



11/12

IESIĘCZNIK

ŻYDOWSKI



ROK 2 LIST/GRUDZ 1933

WYDAWNICTWO-MENORA-WARSZAWA

MIEŚIĘCZNIK ŻYDOWSKI

REDAKTOR: DR ZYGMUNT ELLENBERG

WYDAWNICTWO „MENORA”, WARSZAWA, RYMARSKA 8

PRACE OGŁASZANE W MIEŚIĘCZNIKU ŻYDOWSKIM SĄ
WYRAZEM OSOBISTYCH PRZEKONAŃ AUTORÓW.

Rok II	tom II	zeszyt 11/12	listopad—grudzień	1932
Majer Bałaban:		Zagadnienia historjografii żydowskiej w sto- sunku do historii Żydów w Polsce		369—382
Roman Brandstaetter:		Tragedja Juljana Kłaczkii		383—412
Chaim Löw:		Dramat społeczny Lejwika		413—424
Aurelja Gottliebowa:		Śladami dwutysiącletniej tułaczki (z cyklu: Skupienia żydowskie w świecie)		425—433
Arje Rassin:		Umysłowość i moralność żydostwa polskiego w. XVII i XVIII w świetle literatury religijno-ludowej		434—465
Edmund Stein:		Higijena społeczna w epoce Talmudu		466—476
A. J. Prowalski:		Ruch spółdzielczy wśród Żydów w Polsce V—VII		477—502

PRZEGLĄD MIEŚIĘCZNY

Ludwik Oberlaender: Lwów 503—508. — Szalom Asz: Nie mogę dłużej mi-
nieć 508—513. — Izrael Ostersetzer: Epos katastrofy żydowskiej 513—520. —
Eleazar Feldman: Dzieje Żydów w Warszawie 521—528.

DOKUMENTY I MATERJAŁY

Dawid Horowitz: Przyczyny dobrej konjunktury gospodarczej
w Palestynie 529—535.

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

Z. Ellenberg: Szermierz prawdy 536—539. — F. Schlang: Uriel da Costa
539—542. — M. Sobel: Żydowski ruch robotniczy 542—547. — H. Sternbach:
Osiemnasty listopada 547—549. — M. Alter: „Rozwód wiedeński” 549—552. —
N. Eck: „Tekufatejnu” 552—554.

GLOSSY

El. Feldman: Prawda o lichwie żydowskiej w Polsce w XIV w. 554—556.

PRZEDRUK ARTYKUŁÓW W GALOŚCI LUB W WYJĄTKACH BEZ ZEZWOLENIA REDAKCJI WZBROŃIONY

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. Warszawa,
Rymarska 8.

Wszelkie listy w sprawach redakcyjnych, rękopisy, egzemplarze recen-
zyjne wydawnictw, czasopism na wymianę i t. p. należy przesyłać wy-
łącznie na adres redakcji: Łódź, Narutowicza 96, tel. 152-85.
Uprasza się autorów o przysyłanie tylko maszynopisów. Rękopisów
redakcja nie odsyła. Redaktor przyjmuje codziennie od 3—4 pop.

ADRESY WSPÓLPRACOWNIKÓW JEDENASTEGO—DWUNASTEGO ZESZYTU

Prof. Dr. Majer Bałaban, Warszawa, Sienna 38. — Dr. Roman Brand-
staetter, Warszawa, Pl. Żel. Bramy 9/6. — Dr. Chaim Löw, Kraków, Bato-
rego 17. — Dr. Aurelie Gottlieb, 19 av. Jean Jaures, Montrouge - Paris. —
Mgr. Arje Rassin, Warszawa, Namiestnikowska 7. — Doc. Dr. Edmund Stein,
Warszawa - Żoliborz, Kaniowska 16. — Red. A. J. Prowalski, Warszawa,
Chłodna 20. — Dr. Ludwik Oberlaender, Jasło, Kościuszki 410. — Szalom Asz,
Francja, Nice, 27, av. d'Daumettes. — Dr. I. Ostersetzer, Warszawa, Pawia 11.
— Mgr. Eleazar Feldman, Warszawa, Dzielna 18. — Dawid Horowitz, Tel
Awiv. — F. Schlang, Wien II Blumauerg. 20/20. — Dr. M. Sobel, Kraków,
Rzeszowska 3/III. — Prof. H. Sternbach, Lwów, Sapielchy 5a. — Dr. M. Alter,
Warszawa, Żelazna 64/18. — Dr. N. Eck, Łódź, Magiacka 18.

5855c
JBLIN

MAJER BAŁABAN

ZAGADNIENIA HISTORJOZOFJI ŻYDOWSKIEJ W STOSUNKU DO HISTORJI ŻYDÓW W POLSCE*)

I

Chciałbym poruszyć kilka zagadnień z zakresu historjozofji żydowskiej, a szczególnie określić cechy podziału tejże historji, jakie rozmaici uczeni przyjęli w nauce, a interesują one mnie z tej przyczyny, że zwykliśmy te same cechy i okresy stosować również do dziejów naszych w Polsce.

I tutaj chciałbym na wstępie zadać pytanie: Czy historia żydów w Polsce należy do historii polskiej, czy do historii żydowskiej i jak ją należy ująć, czyli w jakim związku ją należy traktować. I jedno i drugie jest możliwe, lecz każdym razem będzie inny kąt widzenia i inny zasięg.

Wyobraźmy sobie dwa równoległoboki złożone na krzyż; równoległobok poziomy o ramionach krótszych, a szerszych, to historia Polski, pionowy zaś, długi a wąski, to dzieje żydowskie. Prostokąt zamknięty temi figurami, oto historia żydów w Polsce. Tenże prostokąt na krzyżu obu figur należy równomiernie do jednej i drugiej, lecz zadaniem historyka żydowskiego nie jest wcielenie dziejów żydowskich na tej ziemi w ogólne dzieje tego kraju i ludu, który przeważnie go zamieszkuje, lecz umieszczenie dziejów żydowskich w Polsce w ogólnym kompleksie historii żydów całego świata, że użyję tytułu

*) Wykład inauguracyjny, wygłoszony na otwarciu roku akademickiego w Instytucie Nauk Judaistycznych w Warszawie dnia 15 listopada 1931 r.

znanego dzieła Dubnowa „W e l t g e s c h i c h t e d e s J ü d i s c h e n V o l k e s“ czyli umiejscowienie historii żydowskiej na tej ziemi, jako oddzielnego kompleksu zjawisk w powszechnej historii narodu żydowskiego.

Powiedziałem, że mam umieścić historję żydowską na tej ziemi jako oddzielny kompleks zjawisk dziejowych; zatrzymam się na chwilę przy tem określeniu, gdyż muszę zauważyć, że dzieje żydowskie w każdym kraju stanowią dla siebie pewną całość, a ich poznanie masuwa szereg kwestyj, które należy odpowiednio zbadać i przedstawić. I tak nasuwają się kwestje: Kiedy przybyli żydzi do Polski, skąd przybyli, jak wyglądała ich kultura w owej chwili, czy stanowili element jednolity w chwili przybycia do kraju, czy kulturalnie stali niżej, czy też wyżej od ludności tubylczej, w jakim tempie szła migracja, czy była dobrowolna, czy przymusowa, czy zapełnili lukę socjalną czy ekonomiczną w kraju, czy też wcisnęli się jako niemili i niepotrzebni goście. Po zbadaniu tych wszystkich kwestyj musielibyśmy powoli posunąć się naprzód i w dynamice historycznej przejść etapy dalszego rozwoju żydów na tej ziemi w związku z rozwojem Polski, t. j. jej dziejów politycznych, społecznych, ekonomicznych i prądów umysłowych, tutaj się ujawniających.

Lecz w tych badaniach natrafilibyśmy zawsze na pewne zapory, na kwestje nie dające się wytłómaczyć z dziejów Polski, a związane z dziejami ogóln żydowskimi i dlatego musielibyśmy ciągle się przemieszczać poza granice Rzeczypospolitej i tamże w różnych krajach i czasach szukać klucza do zjawisk jakie się wysunęły. Zamiast tedy dążyć do celu drogą zygzakowaną, wolimy pójść drogą prostą i najpierw zapoznać się z dziejami ogóln żydowskimi i na ich tle sięgnąć do zbadania i wyjaśnienia zjawisk dziejowych żydostwa polskiego.

I tu wracam do mego obrazu, t. j. do owego krzyża, który poprzednio narysowałem, nie dlatego, że historia żydowska jest drogą krzyżową, i nie dlatego, że Chrystus i krzyż w początkowym okresie do tych dziejów należą, ale wprost dla ujęcia geometrycznego tego całokształtu, dla tem łatwiejszego ugrupowania długiego szeregu zjawisk, jakie obserwujemy w dziejach żydowskich. Należy bowiem pamiętać, że dzieje te trwają 4000 lat, a jeśli chodzi o przestrzeń t. z. o zasięg tychże dziejów na mapie całego świata, nie mamy analogji w nauce historycznej.

Naród żydowski, a może państwo żydowskie istniały już wówczas, gdy Assyryja i Egipt wiodły ze sobą zaciekle boje o panowanie nad Azją przednią, państwo żydowskie istniało w kompleksie Hellady i Romy, a naród żydowski jest jedyny, który w swej względnej czystości kul-

tury i rasy utrzymał się z pośród wszystkich narodów, rozbitych przez imperjum rzymskie.

Już tych kilka kwestyj zniewala nas do uporządkowania sobie dziejów żydostwa w przestrzeni i czasie, szczególnie zaś pod względem zjawisk kultury, które na tej kanwie w rozmaitych okresach się pojawiały. Dopiero, gdy nam się to uda, gdy zdołamy pokratkować owe dzieje i tę siatkę ściętnić do należytej gęstości, wówczas spróbujemy umieścić w tej siatce dzieje Żydów na tej ziemi.

II

Zasadnicze pytanie opiewa: Czy dadzą się dzieje ogólno-żydowskie wcielić w podział czasowy historii powszechnej, czyli czy podział dziejów na trzy wielkie okresy: starożytny, średniowieczny i nowożytny pokrywa się z podziałem okresów historii żydowskiej?

Pytanie to nie jest nowe; zadawali je sobie historycy oddawna, a odpowiedź na nie wypadła negatywnie. Jeśli chodzi o linię dzielącą starożytność od średnich wieków, to w dziejach powszechnych kładziemy tę cezurę na rok 375 t.j. na pocz. wędrówki ludów, lub na r.476 t.j. upadek państwa zachodnio-rzymskiego. Dla dziejów żydowskich politycznych jest ta linja spóźniona, gdyż upadek państwa żydowskiego przypada na r. 70, względnie 135 (powstanie Bar Kochby), a początek diaspory czyli rozsyпки żydostwa po całym świecie przypada jeszcze pierwej; już za Augusta widzimy kolonje i gminy żydowskie rozsiane po całym starożytnym świecie: od Mezopotamji do Hiszpanji i od Sudanu do Anglji.

Tej rozsyпки żydostwa w okresie cesarstwa nie wolno nam identyfikować z t. zw. *golusem* późniejszym, którego cechą było wyk'uczenie Żyda z pośród społeczeństwa, wśród którego żył, czy też żyć pragnął i zupełne oddzielenie go od swego otoczenia.

W okresie cesarstwa korzysta Żyd w Imperium z tych samych praw co inne ludy podbite lub sprzymierzone, a gdy Karakalla nadał w r. 212 prawo obywatelstwa wszystkim mieszkańcom państwa rzymskiego, wówczas również i Żydzi zostali objęci tem uprawnieniem.

Dopiero z wzrostem władzy Kościoła poczyna się rugowanie Żydów z placówek politycznych i społecznych, pozbawianie ich urzędów i godności. Dwie daty oznaczają równię pochylą, po której się staczało żydostwo na obszarze cesarstwa rzymskiego i krajów przyległych, a są niemi r. 313 i połowa VI wieku t. j. okres rządów Justynjana. W r. 313 wydał Konstantyn, przez chrześcijańskich historyków zwany Wielkim, t. zw. *Edykt tolerancyjny* i nim zrównał wszystkie religje i kościoły w cesarstwie rzymskiem. Biskup rzymski czyli

papież i inni biskupi otrzymali te same prawa jakie posiadał pontifex maximus, a także i patriarcha żydowski w Galilei został z nimi zrównany. Lecz to zrównanie Kościoła, stało się dla Synagogi, tegoż Kościoła macierzy, katastrofalne. Cesarze chrześcijańscy konsekwentnie dążą do wyrzucenia Żydów i żydostwa poza nawias społeczeństwa. Już Teodozjusz II (r. 438) zabrania Żydom piastowania bodaj najniższych urzędów, a kończy tę niszczycielską względem Żydów pracę Justynjan, wciągając do swego kodeksu *iuris civilis* (Noweła 45) wszystkie przepisy swych poprzedników, dotyczące tejże kwestji.

Odtąd jest Żyd niewiernym, *infidus*, *incredulus*, *perfidus*, jego modlitwy są szemraniami obrażającymi Boga, jego zebrania są zgromadzeniami nędzników. Cesarze wschodnio-rzymscy, sobory zachodnio-rzymskie, a szczególnie królowie wizygocy w Hiszpanji uzupełnili ten system o Żydach, a lud chowany na tychże prawach i tym systemie stosował je w praktyce, czyli w życiu codziennym.

Jeśli tedy przyjmiemy jako cechę podziału t. zw. porozbiorowej historii Żydów równouprawnienie, względnie tegoż uprawnienia utratę, to w wyżej wspomnianych trzech wiekach (IV—VI) otrzymamy terminum a quo, czyli granicę dolną tego okresu.

A terminus ad quem, czyli granica górna? Może zdolamy ją wypośrodkować współmiernie z podziałem historii powszechnej, t. j. na przełomie średniowiecza i dziejów nowożytnych? Wszak pozbawienie praw jest objawem nienawiści i ciemnoty, w które dostatecznie obfitowały średnie wieki, a przełom między XV a XVI wiekiem, to brzask jutrzni, to świt humanizmu, to blask odrodzenia! Wynażek druku, odkrycie Ameryki i początek reformacji — oto cezura między średniowieczem a dziejami nowożytnymi!

Sledząc los Żydów w tym okresie jutrzni, nie spotykamy ani krzty poprawy. Owszem, okres ten jest dla nich gorszy od poprzednich, może jest najgorszy i najczarniejszy w dziejach naszego narodu: Wygnanie z Anglji z końcem XIII w., z Francji z końcem XIV, z Niemiec z końcem XV, a nadto z Hiszpanji, Portugalji, Prowancji. inkwizycja we Włoszech, reakcja na całej linji, że tylko wspomnę spalanie ksiąg żydowskich w r. 1553 i stworzenie getta rzymskiego dwa lata później.

I Żyd jest dalej wyodrębniony z pośród narodów, wśród których żyje i rad jest z tego wyodrębnienia, byle mu tylko żyć dano. System prawa o Żydach, czyli to wyodrębnienie fizyczne i duchowe, stało się kanonem dla obu stron. Kościół wyodrębnił niewiernych od wiernych, państwo obcych od swoich, a Żydzi widzieli w tem wyodrębnie-

niu niejako spełnienie się obietnicy Bożej i wyrażali swój pozytywny do tegoż getta duchowego i fizycznego stosunek w modlitwie: „Tyś nas, o Panie, wybrał z pośród innych narodów, umiłowalesz nas i wsławiłeś nas z pośród wszystkich języków...”

Cztery wieki stoi jeszcze niewzruszenie ta ściana z kamienia i cegieł, ale też z wzajemnej nienawiści i wzajemnej obawy i pogardy, aż dopiero w połowie XVIII wieku, w okresie racjonalizmu i oświeceniowego absolutyzmu poczyna się ściana ta kruszyć i to na całej szerokości środkowej Europy: Mendelsohn w Niemczech, Patent tolerancyjny Józefa II w Austrii, prace Deputacji żydowskiej Sejmu Wielkiego w Warszawie, oto pęknięcia w murach getta.

Najsilniejszy jednak wyłom w owych murach nastąpił we Francji, gdy owej nocy sierpniowej r. 1789 Zgromadzenie Narodowe ogłosiło t. zw. Prawa człowieka, czyli równość wszystkich obywateli wobec prawa. Lecz tu i teraz okazało się, jak silne były owe mury, jak potężne były uprzedzenia. Bo gdy nazajutrz po ogłoszeniu tego prawa wyszli nieliczni żydzi paryscy na Pola Elizejskie, powitał ich tłum gradem kamieni i stekiem wyzwisk. Napróżno żydzi powoływali się na „prawo człowieka“, odpowiedziano im, że ono zostało wydane dla ludzi, a nie dla żydów. I trzeba było jeszcze dwóch lat pracy i starań mężów takich jak Mirabeau, Gregoire, La-Fayette i t. p., by skłonić Zgromadzenie Narodowe (27/IX 1791) do rozciągania praw człowieka również i na żydów.

Myliłby się jednak ten, któby sądził, że z teoretycznym ogłoszeniem równouprawnienia żydów, padły wszystkie mury przesądów i żyd w praktyce otrzymał prawa, które przysługiwały innym Francuzom. Wiele trzeba było walk ze strony francuskiej, by przezwyciężyć uprzedzenia i przesady, wiele ofiar ze strony żydowskiej, przede wszystkim zaś zrzeczenia się bodaj zewnętrznych cech narodowych, które wówczas uważano wyłącznie za naleciałości getta.

Wiek oświecenia przełamał jeno zapory wyznaniowe, zdobył się na odwagę postawienia kościoła protestanckiego obok katolickiego, a teraz umiał już obok tych kościołów—choć w należytej odległości—tolerować i synagogę. Nie przełamano jednak wówczas zapór narodowych, więc też istniały prawa mniejszości wyznaniowych, a nie było uprawnień dla mniejszości narodowych.

