenia Meislischa do 200.000—250.000 opodatkowały się na rzecz K. H. i gminy żydowskie, tak np.



w Czechosłowacji 38 gmin, w Niemczech 26, a w Polsce tylko 19. Minimalny roczny wkład wynosi przeciętnie 1 funt, lecz np. w Afryce Płd. — 5 funtów. Wpływy K. H. wynosiły w dziesięcioleciu 1920—1930 netto 4,335,585 funtów, brutto około 5,750.000. W tych wpływach uczestniczyły Stany Zjednoczone w stosunku 52%, Afryka Płd. 8%, Niemcy 5%, Anglja 4,6%, Polska 4,4%. Wpływy na K. H. mogą stanowić wymowną ilustrację stosunku niektórych odłamów naszego narodu do żydowskich zagadnień wogóle. Tak np. podaje Meislisch, że Żydzi płd. - afrykańscy, liczący 80.000 osób, złożyli w ciągu 10 lat na K. H. około 350.000 funtów, zaś pół miljonowe żydostwo węgierskie w tym samym czasie 1,200 funtów! Te cyfry mówią tomy! W pierwszym roku pracy (1921) dochody K. H. wynosiły netto 295,000 funtów. Jeśli przyjąć tę sumę jako normę, w takim razie najwyższy punkt osiągnęły dochody w r. 1926, bo 202,2%, zaś nawet w roku największego nasilenia kryzysu (1930) nie spadły poniżej normy, lecz wynosiły 105,5% (311,000 f.). Słusznie zaznacza zresztą autor, że ta suma nie może być uważana za miernik wpływów, bo po wypadkach sierpniowych 1929 r. w Palestynie została zorganizowana akcja zbierania funduszków dla ofiar rozruchów (Emergency Found), która niezależnie od wpływów K. H. przyniosła w ostatnich miesiącach 1929 r. i w 1930 r. 520,000 funtów. Analizując koszty aparatu administracyjnego i propagandowego K. H., dochodzi autor do wniosku, że koszty te wynoszą około 33% wpływów brutto. Przystępując do analizy wydatków K. H., zapowiada autor, że zajmie się roztrząsaniem zagadnienia, o ile wpływy K. H. zostały zużyte w sposób racjonalny. Ale po powierzchownej i niesystematycznej analizie wydatków budżetowych, autor nie podejmuje wogóle zapowiedzianego przez się zagadnienia. Czyżby zawiniły w tym wypadku nożyce redakcyjne?

Ciekawe są również dane o Żyd. Funduszu Narodowym, który — wedle badań autora — zebrał w ciągu 25 lat swego istnienia około 3 miliony funtów, w tem 500,000 f. w okresie przedwojennym. Autor omawia środki akcji Ż. F. N. i wykazuje, że 48% dochodów K. K. L. stanowiły wpływy rozmaitych akcji i imprez, 16,5% dochody z puszek (pół miliona funtów), 8,8% zapisy do Złotej Księgi, 7,2% drzewka. Wydatki administracyjne K. K. L. wykazują stałą tendencję do zmniejszania się i wynoszą obecnie około 27% dochodów brutto. Trzy czwarte swych dochodów netto inwestował Ż. F. N. w zakupie ziemi palestyńskiej. Posiada on obecnie około 300,000 dunamów, z czego 90% nabyto w czasach powojennych. — Jakkolwiek w toku swej pracy zdradza autor w kilku mimochodem rzuconych i zbyt cichych uwagach tendencje antyżydowskie, wstrzymuje się jednak od wydania ogólnej oceny działalności obu funduszków palestyńskich, tłumacząc się brakiem odpowiedniego materiału porównawczego.

Drugi tom „Szyftn“ zawiera ponadto kilka niezwykle ciekawych prac z życia gospodarczego Żydów zachodnich, a w szczególności angielskich. Nie zajmujemy się na tem miejscu pracą A. Marcusa: „Udział Żydów w przedsiębiorstwie niemieckim“, gdyż jest ona częścią większego studjum autora, omówionego już na łamach „Miesięcznika żydowskiego“ (1931, zes. 10).

Gruntownością i rozległą wiedzą wyróżnia się praca J. Goldberga: „Żydzi jako finansisci i bankierzy“, dotycząca Żydów angielskich i amerykańskich. W pierwszej części autor daje po ogólnym wstępie szereg krótko ujętych monografií najwybitniejszych Żyd. finansistów jak M. Montefiore, Rotschildów, L. Bearsted, Sassoon, Montagu, Reading, Melchett, Kassel i innych. Nawet w tak oklepanym temacie jak Rotschildowie jest autor w stanie podać szereg nowych ważnych szczegółów. Ciekawa jest lista rotschildowskich pożyczek w pierwszej połowie XIX wieku, na której wśród 21 państw figuruje i Brazylja i — last not least — Watykan. Na uwagę zasługuje akcja Rotschildów przy zakupie akcji kanału suezkiego i spłacie 5-miljardowej kontrybucji francuskiej w 1870 r., oraz ogólne polityczne wytyczne ich polityki finansowej, nacechowane tendencjami liberalnymi. Tak np. w r. 1861 Rotschildowie odmówili rządowi rosyjskiemu, z którym znajdowali się w dobrych stosunkach, sfinansowanie pożyczki, ponieważ nie godzili się na jego represje, stosowane wobec Polski. Na podstawie zebranego materiału autor stwierdza, że Żyd. domy bankowe w Anglii zajmują się o wiele więcej operacjami kredytowymi i giełdowymi, aniżeli finansowaniem przemysłu. Słaby jest również udział Żydów w wielkich bankach akcyjnych. Wpływ Żydowskich finansistów i rzutkość ich firm stają się coraz mniejsze a to z rozmaitych przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych. Autor skłania się ku teorii zmierzchu potęgi finansowej Żydów angielskich.

Niemniej ciekawe są dane o amerykańskich Żydowskich finansistach. Dużo uwagi poświęcił Goldberg postaci słynnego „bankiera rewolucji amerykańskiej“ Żyda polskiego, Solomona. Wśród pomniejszych Żydowskich bankierów rewolucji wymienia G. również M. M. Noah'a, inicjatora głośnego „Araratu“. Obszernie uwzględnione są dzieje firmy Kuhn, Loeb et Co i późniejszego współdziałania w niej Jakóba Schiffa wraz ze swym zięciem Feliksem Warburgiem. Znałe już skądinąd stanowisko Schiffa wobec Rosji ilustruje autor na podstawie nowych materiałów. Wykazuje, że Schiff nie tylko sam odmówił w r. 1904 pomocy finansowej „niehumanitarnemu rządowi rosyjskiemu“ (udzielił natomiast wydatnej pomocy Japonji), lecz wpłynął w tym kierunku po pogromach rosyjskich na grupę angielsko-francuską finansistów Żydowskich i na Morgana. Równie zdecydowane stanowisko w sprawie pomocy finansowej dla Rosji zajął Schiff w czasie wojny światowej. Nie poruszył autor natomiast zupełnie stosunku Schiffa i Warburga do syjonizmu i Palestyny przed i po wojnie światowej. Po omówieniu jeszcze całego szeregu Żydowskich firm (Heys, Graetz, Speyer, Lehmann, Seligmann, Guggenheim) autor wyciąga wniosek ogólny, że Żydowskie firmy bankowe przedstawiają jeszcze wprawdzie dość poważną potęgę finansową, są jednak w porównaniu z nieŻydowskimi domami bankowymi w Ameryce dość nikłe. Dokładnych danych cyfrowych dla poparcia swej tezy autor nie przytacza.

Doskonałym pendant do studjum Goldberga o Żyd.-ameryk. finansistach jest niezmiernie interesująca praca znanego publicysty J. Klinowa p. t.: „Żydzi w przemyśle filmowym“.