Z żydami wogóle nie umiano sobie dać rady: wyznanie, czy narodowość, więc też niejasny pozostał stosunek do nich a także i sami żydzi nie umieli nowego problemu pogodzić ze swem sumieniem i swą historyczną uczciwością.

Dopiero Napoleon Wielki ujął energicznie kwestję żydowską

i zwoławszy do Paryża t. z. notablów żydowskich, zadał im niedwuznaczne pytanie: „Czem wy jesteście: żydzi czy Francuzi? Co jest waszą stolicę: Jerozolima czy Paryż?“ Odpowiedź była jasna, choć może nie u wszystkich uczciwa, a może dla wielu bolesna: Francuzami jesteśmy i Paryż jest naszym centrum, wszystko inne to wyznanie, reszta poza jednym i drugim to naleciałości getta i prześladowań średniowiecznych.

Napoleon uwierzył, bo takie było nastawienie racjonalistów owej epoki, ale co ważniejsza, że uwierzyli w to sami żydzi-racjonalaliści, czyli postępowi, i poczęli w tym kierunku działać, w tym duchu wychowywać swe dzieci. Po tej linii poszła też t. zw. nowoczesna nauka żydowska „Die Wissenschaft des Judentums“ (lub: vom Judentum), która się właśnie wówczas urodziła i pragnęła dać teoretyczne podłoże pod to praktyczne nastawienie.

III

Oto jeden podział historii żydowskiej, jaki się sam nasunął przy bliższem wnikaniu w dzieje tego narodu. Lecz podział ten ma jako podłoże cechę negatywną, bo utratę równouprawnienia i obejmuje tylko okres: od utraty równouprawnienia ludzkiego (nie politycznego) aż do jego odzyskania, przyczem należy zwrócić uwagę na objaw dotąd mało akcentowany, że stracił swe prawa naród żydowski, a odzyskało je wyznanie mojżeszowe i to za cenę oficjalnego zrzeczenia się aspiracyj narodowych.

Negatywna cecha podziału jest jednak zbyt jednostronna, oraz zbyt wyczerpująca, by można się nią zadowolić, a przytem, jeśli chodzi o czas trwania narodu żydowskiego, obejmuje ledwie 14 wieków, czyli mniej niż połowę dziejów, topograficznie zaś nie sięga poza Europę.

Chcąc tedy poznać i podzielić dzieje żydowskie, winniśmy wybrać cechę pozytywną, twór czyli wytwór narodu, jego ducha czy rąk i wedle niej podzielić te dzieje.

Nasza nowoczesna historjografja narodziła się już po epoce napoleońskiej, po przyjęciu zasad o wyznaniu mojżeszowem i narodowości francuskiej, niemieckiej, polskiej, i tp., nie dziw więc, że nasi uczeni, szukając pozytywnej cechy podziału naszej historii wysunęli na czoło naukę żydowską i podług niej podzielnili historję, niaby nie dzieje narodu, lecz historję literatury. Tym sposobem i na tej drodze myślowej otrzymaliśmy: Okres biblijny, okres

Talmudu, okres filozofii religijnej, okres renesansu poezji i języka hebrajskiego, a w końcu okres pogłębienia studjum talmudycznego i powstania t. zw. pilpulistyki, czyli spóźnionej scholastyki, a po nim okres kabaly teoretycznej, praktycznej i wszystkich jej narośli.

Przenosząc te epoki literackie, stworzone przez Josta, Geigera, Lazarusa, a pogłębione przez Grätz a na kartę geograficzną, nazwał je Dubnow w swych teoretycznych rozważaniach okresami hegemonii:

1. Żydów na Wschodzie do r. 1000 po Chr.
2. Okresem arabsko-hiszpańskim (do końca XV wieku)
3. Okresem polsko-niemieckim (do Rewolucji francuskiej)

IV

Ten podział dziejów naszych podług literatury nie wytrzymuje krytyki, gdyż historjografowie, którzy go przyjęli i pogłębili, wzięli za cechę podziału tylko ostateczny skutek, a nie zastanawiali się nad przyczynami, które umożliwiały rozwój literatury i to takiej (a nie innej) gałęzi w danym kraju, a w innym kraju i w innym czasie umożliwiały tenże rozwój i zepchnęły społeczeństwo żydowskie z najwyższych szczytów kultury do najgłębszej otchłani.

Analizując więc owe przyczyny i przesłanki rozwoju względnie upadku „literatury“ czyli kultury, potrącamy mimowolnie o podłożę ekonomiczne kraju, w którym Żydzi w danej chwili mieszkali i o możliwości ekonomiczne, jakie się dla samych Żydów otwierały, czyli, że poczynamy oglądać dzieje z kąta widzenia materialistycznego i szukamy ich rozwiązania w nauce Marksa i jego uczniów, co obecnie weszło u nas aż nadto w modę.

Jeśli się przytem zatrzymamy, ograniczając się bodaj do średnich wieków w określeniu dziejów żydowskich (do XVIII w.), będziemy mogli stwierdzić, że zrazu byli Żydzi na całym zachodzie Europy jedynymi kupcami i jako tacy prawie że wyłącznymi mieszkańcami miast. Handel żydowski — wielki i mały — sięgał od Rodanu aż po Wołgę, a w Kolonji nad Renem stała bóżnica w samym centrum miasta tuż przy ratuszu. Lecz oto z wiekiem XI rozpoczyna się t. zw. unaradawianie handlu i przemysłu, ludność miejscowa sama się garnie do tych zajęć i powoli ale statecznie usuwa z nich Żydów. Kościół ze swemi formami opiekuńczymi (cech, gildja, patron, kaplica) staje po stronie walczących i pomaga im w tem dziele, a wyprawy krzyżowe, najwyższy wykwit religijności, przyspieszają ten proces, niszcząc gminy żydowskie ogniem i mieczem. Poczyna się ucieczka Żydów z zachodu na wschód, a równo-

częśnie przechodzenie ich z handlu do bankierstwa i lichwy. Połowa XIII wieku stanowi zakończenie tego procesu zmiany zajęć żydowskich; to co przyjdzie potem, stanowi jeno epilog zamierzeń poprzednich wieków: Czarna śmierć, sprzedawanie żydów przez cesarza miastom, oraz ich wyganianie, najpierw z Anglii, potem z Francji, następnie z miast niemieckich (Bawarja itd.), aż wreszcie pod sam koniec XV wieku wygnano ich zupełnie z Hiszpanji, Portugalji, Prowancji, krajów habsburskich, Węgier i licznych miast czeskich tak, że z większych gmin zostały jeno: Frankfurt, Praga i jeszcze kilka, które w epoce renesansu i reformacji wiodą suchotniczy żywot. Dopiero po wojnie trzydziestoletniej, gdy miecz Chmielnickiego i Karola Gustawa przetrzebi żydów w Polsce, pocznie się reemigracja do Niemiec, która zaludni ponownie te gminy i położy podwaliny pod nowy rozwój żydostwa niemieckiego, rozwój liczebny, lecz w granicach zakreślonych przez dotychczasowy kierunek ekonomiczny.

Tą drogą kroczyć będzie żydostwo zachodnie do końca XVIII wieku i dopiero po wszystkich przewrotach politycznych, kulturalnych i częściowo ekonomicznych, pocznie ono (w drugiej połowie XIX wieku) wsiąkać w społeczeństwo danego kraju, przyjmować panujące programy i dążyć do umieszczenia się w odpowiednich klasach społecznych.

To dążenie pójdzie dość łatwo i dość gładko tak długo, dopóki w latach osiemdziesiątych nie obudzi się reakcja, podnosząca w swych „nowoczesnych“ programach stare średniowieczne hasła o unarodowianiu handlu i przemysłu i o oczyszczeniu kultury od obcych naleciałości.

Oto w najkrótszym zarysie podział dziejów żydowskich podług cech ekonomicznej. Pozostaje nam jednak jeszcze jedna cecha, którą wysunięto w ostatnich czasach, a przyjął ją szczególnie Dubnow, wzorując się pośrednio na Heglu i Krochmalu. Cechą tą są środki, jakimi posługiwali się żydzi, by się oprzeć zakusom wrogów i przetrzymać okropny czas średniowiecza. Środkiem tym miała być owa tak zachwalana solidarność żydowska, a jej zewnętrznym wyrazem były organizacje gminne, kahalny, opiekujące się żydem od urodzenia do śmierci, a reprezentujące swych członków na zewnątrz wobec władz państwowych i kościelnych, wobec organizacyj ekonomicznych, a więc cechów i gildyj. Im gorzej było żydowi tem silniej i spójniej organizował swą gminę, zamykając się w niej od wnętrza. Zzewnątrz opasywało go społeczeństwo krajowe murem z kamieni i cegieł, pogardy i nienawiści. Tym murom zewnętrznym odpowiadał żyd murem wewnętrznym, opartym na przepisach Tal-

m u d u, oraz nie mniejszą pogardą i nie mniejszą nienawiścią. (Kalinka).

To była teza (Dubnow). Po rewolucji francuskiej, po wypowiedzeniu przez narody teoretycznej emancypacji, zburzył żyd jak najprędzej te mury wewnętrzne, dążąc do zespolenia się z innymi mieszkańcami kraju. Dążył do asymilacji. To nazwali nasi historjografowie antytezą. A gdy ten żyd zobaczy, że narody niezbyt się śpieszą z przyjmowaniem go w swe objęcia, że emancypacja pozostała faktycznie na papierze i w sto lat później powstają nowe prądy, tym razem nie antyżydowskie, ale antysemitckie, które tak boleśnie dają mu się we znaki — uzna swój błąd (nie nazwijmy tego: kłamstwem) ze Zgromadzenia Notablów i ponownie zacznie badać swe cechy, uważane przez sto lat za naleciałości getta i zacznie odnowa budować swą komórkę. Komórka będzie tym razem inaczej ukształtowana, będzie ona bezwzględnie szersza o cały zakres cywilizacji nowoczesnej, ale jej cel będzie ten sam, co przed wiekami, to jest konserwowanie narodu żydowskiego. To jest synteza, złożona z dwóch czynników: żydowskiego i ogólnoludzkiego, a jej bezpośrednim celem będzie zdobycie praw dla mniejszości narodowo-kulturalnych i zbudowanie dla tychże mniejszości form rozwoju i doskonalenia się.

V

Sumując wszystkie cechy podziału dziejów, niejako linje, któremi postaraliśmy się je pokratkować, otrzymamy następujący schemat:

1. negatywną cechę utraty praw
2. okresy literatury
3. warunki ekonomiczne (cecha materjalistyczna)
4. środki obrony (gmina i jej nadbudowy — Sejmiki, Sejmy, u nas w przyszłości Rada Religijna).

I oto zadajemy pytanie: jak umieścić w tym schemacie dzieje nasze tu w Polsce?

I c e c h a : Dzieje żydów w Polsce zaczynają się około XI—XII wieku, więc społeczeństwo jest ustosunkowane do nich zupełnie ekskluzywnie. Kodeks Justynjana już od 6 wieku opanował społeczeństwa chrześcijańskie, więc z przyjęciem chrztu przez Mieczysława przejmie społeczeństwo polskie to zachodnie ustosunkowanie się do żydów jako niewiernych, przewiernych, stojących poza innymi stanami. Im silniej powieją ku nam prądy zachodnie, tem bardziej odgraniczy się społeczeństwo polskie (szlachta i mieszczaństwo) od żydów: murem, rowem, płotem i nienawiścią.

Tu potrącamy o cechę trzecią t. j. o warunki e k o n o m i e z m e. We wieku XI, a może i pierwej, mieszkali już Żydzi na naszych ziemiach, lecz śnać nie było ich wiele, a nadto nie znamy roli jaką tutaj odgrywali. Dopiero z okresem unaradawiania handlu we Francji i w Niemczech, z okresem wypraw krzyżowych i ich następstw przybywają do nas owe wielkie falangi immigrantów, które muszą opuścić kraje zachodnie, a u nas są mile widziane. Odbudowujące się po napadach tatarskich miasta, potrzebują mieszkańców: kupców i rzemieślników, a tymi są Żydzi, którzy wespół z immigrantami niemieckimi (kolonizacja niemiecka) przybywają do nas, przynosząc ze sobą ustrój gminy, więc cechę czwartą i naukę żydowską (drugą cechę), a także i język niemiecki, który tutaj zostanie od dzisiaj, zmieniony wskutek odcięcia od pnia macierzystego oraz wskutek przyjęcia elementów hebrajskich i słowiańskich (jiddysz).

Dalsze prześladowania Żydów na zachodzie i ostateczne ich wygnanie — o którym mówiliśmy — sprowadza na ziemię polską coraz więcej immigrantów, tym razem już samych Żydów, bez towarzystwa kolonistów niemieckich. Rozpocznie się tutaj teraz rozgrywać taka sama walka o nacjonalizację handlu, jaka rozegrała się na zachodzie. W wieku XV wrzała ta walka u nas nie mniej zawzięcie jak na zachodzie. I u nas powstają getta, wygania się Żydów z Krakowa, z Litwy, z miast pruskich, z Warszawy, mnóstwo miast zyskuje przywilej *de mon tolerandis Judeis*, i t. p. Lecz walka ta nie skończyła się u nas tak katastrofalnie dla Żydów jak w Niemczech i Francji, a stanęły jej na przeszkodzie przyczyny zewnętrzne, od nas niezależne: walka szlachty o hegemonję nad mieszczaństwem i miastami, wykluczenie miast od udziału w rządzie, dzika polityka celna obliczona na szkodę mieszczaństwa i t. d. i t. d., oraz humanizm i renesans, które u nas za Zygmunta Augusta i Batorego uszlachetniły umysły magnatów i szlachty i wspólnie z reformacją stanęły w obronie Żydów, jak wielu innych uciśnionych. Reakcja katolicka, która wzięła u nas górę za Wazów, musi się już liczyć z faktem istniejącym t. j. z Żydem mieszkańcem miasta, z Żydem kupcem i rzemieślnikiem, który taniej sprzedaje swój towar i daje go na dłuższy kredyt.

Straszna wojna kozacka, tatarska, moskiewska i szwedzka zniszczyła całą Rzeczypospolitą, miasta i wsie, Żydów i chrześcijan i pchnęła dziesiątki tysięcy Żydów zpowrotem na zachód, do Niemiec a nawet do Alzacji i Lotaryngji, do Hamburga i Amsterdamu. Pozostali dalej prowadzą walkę o swe placówki, o utrzymanie a nawet i rozszerzenie swych kwartałów, o prawo handlu i przemysłu, walkę tem trudniejszą, że przypada na okres u nas najczarniejszy i najciem-

niejszy, na okres Sasów, gdy przemoc a nie sprawiedliwość panowały, gdy „lewem a nie prawem“ dochodzących swych pretensyj.

Rozwiązywaniem kwestji żydowskiej zajmie się u nas Sejm Czteroletni, podobnie jak to czyni równocześnie w Paryżu Zgromadzenie Narodowe. Lecz tenże Sejm ma do rozwiązania i kwestję mieszczańską, która w pojmowaniu owego czasu nie da się pogodzić z równouprawnieniem żydów. Ta dwutorowość prac Sejmu utrudni jego politykom, nawet najliberalniejszym należyte załatwienie „projektów o żydach“, zanim nie będzie uchwalone „Prawo o miastach“. A gdy dnia 18 kwietnia 1791 to Prawo stanie się obowiązujące i wejdzie w skład Konstytucji Trzeciego Maja, wówczas do „drugiego“ sejmku wejdą również delegaci miast i uniemożliwią nadanie żydom nie tylko równouprawnienia, lecz nie dopuszczą wogóle do udzielenia im jakichkolwiek uprawnień. Gdy w r. 1807 Napoleon Wielki nada żydom równouprawnienie polityczne i socjalne w ramach Księstwa Warszawskiego, przekreśli je książę warszawski, wprowadzając tylko „na lat 10“, lecz ta kreska zostanie w mocy do r. 1862 t. j. do reform Wielopolskiego, poczem ponownie pociągną czarną kreskę rządu moskiewskie (kromie Jewrejewa).

Dziś w Polsce zmartwychwstałej i niepodległej ożyły ponownie stare dążenia mieszczan, przerwane po raz pierwszy w okresie renesansu, a po raz drugi w okresie walk o byt Rzeczypospolitej. Ponownie wreszcie walka o nacjonalizację handlu i przemysłu, podobnie jak wrzała na zachodzie w głębokim średniowieczu.

Walka ta u nas nieskończona, obie strony stoją ciągle jeszcze na szanach!

VI

A gdy mówimy o walce, musimy zająć się środkami obrony, któremi się posługiwali żydzi polscy w ciągu wieków czyli poruszyć cechę czwartą, t. j. organizację gminy i jej rozbudowę.

Już w XVI wieku jest gmina żydowska w Polsce doskonale uformowana i obejmuje wszystkie strony życia materialnego i kulturalnego. Statut krakowski z r. 1595 jest znakomitym dowodem zdolności organizacyjnej żydostwa polskiego, które ponad komórkami lokalnymi czyli kahałami zbudowało organizacje ziemskie: wielkopolską, małopolską, ruską, litewską i t. p., a ponad niemi wszystkimi organizację obejmującą całe państwo t. zw. Generalność żydowską, wybieraną przez „Sejm czterech ziem“ czyli zjazd gmin i ziemstw z całej Polski. Organizacja ta ma swe zastęp-

stwo, może nie oficjalne, na dworze królewskim, jej delegaci czuwają na sejmach i sejmikach szlacheckich nad sprawami żydowskimi, a w sprawach ściśle żydowskich t. j. między gminą a gminą rozstrzyga sąd sejmowy o składzie analogicznym do trybunału koronnego.

Ta organizacja gminna i sejmowa jest tak długo silną i zdrową, jak długo jest zdrowe ekonomicznie i kulturalnie same żydostwo polskie. Po wojnach kozackich i upadku ekonomicznym żydostwa poczynają się chylić ku upadkowi kahały a z nimi i ich nadbudowy. Dawna sprężystość ustępuje obecnie przekupstwu, gmina żydowska staje się kramikiem, o który walczą rodziny oligarchów danego miasta, a za nimi stoją magnaci, tychże Żydów i tejsze gminy wierzyciele i używają swego wpływu, swych pajuków i hajduków, by swego Żyda wprowadzić do senjoratu kahalnego. Wojna pożarła majątki żydowskie, wielkie okupy i haracze, sumy na ugłaskanie urzędników, pochłaniają dochody kahału, nakłada się na biedaków coraz to cięższe podatki i opłaty konsumpcyjne, lecz to wszystko nie jest w stanie pokryć budżetów gmin i wszystkie kahały wielokrotnie stoją w XVIII wieku na progu ruiny, czyli w obliczu bankructwa. Dość powiedzieć, że kahał poznański jest winien w r. 1774 milion złotych, z tego samym Jezuitom 293.744, kahał krakowski jest winien już w r. 1719 pół miliona złotych, z tego klerowi zwyż 300.000 zł.

I oto rozpoczyna się w obozie żydowskim walka już nie o rządy w kahalach, lecz o same istnienie kahału. Działacze, patrzący na dalszą metę, dążą do uzdrowienia kahału i jego nadbudówek, krótkowidze do zniszczenia całej organizacji. Upadająca Rzeczpospolita, szukając nowych dochodów rozumiała, że dzięki swej organizacji żydostwo potrafi się obronić przed dalszem obciążeniem. Po kilku nieudanych próbach wytrącono tedy na sejmie konwokacyjnym, przed elekcją Stanisława Augusta, tę broń z rąk żydowskich, t. j. zniesiono ziemstwa i sejmy żydowskie. W okresie Sejmu Wielkiego będą się statysci zastanawiali nad zniesieniem kahałów, krótkowidze żydowscy zaś będą basowali statystom polskim. (Więzień w Nieświeżu, Załkind Hurwicz, Calmanson i t. p.).

Konfederacja Targowicka przeszkodzi pracom i zamierzeniom sejmowi, więc zostanie kahał, zostanie zgniły, podminowany, rozszarpany i zadłużony; dla bogaczy bezwładny, srogi i bezlitośny dla biedaków, a jednak dość silny, by być postrachem dla wrogów żydostwa. Więc ci, którzy chcieli broń tę żydostwu wytrącić, znieśli kahał: w Królestwie w r. 1820, w Rzeczypospolitej Krakowskiej w r. 1818, w Galicji i w Poznańskim znacznie wcześniej. Upadła ta instytucja (równocześnie z zatrąceniem pojęcia o narodowości żydowskiej i z podkreśleniem pierwiastka wyłącznie wyznaniowego), by

pozostać przez wiek XIX t. zw. dozorem bóżnicznym, czyteż komite-tem synagogałnym (Synagogengemeinde). Więc nietylko sami żydzi ale i rządy rozbiły tę komórkę żydowską a definicje dubnowowskie o tezie i antytezie nie bardzo odpowiadają prawdzie, gdy je rozważymy w związku z naszymi stosunkami w Polsce. Ostanie się może tylko s y n t e z a tego myśliciela — dążenie do wytworzenia gminy narodowo-kulturalnej i do narodowo-kulturalnej autonomji, co leży obecnie w programach niektórych partyj żydowskich.

VII

A jeśli już potrąciliśmy o autonomję i gminę kulturalno-narodową godzi się pod sam koniec naszych rozważań powiedzieć kilka słów także o podziale naszej historji pod względem rozwoju czyteż pochodzenia u k i, czyli wrócić do teorji Josta, Geigera i Grätza w związku z historją Żydów w Polsce.

Nie wiele wiedzy przyniosła nam średniowieczna immigracja z Zachodu, snać sama jeszcze nie wiele jej miała. Nauka kwitła wówczas w Hiszpanji; we Francji północnej Żydów było już mało, a w Niemczech rozwijało się dopiero studjum talmudyczne i interpretacja biblijna. Dopiero wygnańcy z XV i XVI wieku, immigranci z Ratysbony, Norymbergi, Frankfurtu, Wiednia, Pragi i t. p. przywieźli do nas wysoko rozwinięte studjum Talmudu, niemieckie szkolnictwo, a także i lekturę dla kobiet, etyczną i powieściową, język hebrajski i język niemiecki (żydowski). Równocześnie zaznajomili nas nieliczni immigranci z Południa (z Hiszpanji i Włoch) z filozofją (Majmonidesa), poezją hebrajską, a także wprowadzili pewien liberalizm w obyczajach i w do stosunku do innowierców, który im zaczął renesans. Może być, że ta strona w renesansie polskim, o której wyżej wspomniałem, była odpowiedzią na liberalizm żydowski tego okresu, który i wśród nas zwalczają rygoryści i średniowiecznicy.

I jest rzeczą ciekawą, że imma część Żydów południowych (Hiszpanów i Włochów), może bracia tych immigrantów, którzy nam przynieśli powiew renesansu, osiadła w Palestynie (w Safed) opodal grobów proroków i tanaitów i tam głośno zawodziła nad utratą wolności i praw w Hiszpanji, Portugalji i Prowancji i w tem zawodzeniu skierowała się do owej „nauki tajnej“, czyli mistyki, która stale w dziejach naszych wpływała wraz ze łzami i krwią naszych ran. W Safed, w Galilei, urodzi się t. zw. p r a k t y c z n a k a b a ła, smutna, zawodząca na grobach, szukająca w postach i zaklinaniach przyspieszenia Mesjasza. A gdy u nas zacznie szaleć miecz hajdamacki i ogniem spali nasze gminy i bóżnice, gdy popłyną rzeki łez

i strugi krwi, wówczas i do nas zajrzy ta smutna nauka i u nas zaszczerpi ową ponurość i nowe posty i nam przyniesie wiarę w Mesjasza, który właśnie pojawił się w Małej Azji, by zbawić swój naród. A nawet gdy miną te krwawe dni, gdy zemrze ten Mesjasz, włożywszy już przedtem turban „proroka“ na swą głowę, gdy przyschną ły i zabliznią się rany, nie ustąpi ta mistyczna wiara z naszych gmin i uczelni i poprzez głowę nowego Mesjasza (Franka) wytworzy kierunek myśli, zwany u nas *chasydyzm*. Da on ukojenie душom nieszczęśliwych, skieruje ich na dwór ubóstwianego *ca dy ka*, i w swej średniowiecznej glorii zakwitnie u nas właśnie wtedy, gdy od zachodu powionie wiatr encyklopedystów, Diderota i D'Alamberta, duch Russeau'a i Woltera, na których oprze się reformator żydostwa, *Mojżesz Mendelsohn*, ojciec t. zw. *oświecenia*. I oto oba te prądy: oświecenie i chasydyzm, Berlin i Międzyboż, poczną szarpać i rozdzierać duszę Żyda polskiego i szarpanie to trwać będzie jako „*Kulturkampf*“ przez cały wiek XIX i trwa do dnia dzisiejszego.

Lecz już pod koniec tegoż wieku rozszczepiły się szeregi dotąd zwarte, znikła jednolitość szermierzy „oświecenia i liberalizmu“, podobnie jak znikły ramy ekonomiczne i kulturalne, opasujące dotychczas całe wschodnie (polsko-rosyjskie) żydostwo. Dziś już nie możemy powiedzieć, jak to było przed laty, że Synagoga na Tłómackiem — a bóżnice chasydów z Góry Kalwarji, nasz Instytut Nauk Judaistycznych w Warszawie — a Jeshiba lubelska są jedynymi redutami, na których stoją szermierze walk o duszę i ducha żydostwa! Z reduty liberalizmu oderwały się w ostatnich dziesięcioleciach rozmaite grupy programowe, jużto akcentujące język *hebrajski* (Tarbut) lub *żydowski* (Ciszo, IWO) jużto łączące sprawę języka z programem społecznym. Mam na myśli liczne organizacje robotnicze od mocno prawicowych do najskrajniejszej lewicy.

Należałoby więc ustalić cechy podziału tych programów, organizacji i frakcyj, pokratkować po raz drugi podłoże naszych dziejów i w odpowiednich kratkach porozmieszczać odpowiednie reduty.

Wszystko to jest jednak jeszcze takie świeże, takie płynne i nieustalone, że historyk nie może i nie powinien się tego imać.

Zostawmy więc to na razie politykom, po latach przejdzie to i tak do „historji“.

ROMAN BRANDSTAETTER

TRAGEDJA JULJANA KLACZKI

I

W Wilnie, z racji jego geograficznego położenia, od wieków ścierały się najróżnorodniejsze prądy kulturalne wschodu i zachodu, zazębiały się one o siebie, przenikały się wzajemnie, tworząc często dziwne syntezы psychiczne. W atmosferze ciągłej fermentacji kulturalnej, żydostwo wileńskie, posiadające za sobą wielowiekową tradycję, zdołało paradoksalnym zbiegiem okoliczności wyhodować specyficzną kulturę, izolowaną od reszty wpływów zewnętrznych. Żydostwo, dźwigające na sobie olbrzymią nadbudowę długich wieków, spędzonych na tułactwie, znalazło w pewnym etapie swej męczeńskiej drogi — wezglowie we Wilnie. Wilno staje się miastem gaonów, cudownych dzieci rasy, pewnego rodzaju anormalnego genjalizmu. Tutaj działa w drugiej połowie XVIII w. Eljasz, zwany Gaonem Wielkim, ideowy twórca jesziby w Wołożynie; tutaj szerokie kręgi zatacza mistycyzm pod postacią chasydyzmu, niwelowany znowu przez filozofję Mendelsohna, z którą zetknęli się żydowscy kupcy wileńscy w czasie swych handlowych podróży do Królewca i pobliskich większych skupień niemieckich.

Nic więc dziwnego, że każdy prawie kamień starej żydowskiej dzielnicy był pamiątką dawnych lat. Krążyły jeszcze wśród ludności żydowskiej liczne opowiadania o mądrych uczonych wileńskich, o rabinie Jakóbie Lewim, dookoła starej synagogi przy ulicy Żydowskiej snuły się dziwne legendy, trwożnie opowiadano sobie dzieje zaczarowanego sklepu w domu Lejby Lejzora i o mądrym wyroku rabina Eljasza. Zaś tuż pod bokiem wysokiej, duchowej i materialnej kultury arystokratycznego żydostwa wileńskiego, gęstą pajęczyną wily się kręte, najbiedniejsze uliczki getta — Czarne Miasta, jak popularnie tę część Wilna nazywali jego mieszkańcy. Straszna nęda

panowała w gęsto zaludnionem getcie¹⁾. „Przy ulicach i zaułkach — pisze Jan ze Sliwina w swych „Przechadzkach po Wilnie“²⁾ — mnóstwo jest starych murowanych kamienic z rozmaitej przestrzeni dziedzińcami, z okropnemi na samo spojrzenie, stromemi jako prosto postawiona drabina, waziutkiemi, a często bez poręczy schodkami, z takimi chwiejącemi się od przegnica gankami, z przejściami łączącemi jedną uliczkę z drugą, z potajemnymi sklepami, podziemnymi korytarzami, a wszędzie po tych zbutwiałych domach, ćma mieści się ubogich, łachmanami okrytych rodzin, które nieraz, by udzielnę znaleźć miejsce i tańszy do opłacenia kątek, w jednej izbie kilka sobie budują piętér i śród najnieznośniejszego żyją zaduchu. Niektóre ze wspomnianych kamienic, tak były stare, że same rozpękły w gruzy się rozszpały...“³⁾.

W Europie jednak działy się wielkie rzeczy. Na daleki Wschód przenikały głuche wieści o naradach Wielkiego Sanhedrynu, który przerażony napoleońską potęgą, stwierdził na żądanie cesarza Francuzów, że Żydzi są tylko grupą wyznaniową, wyzbytą zupełnie dążności narodowych; zaś zjazd rabinów w Frankfurcie po długich naradach oświadczył uroczyście: „Wir erkennen als unser Vaterland nur dasjenige Land an, in welchem wir geboren, mit welchem wir durch bürgerliche Beziehungen verbunden sind“⁴⁾. W tak tragiczny sposób wdzierali się Żydzi w magnetyczne pole oddziaływań kultury europejskiej.

Prawie równocześnie, bo w pierwszej połowie XIX w., szeroką falą napłynął do getta prąd oświecenia (haskali), bijący taranem w mur ciemnoty, obskurantyzmu i zaśniedziałości; na wschodzie, w ogromnych skupieniach żydowskich, zapuszcza haskala głęboko swe korzenie w życie getta, starając się je przekształcić i zreformować od podstaw; oświecenie wydaje wówczas w Wilnie, kilka nader ciekawych i wartościowych jednostek, jak np. Lebensohnów, Fina, Dyka, Szulmana i innych.

Takie to prądy docierały do Wilna i w takim to dziwnem mieście i w takiej to dziwnej epoce, w środowisku haskalistycznym, w którym poziom judaistycznego wykształcenia był bardzo wysoki, przyszedł na świat w r. 1823 Jehuda Lejb Klaczk o. Klaczkowie prowadzili życie bardzo dostatnie i zaliczali się wraz z Natansonami i Rosenthalami do miejscowej arystokracji żydowskiej. Mieszkali w pięknie ume-

¹⁾ W r. 1832 ludność Wilna wynosiła 35.972 głów, z tego na Żydów przypadało 20.646. Baliński: Opisanie stat. m. Wilna, 1835, str. 64.

²⁾ Jan ze Sliwina (Kirkor): Przechadzki po Wilnie, wyd. II. r. 1859.

³⁾ Tamże, str. 87—88.

⁴⁾ M. Hess: Rom und Jerusalem, Leipzig, 1899, str. 81.

blowanem mieszkaniu przy pryncypalnej ulicy Niemieckiej⁵⁾. Ojciec Jehudy Lejba — Hersz Klaczko był kupcem sukna. Był to człowiek trzeźwy, nieugięty, charakter mocny, niekiedy nawet bezkompromisowy wobec swoich najbliższych. Był człowiekiem wykształconym i posiadał europejską ogładę. Uchodził w Wilnie za mecenasa sztuki. „Bogacz ten — pisze o nim Fin — pochodził z najdostojniejszej rodziny żydowskiej w Polsce i Galicji. Był on zięciem i szwagrem słynnego cadyka — bogacza reb Szmula. Klaczko był człowiekiem oświeconym, miłował wiedzę, orjentował się też w sprawach państwowych. Piastował urząd radcy kahalnego, oraz przez kilka lat — urząd rządcy bóżnicy.“⁶⁾ W czasie swych częstych podróży handlowych do Królewca, zawarł Hersz Klaczko bliższą znajomość z ówczesnymi, czołowymi przedstawicielami niemieckiej haskali — z Lipmanem Zunzem i Dawidem Friedlaenderem. W r. 1830 powołany przez rząd rosyjski do „Rady wychowawczej“, mającej pracować w kierunku podniesienia oświaty wśród żydów, wywołuje wśród zacofanych elementów silną reakcję przeciw swojej osobie. „Bogacz reb Hersz Klaczko — według pięknej charakterystyki pióra Fina — otwarty prowadził dom, pięknie wyrażał swe myśli, ubierał się modnie i bardzo dbał o wychowanie swojego jedynaka. Poznać było, że H. Klaczko przejął się duchem haskali, że czynił wyłom w murze, którym się otaczali nasi bracia w kraju i że szeroko otwiera drzwi i okna na świat kultury europejskiej... Z tego powodu śledzili go i obwiniali mieszkańcy naszego miasta. On jednak dbał o powiększenie dochodów instytucyj dobroczynnych i wznosił ładne i pożyteczne budowle dla użytku powszechnego. Przez szereg lat działał bardzo pożytecznie i mądrze. Cały naród uznał jego zasługi i dotychczas ze czcią wspomina jego imię. Jednak wszystkie dobre uczynki H. Klaczki, nie zdołały usprawiedliwić go wobec ortodoksów, którzy „napiętnowali“ go jako zwolennika haskali... Pamiętam, że gdy Hersz Klaczko zajął się wydaniem Pisma Świętego w tłumaczeniu niemieckim z komentarzem Mendelsohna, oraz zebrał abonentów na to wydawnictwo, fanatycy okrzyczeli go, jako „berlińczyka“. Ujawnili oni wówczas całą „szkodliwą“ działalność Klaczki i tem samem kwestję po swojemu rozwiązali: „berlińczyk“ i basta!“⁷⁾

⁵⁾ „Ulica Niemiecka jest jedna z najdawniejszych; zaczyna się od ratusza, a kończy się na skrzyżowaniu trzech z nią ulic: Wileńskiej, Trockiej i Dominikańskiej. Tu jeszcze za czasów Gedymina osiedli niemieccy kupcy, umyślnie przezeń z rozmaitych miast hanzeatyckich sprowadzeni, wraz z różnymi celniejszymi rzemieślnikami. I wtedy ulica ta od nich nazwana Niemiecką, pod względem czystości i porządku była ozdobą miasta.“ Jan ze Słiwina (Kirkor): Przechadzki po Wilnie, str. 73.

⁶⁾ Samuel Józef Fin: Dor-we-doreszaw, Ha-Karmel, rocznik IV, Wilno, 1879 (podwójny zeszyt 8—9). Rozdziały XIV—XV, str. 467—471. Ob. P. Kon: Jul. Klaczko i jego ojciec Hersz. Prace historyczne Żyd. Inst. Nauk. T. I.