Pracę tę, ujętą bardzo umiejętnie w formę naukowego reportażu, czyta się jednym tchem, śledząc z niegasnącem zainteresowaniem fascynujące dzieje i walki „królów“ tego najbardziej może romantycznego przemysłu kapitalistycznego. Przemysł filmowy jest dziś olbrzymią potęgą, rozporządzającą 52 tys. kin na świecie (w r. 1927) i kapitałem 2 i pół miljarda dolarów. Największych potentatów filmowych spotykamy wśród Żydów amerykańskich: Adolf Zucker, żyd węgierski, jest prezydentem słynnej wytwórni „Paramount“, w której zarządzie posiadają ponadto wyłącznie Żydzi. Bilans „Paramountu“ w r. 1930 wyrażał się sumą 170,631.000 dolarów. Paramount kontroluje ponadto szereg mniejszych wytwórni i posiada około 1.600 własnych kin. Drugą żydowską firmą są B-cia Warner, istniejący już od lat 25. Stworzyli oni produkcję filmu dźwiękowego. Jakkolwiek wynalazek ten był już znany oddawna, jednak nikt nie odważył się zaryzykować olbrzymie koszty, związane z jego realizacją. Ryzyko to i związane z tem odjum ze strony właścicieli teatrów, producentów filmów niemych i właścicieli kin odważyła się wziąć na siebie żydowska firma. Jednym z pierwszych wykonawców w dźwiękowcach „Warner Bros“ był Al Jolson (Joelson), syn rosyjskiego Żyda. Bilans „Warner Bros“ wynosił w 1929 r. 167,190.000 dolarów. Ponadto posiadają oni w swem ręku około 1.000 kin i kontrolują szereg mniejszych wytwórni. Ciekawie, ale nieco zbyt rozwlekłe i niejasno przedstawia następnie autor przebieg dramatycznej walki koncernów filmowych i elektrycznych amerykańskich z niemieckimi. Również popularny William Fox jest żydem, lecz jego wytwórnia przeszła w kwietniu 1930 wskutek trudności finansowych w niemydowskie ręce. Fox zaś zatrzymał tylko częściowo swój udział i wpływ na bieg interesów. Bilans firmy wynosił w 1930 r. 91,220.000 dolarów, zaś wartość koncernu oceniała prasa w r. 1930 na 300 milionów dolarów. W r. 1928/29 wyprodukowały 23 największe wytwórnie amerykańskie 731 filmów „wielkich“ (t.zn. oprócz przeglądów tygodniowych, filmów oświatowych i szkolnych, jedno- i dwuaktówek i t. p.). W tem uczestniczyły następujące firmy żydowskie: Paramount 78 filmów, Warner Bros 34, Fox 52, M.G.M. (Metro-Goldwyn-Mayer?) 56, Universal 63, First National 49, Columbia Pictures Corporation 36, Gurland 12, Artglas 12. Razem wyprodukowało 9 firm żyd. 392 filmy, czyli przeszło 50%. Ponadto w ręku żydowskim znajdują się dwa potężne koncerny radjowe: Radio Corporation of America i R. C. Orpheum Prod. Corpor.) z bilansem rocznym za 1928 r. 71,400.000 dolarów).

Natomiast udział Żydów w niemieckiej produkcji filmowej jest nikły. Kapitały zakładowe wszystkich niemieckich wytwórni filmowych wynoszą 74 i pół miliona marek, t. j. „zaledwie“ 18 i pół miliona dolarów, w tem zaś przeszło połowa (45.000.000 marek) przypada na „Ufę“, znajdującą się w rękach narod.-niemieckiego magnata Hugenberg, nieposiadającą żyd. udziałowców i zatrudniającą tylko nielicznych pracowników żydowskich. Dość znaczny jest udział kapitałów żydowskich w znanej monachijskiej wytwórni „Emelka“ (Münchener Lichtspiel), która w ciągu lat 1926—29 wyprodukowała 33 filmy. Ponadto pewne wpływy posiadają Żydzi w „National Film“

i w „Terra Film“ (w tym ostatnim był przez pewien czas zaangażowany finansowo znany żydowski „Ullstein Verlag“, następnie Max Reinhardt, obecnie zaś inna grupa finansistów-żyd.). Naogół z 83 wytwórni, które były czynne w Niemczech w r. 1929, żydzi byli zaangażowani w kierownictwie lub w kapitałach w 12 przedsiębiorstwach. Ponadto posiadają żydzi prawdopodobnie około 800 kin, co stanowi około 15% ogólnej liczby kin niemieckich.

W Austrii w ręku żydowskim znajduje się znana „Sascha Film A. G.“. We Francji znajduje się w posiadaniu B-ci Nathan, żydów rumuńskich, popularna wytwórnia „Pathé“, posiadająca również około 150 kin francuskich.

Autor omawia jeszcze ciekawe próby stworzenia czysto żydowskiej wytwórni filmowej celem produkowania filmów o żydowskiej treści. Już przed wojną powstało w Odessie towarzystwo filmowe „Mizrachi“, z zamiarem produkowania filmów palestyńskich. Po powstaniu filmu dźwiękowego zawiązało się w Ameryce towarzystwo „Jehuda“ dla produkcji dźwiękowców w języku żydowskim. Towarzystwo to ma w planie sfilmowanie całego szeregu utworów Lejwika, Szalom-Alejchema i innych autorów żyd. Jeden z filmów tego towarzystwa „Di Muter“, wyświetlony w r. 1930 w Palestynie, wywołał tamże na tle sporów językowych ostre incydenty i namiętną polemikę.

Zaznaczywszy, że film jest dzisiaj jednym z najsilniejszych środków wpływu politycznego i kulturalnego na szerokie masy i jako taki mógłby być poważnym atutem w ręku żydów, zapatruje się autor pesymistycznie na rozwój żydowskiego udziału w produkcji filmowej. Przewiduje zmierzch znaczenia żydów w produkcji filmowej zwłaszcza w Ameryce i powołuje się na to, że daje się zauważyć coraz intensywniejsza akcja w kierunku opanowania wytwórni filmowych ze strony wielkich koncernów elektrycznych, za którymi stoi Morgan z niezmiernymi kapitałami.

**Filip Friedmann**



# DOKUMENTY I MATERJAŁY

## PRZYCZYNEK DO SPRAWY PRODUKCJI ŻYDOWSKIEJ W POLSCE

### 1) STATYSTYKA RZEMIOSŁA W POLSCE I UDZIAŁ W NIEM ŻYDÓW

Właściwie pojęcie o rozmiarze rzemiosła w Polsce mogłyby dać jedynie miarodajne liczby, zebrane w okresie II spisu ludności w Polsce w r. 1931. Materiały te nie są jednak dotychczas opracowane.

Według niezupełnie ścisłych danych Ministerstwa Przemysłu i Handlu w dniu 1 stycznia 1928 r. było w Polsce 319.400 warsztatów. Ilość zatrudnionych w tychże warsztatach pracowników miała wynosić 888.200. A z tego możnaby było wywnioskować, że około 3 miliony ludzi w Polsce żyje z rzemiosła.

Przybliżony, fragmentaryczny obraz żydowskiej produkcji, w znacznej mierze drobno-rzemieślniczej, można by było sobie poniekąd wytworzyć na podstawie danych, opublikowanych przez American Joint Distribution Committee w r. 1921.

W spisie odnośnym uwzględniono jednak wyłącznie te tylko przedsiębiorstwa, w których Żydzi brali bezpośredni udział w samym procesie produkcji.

Ponadto spis ów przeprowadzono li tylko w 185 miastach b. Kongresówki, Małopolski i na kresach. Zbadano jednak pokaźną ilość wytwórni, wynoszącą aż 67897 fabryk i warsztatów w ruchu.

Okazało się, że było w nich w okresie badania zatrudnionych 213.000 osób, a to właściciele, członkowie rodzin i robotników. Z liczby wymienionej 80% (84431 właściciele i członkowie rodzin + 87030 robotników = 171.461) było Żydów.

Mimowoli powstaje pytanie, z jakimi jednostkami gospodarczymi mieli tu badacze do czynienia.

Już samo porównanie obu liczb, dotyczących ilości wytwórni i zatrudnionych w nich pracowników, wykazuje, że w ogólnej masie statystycznej przeważają, jak to na wstępie podkreśliliśmy, wytwórnie drobniejsze.

Bliższa analiza zebranych danych potwierdziła też w całej rozciągłości, że wytwórnie zbadane składały się nieomal w całości z małych i średnich przedsiębiorstw, których ilość w poszczególnych gałęziach wytwórczości w stosunku do stanu przedwojennego nawet wzrosła.

Nie można tego jednak powiedzieć o rozmiarze samych przedsiębiorstw, ablowiem rejestracja wykazała, że ilość robotników, wynosząca przeciętnie w przedsiębiorstwie przed wojną 6,5, zmniejszyła się w owym okresie do 2,2.

W znacznej części przedsiębiorstw (48%) nie zarejestrowano wogóle robotników najemnych.

Z uwagi na to, że rejestrację wytwórni przeprowadzono w okresie warunków nie ustabilizowanych, należy naogół do danych, zebranych przez IDC, odnieść się krytycznie. Nie można jednak nawet obecnie zaprzeczyć faktowi, że przewaga żydowskich placówek przemysłowych to drobne i średnie wytwórnie.