⁷⁾ Tamże.

Matka Jehudy Lejba — Tauba Lea, córka bogatych żydów wileńskich, była kobietą bardzo piękną i wykształconą, lecz nerwową i nadmiernie wrażliwą. Władza biele językiem francuskim, niemieckim i polskim. Książd Jucewicz pisze o Klaczkowej: „...wdałem się w rozmowę z Klaczkową — znalazłem ją bardzo rozsądną i posiadającą wychowanie i sposób myślenia daleko wyższe nad ten, jakiemi pospolicie bywają obdarzone izraelskie niewiasty w Polsce i Litwie.“⁸⁾ Dopiero po dziesięciu latach małżeństwa wydaje na świat jedyne go syna — Jehudę (młodsza siostra jego zmarła w dzieciństwie). Nic więc dziwnego, że Klaczkowa gorącą matczyną miłością obdarzała ukochane dziecko, „całą jej pociechę“ — jak sama mawiała.⁹⁾ Klaczkowie prowadzili dom w duchu tradycji religijnej. W trzynastym roku życia, jak przystało na prawowitego żyda, Jehuda był bar-micwe;¹⁰⁾ konfirmacja odbyła się bardzo uroczyście, ściśle według żydowskich przepisów rytualnych.

Jehuda Klaczkowski był dzieckiem bardzo wrażliwym, psychicznie ogromnie przeczulonem. Na wypadki, rozgrywające się w jego otoczeniu, reagował impulsywnie, namiętnie i całkowicie. Jehuda połowicznie czuć nie umiał. Kochał i nienawidził pełnym sercem. Miłość własna i wielka ambicja cechowały zasadniczo jego charakter. Narcyzm jednak, tak charakterystyczny dla natur wrażliwych, był obcy jego psychice. Wrażliwość i przeczulenie nerwowe oddziedziczył Jehuda po matce. Po ojcu nie oddziedziczył żadnych rysów psychicznych. Chyba bezkompromisowość.

Nerwowa, dziecięca jeszcze psychika Klaczki, namiętnie apercepująca zjawiska intelektualne i artystyczne, nie była zdolną do ekskluzywnej izolacji rasowej, która twardą obręczą zamknęła wówczas żydostwo wileńskie. Ekspansywna i imperjalistyczna natura Klaczki, zabierczym gestem, starała się wdrzeć w szerokie pola kultury europejskiej, rozerwać pierścień kulturalnego getta, stworzony przez wielką, lecz izolowaną od reszty wpływów europejskich kulturę żydostwa wileńskiego. W Klaczcze, jakby nagromadziła się cała żydowska, specyficzna ekspansywność, ekspansywność rasy, która wbrew swemu charakterowi, skazana była na ekskluzywność potu, by móc utrzymać paradoksalnym zbiegiem okoliczności — swój indywidualny charakter.

Klaczkowski czytał wiele. Kształcił się w języku hebrajskim pod kierunkiem ojca swojego, a potem Mordechaja Trywusza¹¹⁾ i S. J. Fina.

⁸⁾ Tygodnik Petersburski, r. 1839, Nr. 76.

⁹⁾ Gazeta Poranna, art. Hip. Skimborowicza (art. z dn. 9/8 1839).

¹⁰⁾ Patrz wiersz Klaczki: Moja pierwsza ofiara. Wilno, 1839, Bib. U. J. Nr. 2841.

¹¹⁾ Poeta hebrajski, świetny stylistą. Autor dzieła pt.: T'szut olamim (powieść z dziejów Estery w formie dramatu, pisana w heksametrach, tłumaczenie dzieła Franke'a: „Der Mensch“).

Trywusz był synem ubogiego rzeźnika i córki dozorczy cmentarza żydowskiego. Ojciec Trywusza mieszkał u teścia, w domu przy cmentarnym. Młody Trywusz „młodzieniec oświecony, o ładnym zewnętrznym wyglądem, o subtelnej duszy, mieszkał razem z rodzicami... W ciasnym pokoiku, w kącie, spędzał Trywusz czas nad książkami; pisał tu swoje pieśni i rozprawy. Mimo złych warunków wśród jakich żył, nabył dużo solidnej wiedzy; miał rozwinięty zmysł piękna i posiadał poczucie szlacheckiego patosu. Wtedy jednak gruźlica wdarła się już w jego organizm. Całe lata spędzał ten uczonej na samotnym cmentarzu, zapomniany przez poważnych obywateli i ludzi oświeconych naszego miasta. Trwało to do czasu, aż pewien zamożny obywatel reb Hersz Klaczko zabrał go do siebie i przeznaczył na nauczyciela dla swego wzorowego syna - jedynaka.“¹²⁾

Pobyt w domu Klaczki, w atmosferze oświecenia i wysokiej kultury dobrze wpłynął na zdrowie i stan psychiczny Trywusza; Hersz Klaczko zaś, starając się młodemu poecie hebrajskiemu uprzyjemnić pobyt w swoim domu, oddał do jego dyspozycji swą cenną bibliotekę. Serce Trywusza „uradowało się, skoro bogacz oddał do jego dyspozycji swą bogatą bibliotekę, kolekcjonowaną z dobrym smakiem i zmysłem piękna, — pisze Fin — zawierającą naczenniejsze dzieła uczonych żydowskich. Również nauczanie drogiego synka bogacza było pociechą jego duszy.“¹³⁾

Po śmierci Trywusza, edukację młodego Jehudy objął J. S. Fin, ściągając tem samem na siebie nienawiść ciemnych chasydów. „Gdy przybyłem do domu tego znakomitego człowieka — wyznaje Fin — jako nauczyciel jego syna, ściągnąłem na siebie gniew fanatyków i donosicieli. Okrzyczano mnie, że jestem „berlińczykiem“. Przewisko to było w naszych okolicach tak hańbiące, jak ongiś „epikurejczyk“ : „odszczepieniec“. Przychodząc zatem do domu Reb Hersza Klaczki, stałem się przedmiotem nienawiści i prześladowań.“¹⁴⁾ Rekompesatą jednak za uczucia nienawiści, któremi obdarzano młodego nauczyciela, były chwile spędzane z młodym i tak bardzo już utalentowanym Jehudą. „Byłem zadowolony, że przypadło mi w udziale — pisze Fin — nauczać tego znakomitego syna Hersza Klaczki. Syn jego przewyższał swoich rówieśników znajomością Talmudu, literatury, języka polskiego, niemieckiego, francuskiego i w zmyśle piękna.“¹⁵⁾

Zwłaszcza w języku hebrajskim czynił Jehuda znaczne postępy. Pierwsze więc próby poetyckie pisuje Klaczko w języku hebrajskim,

¹²⁾ Ob. przypisek szósty.

¹³⁾ Tamże.

¹⁴⁾ Tamże.

¹⁵⁾ Tamże.

w języku naszych ojców. Ośmioletni poeta pisze świetny wiersz hebrajski pt. El. Makkabim: „Niechaj spłyną łzy moje na Jerozolimę i niechaj nigdy nie oschną!“ — wydiera się krzyk z chłopięcej piersi. Wiersz ten wzbudził entuzjazm wśród literatów haskalistycznych. Ówczesny, czołowy poeta haskali A. Hakohen Lebenson zachwycony jest hebrajskimi wierszami młodziutkiego Klaczki.

Równocześnie zagłębia się Jehuda w historję literatury światowej i w dzieje kultury europejskiej. W takiej chwili zetknął się on z dziełami Mickiewicza, z dziełami poety, który tułaczkę narodu polskiego porównał z tragicznymi losami błakającego się po świecie żydostwa. Istotna i sugestywna paralela losów dwóch narodów, dała asumpt młodemu Klaczce do rozmyślań nad stanem ówczesnego żydostwa. Klaczko więc, rozczytywując się w dziełach Mickiewicza, starał się w nich odnaleźć rozwiązanie wielu piekących kwestyj, nurtujących jego duszę. Wynikiem rozczytywania się w dziełach ukochanego poety, były tłumaczenia hebrajskie „Farysa“ i „Powrotu Taty“.¹⁶⁾ Ambitny, trzynastoletni, lecz rozwinięty nad swój wiek chłopiec, próbował tworzyć w języku polskim. Napisał wiersz pt. Moja pierwsza ofiara (r. 1839. Wiersz pierwotnie napisany po hebrajsku; hebrajski tytuł wiersza „Bar-Micwa“; w tymże samym roku wiersz ukazał się w druku). Wieść o genialnym żydku, piszącym świetną polszczyznę, rozeszła się lotem błyskawicy po Wilnie, szerząc wszędzie rzeczywisty podziw. Klaczko był sensacją Wilna. Młodziutkim Jehudą zaopiekowały się wileńskie sfery literackie. Zbieg okoliczności chciał, że wszyscy jego mecenas — byli księżami. Książd Jucewicz napisał artykuł o Klaczce w „Tygodniku petersburskim“ i zamieścił jego sonety w miesięczniku „Linksmine“, książd Moszyński poświęcił mu gorące słowa uznania w „Bibliotece wileńskiej“, a biskup Krasiński był wprost oczarowany lotnością umysłu młodego żyda.¹⁷⁾ Wszyscy mecenas młodziutkiego poety podkreślali dobitnie jego żydowskie pochodzenie. Żyd, piszący po polsku, był dla nich nielada zjawiskiem. Ludwik z Pokiewa (ks. Ludwik Adam Jucewicz) w „Tygodniku petersburskim“¹⁸⁾ pisał w artykule pt. Judel Klaczko Izraelita, trzynastoletni poeta: „Przed kilku miesiącami będąc w Wilnie, dowiedziałem się o nadzwyczajnym zjawisku Poety-Izraelity! Była to właśnie chwila, kiedy we wszystkich salonach tego miasta, nie mówiono o niczem więcej, jedno o Judelku

¹⁶⁾ Klaczko jako 16-letni chłopiec wydał w r. 1839 w Lipsku tomik poezji hebrajskich pt.: Dodaajim. Na tom złożyły się tłumaczenia i wiersze oryginalne. Do oryginalnych wierszy należą „Dziewica i fjołek“, elegja „Sulami: na wzgórzach Jerozolimy“. Prócz tego napisał Klaczko powieść po hebrajsku pt: Rybak. Tom wierszy hebrajskich pt: Owoce młodości, pozostał w rękopisie.

¹⁷⁾ Wspomnienia ks. bisk. Krasińskiego, Kraków, 1900.

¹⁸⁾ Dział Rozmaitości, r. 1839, Nr. 76.

Klaczce. Jedni z uniesieniem prawili o poetycznych zdolnościach tego dziecka i jego talent aż pod niebiosa wynosili, drudzy zaś żadnej mu nie chcieli przyznać wartości, a nawet, by przez nich czytane poezje były istotnie utworami Judelka. Chciałem go osobiście poznać, lecz zbieg okoliczności i nadspodziewanie prędkiej wyjazd z miasta, nie pozwoliły przynieść tego do skutku. Teraz zaś bawiąc, przez dni kilka w Wilnie i swobodniejsze cokolwiek mając chwile, dogodziłem mej ciekawości — odwiedziłem Klaczkę. Tyle już o nim zdań pro i contra słyszawszy, szedłem bez żadnego uprzedzenia i wyznam szczerze, iż nie tyle w nim wielkich zalet znaleźć spodziewałem się, ile znalazłem w istocie. I w rzeczy samej, w trzynastu leciech poeta, i do tego żyd, poeta Polski, jest to fenomen niepraktykowany w dziejach!¹⁹⁾ W podobnym duchu pisze ks. A. Moszyński: „Do niepospolitych, powiedzmy nawet, do nadzwyczajnych zjawisk w literaturze piśmiennej wileńskiej, należy bezwątpienia Judel Klaczko, teraz piętnastoletni Izraelita. Już samo to, że w tak młodym, w dziecinnym prawie wieku pisać zaczął, jak niekażdy, w dobie zwykłego rozwinięcia sił umysłowych zdoła, jest rzeczą niezwykłą, lecz że w takim wieku, tak niedziecinne, owszem mające niezaprzeczoną wartość pod względem myśli i wyrobienia, pisze wiersze, człowiek oddzielnej u nas kasty, z trudnością naukom naszym przystęp do siebie dającej, słowem Izraelita, to niezawodnie do nadzwyczajności należy. Niektórzy, nawet w Wilnie, nie mogli uwierzyć, aby trzynastoletni Izraelita był istotnie autorem wierszy, które z jego podpisem wyszły pod nazwą: „Moja pierwsza ofiara“, lecz teraz ci niewierni już się nawrócili, i o talencie Judela nie wątpią.“²⁰⁾

Klaczko, zetknąwszy się bezpośrednio z literatami polskimi, z szerszym oddechem świata — dochodził z wolna do przekonania, że izolacja kulturalna w obliczu ciągłych przemian, czyto politycznych czy intelektualnych, grozi żydostwu tragicznym niebezpieczeństwem wyrzucenia się poza orbitę wszelkiej aktualności dziejowej, na daleki margines, do którego docierają tylko rzadkie echa bieżącego prądu dziejowego, ufundowanego na mocnych podstawach terytorjalno-socjologicznych. Każdy taki odgłos życia europejskiego, apercypowany skwapliwie przez Klaczkę, musiał w czujnym i krytycznym umyśle jego wywołać logiczne poczucie anormalności sytuacji ówczesnego żydostwa, wchłanianego z wolna przez próżnię dziejową. W tym stanie rzeczy były możliwe trzy, względnie dwie reakcje ideologiczne: utrzy-

¹⁹⁾ Należy zaznaczyć, że F. Hoesick w swej monografii o Klaczce (Kraków, 1907), cytując powyższy artykuł, uważał za stosowne opuścić wszystkie zdania, odnoszące się do żydostwa Klaczki.

²⁰⁾ Tygodnik petersburski, dział Rozmaitości 1841, część XVIII z r. 5.

manie status quo, to znaczy tragiczne trwanie na kotwicy, w kompletnej izolacji, w obliczu aktualnych wstrząsów i katastrof dziejowych, lub — kosmopolityzm, lub — całkowite wcielenie się w otaczający go element narodowo-kulturalny.

Klaczko począł tracić wiarę w żydostwo i w jego dziejowe posłannictwo. Jak każda nerwowa i wrażliwa natura, która nadmiar odziedziczyła po praojcach niepokój dziejowej tułaczki, dążył Jehuda do stworzenia w sobie odpowiedniej przystani duchowej, któraby go uleczyła z wzrastającej wciąż newrozy, wynikającej właśnie z braku jakiegś pozytywnej orientacji narodowej. Klaczko bowiem nie mógł znieść trwania w pustce dziejowej: „W imię dobra kraju — pisał potem żydowski odstępcza o polskich odstępcach — i w imię miłości chrześcijańskiej, zamienionych w jakieś pojęcia oderwane, bezwzględne, przemawiają apostołowie tych wszystkich doktryn, które topiąc narodowości w panslawizmie lub kosmopolityzmie, w gruncie nie mają innej podstawy, jak egoizm, i nie mogą trafić do innego końca jak — caryzm. Dziś, kiedy narodowość staje się jedną z zasad nowego porządku politycznego, jakże dziwnie i boleśnie słyszeć głosy przeciwne tej zasadzie, wychodząc z łona Polski.“²¹⁾ Pustkę dziejową i bezideowość odkrył Klaczko w żydostwie. Dla niego ówczesne żydostwo było namiastką dawnej chwały potężnego ongiś narodu żydowskiego, który wmontowany ideowo i fizycznie w ojczystą ziemię palestyńską, serdeczną krwią dokumentował swe dziejowe posłannictwo. Ówczesne żydostwo, zamknąwszy się w sobie, utraciłszy rzeczywistą bazę operacyjną — ziemię ojczystą, z biegiem wieków staczało się w przepaść kompletnej degeneracji ideowej. Klaczko nie odnajdywał w owym żydostwie prawa dziejowego istnienia, w formie jego golusowej rzeczywistości. W wstrząsającym wierszu pt. „Izraelita na gruzach Palestyny“, wypowiedział Klaczko swój pogląd na tę sprawę:

Dziś Izraelu, dawne zgasłe plemię
 W zimnych duch ojców w piersiach nie odżyje:
 Jak cienie głuchą przebiegacie ziemię,
 Wy, zmarłych wieków, żyjące Mumije!
 Wszędzie was losu ściga ręka twarda,
 Miotani wszędzie burzą i zawieją:
 życia waszego jest godłem — pogarda,
 Rozpacz — żywiołem, ciemny grób — nadzieją!
 Wy dawnego kościoła ostatki!
 Z zwieszonem czołem w posępnej żałobie,

²¹⁾ Julian Klaczko: *Odstępcy*, Paryż, 1860, str. 24—25.

Wy nieme bytu i nicestwa świadki,
 Dumacie smutnie na zniszczenia grobie.
 Czemuż to piętna ciężącej sromoty
 Z dumnego niegdyś nie zdzieracie czoła?
 Czemuż głos dawnej, bogobojnej cnoty
 Zamilkł — i wiernych do Boga nie zwoła?
 Lub czemuż ognia, który śród was płonął
 Nie rozsyłacie w Izraela żyły?
 By ku ich sercu raz jeszcze zawionął
 I dawne, zmarłe znów obudził siły!*)

W czasie swojego pobytu w Niemczech, na studjach uniwersyteckich, Klaczko zetknąwszy się z silnymi prądami nacjonalistycznymi, pogłębiał w sobie coraz bardziej przekonanie o potrzebie wcielenia swej indywidualności w jakikolwiek organizm narodowy. Równocześnie zaobserwował Klaczko w ówczesnym życiu polskim olbrzymie nasilenie narodowe, które w okresie powstań i ciągłych zmagañ z zaborczymi rządami, sugestjonowało swą siłą i patosem. Ta pełnia ideologiczna wo'nościowych ruchów polskich skłaniała tak wrażliwą jednostkę, jaką był Klaczko, ku ostoji najbliższej i najaktualniejszej — ku całkowitej asymilacji w odrębie narodu polskiego.