Chcąc uzmysłowić sobie stosunek wzajemny żydowskich placówek przemysłowych do ogólnej ich liczby należy się oprzeć na niewyczerpujących i również fragmentarycznych danych spisu ludności w r. 1921. Na zasadzie materiałów, dostarczonych w swoim czasie, piszącemu te słowa, przez Główny Urząd Statystyczny, otrzymuje się obraz następujący: na znacznej połaci kraju, obejmującej województwa kresowe, Małopolskę, Warszawę i Kieleckie, zarejestrowano w sferze ludności czynnej zawodowo (bez chałupników) w dziale przemysłu i górnictwa 218.901 producentów, w tem Żydów 100.352. Pomagających w tej sferze członków rodzin zarejestrowano 28926, w tem Żydów 16799.

Z uwagi na to, że dane powyższe obejmują zarówno większe placówki gospodarcze, jak i mniejsze jednostki, można by było na zasadzie liczb zbadanych dojść do wyniku, że udział Żydów w dziedzinie mniejszych jednostek gospodarczych sięga w grupie powyższej około 50%.

Wniosek taki znalazł już kilkakrotne potwierdzenie przy tu i owdzie dla różnych celów przeprowadzonych spisach na różnych terenach polskich.

Przeprowadzona np. w Warszawie w r. 1918 rejestracja wykazała na 5558 warsztatów chrześcijańskich aż 5616 warsztatów żydowskich.

Również badanie ilości rzemieślników w 2 miastach b. Kongresówki w r. 1918, wykazało naogół przewagę Żydów w wielu dziedzinach rzemiosła poza Warszawą.

Przewaga Żydów w rzemiośle warszawskim nie uległa zmianie nawet w czasach ostatnich. Charakterystycznymi są pod tym względem liczby zebrane w r. 1926 przez magistrat warszawski na wniosek niżej podpisanego. Okazało się, że w ogólnym kompleksie 16611 warsztatów w Warszawie, naliczono na 7486 placówek chrześcijańskich — 9095 warsztatów żydowskich. Ponadto Żydzi warszawscy wykazali nietylko większą ilość warsztatów, ale także, co jest bardzo pocieszające, znaczniejszą ilość zatrudnionych w nich robotników, wynoszącą 15763 pracowników w żydowskich warsztatach, wobec 13067 pracowników, zatrudnionych w chrześcijańskich warsztatach. Tym sposobem żydowskie warsztaty stanowią w Warszawie 54,8% ogólnej ich liczby i zatrudniają 54,5% sił robotniczych.

W poszczególnych gałęziach przemysłu warszawskiego udział Żydów przedstawia się w sposób następujący:

W przemyśle mineralnym na 100 zakładów rzemieślniczych polskich przypada 109 zakładów żydowskich.

Pracownie lusterek kieszonkowych stanowią warsztaty wyłącznie żydowskie.

W ślusarstwie Żydzi są reprezentowani w 40%.

Wybitną przewagę wykazują Żydzi w warsztatach bronzowniczo-galwanicznych, przy wyrobie galanterji bronzowniczej oraz w blacharstwie.

W rzemieślniczym przemyśle maszynowym i w elektrotechnicznym stosunek procentowy warsztatów żydowskich do chrześcijańskich wynosi 56.

Reparacją maszyn do szycia zajmują się niemal wyłącznie Żydzi.

W dziale obróbki metali szlachetnych, w jubilerstwie, wyrobie zegarków



i instrumentów precyzyjnych na 100 zakładów chrześcijańskich przypada 207 żydowskich.

W przemyśle chemicznym na 100 warsztatów chrześcijańskich naliczono 227 żydowskich. Stanowczą przewagę w tej dziedzinie wykazują Żydzi w mydlarstwie, wyrobie świec, atramentu, tuszu, laku oraz pasty do podłóg i obuwia.

Imponująca jest ilość żydowskich warsztatów w przemyśle włókienniczym. Na 100 chrześcijańskich zakładów przypadają w tej gałęzi 333 warsztaty żydowskie. Żydzi opanowali całkowicie nawijanie i wyrób nici, trykotażnictwo, farbiarstwo w tej dziedzinie, szmuklerstwo, hafciarstwo i w znacznej mierze mereżkownictwo.

W przemyśle papierniczym (pudełka tekturowe, torebki, materiały piśmienne etc.) stosunek zakładów żydowskich do chrześcijańskich wyraża się relacją 2:1.

W przemyśle garbarskim odsetek zakładów żydowskich wynosi 77,6%. Wyłącznie w rękach żydowskich znajduje się wykańczanie skór oraz wyrób galanterji skórzanej. Również górują Żydzi w dziale produkcji przyborów podróżnych, pędzli i sit.

Parasole, laski, biczyśka oraz wyroby korkowe stanowią prawie wyłącznie przedmiot produkcji żydowskiej.

W przemyśle spożywczym zarejestrowano 108 warsztatów żydowskich na 100 chrześcijańskich. Większość piekarń zwyczajnych należy do Żydów.

W przemyśle odzieżowym i galanteryjnym 117 żydowskich warsztatów przypada na 100 chrześcijańskich.

W dziale kamasznictwa Żydzi pracują wyłącznie. Również w dziale produkcji obuwia dziecięcego i reperacji tegoż wykazują Żydzi przewagę.

Tak samo krawiectwo męskie, damskie i dziecięce, kuśnierstwo, kapełusznictwo oraz przemysł galanteryjny opanowany jest przez Żydów.

W przemyśle poligraficznym przeważają zakłady żydowskie. Na 100 zakładów chrześcijańskich przypada bowiem 154 żydowskich.

Wymownie przedstawia się porównanie liczby warsztatów i liczby ludności w Warszawie pod kątem widzenia narodowościowym.

W Wielkiej Warszawie na 1000 ludności żydowskiej przypada 29 zakładów rzemieślniczych, zaś na 1000 ludności chrześcijańskiej tylko 10 zakładów. Innymi słowy odsetek Żydów, pracujących samodzielnie w rzemiośle jest prawie trzy razy większy niż odsetek chrześcijan.

## 2) PRZEMYSŁ ODZIEŻOWY, OBUWIANY I GALANTERYJNY W POLSCE

Na zasadzie spisu ludności w Polsce w r. 1921 rzecz można, że przemysł odzieżowy, obuwiany i galanteryjny zatrudniał w owym czasie 332.978 osób (227.711 mężczyzn i 105.627 kobiet). Z przemysłu tego żyło około 850.000 osób. W bielizniarstwie, krawiectwie i modnianstwie było osób pracujących zawodowo 154.800, w wyrobie obuwia — 146.100. Pomniejsze liczby przypadają na kuśnierstwo, rękawicznictwo etc.

Stan i rozwój przemysłu odzieżowego i obuwianego był w każdej dzielnicy różny.

Przemysł odzieżowy, wytwarzający gotowe ubrania, bieliznę męską,

plaszczce, czapki, szelki, krawaty, parasole i parasolki rozwijał się najlepiej w b. zaborze rosyjskim (Warszawa, Łódź, Ozonków, Brzeziny i t. d.).

Przed wojną w przemyśle tym pracowało kilkadziesiąt tysięcy robotników, przeważnie chałupników. Wartość wywozu określano na kilkadziesiąt milionów rubli.

W b. zaborze austriackim niewielkie przedsiębiorstwa nakładcze zorganizowały krawiectwo w Tarnowie, Chrzanowie i t. d. Istniały tam także miasteczka, wyrabiające w większej ilości obuwie (Uhnów, Kulików, Dobczyce, Kutry i t. d.), osady wyrabiające kożuchy (Tyśmienica), kapelusze (Myślenice) i t. p.

Zabór pruski był zasilany towarem niemieckim. Miejscowe rękodzieło cieszyło się tam dobrym zbytem.

Cały przemysł konfekcyjny w b. Kongresówce uległ po wojnie wstrząśnieniu wskutek utraty wielkiego rynku rosyjskiego, któremu towarzyszyło znaczne, choć nie wystarczające zwiększenie rynku wewnętrznego. Wstrząśnienie to charakteryzuje poniekąd powstanie i poważne rozwinięcie się przemysłu konfekcyjnego w takich miastach jak: Kraków, Lwów, Tarnów, Skoczów, Bielsk, Bydgoszcz i Poznań.

Przemysł ten przez długi czas miał dobrą konjunkturę. Znaczne pogorszenie nastąpiło w latach 1929 i 1930 a już w 1931 r. stan jego jest z powodu słabej konsumpcji i co za tem idzie kiepskiej wypłacalności odbiorców nieomal katastrofalny.

Badaczowi przemysłu konfekcyjnego w Polsce, który w znacznej mierze leży w rękach żydowskich, rzuca się w oczy przedewszystkiem jego atomizacja. Uderza też niski poziom koncentracji i mechanizacji w tym przemyśle.

Badając pokolei różne gałęzie polskiego przemysłu konfekcyjnego, widzimy, że w całości zmechanizowanym jest fabryczny przemysł stożków wełnianych i pilśniowych (półfabrykat kapeluszy), wyrób tasiem gumowych, mechanizmów do parasoli, tkanin, skór, guzików z różnych surowców.

W innych dziedzinach wskutek różnych powodów (podatki i przyczyny natury socjalnej) widzimy obok przedsiębiorstw fabrycznych przedsiębiorstwa chałupniczo-nakładcze i rękodzielnicze. A więc bieliznę męską wyrabia kilkanaście fabryk i bardzo wiele mniejszych żydowskich wytwórców ręcznych w Warszawie i Łodzi. Odzież męską wyrabia kilka fabryk i nieco przedsiębiorstw, parujących systemem mieszanym fabrycznym i nakładczym, duża ilość w części znaczniejszych przedsiębiorstw systemu nakładczo-chałupniczego i dziesiątki tysięcy małych rzemieślniczych warsztatów.

W zakresie konfekcji damskiej istnieje naprawdę kilka większych przedsiębiorstw (w Warszawie i Poznaniu), lecz i w tej dziedzinie przeważnie są czynne małe pracownie.

Wyrobem kołder, szelek, krawatów i rękawiczek i t. d. zajmują się małe warsztaty.

W przemyśle obuwianym, o ile chodzi o obuwie męskie, można skonstatować, że obok rękodzieła i przemysłu nakładczego istnieje kilkadziesiąt fabryk mechanicznych. Natomiast rzemieślnicza forma utrzymuje się w wyrobie zależnego od mody obuwia luksusowego, zarówno męskiego jak i damskiego.

Naturalnie, że w części drobne warsztaty grawitują ku większemu przemysłowi, ale bywa też odwrotnie, że nowo powstałe fabryki, nastawione na większy przemysł, rodzą małe warsztaty.



Konfekcja kapeluszy męskich i damskich z fabrycznych stożków zaczyna się powoli mechanizować, przyczem małe warsztaty zamieniają się na niewielkie fabryki. To samo dzieje się w parasolnictwie. Ale np. w niedawno powstałej w Polsce fabrykacji beretów baszkiskich widzimy, że obok średniej wielkości przedsiębiorstw przemysłowych, pracujących na drogich maszynach, powstało kilka dziesiątków małych warsztatów, pracujących na małych, ręcznych i tanich maszynach.

### 3) BOLĄCZKI PRODUKCJI ŻYDOWSKIEJ W POLSCE

Produkcja żydowska w Polsce, imponując ilościowo, posiada jednak szereg niedomagań, które doprowadziły ją do rozkładu, sięgającego z dnia na dzień coraz głębiej.

Zarówno znamiona, jak i przyczynę tego rozkładu łatwo dostrzec w trzech dziedzinach a mianowicie w organizacji stanowej, gospodarczej i wychowawczej rzemiosła.

Ramy pracy mniejszej nie pozwalają na szersze omówienie poszczególnych zagadnień. Zbędkiem jest też poruszanie takich ogólnie znanych bolączek żydowskiej produkcji rzemieślniczej w Polsce, jak brak kredytu, ujemny wpływ niewspółmiernych z możliwością płatniczą podatków i świadczeń socjalnych, przymusowe świętowanie niedzieli etc.

Ograniczymy się tu tylko do tego, że w zakreslonych powyżej granicach wspomniemy mimochodem, iż konstytucja rzemiosła, ujmująca przy pomocy polskiej ustawy przemysłowej stan rzemieślniczy w pewne normy, usprawiedliwia jak najdalej idące czarnowidztwo w tej mierze. Na mocy ustawy przemysłowej wprowadzono egzaminy na t. z. dowód uzdolnienia, do których składania w pierwszym rzędzie zmuszono nieomal całe stare pokolenie rzemieślników żydowskich, które nie posiadając na znacznym terenie Polski cechów, egzaminów takich we właściwym czasie nie składało. Egzaminy te stały się udręką dla wytwórców.

W dziedzinie wychowawczej rzemiosła żydowskiego w Polsce pracuje kilka organizacji społecznych, w części korzystających z pomocy zagranicznej przy niewystarczającym poparciu państwa i samorządów. Popierane przez te organizacje szkolnictwo zawodowe nie zaspakaja potrzeb masy żydowskiej.\*) A wprost tragicznie dzieje się na terenie zawodowego szkolnictwa dokształcającego, do którego z różnych powodów nie garnie się młodzież żydowska, choć na mocy ustawy przemysłowej do tych szkół każdy terminator uczęszczać musi. Inaczej bowiem nie będzie miał w przyszłości prawa samodzielnie prowadzić warsztatu. Dość wspomnieć, że np. w Warszawie ponad dziesięć tysięcy młodzieży uczęszcza do miejskich szkół zawodowych dokształcających. A Żydów zarejestrowano wśród nich zaledwie kilkuset! I to w mieście, w którym przeważają warsztaty żydowskie. Nie trzeba być prorokiem, aby przewidzieć, że jeżeli polskie prawo przemysłowe się ostanie w tej samej treści, co obecnie, to rzemiosło żydowskie w ciągu niedługiego okresu czasu wiele stracić może ze swego stanu posiadania.

\*) Ob. Cerylja Klatfenowa: Zagadnienie produktywizacji i szkolnictwo zawodowe wśród Żydów. Miesięcznik Żydowski. Rok I (1931) zesz. 8 oraz Rafał Buchweitz: Odbudowa gospodarcza żydostwa polskiegoa szkolnictwo zawodowe. Ibid. Rok II (1932), zesz. 3. — Red.

Również drobny i średni przemysł w Polsce walczy od kilku lat z niesłychanymi trudnościami. Brak banków, zasłajających kredytem wytwórnie, małe ich środki, nieudane próby ratowania produkcji żydowskiej w Polsce przez spółdzielczość surowcową, malejąca konsumpcja i szalona konkurencja pomimo wszystko nader licznych wytwórni, podważa w katastrofalny sposób istnienie tych placówek. Dość wspomnieć, że w wielu dziedzinach tej wytwórczości ceny wyrobów od kilku lat spadają, sięgając nieomal ceny kosztu własnego. A ponadto ceny spadają nawet w okresie sezonu, uniemożliwiając wszelką kalkulację. Wiele wyrobów produkuje jednocześnie: dzięki zupełnie chałupnictwo, chałupnictwo zorganizowane przez kapitał nakładowy i ponadto średnie wytwórnie. Różnice w kosztach handlowych, opłacanych przez większe wytwórnie podatkach i świadczeniach socjalnych, są w porównaniu z odnośnymi wydatkami mniejszych czy chałupniczych wytwórni tak znaczne, że nie równoważą ich udoskonalone metody techniczne fabrykacji i kredyt, z którego większe wytwórnie mogą u dostawców surowca korzystać. A zresztą doszło i do tego, że drobny wytwórca, który nieuchronnie za surowiec płacić musi gotówką, otrzymuje ten surowiec taniej jak wytwórca większy, obciążony kosztami oprocentowania udzielonego mu kredytu.

Te i inne powody doprowadziły do tego, że z jednej strony większy przemysł żydowski w Polsce już oddawna kurczy swoją produkcję, drobni zaś wytwórcy, jeżeli wogóle pracują, to za głodowe racje, często niższe od zarobków robotniczych.

Adam Czerniaków

## ŻYDOSTWO ROSYJSKIE A KOLONIZACJA W BIRO BIDŻAN\*)

*Cyfry o ludności żyd. — Matrimonia mieszane. — Problem małego miasteczka. — Deklasowani. — Produktywizacja. — Rolnictwo. — Biro Bidżan: kraj, warunki naturalne, ludność, widoki kolonizacji.—Centrum narodowe.—Proces asymilacji.*

Problem kolonizacji Biro Bidżanu może być rozważany tylko w związku z obecną sytuacją żydostwa w Rosji sowieckiej.

Na terytorjum dzisiejszego państwa sowieckiego mieszkało przed wojną (1897) 2½ miliona Żydów. W r. 1923 wynosiła tam liczba Żydów 2,430.000. Na to absolutne zmniejszenie ludności żydowskiej (gdyż należy wziąć pod uwagę naturalne rozmnożenie) złożyło się kilka przyczyn. Wywędrowało 600.000 Żydów, podczas pogromów wyginęło 100 tysięcy, przyrost naturalny zredukował się o 100.000, tak że deficyt wynosi 800 tysięcy dusz, jeżeli jako podstawę porównania weźmiemy ogólny przyrost ludności w Rosji o 30%. Od r. 1897 do 1923 wynosi ubytek ludności żydowskiej 3%.