Klaczko posiadał charakter krystalicznie czysty i uczciwy; czystość przekonań była dla niego najwyższą miarą, jaką wogóle mierzył wartość człowieka. Klaczko, stwierdziwszy bankructwo swego żydostwa, uświadomił sobie jasno, że musi definitywnie z niem zerwać. Uczciwość wobec własnych przekonań tak mu nakazywała uczynić: „Bo jak ciężkie popełniłem błędy i grzechy — pisał Klaczko do J. Koźmiana — zawsze z pokorą znaszałem te próby i nigdy, przysięgam Ci na to, mój najdroższy Janie, nigdy mną nie kierowała prywatą.“²¹⁾

W takiej to chwili zaszedł w życiu Klaczki wypadek, który silnie wstrząsnął duszą poety i okazał mu w całej nagości paradoksalność i tragizm jego ówczesnego stanowiska w narodzie polskim i tem samem zadecydował o potrzebie całkowitego zlikwidowania tej nadwyróżnionej i dwuznacznej sytuacji. Wypadek to był dziwny, wstrząsający głębią swego paradoksu: Klaczko w latach 1847 (od lipca) do r. 1848 przebywał w Heidelbergu, współpracując w „Deutsche Zeitung“. Opodal Heidelbergu w Baden - Baden mieszkał wówczas Z y g m u n t K r a s i ń s k i. Klaczko, korzystając z pobliskiego

²¹⁾ Wiersz ten w całości ogłosił Karol Dresdner, w swej pracy p. t. „Udział Żydów w poezji polskiej w XIX w Miesięczniku Żydowskim, 1932, zes. 5. — Red.

pobytu Krasińskiego, postanowił go odwiedzić. Dla młodego literata znajomość z wielkim poetą była bardzo pożądaną i pożądaną.

I napewno spotkanie doszłoby do skutku, gdyby nie przeczułona psychika Klaczki.

Trzeba bowiem wiedzieć, że Jehuda, jak zmorę fatalną, dźwigał w sobie „Minderwertigkeitsgefühl“ swojego żydostwa. Żydostwo ciążyło Klaczce i przygniatało go moralnie.

Ze zmory owej Klaczko przed nikim się nie spowiadał. W jego psychice została głęboka skrytość getta żydowskiego. Z racji jednak swej tragedji narodowej, łatwo stawał się niesprawiedliwy wobec otoczenia, wężąc zwłaszcza w społeczeństwie polskiem — niemną, skrytą pogardę ku swojej osobie. Był zatem w stosunku do społeczeństwa polskiego dziwnie nieufny.²³⁾ Zwracając się zatem do Krasińskiego (po kilku zdawkowych komplementach na temat jego daru proroczego), pisał: „Proszę o wyznaczenie mi godziny, a przyjadę, jednak ostrzegam, że moim zwyczajem, gdy do jakiego Polaka się udaję, zawsze wprzód mu oznajmić, że jestem żyd, na to, by miał zupełną wolność przyjęcia mnie lub nie, gdyż w istocie pojmuję ja żyd, że Polacy mają prawo nas nie lubić (!!!) i td.“²⁴⁾ W Klaczce odezwał się mały, szczerzy żyd getta wileńskiego. Odezwało się w nim przekleństwo gólskich pokoleń, zawieszonych ongiś w pustce dziejowej. W obliczu dostojnej polskości Krasińskiego, Klaczko skurczył się w sobie, zmałał, godność jego osobista przysła jak bańka mydlana. Klaczko,

²³⁾ Julian Klaczko przeczułony niezmiernie na tle swego żydowskiego pochodzenia, odnosił się do społeczeństwa polskiego z dużą dozą nieufności i zażenowania. Klaczko podejrzewał bowiem, że mimo jego ultrakatolickiego stanowiska ideowego, rodowici Polacy pogardzają nim w głębi serca. Ów smutny Żyd z Wilna, z ulicy Niemieckiej, posiadający w sobie nadmiernie rozwinięte poczucie godności osobistej, oraniczającej w symptomatami hysterji, przy zetknięciu się jednak z problematami żydowskimi, tracił wszelki takt osobisty; tak np. rozczarowany chwilowo przykrością doznaną od Polaków, użalał się przed swym przyjacielem J. Kozmianem, że od swych przybranych braci polskich doznał tylko goryczy i bólu. „I wy tak dobrzy i przyjacielscy dla mnie jesteście, a przecież w głębi duszy mną pogardzacie” — pisał Klaczko do wzmiarkowanego przyjaciela.

Należy jednak zaznaczyć, że chociaż w publicznym życiu i przy osobistym zetknięciu nie wypominano Klaczce jego żydowskiego pochodzenia (prócz Korzeniowskiego; por. postać Centaurowicza w „Złoty Kajdanach”. Akt IV, scena I, str. 431—434, Dzieła Józefa Korzeniowskiego, Warszawa, 1873), jednak w listach prywatnych, za plecami jego, w trakcie różnych osobistych porachunków, często złośliwie przypominano świetnemu styliście jego żydowskie pochodzenie. W ten sposób np. zaaltwiał swe porachunki z Klaczką Teofil Lenartowicz w listach do Teodory z Narbuttów Moszczeńskiej. Dzięki uprzejmości zmarłego niedawno śp. Jana Czubka miałem możliwość przeglądnięcia znajdujących się w jego posiadaniu odpisów listów Trentowskiego do Nakwaskiego (z l. 1859—60) oraz do W. Niedźwieckiego (r. 1860). W listach tych bardzo często wypomina Trentowski Klaczce jego żydostwo, co zresztą nie przeszkadzało obrotnemu filozofowi błagać równocześnie „żydowskiego intryganta” (list z dn. 25 paźdź. 1859) o pomoc pieniężną.

²⁴⁾ Ob. St. Tarnowski: Julian Klaczko, Kraków, 1909.

prowokacyjnie wspominając o swem żydostwie powoli w sobie zdławianem, niedwuznacznie błagał w niemem milczeniu Krasińskiego o aprobatę — swej polskości. Wszak aprobaty tej prawo miał żądać od jednego z największych polskich poetów.

Krasiński jednak nie znał literackiej działalności Klaczki, ani nic o nim nie słyszał, bał się, że młody Żyd wileński jest poprostu — szpiegiem rosyjskim. W liście więc skierowanym do Klaczki, wyparł się poeta swej literackiej działalności, oświadczając równocześnie z godnością Klaczce, że jego pochodzenie żydowskie nie mogłoby zresztą stać na przeszkodzie ich ewentualnej znajomości: „Zapewnie mnie za kogo innego bierzesz — pisał Krasiński — i nie mnie chcesz pan, ale tamtego poznać, bo ja nigdy w życiu wieszczb, ni prorocstw, ni wierzy nie wydawałem. Zatem skoro się dowiesz, że to nie ta osoba, której pragniesz, tem samem zaniechasz pragnienia poznania się z nią, któremu to zapoznaniu, skądinąd żadnaby przeszkodą być nie mogło i nie powinno, że należysz do plemienia, które wśród dziejowych losów ludzkich niezawodnie najarystokratyczniejszym pochodzeniem znaczy synów swoich, bo jest najstarszem, a niegdyś wielkich czynów plemieniem na ziemi“²⁵⁾

Cios był logiczny, silny, świetnie wymierzony. W duszy Klaczki wrzało. W słowach Krasińskiego wyczuł szyderstwo. Wszak Krasiński chciał go podnieść w idei żydostwa, którą on z siebie wyrzucał, w którą nie wierzył, od której uciekał. Wszak Krasiński apoteozował w liście to żydostwo, które było zmorą fatalną życia Jehudy. O polskości ani słowa.

W godności osobistej podrażniony Klaczko, całe powyższe zajście opisał w liście do Stanisława Koźmiana (brata Jana).

Koźmian zwrócił się do Krasińskiego z prośbą o wyjaśnienie. Krasiński odpowiedział grzecznie, z surową jednak bezkompromisowością wnikał w bolesne tajniki duszy Klaczki. Krasiński pisał: „Pytam się teraz, co w tem było niegrzecznego, niemiłosiernego, niedobrego? Owszem, w przypuszczeniu, że poczciwy i szlachetny, chciałem mu serce podnieść, chciałem wspomnieć o chwale rodowej hebrajskiego narodu i dziwno mi, że Żyd tego nie uczuł i za to wdzięcznym mi nie był. Prawdziwy Żyd, pomny Machabeuszów i oblężenia Hierozolimy, nie byłby szukał szyderstw w tak rzeczonyj prawdzie historycznej. Już od dawna mi różni donosili o jego monomanji skarg na mnie. Zaręczę go słowem mojem sumiennem, że nie znając go, a widząc z listu szlachetność, chciałem mu się odplącić i tom napisał doń, co wydawało mi się w przekonaniu mojem, że powinno wywołać w duchu jego

²⁵⁾ Tamże.

dumną, narodową pamiątkę. Taki był mój cel. Taki, a nie inny. Krzywdzi mnie niesłuchanie, kto przypuszcza, że nie znając kogo, że nie wiedząc napewno, że niegodny i zły, gotówbym chcieć go upokorzyć i za chleb kamieniem rzucić, przekleństwo narodowe mu w oczy ciskając! Na miłość Boga! Kto tak sądzi, ten chyba w dniu zwycięstwa samby mnie zwyciężonemu gotów i cios zadać. Nieszczęśliwy kraj, gdzie każdy ma się za obrażonego, o obrazie swej tylko pamięta, gdy właśnie czas taki, że Bóg wszystkim obrażon jest i sąd swój gotuje! O tem myśleć, a nie o pysze swojej“.²⁶⁾

Nauczka była bolesna, godność osobista zadrażniona. „Brak w tem wszystkim godności“ — oto jak skwalifikował Krasiński postępowanie Klaczki. Klaczko rozpaczał. (Zdarzenia tego nigdy już w życiu Krasińskiemu nie przebaczył). Przez duszę jego przewalało się skłębione morze uczuć. Żal do Polaków poczuł się wwiercać w duszę jego. Drogę powrotną miał jednak Klaczko zamkniętą, ponieważ już nie miał nic wspólnego z ideą bohaterskich Machabeuszy i obrońców Jerozolimy. Zresztą wracać nie chciał; chciał natomiast nabyć prawo kulturalnego obywatelstwa w ramach narodowego elementu polskiego.

Klaczce była potrzebna silna i gorąca wiara, któraby go zaabsorbowała i w którejby się mógł wyżyć w całej pełni. Klaczce była potrzebna wiara narodowa na podłożu głębokiej kontemplacji religijnej.

Zaś nerwowość funkcji u Klaczki wypływała zasadniczo z anormalnego stanowiska, jakie zajmował w polskim organizmie narodowym, czego dowodem było przypadkowe, lecz symptomatyczne zajście z Krasińskim. Klaczko więc, jak każda nerwowa, neuropatyczna jednostka, żyjąca w ciągłym podnieceniu psychicznym, tęsknił za równowagą duchową, za stworzeniem sobie pełnych warunków narodowych, kulturalnych i życiowych, któreby mu umożliwiły obniżenie ciągłego podniecenia psychicznego do normalnych granic. „... nie czuję w sobie namaszczenia wyższego nadto, potrzebne zwykłemu grzesznikowi... chcę tylko własnego spokoju, — ciszy sumienia“ — pisał do J. Koźmiana.²⁷⁾ Do osiągnięcia owego ewentualnego spokoju pomocny był mu silnie rozwinięty instynkt samozachowawczy, oddziedziczony po narodzie, który żyjąc przez dwa tysiące lat wśród ciągłych cierpień, zdołał wyhodować w swych synach (jakże często na własną zgułę) szeroką i spotęgowaną skalę intuicji. Sub limine świadomości Klaczki leżała tęsknota za wiarą narodową. Tę wiarę chciał on posiadać.

Jehuda zwątpił w żydostwo, jako ideę. Temsamem żydostwo przestało dla niego istnieć, jako element produktywny, wraz ze swem jedynym podłożem i jedyną istotą — religją. Klaczko począł więc

²⁶⁾ Tamże.

²⁷⁾ Tamże.

skrupulatnie analizować i konsultować swoją ideologję. W wyniku swych auto - analitycznych badań doszedł do przekonania, że nie odnalazł dotychczas w sobie genezy polskości. W braku owej genezy tkwiły, jego zdaniem, wszystkie dotychczasowe nieporozumienia, na jakie był narażony przy zetknięciu się z ideologją nacjonalizmu polskiego.

Klaczko, świetny znawca historjografji polskiej, orientował się doskonale w warstwicach podłoża kulturalnego, na którym polskość od wieków budowała swoje posłannictwo dziejowe. Zdawał sobie jasno sprawę z faktu, że głównym pierwiastkiem kultury polskiej jest katolicyzm, który wchłonął w siebie wszystkie istotne pojęcia i objawy „chrześcijańskiej republiki“.²⁸⁾ Klaczko więc do katolicyzmu doszedł poprzez pojęcie — narodowości; idea posłannictwa Polski a tem samem asymilacji narodowej, nie wypłynęła pierwotnie u Klaczki z pojęcia katolicyzmu, lecz odwrotnie; uprzednio stworzone pojęcie narodowości wytworzyło u Klaczki pojęcie katolicyzmu, które stało się z biegiem lat głównym fundamentem polskości syna wileńskiego haskalisty. Katolicyzm zatem, był owym zasadniczym czynnikiem, którym Klaczko podbudowywał genezę kulturalną swego nacjonalizmu. Zrozumiałą jest rzeczą, że *czasem* te dwa pojęcia splotły się ze sobą nierozzerwalnie, przeniknęły się wzajemnie, uzupełniły, tworząc logicznie zbudowany system. „Znaczenie narodowości — pisał potem: Klaczko w „Odstępcach“ — leży w głębi tajemnic duchowych, które tylko rozwój chrześcijaństwa powoli wywodzi na jaw i dostępnymi rozumowi czyni... Narody... zajmują pole działalności chrześcijańskiej, jako wielkie jednostki, mające życie i powołanie osobne. Długo lud musi pracować, skupiać i spajać mocą wewnętrznego ciepła swoje pierwiastki składowe, aż nim to ciepło utajone przejdzie w stan promienisty i zabłyśnie ogniem świętym, dającym mu prawo być narodem. Długo naród trudem i ofiarami zarabia na tę wieczystą własność swoją, na tę dziedzinę przodków i potomków, którą nazywamy ojczyzną. Dziedzina ta prawdziwie chrześcijańskiego narodu nieśmiertelna jak duch chrześcijański, małą tylko cząstką opiera się na ziemi, cała jest w tym niewidomym świecie dotąd wszelkie życie przychodzi i dokąd powraca. Tam mamy naszych świętych, patronów, aniołów-stróżów, naszych mędrców, bohaterów, męczenników i pokutników; stamtąd idzie łańcuch pokoleń, zostawiających po sobie różną miarę zasług i grzechów, skarbów i długów. Na jakim prawie opiera się ich solidarność i nierównie szczęśliwa kolej następstwa, tego filozofja historji jeszcze powiedzieć nie umie; ale to widoczna, że używają i cierpią jed-

²⁸⁾ J. Klaczko: Kongres moskiewski i panslawistyczna propaganda, Kraków, 1867.

ne za drugie, że od pierwszego do ostatniego spada cała spuścizna na-
bytków i ciężarów...²⁹⁾

Czy jednak owa asymilacja narodowa i religijna dała Klaczcze upragniony spokój psychiczny i zbawienie od męczącej go newrozy? Nie, Klaczek bowiem nigdy nie przewalczył w sobie całkowicie żydostwa. Instynkt samozachowawczy rasy mścił się na pocie bezlitośnie. Przez całe swoje życie w najtajniejszych zakamarkach swej duszy, dźwigał Jehuda mikroskopijną pozostałość swej rasowości, która w sposobnych chwilach wdzierала się do jego sumienia, rozdzierała z trudem zabliznione rany i paliła najokrutniejszą trucizną. Klaczek przechodził wówczas tragiczne wstrząsy psychiczne: zdławiony barwik jego charakteru — żydostwo, nabierało intensywniejszego nasilenia, reagowało silnie, impulsywnie i wbrew woli Klaczki, ten pierwotny czynnik kształtował istotę całego jego wystąpienia.

Klaczko wówczas samoudręczał się; świadomie rozdrapywał wewnętrzne rany. Nienawidził on bowiem radości; każde cierpienie świadomie pogłębiał. Należał on do tych licznych twórców w epoce romantyzmu, którym „nawrócenie“ nie dało ostatecznego ukojenia. Z czasem pod wpływem osobistej tragedji, wytworzył w sobie Klaczko — psychozę cierpienia. Cierpienie dla Klaczki stało się celem samym w sobie. Cierpiał, bo cierpieć musiał. „Ludzie zazwyczaj — pisał Klaczko do Ludwika Kastorego — tak mało mają nie tylko współczucia, ale nawet i wyrozumienia dla cierpień nieekonomicznych i niestatystycznych, dla bólów, których jakąś widoczną i namacalną stratą usprawiedliwić nie można! A jednak mnie się zdaje, że cierpienie jest zupełnie takim wrodzonym, (fatalnym) darem duszy, jak natchnienie, jak genjusz i td. Jedni rodzą się z sercem wciąż krwawiącym się, jak drudzy z wyobraźnią wciąż płodną lub muzycznym usposobieniem lub bohaterskim instynktem“.³⁰⁾

Klaczko jednak, jak już zaznaczyłem na wstępie, był człowiekiem skrytym; przed nikim się nie spowiadał ze swych bólów, nie chciał nawet, by ludzie domyślili się jego cierpienia: „a biada temu — pisał Jehuda do Kastorego — kto milczeć nie umiał, lub się tego zapóźno nauczył... A biada temu, kto ręce do innych wyciągał, zamiast je ścisnąć w pięści na własnej, pękającej piersi. Straci on jedyny skarb, który posiadał na tej ziemi: godność swego bólu; jeżeli jest zły i głupi, znienawidzi wówczas ludzi; jeżeli jest ucziwy, — wzgardzi samym sobą! Trzeba być jak pająk milczący...“³¹⁾

Takie stanowisko psychiczne, jasno uświadomione, dawało Klaczcze

²⁹⁾ Odstępcy, str. 25.

³⁰⁾ Ob. St. Tarnowski: Julian Klaczko, Kraków, 1909.

³¹⁾ Tamże.

— człowiekowi niezwykle ambitnemu i dbającemu o swą godność — poczucie pewności siebie. Z tego więc nerwowego podłoża wynikał bardzo często u Klaczki stan kompensacyjny, polegający nie tylko na pokrywaniu kompleksu żydowskiego ultra - katolickimi gestami zewnętrznymi, pełnymi patosu i koturnu, lecz także na maskowaniu swego żydostwa wobec samego siebie, na omamianiu własnego ja.³²⁾

Obecnie Jehuda katolicyzm już wyznawał; lecz jeszcze go „nie zeznał“ — jak sam się wyraził. Jednak przed powziętą decyzją oficjalnego porzucenia żydostwa nic już Klaczki nie mogło powstrzymać — nawet nadzieja lepszej przyszłości materialnej, obiecanej mu przez wuja Grünberga, pod warunkiem jednak, że siostrzeniec wyrzeknie się swoich dotychczasowych przekonań. Grünberg mieszkający stale w Paryżu, zna łdobrze przeszłość swojego siostrzeńca. Wiedział on, że Klaczko, przebywający obecnie w nadsekwańskiej stolicy (r. 1849), oddała się powoli od żydostwa. Od tego kroku chciał go wuj powstrzymać. Prosił go zatem, by porzucił wszystkie swoje „fantazje i kaprysy“; wzamian obiecał przymierającemu z głodu Klaczce, dobrobyt materialny. Pisał o tem Jehuda: „... stryj z dobrocią... odrzekł mi... że wszystko mi da, w niczem mnie użyć nie myśli, że mnie wprowadzi do wszystkich wielkich domów, przedewszystkiem do Rotschilda i Foulda, że chce ojca mojego tu sprowadzić, byśmy razem w szczęściu żyli, że czuje moralny obowiązek opiekowania się mną, że do tego użyje wszelkich nawet prawnych środków“ — „... serce mi wrzało, głowa zdawała się pękać, co za dziwne położenie! Stryj według swojego przekonania chce tylko mego dobra, ma najszlachetniejsze, najuczciwsze zamiary ze mną, a ja o mało, com go nie przeklął w duszy za tę dobroć, za tę uprzejmość!“ — „Cóż robić? zapytałem siebie. Nie tracić chwili i uciec z Paryża? Prawiem się na to zdecydował, ale obawa dzieciniego pośpiechu, a przytem wstyd, że uciekam jakbym jakąś zbrodnię popełnił, wstrzymały mnie od tego. Kogo się poradzić? Kogo? Gdy sprawa żadnej nie cierpiąca zwłoki? Ciebie nie miałem najłroźszy mój Janie...“³³⁾

Sytuacja była tragiczna. Klaczko nie chciał sobie zrazić wuja, tembardziej, że ów bogacz był jedyną obecnie podporą jego rodziców; Fortuna bowiem kołem się toczy: stary Klaczko stracił prawie cały majątek i prowadził obecnie w Wilnie zastępstwo firmy Grünberga. Więc w duszy Jehudy toczyła się ciężka walka pomiędzy obowiązkiem synowskim, a czystością własnych przekonań. Zmagał się z sobą, wal-

³²⁾ Ob. mój artykuł: Heine i Klaczko „Nowy Dziennik (dod. lit. z 2.II 1931) oraz art. J. Klaczki: Henri Heine (Revue de Paris 1855).

³³⁾ Ob. St. Tarnowski: Julian Klaczko, Kraków, r. 1909.

czył długo i ostatecznie zdecydował się z wujem otwarcie i szczerze pomówić.

„Wróciłem do stryja — pisze Klaczko do Jana Koźmiana — i miałem z nim długą rozmowę. Nasłuchałem się wielu, wielu rzeczy, zniósłem wszystko. Powiedział mi, że kiedy nie mogę mu zaręczyć, że pracuję dla zapewnienia sobie przyjemnej i niezawisłej w świecie pozycji (jakże mu to mogłem zaręczyć!) to jedyna ty ko mi pozostała pozycja — w domu warjatów i t. d. i t. d.“ — Powiadam ci, kochany Janie, że wszystko cierpliwie wysłuchał. Potem stale, bez uniesienia, bez drapowania się, ale też bez goryczy, owszem z głębokim przekonaniem o dobrych, acz jednostronnych zamiarach jego odpowiedziałem mu, że szanuję i cenię to wszystko, co dla biednych rodziców już zrobił, a dla mnie uczynić ma chęci, że będę mu za to wdzięcznym do zgonu — ale że są przekonania, obowiązki, których zmienić nie można, że ja je także mam i je zawsze wypełniłem, że może być pewnym, że nigdy się nie spodzę, ale też że nigdy nie odstąpię mego sumienia, chociażby ono kaprysem tylko być miało, że życie moje religijne i polityczne mnie samemu tylko należy, i że gdy zechce w nie wglądać, w niem mnie dozorować lub przeszkadzać, to natychmiast opuszcze Paryż i już się nigdy z miejscem mego pobytu nie wydam“. Grünberg z żalem skonstatował, że siostrzeńca od jego przekonań nie odwiedzie: „... stryj był bardzo wzruszony — pisze w dalszym ciągu Klaczko — tem przedstawieniem gorącym, acz spokojnym. Powiedział mi, że widzi, iż ma z obłąkanym do czynienia“.³⁴⁾

Napominania trzeźwego Grünberga nie odniosły upragnionego skutku. Klaczko odrzucił pomoc wuja, by tem samem uniezależnić się od niego i — począł przemyślać nad możliwością chrztu. Wprawdzie już powziął Klaczko decyzję, lecz bał się uczynić krok ostateczny, nie wiedząc jak wówczas ustosunkują się do niego rodzice. Formalnie jednak trwanie na pograniczu dwóch religij i dwóch światów demerwowało go i niepokoiło: „Czekać nie mogę — pisał do Koźmiana — chciałbym jaknajprędzej pogodzić się z Bogiem i oczyścić sumienie. Mnie ten stosunek już zbyt dawno ciąży“.³⁵⁾ To znów innym razem, w przystępie zbytowego przedenerwowania pisał do wzmiankowanego przyjaciela: „Wiele rzeczy, wiem, razi cię we mnie, a przede wszystkim moja niedecyzja. Raczej jednak i na to uwagę zwrócić, że całe moje życie, tak religijne, jak socjalne i polityczne, piętnem kainowem połowiczności jest naznaczone. Miej dla mnie choć część tego poślania, które ja zawsze dla zawistnego losu miałem.“³⁶⁾

³⁴⁾ Tamże.

³⁵⁾ Tamże.

³⁶⁾ Tamże.

O powziętej decyzji siostrzeńca, Grünberg powiadomił rodziców jego. Zrozpaczeni Klaczkowie, dowiedziawszy się o zamierzeniach ich jedynaka, zażądali od niego konkretnych wyjaśnień. Klaczko odpisał szczerze, że powziął zamiar definitywnego porzucenia żydostwa. Któż zbada, co się wówczas działo w sercach jego rodziców? Ich ukochany syn, „jedyna pociecha“, nadzieja i ostoja, porzuca świętą wiarę ojców! Klaczko zdawał sobie dokładnie sprawę, że swoją bezkompromisową decyzją łamie życie ukochanych rodziców; jednak swych przekonań nie przewyciężył. Sędziwy Hersz postanowił wyrzec się syna ulegając gorącym błaganiom żony, porzucił pierwotny zamiar, lecz zażądał od Jehudy solennego przyrzeczenia, że za życia jego żydostwa nie porzuci, żonie zaś zabronił utrzymywania z synem jakiegokolwiek kontaktu. Klaczko złożył ojcu przyrzeczenie. Przysiągł.

Dnia 10 stycznia 1856 roku odebrał Jehuda żalobną wiadomość o śmierci swojego ojca. Klaczkę przysięga już nie wiązała. Postanowił przyjąć chrzest. „Ojciec mój umarł; Bóg go przywołał do siebie. Ustał wzgląd nieprzełomny, który mnie dotąd oddzielał od wiary... Wiadomości z domu są straszne; na ojcu ledwie wymusiła moja matka błogosławieństwo dla mnie...“ — pisał wówczas Klaczko.³⁷⁾ W tak ciężkiej więc dla siebie chwili zwrócił się Jehuda do swojego przyjaciela Jana Koźmiana z prośbą o pomoc: „Póki ojciec żył, byłem związany przysięgą, ale i teraz wzgląd na położenie matki nakazuje mi wielkie ostrożności... Teraz położenie matki wśród rodziny, wśród jej otoczenia, zawisłość jej nawet od tego otoczenia, są takiego rodzaju, że rozgłosem danym memu przystąpieniu do wiary Chrystusa, podkopalbym jej spokój i egzystencję, rzuciłbym ją na pastwę prześladowania i nędzy. — Och, a tego przecie Bóg żądać nie może! On może mi kazać z siebie zrobić ofiarę, ale nie z mojej matki!... Chodzi mi więc o to, aby przystąpieniu memu do wiary Chrystusa nie dano rozgłosu, aby o nim nie pisano w gazetach, słowem, abym z własnego zbawienia nie ukuł miecza dla mojej matki, i abym ją jeszcze mógł zbawić kiedyś! Zresztą nie świetna to i niepyszna zdobycz ze mnie dla świętego Kościoła, z którejby się chciał chwalić... Zechciej to zrozumieć, zechciej się tem przejąć Janie mój drogi.

Gdyby tu był ksiądz Piotr (Semenko) udałbym się do niego; do Rzymu jechać nie mogę. Do księdza Aleksandra (Jełowickiego) mam odrazę; do niego bym się chyba w chwili skomania tylko udał. Proszę więc ciebie, mój drogi, mój kochany a! Nie, abyś mi udzielił pomocy. Czy znasz jakiego księdza francuskiego, tu we Francji, i choćby w południowej, do którego bym się mógł udać? Ale zrozumiej mnie: księ-

³⁷⁾ Tamże.

dza prostego, świętobliwego i niedysputującego, księdza litościwego i miłującego.

Przystępuję do tego aktu z radością, ale i z brzemieniem strasznych wspomnień i walk okrutnych — proszę o litość, o miłość, o poślazanie — och, proszę przede wszystkim o oszczędzenie pamięci ojca, o łaskę dla mojej matki... Nie chciałbym być targanym i szarpanym przez rękę niezawodnie ojcowską, ale czasem twardą i skwapliwą do jątrzenia. O, taką rękę racz odemnie oddać Janie mój drogi! U progu Kościoła Miłości chciałbym znaleźć miłość. Czy rozumiesz?

Nie wiesz, nie zrozumiesz nigdy, co cierpiałem i co cierpię.

Możesz mi wskazać takiego księdza? Księdza pełnego litości i poślazania, prostaczka w duchu, lekarza sumień? Wolalby księdza takiego ze wsi; zabawiłbym czas niejaki i uczyłbym się tajemnic wiary...

Jeżeli masz takiego księdza, powiedz mi i daj mi list do niego. Pisz mu w tym liście, żem uczciwy: nic więcej; resztę sam jemu powiem. Przede wszystkim nie wychwalaj moich zdolności; toby skrzywiło mój stosunek z nim — chcę jako prostaczek udać się do prostego świętobliwego księdza. Nieraz dawniej się pocieszałem nadzieją, że będziesz moim ojcem chrzestnym, moim Janem Chrzcicielem. Janie mój drogi. Ale to być nie może. Postanam się o takiego coby przynajmniej miał imię Jana, w pamięć twej przyjaźni, mój drogi przyjacielu. Wezmę jakiegoś poczciwego dziada, bo nie chcę ni panów ni możnych.

To, co ci piszę, zachowaj w sekrecie — zaklinam cię na zbawienie twoje, nie mów o tem z nikim, nie pisz do nikogo „aż się mnie spytasz. Wkładam ten obowiązek na honor twój, na sumienie twoje!

A teraz ściskam cię, Janie mój drogi, na ten raz jeszcze tylko jako brat w Polsce — wkrótce, da Bóg, jako brat w Chrystusie“.³⁸⁾

Ostatecznie na miejsce chrztu obrano Brukselę. Dnia 5 kwietnia pisał w tej sprawie Klaczko do Jana Koźmiana: „Mój drogi, mój dobry Janie! Wyjadę w przyszłą sobotę t. j. 11 w nocy i nazajutrz stanę w Brukseli. Bądź więc tak dobry i wystaraj się zaraz o paszport, abyś był w pogotowiu. Skoro otrzymam pozwolenie t. j. najpóźniej w środę natychmiast ci doniosę, tak, że mój list odbierzesz najdalej w niedzielę; w tym liście ci też napiszę, w jakim hotelu stanę. Proszę cię mój drogi, mój dobry przyjacielu, przygotuj wszystko, abyś wraz za odebraniem mego listu mógł wyruszyć, i abym ja bez ciebie długo w Brukseli nie bawił, bo mnieby to jeszcze bardziej rozstroiło.

Och, aby Bóg dał, abyśmy się już zjechali i uścisnęli, nie mogę jeszcze odzyskać spokoju; odbieram z donu bardzo bolesne listy...

³⁸⁾ Tamże.

Zresztą nie wiem, co się w świecie dzieje. Od czasu, gdym odebrał wiadomość o śmierci mojego biednego ojca, ślubowałem sobie nigdzie nie bywać i uczynilem rozbrat ze światem — powiedziałbym wieczny, gdyby mnie bolesne doświadczenia nie nauczyły, jak krótkotrwałą niestety jest ta wieczność, którą ludzie sobie wzajem i drugim ślubują“.³⁹⁾

Chrzest odbył się dn. 25 kwietnia.

Obiit Jehuda Lejb, natus est Juljanus.

Juljan Klaczko katolicyzmu swojego nie wniósł na rynek misjonarski. Wszak pisał on o swoim katolicyzmie: „Rzecz to pomiędzy sumieniem mojem a Zbawicielem, rzecz to duszy mojej, biednej, nędznej duszy mojej.“⁴⁰⁾ Jednej tylko osobie chciał narzucić swą wiarę: matce. „Matce wszystko powiem, może Bóg dobry i litościwy da, że ją kiedyś... pozyskam dla Prawdy“ — wyznał Klaczko szczerze. Przed matką, jedynym człowiekiem na świecie, zdolny był on otworzyć swe zbolące serce; z nią bowiem jeszcze od czasów pierwszego dzieciństwa wiązały go węzły najszczerzego przywiązania i najpiękniejszej synowskiej miłości. Klaczkowa, cudowną intuicją matczyną wiedziona, odczytywała w oczach ukochanego syna wszystkie jego ukryte myśli i zamierzenia. Wiedział o tem Juljan. Wszak, jeszcze jako trzynastoletni chłopiec pisał do matki wiersze, przepojone gorącym infantylnym erotyzmem:

Dzisiaj rocznica! — przed trzynastu laty,
Kochana matko tenże dzień zabłysnął,
Ów dzień w cierpienia i rozkosz bogaty,
Ów dzień słodczy, dzień tęsknoty błogiej,
Ów dzień okropny, gdzie losów dzień srogi
Na nagą ziemię mnie nagiego cisnął!

— — — — —
Bo tyś mnie zawsze pojęła odrazu
Bo sercu twemu nie trzeba wyrazu,
Któryby oko miał odwilżać płaczem,
Któryby serca miał zostać tłumaczem.
Tyś serca mego zwiedziła tajnice,
Tyś w niem czytała, tyś w każdy zakątek
Ukryty w głębi wysledzić umiała —
I duszy mojej przebiegłszy granice
Ten łańcuch uczuć, ten szereg pamiątek
Tyś jedna, matko powiązać zdołała!⁴¹⁾

³⁹⁾ Tamże.

⁴⁰⁾ Tamże.

⁴¹⁾ Ob. przypisek dziesiąty.

Klaczkowa nie wiedziała o przejściu syna na katolicyzm. Klaczko zatem chciał się przed matką wypowiadać szczerze, sądząc, że ubóstwiona przez niego kobieta zrozumie go, przebaczy mu z głębi serca i usprawiedliwi przed duchem ojca. Lecz przebaczenie matczyne Klaczce nie wystarczało. Klaczko chciał, by święta, jedyna, najdroższa ostoją jego życia — matka zalegalizowała ostatecznie i definitywnie jego katolicyzm. Klaczko chciał się z matką duchowo zespolić na płaszczyźnie wspólnoty ideowej i decydującym krokiem matki, usprawiedliwić swój czyn przed sobą samym. Klaczko, ciągle nerwowo rozbity, chciał od matki wydobyć oficjalną aprobatę swego katolicyzmu: chciał matkę nawrócić na katolicyzm.