W r. 1926 żyje w Rosji sowieckiej 2.600.000 a w r. 1930/31 2.850.000 Żydów.\*\*)

W r. 1897 tworzyli Żydzi rosyjscy 2,4% całej ludności a w latach

\*) Podany niżej materiał zaczerpnięty jest z odczytów, wygłoszonych przez Dra Michała Trauba w bież. roku w Warszawie i Berlinie.

\*\*) Por. Oszjasz Tillemann: Ruch ludnościowy wśród Żydów. Miesięcznik Żydowski 1932, zes. 7/8. Różnice cyfr wynikają z cytowania odmiennych lat.



1923 i 1926 już tylko 1,8%. Przyrost naturalny u Rosjan wynosił w r. 1926 w stosunku do poprzedniego spisu ludności 22,64%, u Ukraińców 24,31%, u Żydów tylko 14,97%. W r. 1897 wynosił zaś naturalny przyrost Żydów blisko 20% wobec 18% reszty ludności.

W r. 1926 było żydowskich małżeństw mieszanych w Rosji sowieckiej 25%, w Rosji europejskiej 10%.

W r. 1926 mieszkało 62% Żydów w miastach, 28,4% w miasteczkach a 9,4% we wsiach (w r. 1897 w miastach 48,8%, w miasteczkach 33,1% a we wsiach 18,1%). A więc w tym czasokresie wzrosła ludność żyd. po miastach kosztem miasteczek i wsi. Tak np. było w r. 1923 w Leningradzie 52.000 Żydów a w Moskwie 86.000, zaś w r. 1926 już w Leningradzie 84.000 a w Moskwie 131.000 Żydów.

Nowy system gospodarczy w Rosji wyparł większą część ludności żydowskiej z zajmowanych przez nią dawniej placówek gospodarczych. Rosja wprowadziła nie zna antysemityzmu państwowego, mimo to jednak Żydzi odczuli w znacznie silniejszym stopniu niż inne narody skutki przewrotu gospodarczego. Żydzi wykazują o wiele większy odsetek tych, których egzystencja została przez nowy system zniszczona. Itak w r. 1929 było w Rosji około 40% Żydów pozbawionych prawa wyborczego, podczas gdy u innych ludów zamieszkujących Rosję spotykamy tylko 4—6% pozbawionych prawa wyborczego, t. zn. *zdeklasowanych*. Już po złagodzeniu przez rząd postanowień o zdeklasowanych, było jeszcze w r. 1930 blisko 20% Żydów, zaliczonych do tej kategorii.

Szczególnie pięknym jest jeszcze ciągle problem małego miasteczka. W r. 1931 mieszkało w Rosji sowieckiej jeszcze 24% Żydów w miasteczkach. Coprawda, proces produktywizacji poczynił w ciągu lat pewne postępy wśród Żydów. Przeciętny atoli dochód ludności żydowskiej, w porównaniu z nieżydowską, jest dziś o 35% mniejszy.

W r. 1929/30 było 1.203.000 zawodowo czynnych (t. j. osoby, mające samodzielny dochód, do tych należą też rejestrowani bezrobotni, pobierający od państwa zapomogę). Odsetek zawodowo czynnych wynosił u Żydów 43%, a u całej ludności 61%. Wśród czynnych zawodowo znajdujemy: 1) robotników 227.000 (między nimi 129.000 robotników fabrycznych), 2) urzędników 334.000, 3) rzemieślników i chałupników 266.000 oraz 4) pracujących w rolnictwie 134.000. Cyfry powyższe świadczą o postępującym procesie produktywizacji. Coprawda trzeba z ostrożnością przyjmować sowieckie daty statystyczne. Statystyka ta np. wykazuje tylko 27.000 Żydów trudniących się handlem. Nie ulega wątpliwości, że liczba ta jest w rzeczywistości znacznie większa (należy pamiętać o tem, że wielu prowadzi handel nielegalnie). Za r. 1926 podaje statystyka 55.000 bezrobotnych Żydów i tylko 3.270 (? — Red.) zdeklasowanych.

Jeżeliby więc nawet wszelkie plany produktywizacji i wciągnięcia ludności żydowskiej, w szczególności młodzieży, do rozmaitych planów związanych z piatiletką, się udały, pozostaje jeszcze ciągle nierozstrzygnięty problem małego miasteczka, generacji starszej (powyżej 35 lat), zdeklasowanych, bezrobotnych i t. d.

Już w pierwszych latach po wojnie, gdy nędza wśród Żydów rosyjskich przybrała ogromne rozmiary, rozpoczął się spontaniczny ruch przesiedleńczy z małego miasteczka do wsi okolicznych, gdzie Żydzi spróbowali *pracą na roli* zdobyć sobie egzystencję. W Rosji istnieje już oddawna tradycja w tym kie-

runku. W r. 1914 mieszkało na terytorjum dzisiejszego Z. S. R. R. przeszło 70.000 robotników żydowskich. W r. 1922 daje się już zauważyć wędrowka Żydów na rolę — do dalszych okolic. W r. 1924 zostało założone towarzystwo „Komzet”, które w r. 1925 uchwaliło w przeciągu 10 lat osiedlić na roli 100.000 rodzin żydowskich. Do r. 1929 otrzymał w tym celu „Komzet” do dyspozycji 700.000 ha w Rosji europejskiej. Osiedlono 17.000 rodzin. Oprócz własnych kapitałów kolonistów, rozporządzała ta kolonizacja około 21 milionami rubli, które wydano od 1925 do 1928 r. W tym mieści się suma 4,28 milionów dostarczonych przez rząd, zaś resztę, przeszło 15 milionów rubli, dały żydowskie organizacje zagranicą — w szczeg. amerykański „Agro-Joint”.

Nowy kurs na lewo, zainaugurowany w r. 1928, który m. i. spowodował wykluczenie nie posiadających prawa wyborczego z spółdzielni rzemieślniczych, odbił się też niekorzystnie na rolnictwie żydowskim. Oddalono niektóre elementy, t. zw. kulaków, i zaprowadzono przymusową kolektywizację, co bardzo zaszkodziło rolnictwu żydowskiemu. Drugą przyczyną, która zwolniła tempo żyd. kolonizacji rolnej w Rosji europejskiej i wreszcie ją prawie doprowadziła do zamiktu, to postępująca *industrializacja* części ludności żydowskiej i wciągnięcie młodzieży żyd. do planu pięcioletniego. Mimo to, wedle zapodań sowieckich, zatrudnionych jest w rolnictwie w Rosji europejskiej, około 200.000 Żydów.

Stagnacja w kolonizacji rolnej w Rosji europejskiej, istnienie poważnej warstwy Żydów deklasowanych i pozbawionych pracy, szczególnie po małych miasteczkach, ogólnopolityczne tendencje Sowietów i wreszcie przekonanie o bardzo silnej świadomości narodowej wśród mas żydowskich złożyły się na to, że jeszcze w r. 1928 zażądał *Kalinin* na I Kongresie organizacji „Ozet” oddanie oddzielnego terytorjum na cele kolonizacji żydowskiej. Wydelegowano rozmaite ekspedycje, które miały za zadanie wyszukanie odpowiedniego obszaru. Dnia 28 marca 1928 uchwalił rząd na wniosek ekspedycji znajdującej się pod kierownictwem prof. Bruka oddać Komitetowi dla kolonizacji żydowskiej *Biro Bidżan*.

Celem tej kolonizacji ma być utworzenie na dalekim wschodzie żydowskiej jednostki terytorjalnej, jednolitej administracyjnie, w obrębie związku republik sowieckich. Wybór tego obszaru nastąpił nie tylko ze względu na potrzeby kolonizacji żydowskiej, lecz także z punktu widzenia *polityki narodowościowej* sowietów. Polityka ta uznaje wprawdzie prawa Żydów do własnej narodowości i dąży do zapewnienia wszystkim grupom etnicznym w Rosji warunków dla ich swobodnego rozwoju narodowego, lecz, jeśli się bliżej przypatrzymy *rzeczywistym* stosunkom, okaże się, że to popieranie mniejszości narodowych ma li tylko charakter *formalny*. Jeżeli chodzi o *treść* kultury narodowej, stosunek Sowietów jest bezwzględnie wrogi. Popiera się szkoły i język, ale w szkołach tych i w tym języku wolno tylko wpajać sowiecko-rosyjską treść, tylko światopogląd bolszewicki we wszystkich dziedzinach kultury i życia, religji, polityki, historii, literatury i sztuki. Także naród żydowski może jako naród dalej się rozwijać, używać języka żydowskiego (*jidysz*), ale religja narodu żydowskiego, jego tradycje, język jego religji i jego historycznej twórczości, przeszłość narodu musi młody Żyd rosyjski wymazać ze swej pamięci. Zaspokojenie potrzeb narodowych nie jest decydującym momentem przy decyzjach rządu sowieckiego. Dlatego też obrano dla centrum żydowskiego *Biro Bidżan* z innych motywów, aniżeli celowość kolonizacji żydowskiej.



*Biro Bidżan*

Kraj ten zdobyty już w 17 w. przez Rosję, lecz dopiero w traktatach pokojowych z Chinami 1857—1860 formalnie jej przyznany, jest oddalony 8000 klm. od Moskwy a 10.000 klm. od Białorusi i Ukrainy. Leży między rzeką Amur na południu, Primorskaja Oblast na wschodzie, rejonem Amuru na zachodzie i koleją transsyberyjską na północy. Rzeką Amur przecina kraj na przestrzeni 6000 klm. Kolej transsyberyjska na 300 klm. przechodzi przez Biro Bidżan, który otrzymał swą nazwę od dwóch dopływów Amura, Biro i Bidżan (inne dopływy: Urmu i Chingan). Na południe od rzeki Amur rozciąga się Mandżurja. Biro Bidżan obejmuje 3.862.082 ha (=38.000 klm. kw.), z których 2 miliony hektarów są zupełnie zalesione. Obszar to większy niż Belgja, prawie dwa razy większy niż Palestyna. Do uprawy roli nadaje się 1.800.000 ha, ale 500.000 ha z tego to bagna. 60% kraju jest górzysty, reszta równina. Północna część kraju pokryta jest pierwotnym lasem. Na zachodzie znajduje się wiele bogactw naturalnych (wapno, żelazo, złoto, gnanit, torf, grafit, marmur, drogie kamienie), niewiadomo jednak czy eksploatacja tych płodów by się opłacała. Zima trwa tam 5 miesięcy; mróz dochodzi do 40 stopni. Lato jest bardzo gorące (do 50 stopni). Od lipca do września padają nader obfite deszcze, wskutek czego jest bardzo wiele bagien. Największą plagą kraju jest klująca mucha, t. zw. gnusi, z powodu bagnistego i wilgotnego terenu nader rozpowszechniona. Rozmokły teren utrudnia budowę gościnców zresztą bardzo kosztowną. Narazie kolej transsyberyjska stanowi jedyne połączenie ze światem zewnętrznym. Zakłada się obecnie połączenia telegraficzne i telefoniczne. Elektryfikacja kraju i zaopatrzenie we wodę napotykają na poważne trudności. Do uprawy nadają się rozmaite gatunki zbóż, ryż i rodzaj fasoli. Wilgotna ziemia i nadmierne deszcze w lecie zagrażają stale żniwom. Łąki nie nadają się narazie do hodowli bydła. Osuszenie bagien i karczowanie lasów wymagają olbrzymich inwestycji i są związane z najrozmaitszymi trudnościami.

Bogate zalesienie kraju mogłoby stanowić podstawę dla przemysłu drzewnego. Ekspersi sowieccy uważają też, że na dalekim Wschodzie (Chabarowski, Władywostok, Kamczatka, Sachalin, Japonja) są dobre rynki zbytu dla przemysłu żywnościowego i mleczarskiego. Narazie pewności tej jeszcze się nie ma.

Pierwszymi kolonistami Biro Bidżanu byli *Kozacy*, którzy przywędrowali tam w 60-ych latach 19 w. z obszaru zabajkalskiego. W r. 1928 — początek kolonizacji żydowskiej — mieszkało w Biro Bidżan 32.000 ludzi, 1 stycznia 1930 było już 37.450 mieszkańców. Wśród tych było 27.000 Rospjan, 3.000 Ukraińców, 3.200 Koreańczyków, 2.700 Żydów, 700 Tunguzów, 550 Chińczyków. Gęstość zaludnienia nie osiągnęła jeszcze 1 na klm. kw.

Ruch ludności żydowskiej przedstawia się następująco: w r. 1929 było około 500 Żydów, z końcem 1930 — 2700, w r. 1931 przywędrowało wprawdzie 2800 Żydów, ale z nich miało około 60% znowu kraj opuścić. Na rok 1932 przewidywana była migracja początkowo 19.000 Żydów, później zredukowano tę liczbę do 13.000, ale dotychczas, mimo popierania migracji wszelkimi środkami, przybyło (wedle zapodań Raszkesa, jednego z kierowników kolonizacji) niespełna 6.500 osób. Rozmiarów *niestałnającej reemigracji* nie można procentowo ustalić. Jakkolwiek proklamowano osiedlenie do końca 1933 r. razem 10.000 rodzin żydowskich (50.000 dusz), wynosi obecnie (październik 1932) liczba Żydów w Biro Bidżan maksimum 10.000 dusz.

Wszystko to dowodzi, że Biro Bidżan narazie nie nadaje się dla masowej kolonizacji i że przedstawia także słabą atrakcję dla pionierów. A tylko owiani

idealizmem pionierzy potrafiliby wśród istniejących niezmiernie trudnych warunków kraj ten kolonizować. Potwierdza to wyżej wspomniany Raszkes, który w liście do przewodniczącego organizacji „Ikor” w Los Angeles pisze, iż, „z grup, które dotychczas przybyły z zagranicy, bardzo mało nadawało się dla tego kraju”. Tenże Raszkes stwierdza, iż mimo wielkich dotacji ze strony rządu sowieckiego dla Biro Bidżanu (30 milionów rubli, ale nie tylko dla celów kolonizacji żydowskiej), *brak tam jeszcze wszelkich prymitywnych urządzeń*. Nie jest się w stanie zaspokoić najpilniejszych potrzeb imigrantów i to, powiada Raszkes, powoduje reemigrację. Mimo to, spodziewa się on, iż do końca 1933 uda się na Dalekim Wschodzie stworzyć autonomiczną żydowsko-socjalistyczną jednostkę.

Z książki M. Albertona p. t. „Biro Bidżan — republika żydowska”, zawierającej wrażenia z podróży do Biro Bidżanu, a napisanej bezstronnie przez sympatyka komunizmu, dowiadujemy się, że przeważająca większość imigrantów składa się z elementu, który daleki jest od ideału pionierstwa, o którym mówi Raszkes. Są to przeważnie deklasowani małomiasteczcowi Żydzi, których nędza zagnała do Biro Bidżanu. Nie należy wprawdzie niedoceniać tego czynnika jako siły motorowej. Ale dzieje wszystkich kolonizacji, od północno-amerykańskiej do palestyńskiej dowodzą, że bez ideału jako motoru żadna twórcza kolonizacja na dłuższą metę nie może się udać. Problem polega więc na tem, czy w Rosji sowieckiej znajdzie się dość Żydów, którzy owiani ideałem stworzenia centrum żydowskiego, byłiby gotowi wyruszyć do Biro Bidżanu. Młodzież żydowską w Rosji sowieckiej ciągnie do przemysłu, gdzie przez taką produktywizację spodziewa się urzeczywistnić swój ideał komunistyczny. Czy poza Rosją znajdują się takie elementy, skore do emigracji do Biro Bidżanu, jest pytaniem, na które trudno dać odpowiedź.

Dla Żydów rosyjskich stworzenie centrum narodowego jest niezmiernie ważne, gdyż proces asymilacji Żydów rosyjskich przybrał tempo i rozmiary, dotychczas niestychane w innych krajach o gęstym skupieniu żydowskim. W r. 1897 jeszcze 97% Żydów rosyjskich mówiło i pisało po żydowsku wzgl. po hebrajsku. W r. 1926 odsetek ten wynosił już tylko 73. Według najnowszych dat z Żydów czytają i piszą po żydowsku (jidysz) w Z.S.R.R. 65% mężczyzn i 56% kobiet. W Moskwie czytają i piszą po żydowsku 26,7% mężczyzn i 21% kobiet. W Leningradzie blisko 30% mężczyzn i 21,6% kobiet.

Te cyfry wraz z wysokim odsetkiem małżeństw mieszanych świadczą wymownie o procesie rozkładowym żydostwa w Związku Sowieckim.

Michał Traub



## SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

### Z LEGEND ZYDOWSKIEGO WILNA

Wilno wąskich uliczek żydowskich, nędzy i wcale nie romantycznych zapachów, tchnie jednak romantyzmem, który niejednego kusi do siebie i czaruje swym syrenim śpiewem czającej się i czyhającej z za węgła legendy.