Sposobność się wkrótce nadarzyła. Lecz jakże tragiczna i straszna: Klaczkowa zachorowała na raka. Lekarze skierowali ją do Berlina, do znanego wówczas chirurga Langenbecka. Zrozpaczony syn wyjechał do Berlina. Tu nastąpiło spotkanie syna z matką po dwunastu latach wzajemnego niewidzenia się. Syn padł do nóg ukochanej matki, obcałowywał jej siwe włosy, jej ręce, obmywał je gorzkimi łzami, tulił je do piersi. Spozierał w ukochane źrenice, chcąc w nich odnaleźć choć iskrę przebaczenia. Skonstatował jednak z rozpaczą, że między nim a matką rozpościera się olbrzymia otchłań — nie do zapełnienia.

Syn nie miał odwagi wyjawić śmiertelnie chorej matce swych misjonarskich zamierzeń, nie miał nawet odwagi wyjawić jej prawdy o sobie. O tych strasznych chwilach pisał do swego przyjaciela Jana Koźmiana: „Przeszedłem wielkie męczarnie: widziałem, jak krajano i rozplataną biedną pierś, która mnie karmiła; przekonałem się także, że się próżno łudziłem nadzieją... Przedział jest wielki: nie do zapełnienia — myślę już tylko o spokoju, o odpoczynku i zapomnieniu. Słuchaj, nie mówmy już o tem nigdy. Nie mam prawa zatruć ostatnich dni mojej biednej matki — nie mam prawa jej nawet powiedzieć prawdy... Dwanaście lat jej nie widziałem; sądziłem o niej z listów i nie brałem w rachubę jej wieku. — Jeszcze raz niech już o tem mowy nie będzie nigdy, nigdy“.⁴²⁾ I jeszcze w następnym liście wspomina matkę: „Nie widziałem matki od lat trzynastu. Znalazłem staruszkę, zękaną wiekiem, nieszczęściem i chorobą, której nawet o sobie prawdy powiedzieć nie mogłem, nie śmiałem, nie miałem prawa“.⁴³⁾

Jest to ostatni list, w którym Klaczko matkę wspomina. Więcej wzmianek o matce w listach jego nie odnajdziemy.

⁴²⁾ Ob. St. Tarnowski: Juljan Klaczko, Kraków, 1909. List z dn. 21 lipca 1856.

⁴³⁾ Tamże. List z dn. 31 lipca 1856.

Syn pozostał samotny. Samotny poszedł w szerokie, bolesne, sławne życie, z sercem rozbitem, zakrwawionem.

Najdroższy zapach siwych włosów swej żydowskiej matki ukrył jej syn głęboko, głęboko na dnie swego serca.

II

W r. 1858 cesarz Aleksander II odwiedził Wilno. Literaci wileńscy wydali wówczas księgę pamiątkową ku czci cesarza p. t. „Na pamiątkę pobytu Najjaśniejszego Cesarza Jego Mości w Wilnie 6 i 7 października 1858 roku“. Oto spis rzeczy i autorów, drukowanych w księdze: 1. Przyjdź Królestwo Boże! — przez Antoniego Ed. Odyńca (!) wierszem. 2. Dzień szósty i siódmy października 1858 roku przez Ign. Chodźkę (!) prozą. 3. Istoriko - staticzeske oczerty goroda Wilno, sostawił A. K. Kirkor. 4. La Lithuanie depuis l'avènement au trône de sa Majesté L'Empereur Aleksandre II, par Nicolas Malinowski (!).

Sprawa była jasną: grupa literatów polskich z Odyńcem, Chodźką i Kirkorem na czele, dopuściła się zdrady idei wolnościowej. Ogólne oburzenie zapanowało na emigracji. Klaczko, w książeczce p. t. „Odstępcy“ ostro wystąpił przeciw czterem wymienionym pisarzom, zarzucając im odstępstwo od sprawy narodowej. Świetnym stylem, zaprawionym ostrym sarkazmem i żrącą ironją wysmagał Klaczko bez litości niegodny postępek wileńczyków. Najboleśniejse razy otrzymał Kirkor.⁴⁴⁾ Zarzucił mu Klaczko kosmopolityzm, sympatje filo-rosyjskie i niejasne pochodzenie narodowe. Oto co pisał Klaczko: „Historyczno statystyczne zarysy miasta Wilna wydane osobno, bez mirry, złota i kadzidła, któremi są obłożone, należałyby sobie do literatury rosyjskiej, a miejscowych tyleby mogły obchodzić, ileby znaleźli w nich błędów do sprostowania. Wtedy mniejby raził i przyłączony do nich plan Wilna, z napisami rosyjskimi i tak przechrzszczonymi nazwiskami ulic, placów i przedmieść, że już trudno rozpoznać się w tym Jagiellonów grodzie. Tyle o powózce. Co zaś do woźnicy, nie wiemy nawet ile mamy prawa pociągać go do odpowiedzialności. Skąd się zjawił, kto jest rodem? O tem milczą jego panegiryści. Przed kilkunastu laty przybył do Wilna młodzieńcem nieumiejącym naszego języka. Wyuczył się, z czasem po polsku, okazał pewną rączność pisarską, a nade wszystko wielką pracowitość, czynność i przedsiębiorczość, którą zwracał w różne strony. Miał pociąg do sceny i zaprawdę nie bardzo szczęśliwy, bo skutkiem jego, po raz pierwszy teatr rosyjski wprowa-

⁴⁴⁾ Kirkor Adam Honory ur 1818, um. 1886 w Krakowie. Archeolog i historyk. Od r. 1871 przebywał stale w Krakowie, oddając się pracom na polu archeologii.

dził do Wilna i na nim oparł swe domowe penaty. Nie mniej mętne było owe względne koleżeństwo, którem otaczał jednego z młodych, a płodnych poetów wileńskich. To go wrowadziło w świat literacki: przykładał się skrzętnie do założenia Komisji archeologicznej i Muzeum starożytności; odbywał podróże w celu zbierania wykopalisk z mogił i kurhanów, napisał w sposób zajmujący pewien rodzaj przewodnika pod tym tytułem: *Przechadzki po Wilnie*; zajmował się i wydawnictwem. Ponieważ zdarzyło się to w czasach, kiedy archeologja, piśarstwo, wydawnictwo podniesione u nas hurtem do wysokości obywatelskiej służby, imię p. A. H. Kirkora, zrazu osłonił pseudonimem Jana ze Śliwina, nabyło rozgłosu. Brzmiały dzienniki hołdami oddawanymi jego zasłudze literackiej, naukowej i bodaj patriotycznej. W tym ostatnim punkcie ta tylko zachodzi trudność, że niewiadomo, gdzie jego patria? Podobno tam ubi bene. Niech go zresztą bożkowie litewscy Muzeum wileńskiego mają w swej opiece, jeśli mu tego nie zaprzeczą jacy starorosyjscy". „Inna sprawa z innemi magami. Oni cudzoziemstwem, kosmopolityzmem i rozczochną młodością wymówić się nie mogą od podległości trybunałowi sumienia polskiego.“⁴⁵⁾

Archeolog w duszy zaprzysiągł odwet Klaczcze. Sposobność po temu wnet się nadarzyła. W r. 1874 ogłosił drukiem Kirkor w Poznaniu pamiętnik ks. Stanisława Bonifacego Jundziłła⁴⁶⁾ p. t.: *Obrazy litewskie ze wspomnień tułacza Sobarri*. We wspomnieniach swoich na str. 129 pisze ks. Jundziłł: „Przybywając do Wilna przywiózł Pelikan z sobą Elżbietę z Wasiljewów Protopopową, żonę majora wojsk rosyjskich, z którą w stolicy jeszcze nieprzystojne rozpoczął stosunki, i tę jako nałożnicę w mieście utrzymywał. Starszy syn jego Aleksander, za życia jeszcze Protopopowa spółdzony, był owocem tego nieprawego związku. Prócz Protopopowej głośne były jego z wielu innemi nieczułoćmi na honor i sumienie niewiastami psoty. Profesorowa Rzeszkowa i Saundersowa i Ż y d ó w k a K l a c z k o w a dzieliły z nim te nierządy“⁴⁷⁾

Identyeczność Klaczkowej nie ulega wątpliwości; wprawdzie żyła wówczas w Wilnie jeszcze jedna rodzina Klaczków (gałąź berdyczowska nie wchodzi w rachubę), była ona jednak nieznaną szerszemu ogółowi społeczeństwa polskiego, gdyż złożona z zagorzałych chasydów. ciemnych przeciwników haskali, trzymała się zdala od wileńskiego

⁴⁵⁾ „Odstępcy”. str. 9. „Odstępców” zamieścił Klaczkowski pierwotnie w formie znacznie ściętej w „Wiadomościach Polskich” (Paryż. z dn. 31 kwietnia 1860 r.).

⁴⁶⁾ Profesor botaniki i dziekan Uniwersytetu Wil. Ob. mój art. pt: Wybryki antyżydowskie studentów Uniwersytetu Wileńskiego. Miesięcznik Żydowski zesz. 6, czerwiec 1932.

⁴⁷⁾ X. Jundziłł: *Obrazy...* str. 371.

mieszczanstwa. X. Jundziłł zaś, piętnując Rzeszkową, Saundersową i Klaczkową nie podaje ich imion; taka forma cytatu świadczy o popularności wzmiankowanych postaci w pewnych sferach towarzyskich. Profesorowa Rzeszkowa i Saundersowa cieszyły się wówczas rzeczywiście w Wilnie dużym mirem (Saundersowa pozostawała w bliższej przyjaźni z p. Becu - Słowacką, matką Juljusza Słowackiego), podobnie jak piękna żona Hersza Klaczki, która wśród szerokich sfer polskiego mieszczaństwa, uchodziła za kobietę wykształconą, postępową i towarzysko szeroko zaangażowaną.

Cytowaną relację X. Jundziła wykorzystał mściwy arecholog dla swoich celów; rozkolportował wśród literatów polskich i krakowskich konserwatystów pogłoskę, że Klaczko jest nieprawym synem rektora Pelikana, zdrajcy narodowego, potępionego przez Mickiewicza w III-iej części „Dziadów“, zausznika Nowosilcowa, przyjaciela Bajkowa i kata młodzieży wileńskiej!

• Trudno jest dzisiaj wyjaśnić, czy romans Pelikana z Klaczkową wydał rzeczywiście owoce, względnie czy ewentualnym owocem tej miłości był Juljan Klaczko.

Czy Klaczko znał relacje X. Jundziła? Zapewnie tak. Wrogowie jego, których wie'u posiadał, postarali się przypuszczalnie o dostarczenie mu wspomnień niedyskretnego księdza. Czy Klaczko wiedział o swem nieprawem pochodzeniu? Tego nie wiemy.

Możnaby więc przejść do porządku nad bolesną tajemnicą rodziny Klaczków, nad tragedją, która powinna może pozostać nietkniętą pod pyłem zapomnienia, gdyby nie fakt, że ongiś przed laty (a i dzisiaj też), konserwatywne sfery literackie zaangażowane ideowo w artystycznych i politycznych poglądach Klaczki, przez pilne rozszerzanie wieści, uwłaczających czei jego matki, starały się wytłumaczyć i umotywować zagadkową dla nich genezę polskości ideowego twórcy polskiego konserwatyzmu, a co najważniejsze, zmyć z niego piętno semityzmu. Zrozumiała jest rzeczą, że wszystkie owe pogłoski były kolportowane wyłącznie w pewnej sferze uczonych, szeptało je sobie na ucho, wiązano się nawzajem przyrzeczeniem milczenia i zacierano ręce z radości, że wreszcie odnaleziono tajemnicę aryjskości Klaczki. Stanisław Tarnowski, osobisty przyjaciel i gorący wielbiciel litewskiego Żyda, w monografji o swym mistrzu daje nam pośrednio, lecz niedwuznacznie do zrozumienia, że w żyłach Klaczki płynęła krew aryjska.

„Był Klaczko — pisze Tarnowski—wzrostu małego, raczej grubego, w ruchach niezgrabny. Włosy miał nie bardzo jasne, ale niezupełnie ciemne, gęste, nie posiwiały do końca. Wąsy duże, twarde, żółte; oczy siwe; nos i wargi grube, cerę szarą... Piękny nie był, był brzydki. żydowskiego pochodzenia nie wskazywało nic; raczej typ starego szlach-

cica polskiego. Co najwięcej, okrągłe plecy i ręce, mogły być niejaką oznaką rasy (?). Żadnego akcentu; wymowa najczystsza, najlepsza jak być może.⁴⁸⁾ Natomiast Alfred Szczepański, również osobisty znajomy Klaczki, w broszurze, wydanej w r. 1907 p. t. „Juljan Klaczko, nieco o pisaniu i nieco o człowieku“,⁴⁹⁾ zaznacza w przypisku wyraźnie: „O pochodzeniu Klaczki krążyły różne opowiadania; wspominał mi o tem także Adam Kirkor. Nie powtarzam ich tutaj, uważając je za legendowe plotki. Uderza wszakże, że w żyłach, w obliczu, w postaci, w całym wzięciu Klaczki nie było ani śladu semickiego.“⁵⁰⁾ Natomiast zupełnie jasno i bez osłonek, relacjonuje Ignacy Chrzanowski: „...Klaczko był z rodziców żydów (mówiąc nawiasem podobno tylko matka Klaczki była żydówką, ojcem zaś był podobno osławiony Pelikan, jak to opowiadał biskup Adam Krasiński jednemu z żyjących do dziś dnia profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego.“⁵¹⁾

Krótko zatem mówiąc, relację Jundziłła i plotkę Kirkora starano się wyzyskać celem „rehabilitacji“ Klaczki. Ważną jest zatem rzeczą, czy domniemany, ojciec jego — daje rzeczywistą rękojmię aryjskiego pochodzenia swego ewentualnego syna.

Nie, tej rękojmi nie daje rektor Wacław Pelikan. Kim był więc Pelikan?

Wacław Pelikan urodził się w 1787 w okolicy Wilna, z rodziców żydów. Pochodzenie żydowskie Pelikana stwierdza Zmiejew na podstawie metryki jego i dokumentów uniwersyteckich, w broszurze swojej p. t. Słownik wraczej połączonych stopień doktora medycyny i chirurgji w Imperatorskom Moskowskom Uniwersytecie (Spis lekarzy, którzy otrzymali stopień doktora medycyny i chirurgji w cesarskim rosyjskim uniwersytecie, Petersburg, r. 1885, str. 41). Ojciec Wacława, pochodził z Czech, skąd wyemigrował do Polski w celach zarobkowych. Przez pewien czas był muzykantom w orkiestrze hetmana Ogińskiego,⁵²⁾ potem trudnił się handlem winem. Miał dwóch synów. Starszy Feiweł, zdolny malarz, „który się pod Szmuglewiczem, Peszką i Rustemem wykształcił, a nabrawszy już tyle, ile mógł w Wilnie nabyć teorji i wprawy, udał się na Wołyń, lepszego szukając losu.“⁵³⁾ Tu, na dalekiej prowincji, oddał się nałogowo pijaństwu.

⁴⁸⁾ St. Tarnowski: *Juljan Klaczko*, Kraków, 1909.

⁴⁹⁾ Poznań, nakładem autora.

⁵⁰⁾ Tamże, str. 16.

⁵¹⁾ Ignacy Chrzanowski: „*Literatura Polska*“ Korbuta, Myśl Narodowa, Nr. 59, str. 381 (20 grudzień 1931).

⁵²⁾ Dr. Zahorski przypuszcza, że ojciec Pelikana był muzykantom w orkiestrze ks. Sapiehy w Dereszynie. Dr. Władysław Zahorski: *Zarys dziejów cesarskiego Tow. Lekarskiego w Wilnie (1805—1897)* Warszawa 1898, str. 58.

⁵³⁾ Dr. Stanisław Morawski: *Kilka lat młodości mojej w Wilnie (1818—1825)* Warszawa 1924, str. 205.

Umarł r. 1817 z powodu ostrego zatrucia alkoholem. Młodszy brat jego — Wacław, nadzwyczajnie uzdolniony, kształcił się na wydziale medycznym uniwersytetu petersburskiego. Odznaczony nagrodami i medalami pilności, zdradzając niepospolity talent naukowy, począł się starać o katedrę chirurgji, opróżnioną po profesorze Nizzkowskim, w uniwersytecie wileńskim. Na przeszkodzie do kariery uniwersyteckiej stało Pelikanowi jego żydostwo. Przechodzi zatem Pelikan na prawosławie. Kilkanaście lat po chrzcie Wacława chrzest przyjęła dalsza jego rodzina. Wuj Pelikana, Powstański, mieszkujący stale w Petersburgu, przyjął wyznanie augsbursko-reformowane. Kuzyn Pelikana, a syn wzmiankowanego Powstańskiego, Adam, inspektor zdrowia w Wilnie, przyjmawszy chrzest, ożenił się z córką również neofity, Krystjana Teofila Glücksberga, znanego księgarza, syna M. Glücksberga i Reginy z Gottschalków.⁵⁴⁾

Pelikan w l. 1817—1830 pełnił obowiązki profesora chirurgji w uniwersytecie wileńskim, „dokładając wszelkiego starania, aby z nauką chirurgji gruntownie swych słuchaczy zapoznać.”⁵⁵⁾ W r. 1820 objął po prof. Lobenweinie katedrę anatomji. Karol Kaczkowski, uczeń Pelikana, plastycznie maluje sylwetkę jego w swych „Wspomnieniach”:⁵⁶⁾ „Pelikan zwinny, elegancki i przystojny brunet, uczeń petersburskiej akademji medycznej, otrzymał świeżo katedrę na konkursie, bardzo młodo, bo nie mając spełna lat 30.” „Począwszy od najmodniejszego kawalerskiego ekwipażu i od najwykwintniejszej toalety, aż do obejścia się pełnego światowości i ugrzecznienia, wszystko zwróciło na niego uwagę publiczną, a wielka zręczność w robieniu operacji⁵⁷⁾ otworzyła mu drogę do obszernej i najzyskowniejszej praktyki, i utrwaliła jego reputację lekarską. Mało kto pod tak szczęśliwą gwiazdą rozpoczynał swą karierę naukową.” „Zdolności miał niezaprzeczone, wiadomości wiele, łatwość i zwięzłość wykładu zadziwiająca. Zachwycaliśmy się na jego prelekcjach zawsze z pamięci mianych; do tego był zawsze akuratywny w pełnieniu swych obowiązków, pracowity i dokładny, zarówno na katedrze, jak i w klinice.”⁵⁸⁾

O czarze, jaki dookoła siebie rozszerzał Pelikan pisze świetny

⁵⁴⁾ X. St. B. Jundziłł: *Obrazki litewskie...* str. 138—139. T. J. Choiński: *Neoficypolscy*, Warszawa, 1905, str. 243. Syn Wacława Pelikana, Eugenjusz (1824—1884) był lekarzem w Petersburgu i podobnie jak ojciec oznaczał się wielkimi zdolnościami; wnuk Wacława Pelikana, Borys był w r. 1907 członkiem rady miejskiej w Odessie i wice-prezesem „Związku prawdziwych (!!!) Rosjan”. W czasie rewolucji bolszewickiej ślad po nim zaginął.