Są w Polsce dwa miasta, działające swym fluidem na człowieka: *Kraków* i *Wilno*. Ale *Kraków* jest zrównoważony, klasycznie spokojny, uporządkowany muzealnie, jakby jakiś schludny staruszek, wywołujący wspomnienia czasów minionych. *Wilno* — to linja poszarpana, chociażby topograficznie swą ciąglą falistością pagórków. Brak tu systemu, brak uporządkowania, a chmury dawniejszości są rozrywane zygzakowatą błyskawicą, na chwilę rozjaśniającą ciemnie i urok wspomnień. Dyszy *Wilno* pierwotnością, otoczone pierścieniem zalesionych wzgórz.

Malarze wdzierają się w te — dosłownie — gęstwiny uliczek starego getta, i próbują kolorami wyczarować ich dziwną piękność. Jak w *Krakowie*. Wdziera się do nich człowiek z aparatem fotograficznym. Chce złapać na gorąco życie ludzi wśród życia tych murów. Dopiero jednak malarz z aparatem potrafiłby to uczynić. Takim się stał fotograficzny piewca żydowskiego *Wilna*, *M. Worobejczyk*.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Ein Ghetto im Osten. — *Wilna*. 65 Bilder von M. Vorobeichic. Eingeleitet von S. Chnéour. Orell Füssli Verlag, Zürich. Schaubücher 27. 1931. Z tekstem również żydowskim.

Czasami daje nam on fotografie, czasem też fotomontaże, nigdy jednak nie da się powiedzieć o nich, że są obiektywnie uchwycone przez obiektyw. Winnym temu jest artysta, który każe aparatowi patrzeć się swojemi własnymi oczyma. *Worobejczyk* zaś, zresztą sam *Wilnianin*, nie jest obojętnym na te uliczki, mury i ludzi, które ciągle obserwował i stykał się z nimi prawieże codziennie. Stąd i z obrazów fotograficznych wyczuć się daje liryzm artysty. Chociażby w samym założeniu. Nie jest to epiczna opowieść obrazkowa ani o murach ani o ludziach zaułków wileńskich, ale luźne karty albumowe, jakby pojedyncze pieśni. Co obraz to inna pieśń, inne uczucie, a całość to jakby album wycinków lirycznego wyserdecznienia się. Są to warjacje na jeden temat: *Wilno*. To zakątek, to bożnica, to mur, to uliczka lub znowu grupa handlarzy, czy dzieci, a nawet typów i warjatów.

W miłości swej chciałby artysta uwiecznić to wszystko, uwypuklić typowość zjawisk, co doprowadza go do specjalnego rodzaju zmonizowania murów i ludzi, a w efekcie ostatecznym czyni z ludzi równe skamienieliny, jak mury. Wyraża się to np. w obrazie zatytułowanym „Człowiek i architektura”. Jakże charakterystyczne zestawienie, no i tytuł.

Stąd bierze się w obrazach *Worobejczyka* pęd do monumentalności i statyki. Chodzi mu zawsze o uchwycenie takiego momentu, gdy znika możliwość dalszego rozwoju, a punkt kulminacyjny już ostatecznie skryształizowany, krzepnie. Wyraźnie występuje to zjawisko w jednym z obra-

zów, pokazującym ręce rachujące pieniądze. Jeden szczegół żywych rąk przesypanych grosze, a jednak skrzepnięty w momencie najwyższego i najwyższego rozwoju, i wreszcie stabilizowany.

Jeszcze jedno rzuca się w oczy w obrazach tych, a mianowicie bardzo częste uchwytywanie wyrazistości kamieni brukowych. Często czyni je artysta jedynym tematem, albo wysuwa je tak na pierwszy plan, że stają się nieomal jedynym tematem. Czyżby to też nie wskazywało na statyczny sposób ujmowania rzeczywistości?

A tu i ówdzie włóczą się cienie, wychodzą z zakamarków lub zakrywają, a może i ukrywają coś, czego wypowiedzieć nikt nie zdoła. Pełno tu szczegółów, które jednak są gdzieś z czemś związane. A ponad tem i wśród tego włóczą się melancholijne tony romantyczne, będące essencją albumu Worobiejczyka.

\* \* \*

Ciekawą postacią miłośnika Wilna żydowskiego jest bibliotekarz sławnej biblioteki Straszuna Chajkl Luński. Przeszłość wielkich ludzi, głównie rabinów, jest jego królestwem, w którym włada ogromną swą wiedzą, znajomością rzeczy i umiłowaniem przedmiotu swych studjów. Mimo to nie jest mu i obcą rzeczywistość „Szulhojfu”, na którym są skoncentrowane rozmaite bóżnice, od wielkiej Gaona aż do różnych cechowych. Nie są mu obce te napół legendarne postacie ludowych rabinów, cudaków i mistycznych warjatów. Pieśń tego „Szulhojfu” wyśpiewał on w r. 1920 w książce „Fun wilner getto. Geształtn un bilder”. Ale głównie interesuje go Eroica, którą ujmuje jako życie rabinów dawnej epoki, od Gaona wileńskiego począwszy. Jest w tem ujęciu jakby osobisty ton ludzkiego, nie chodzi mu nigdy bowiem o czystą, obiektywną historjografię, ale o pokazanie ludzi dobrych i wzniosłych, przepo-

jonych nie tylko mądrością książkową, ale i mądrością serca. Tak też portretuje swe modele w ostatniej swej książce o gaonach i wielkich mężach niedalekiej przeszłości.<sup>2)</sup>

Obecne dziełko, pomyślane jako część pewnego cyklu, charakteryzuje następujące postacie: ostatniego rabiną wileńskiego r. Samula, r. Abrahama Danciga, r. Saula Kacenenelbogena, r. Abrahama Abele Poswolera, r. Ajzele Larifa, r. Abrahama Cwi Ajzensztata.

I sposoby pisarskie Luńskiego daleko odbiegają od suchości naukowych dzieł. Mimo, że opiera się on na wiadomościach źródłowych, nie pogardza też tradycją ustną, tym legendarnym materiałem, którym lud opłata z czcią swoich duchowych bohaterów, nie pogardza i anekdotą, służącą mu czasami do lepszego scharakteryzowania i uwypuklenia jakiegoś zająścia lub cechy. I mimo to, a może właśnie dlatego, potrafił on ująć w jednolite ramy całość postaci i uczynić ją żywą, plastyczną, a tak ciekawą dla czytelnika. Przytem stara się wręcz nie odrywać żadnej od tła, od otoczenia i od epoki jej właściwej. W ten sposób w sylwetkach Luńskiego mogą się harmonijnie złączyć historia rabinów, materiały genealogiczne, bibliografja literatury rabinicznej, historia obyczajowości, a nawet folklor sfer religijnych. Umiał on połączyć erudycję historyka i bibliografa, cierpliwość szperacza i poszukiwacza archiwalnego, ciekawość zbieracza materiałów etnograficznych wprost z ust żywego ludu, ze stylem lekkim, wpadającym w dyskretny patos uwielbienia dla swoich bohaterów lub czasami w humor, nie rażący nigdy przyziemnością.

Stąd w dziele jego tyle materiału, tyle rozrzuconych tu i ówdzie luźnych

<sup>2)</sup> גאונים און גדולים פון באשענסן עבר. ספורים און אגדות פון וויער לעבן אין שטאטן. (מיט פאטעט גראפיעס) פון היים-חייקל ב"ר שטואל-אשר לונסקי. ווילנע 1931.



motywów, niby to ubocznych, niby od niechcienia powiedzianych mimochodem tylko jak wśród rozmowy, ale mogących być punktem wyjścia nowych tematów i nowych ciekawych pogwarek, jak np. (jedna z wielu) legenda o starym cmentarzu w Słoniemiu, gdzie ma być pono grób wnuka Raszi'ego, o którym krążą liczne legendy. Albo o słynnym chazenie wileńskim zwanym „Wilner bal-habesl”, uwiecznionym przez Marka Arnsteina w jego popularnym dramacie.

Ten ciągły kontakt Luńskiego z legendą daje już posmak, jak on traktuje i swoje żywe postacie. Są one dla niego też legendą romantyczną, pieśnią lat minionych, wyidealizowanym obrazem dawnych Żydów, jak u Pereca wstępnych akordach jego pieśni o Moniszu. Ten ten „pieśni gminnej” podtrzymuje on ciągłym nawrotem stylistycznym, niejako refrenem „m'dercajlt”, opowiadają..

A opowiadają we Wilnie różności, może w żadnym mieście żydowskim tyle co w Wilnie. „Opowiadają, że w końcowych latach panowania Aleksandra I. rozpuściły gazety w Hamburgu wieść, jakoby w Talg, za Marokiem żył król żydowski z wielką armią żydowską, liczącą miljon bohater-skich żołnierzy olbrzymiej postaci, z rozmaitą i liczną bronią, a gdziekolwiek się zwracają, zwyciężają. Gazety dodały jeszcze, że król ten idzie na podbój Europy, potem zajmie Palestynę i nie ulega wątpliwości, że to Mesjasz, którego Żydzi oczekują, bo bohaterstwo jego wcale niezwykajne. Te wszystkie wieści szybko rozbiegły się po całej Rosji, a zaciekały zwłaszcza Żydów wileńskich: we wszystkich bóżnicach i na wszystkich ulicach gromadziło się codziennie mnóstwo ludzi i mówiło tylko o Mesjaszu” (str. 48). Zjawił się nawet wkrótce jakiś tajemniczy człowiek, podający się za wysłannika tego króla.

Tak to w dziele Luńskiego splata którzy siebie łapią ni flagranti, którzy

się wciąż „Dichtung und Wahrheit”, a legenda i rzeczywistość przenikają się tak wzajemnie, że zaczynają w mrocznych zaułkach getta wileńskiego fosforyzować światełkami błędnych ogników.

N. Weinig

## BOHATEROWIE SZALEŃCY

Na tle żywo ostatnio omawianej, obszernej literatury wojennej, notujemy ukazanie się książki b. prezesa good will'u amerykańskiego lekarza Dra Józefa Tennenbauma p. t. „Mad heroes”\*) Po ukończeniu studjów lekarskich we Lwowie w roku 1914, przebył Autor jako oficer armji austriackiej na różnych frontach wojny światowej. Nie spodziewał się może wówczas, że po latach kilkunastu już jako obywatel amerykański, działacz społeczny i znany lekarz nowojorski powróci do tych wspomnień...

\*

„There is herosim in madness  
And madness in heroism”.

Motto książki już mówi o przedziwnej kombinacji heroizmu i szaleństwa. A książka jest w całości żywą ilustracją prawdy motta...

Kapitan armji austriackiej przedstawia grozę przeżycia, jakim dlań była kampanja wojenna i obserwowanie napozór nieskomplikowanej a tak strasznej codziennej rzeczywistości życia w okopach.

Kreśląc swe przeżycia w słowach prostych, bez patosu, tak jak się zaznaczyły w jego świadomości — każe im przemawiać do czytelnika znozmiałym językiem pacyfizmu.

Autor przedstawia w krótkich, skondensowanych impresjach fakty z codziennego życia frontu austriacko-rosyjskiego. Fakty te przepuszczone

\*) Mad Heroes by Joseph Tennenbaum M. D. New York & London A. A. Knopf

przez filtr indywidualności Autora nabierają szczególnej wagi dla nas; rzecz bowiem dzieje się na naszym terenie — działają ludzie nam jakoby bliscy — i w obliczu tych typów oddala się od nas nieco Remarque... i czytamy „Żywoty męczenników” galicyjskiego frontu...

Ciekawe są karty książki, z których przemawia kapitan armii austro-węgierskiej — Żyd. Część bowiem szkiców jest poświęcona zagadnieniu Żyda-żołnierza i komplikacji wynikłych z austriackiego czy rosyjskiego... umundurowania. Autor, który już przedtem żywy brał udział w żydowskim życiu, widzi tu na froncie te same problemy w innej jedynie formie. Tu Abi daje życie za Franciszka Józefa i tron Rosji. Wśród huków działań, wśród ataku natknął nań Autor. Spojrzył na ranę — beznadziejna. Czy mogę coś dla ciebie uczynić — towarzyszu? Imreh prosi o przestanie kilku słów do żony i kreśli je drżącą ręką — Moja droga Sonju — po żydowsku. Spotkali się dwaj Żydzi. Zamierające wargi Imreh szepczą cicho ostatniemi tchnieniem Szalom...

Pułk ma swoje życie duchowe nawet w okopach, ma swoją miłość — swojego Herszla. Rodzice małego

Herszla zginęli wśród zawieruchy wojennej. Pozostała babka, a gdy i ta zmarła przygarnął sierotę któryś tam pułk austro-węgierskiej piechoty. Małe pachole — kapral Herszel, dziecko i ulubieniec pułku tak długo wśród gradu kul nosi towarzyszą strawę, aż ugodzony kulą padnie wraz ze starym Żydem landszturmistą, który go nauczył odmawiać „Kadisz” po babuni.

Autor „Bohaterów szaleńców”, spoglądając na wypadki z przed lat piętnastu z dalekiej perspektywy i zrosły już z ziemią i życiem amerykańskim — może je wspominać jako echa minionych dni. Amerykanin wszak zdobył jedynie musnąć okropności wojny a pogłębił je chyba z... literatury batalistycznej.

To też Amerykanin czytając te fragmenty przeżyć wojennych na wschodnim froncie — patrzeć na nie może z pewnem uczuciem wewnętrznego spokoju.

Nie jest to niestety danem Europejczykowi. Wśród przytłumionego huków zbrojeń „pacyfistycznej” Europy nie sposób otrząsnąć się od przeczuć, że to nie minęło jeszcze bezpowrotnie..

Maksymiljan Kurzrok

### TREŚĆ OSTATNIEGO ZESZYTU „MIESIĘCZNIKA ŻYDOWSKIEGO”

Ludwik Oberlaender: Współczesne ruchy nacjonalistyczne a antysemityzm. — Roman Brandstaetter: „Moszkopolis” J. K. Niemcewicza — Z mitologii antysemityzmu w Polsce. — Emanuel Ringelblum: Żydzi w świetle prasy warszawskiej wieku ośmnastego. IV—XI. — Gizela Landau: „Filozofia życia u Simmla. — I. Berman: Franciszek Kafka. — N. Weinig: Wierzenia i zwyczaje handlu żydowskiego. — Ozjasz Tillemann: Ruch ludnościowy u Żydów. — A. J. Prowalski: „Ruch spółdzielczy wśród żydów w Polsce III—IV. — J. Schall: Najdawniejsze osadnictwo żydowskie w Przemyślu. — A. Eisenstein: Prawda o lichwie żydowskiej w Polsce w XIV w. — Dawid Malz: Proces Jezusa. — Nachman Goldman: Naród żydowski w dobie kryzysu światowego. — Kurt Blumenfeld: Państwo a naród. — E. Stein: Filozofia Hierosolymitańska. — H. Rundstein: O filozofii Majmonidesa. — A. Baumkoller: Anglja a mandat palestyński. — Ch. Löw: Opowieści arabskie.

Redaktor: Dr. Zygmunt Ellenberg, Łódź. — Wydawca: za Spółkę Wydawniczą z ogr. odp. „Menora” w Warszawie — inż. Jakób Frumkin, Warszawa. — Składano i odbito w drukarni B-ci Wójcickiewicz, Warszawa, Pawia 10, tel. 11.75-82.



NOWOŚĆ!

NOWOŚĆ!

ROMAN BRANDSTAETTER

WĘZŁY I MIECZE

POEZJE

Warszawa 1933

Nakładem Księgarni F. Hoësicka

Dr. Emanuel Ringelblum

**ŻYDZI W WARSZAWIE**

od czasów najdawniejszych do  
ostatniego wygnania w r. 1527.

Wydawnictwo:  
Towarzystwo Miłośników Historji w Warszawie  
(Biblioteka historyczna Im. Tad. Korzona)

**Skład główny: Dom Książki Polskiej.**

Wydane z zasilku Magistratu m. st. Warszawy.

Dla abonentów Miesięcznika  
Żydowskiego cena ulgowa 3 zł.

(zamiast nominalnej 4 zł.)

Zgłoszenia przyjmuje administracja „Miesięcznika”  
za opłatą zgóry.

# 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. Appenszlak, N. Szwalbe, S. Wagman.

REDAKCJA I ADMINISTRACJA:

Warszawa, Nowolipki 7.

Tel. 707-19, 409-19, 409-17, 539-19.

Konto czekowe 6391.

Skrzynka poczt. 230

**KTO CHCE BYĆ POINFORMOWANY !**

**Szybko  
obiektywnie  
wszechstronnie**

**O WSZYSTKIEM, CO SIĘ DZIEJE**

**na świecie  
w Kraju  
w życiu żydowskiem**

**Niech abonuje**

**„NOWY DZIENNIK”**

Codziennie 16 stron druku. — Najlepsze pióra żydowskie.  
Abonament miesięczny z przesyłką poczt. **6 zł. 60 gr.**

**ADRES: KRAKÓW UL. ORZESZKOWEJ 7**

Proszę zażądać 10-dniowej  
próbnej bezpłatnej wysyłki