⁵⁵⁾ *Encyklopedia Powszechna Orgelbranda*, 1865, tom XX.

⁵⁶⁾ Lwów, 1876, T. I.

⁵⁷⁾ Na prace Pelikana powołuje się jeszcze Krafft-Ebing w dziele swoim „*Psychopathia Sexualis*” (Stuttgart, 1924).

⁵⁸⁾ K. Kaczkowski: *Wspomnienia...* str. 80.

narrator Morawski w swych wspomnieniach: „Bez względu na inne zalety, miał on w sobie coś pociągającego, tak porywającego odrazu, że go prawdziwie nazwać można po studencku — wyrwiduszką. Młody, pięknej twarzy, czarnych, w duże pierścienie wijących się włosów, czarnych oczu, kształtnej i wiotkiej postaci, ust koralowych, dziwnie miłego i to zawsze półgębkiem uśmiechu, który mu wielce był do twarzy,.... dowcipny, niepedant, mówiący łatwo i pięknie, przystępny każdemu, łagodny, uczony, nadzwyczajnej, w małej i zgrabnej ręce, zręczności, krwi nadzwyczaj zimnej, przy zadziwiających operacjach, jakie wykonywał, stał się Pelikanem bożyszczem Wilna. Lud, duchowieństwo, urzędnicy, panowie, żydzi, drobna szlachta, zgoła wszystko co żyło, kupiło się koło niego. Kobiety oczywista za nim szalały. Miał kilka jawnych romansów. Raptem, jakaś chirurgiczna trwoga na wszystkie wogóle wileńskie damy napadła. Ta, znajdując, że ma biust nadto sterczący, zalekła się zaraz, czy nie ma skiru lub raka? Posłać po Pelikana, żeby opatrzył. Tamta, siadając do koczka, z winy niezgrabnego lokaja, trąciła się w biegu o krawędź portjery... Posłać po Pelikana. Tam się znowu u innej malutki pryszczyk zrobił. Czy, nie broń Boże, karbunkuł? Jednym słowem, on by, a nie cyrulik sewilski, powinien był zaśpiewać tę sławną Rossiniego arję: Figaro tu, Figaro tam! Tak szło lat ze trzy, a sempre bene. Wszyscy byli kontenci. Nikt nie miał serca gniewać się na tego człowieka.“⁵⁹⁾

Wśród takich to okoliczności poznała Klaczkowa Pelikana. Piękna, inteligentna żydówka spodobała się młodemu profesorowi; Pelikan zaś zaimponował Klaczkowej swym światowym obejściem, sławą naukową i wybitnym wykształceniem. Wtedy to zawiązał się między nimi romans, głęboki i szczery ze strony Klaczkowej — świadczy o tem jej bezpośrednia, namiętna i szczerza natura. Dla Pelikana była to przelotna miłostka, jedna z wielu miłosnych przygód, w jakie wówczas obfitowało życie młodego uczonego. Romans Klaczkowej z Pelikanem, stał się czasem głośny w całym Wilnie, skoro X. Jundziłł, człowiek nadwyraz liberalny i uczciwy w pamiętniku swoim pod pręgierz przyszłości postawił niefortunną parę kochanków. Zrozumiała jest zatem rzeczą, że skoro Klaczkowa po dziesięcioletnim, bezdzietnym pożyciu z mężem, nagle po romansach z Pelikanem powiła syna, pole do różnych domysłów leżało otworem.

Przypuszczalnie, skoro w mieście, gdzie się wszyscy nawzajem znali i wszystko nawzajem o sobie wiedzieli, romans rektora z żydówką stawał się coraz głośniejszy i groził skandalem, Pelikan bez skrupułów porzucił Klaczkową, jak to zresztą zwykł był czynić z in-

⁵⁹⁾ St. Morawski: Kilka lat... str. 206.

nemi, niewygodnemi mu kochankami. Pelikan nie posiadał bowiem poczucia moralności. Był on świetnym uczonym, wybitnym pedagogiem, lecz charakterem miernym i nieodpowiedzialnym.

Albowiem „obok tych chwalebnych dobrego profesora przymiotów — pisze w swych „Obrazach“ ks. Jundził — odkryły się w nim zaraz na wstępie, niepowściągnięta skłonność zbytków i rujnująca w wydatkach niegospodarność, zawsze niesławna, a w publicznym nauczycelu haniebna psotliwych chuci niewstrzeżliwość, i wygórowana przewodzenia w zgromadzeniu ambicja. Skutkiem pierwszej namiętności były ciągle uczęszczania na zabawy publiczne, nieprzerwane, całonocne prawie kosterstwa, zbytkowna okazałość w odzieniu, mieszkaniu, pojazdach i t. d., a stąd, mimo zwyczajną pensją i znaczne praktyki lekarskiej dochody, ciągły brak zapasów i dokuczający niedostatek.“

O moralnej zaś atmosferze, panującej w rodzinie Pelikana informuje nas dokładnie J. Lelewel w swej broszurze „Nowosilcow w Wilnie w roku szkolnym 1823—4, z dołączoną notą o kuratorji Nowosilcowa“⁶⁰⁾: „Nakoniec jakież wzór stawić może dla moralności młodzieży życie prywatne PP. Kuratora (Nowosilcowa), rektora (Pelikana), dziekana Mianowskiego i sekretarza Mieczajewskiego! Każdy z nich... pije po angielsku, kosztem cudzym, niezachowując ani przyzwoitości, ani miary, wszystko to wykonywuje w oczach młodzieży, którą chcą zreformować. Zastępca Waszkiewicz, który wykładał kurs ekonomji politycznej, żeby uniknąć przeniesienia do Krzemieńca, chcąc niechcąc, musiał zaślubić starą brzydką i bez wychowania siostrę pani Pelikanowej, za posag dodano jeszcze 200 rubli srebrem do pensji. Platon Kukolnik⁶¹⁾, przyjaciel domu państwa rektorów (Pelikanów), pobierający dwie pensje, nic nie robiąc, uwiódł ją zaraz w pierwszych dniach po ślubie. Obrażony małżonek wypędził z domu żonę, rozgłaszając po całym mieście brudne powieści swojego nieszczęścia, lecz dostrzegłszy, że chcą go wypędzić z uniwersytetu, puścił się na wybieg, przyznając zapis tysiąca rubli srebrnych, żeby tylko żona powróciła do niego i kosztem własnego szczęścia i honoru, został teraz adjunktem, podobno, że profesorem.“⁶²⁾ Pelikan, uwodziciel i hulaka, lowelas i donżuan na szeroką skalę, wyprany z wszelkiej wrażliwości tycznej — czynił też naprawdę istne spustoszenia wśród pięknych mieszkanek Wilna.

Miał on jednak wyższe aspiracje polityczne. Chcąc wkraść się w łaski domu cesarskiego, poczuł skwapliwie węszyć — spiskowców

⁶⁰⁾ Warszawa, r. 1831.

⁶¹⁾ Serb z pochodzenia.

⁶²⁾ J. Lelewel: Nowosilcow w Wilnie... str. 85.

polskich. W ten niecny sposób, przysłużywszy się rządowi rosyjskiemu, w nagrodę otrzymał krzesło rektorskie w uniwersytecie wileńskim. W wyniku swoich rządów rektorskich, Pelikan zupełnie zdemoralizował życie akademickie: „Fundusz naukowy — pisze ks. Jundziłł — trwoniał... Pelikan zaprowadził zwyczaj znoszenia kosztownych darów w każdą rocznicę imienin rektora, żony i familji jego. Przedajność łask i promocyj w uniwersytecie stała się zaraźliwą modą. Zaprowadzono we wszystkich szkołach tajemne, moralność i obyczaje kładące szpiegostwo.“ „Zagęściły się paszkwile, napisy na ścianach, co noc prawie, bezprzykładną prawie praktyką wybijano okna i t.d. i t.d., tak dalece, iż (Pelikan) nie widząc się bezpiecznym we własnem mieszkaniu, wojenną strażą otoczyć się musiał. Przyszedł r. 1831. Pelikan 20 maja o godzinie 3-ciej o północy, przy eskorcie kirgizów, oraz licznej szpiegów i najpodlejszych służalców zgrai do Petersburga wyjechał.“⁶³⁾ Niedługo potem, bo dnia 10 lipca powrócił Pelikan do Wilna. Obity jednak kijem na ulicy przez Fortunata Bielewskiego⁶⁴⁾, opuścił Wilno i osiadł na stałe w Petersburgu, gdzie został mianowany prezydentem akademji medyczno-chirurgicznej, a w r. 1865 prezesem Rady Lekarskiej przy ministerstwie spraw wewnętrznych. Mimo jednak zaszczytów i najwyższych godności, jakimi rząd rosyjski obdarzył Pelikana, staczał się on szybko w otchłań moralnej i fizycznej nędzy.

Widział go wówczas w Petersburgu Morawski. I oto co o nim pisze, choć z pewną może przesadą: „Ale kiedym potem w lat kilka po zniesieniu uniwersytetu, tegoż samego właśnie człowieka, skalanego już nieodpuszczalnemi, śmiertelnemi grzechami przeciw ludzkości, splamionego czarną niewdzięcznością dla Wilna, które go tak kochało, w Petersburgu zobaczył przedwcześnie osiwiąłego, trądem

⁶³⁾ X. St. B. Jundziłł: *Obrazy litewskie*. . . str. 127—155.

⁶⁴⁾ Historję obicia Pelikana interesująco opisuje książd Jundziłł w wzmiankowanych już wspomnieniach: „Pelikan zagrożony, jak się rzekło, jawnem w Wilnie niebezpieczeństwem i zmuszony do wyjazdu, dla ukrycia kierunku swej podróży, a temsamem dla uniknięcia przewidywanej w drodze od powstańców napaści, wysłał Fortunata Bielewskiego z pakie:em do Nowosilcowa. do Słoniemia, dawszy mu zwyczajny bilet podróży na własne imię zapisany, aby tym sposobem na wszystkich stacjach pocztowych zostawiał ślad rektorskiego niby przejazdu. Bielewski, nie przewidując podejścia, z tym mistycznym biletem do Słoniemia przyjechał. Tam dopiero spostrzegł cel tego oszukania i na jakie był wystawiony niebezpieczeństwa, jadąc pod narzuconym sobie tytułem rektora. Powróciwszy do Wina, podżegany od przyjaciół, zemścić się krzywdy postanowił. Dnia 20 lipca o godzinie 11-tej zrana, gdy Pelikan z Sawicz ulicy na Imburg przechodził. napadł nań niespodziewanie z kijem w rękach i wołając z silnym głosem wśród licznie zgromadzonego ludu: a tyś podły człowiecze chciałeś mnie wydać w ręce powstańców, abym za ciebie był zabitym! Na ciebie to po wszystkich traktach są powystawiane szubienice i t. d. Do kamienicy Liniewiczów wpędził i za uciekającym na schody kijem cisnął.“ (str. 151—152).

obrzydliwym po całej osypanego twarzy, smrodem ust zarażającego na sążeń około siebie powietrze, a jednak chodzącego jeszcze pomiędzy ludźmi i pomimo rang swych, orderów, zasług i dawnego ździerstwa, szukającego praktyki jak student, — com wtedy, o mój wielki Boże, sobie pomyślał, każdy łatwo sam pojmie.⁶⁵⁾ Pod wpływem trapiących go wyrzutów sumienia, Pelikan świadom obecnie swych grzechów popełnionych w młodości, szukał ukojenia w religijnej kontemplacji. Stawał się coraz bardziej pobożny. W głębokiej, pokornej modlitwie, starzec pochylony nad grobem szukał pociechy i przebaczenia dawnych win.

Trzydzieści trzy lat potem radca cesarski dr. Juljan Klaczko też szukał w głębokiej, pokornej modlitwie pociechy i przebaczenia grzechów doczesnych. Zwolna bowiem w Klaczce śmierć dojrzewała. Przykuty przez szereg lat do krzesła, nie mógł spełniać praktyk religijnych. Zwrócił się zatem do ówczesnego biskupa krakowskiego, księcia Puzyny z prośbą o pozwolenie urządzenia ołtarza w swoim mieszkaniu prywatnem. Kilka dni później otrzymał następujący akt biskupstwa krakowskiego:

Nrus 5008

Joannes Książ de Kozielsko Puzyna, Miseratione Divina & S. Sedis Apostolicae Gratia, Princeps Episcopus Cracoviensis etc. i t. d.

Lectoris Salutem in Domino!

Vigore Facultatis die 2 Juli 1895 a S. Sede Apostolica Nobis tributae, praesentibus Litteris Nostris permittimus ac indulgemus, ut in privato habitationis P. T. D-ris Juliani Klaczko oratorio, iuxta ecclesiastica praescripta rite ad ornato, sacro-sanctum Missae Sacrificium celebrari possit per quemcumque sacerdotem licentia regularem, quotidie exceptis tantum quattuor solemnitatibus: Nativitatis Domini N. I. Chr. Paschatis Dominicae Pentecostes et S. Stanislai E. M. Patronis Diversis, in praecepti adimplementum etiam pro familiaris—data insuper potestate adstantibus summendi SS. Eucharistiam de manu sacerdotis celebrantis

In quorum fidem etc.

Datum Cracoviae, die 28 Septembris 1899

† Joannes
princeps Episcopus
Dr. Ladilaus Bandurski.

⁶⁵⁾ Dr. St. Morawski: Kilka lat... str. 209

Książęco - Biskupi Konsystorz
Djecezji Krakowskiej
w Krakowie.
Kraków, dn. 28 września 1899
L. 5008

Do Jaśnie Wielmożnego Pana
Dra Juljana Klaczki
w Krakowie.

Przesyłając w załączeniu odnośny indult, pozwalamy na mocy władzy od Stolicy św. Apostolskiej otrzymanej, aby w jednym z pokojów mieszkalnych Jaśnie Wielmożnego Pana, na ołtarzu ściśle wedle przepisów Kościelnych na ten cel urządzonym, mogła się odprawiać Codziennie Msza św. z wyjątkiem 4 świąt w reskrypcie naszym zastrzeżonych.

† Joannes⁶⁵⁾

I w takiej to zapewne chwili, w czasie długich samotnych rozmów ze samym sobą, w obliczu śmierci niezłomnej, zbliżającej się miarowym krokiem, zrozumiał może smutny odszczepieniec wielką tragedję swego żywota.

Wtedy to również zapewne doznał najwyższego ukojenia: w ciemnych oczach swej żydowskiej matki, obejmującej go w uścisk śmiertelny, wyczuł ciepłe błyski przebaczenia.

Naszego przebaczenia.

⁶⁵⁾ Dokument znajduje się w zbiorach pozostałych po Klaczce, a będących obecnie w posiadaniu wdowy po śp. St. Tarnowskim.

DRAMAT SPOŁECZNY LEJWIKA

I

Gdy Lejwik w roku 1920 wykańczył i oddawał do druku swego Golema, „Trupa Wileńska“ wystawiała drugi jego dramat „Szmates“ (Gałganki“).¹⁾ Golem przez długi czas czekał, aż się dostał na scenę. Musiał najpierw przejść przez transfigurację hebrajską, aby dopiero w roku 1930²⁾ ukazać się w żydowskiej inscenizacji „Wileńskiej Trupy.“ Tymczasem jednak mimo chwilowego rozgłosu, jakim się cieszyły „Gałganki,“ Lejwik został na długi czas poetą „Golema.“ Był to rozgłos, polegający na opinii, a nie na znajomości utworu. „Golem“ bowiem zbyt wysoko stał ponad przeciętnym poziomem żydowskiej twórczości dramatycznej, choćby nawet Pereca, by mógł się stać własnością ogółu. Niemniej przeto był „Golem“ prawie świętością i sztandarem.

W cieniu laurów „Golema“ dojrzewały inne dramaty Lejwika, lecz też w jego cieniu spoczywały i długi czas nie mogły wyjść na światło dzienne. Gdy „Wileńska Trupa“ wystawiała „Gałganki“, korzystała z odcinków amerykańskiego „Forwertsu“, w którym się drukowały.³⁾ Czas jednak robił swoje i oto w kilka lat potem zaczęły wychodzić w szacie książkowej w wydawnictwie Kleckina w Wilnie. W roku 1927 ukazują się „Bankrut“ i „Oreme Meluche“ (Królestwo żebraków), w roku 1928 wychodzi „Szap“ (Shop - Warsztat) i „Szmates“ („Gałganki“), w roku 1931 „Kejtn“ („Kajdany“) i „Hirsch Lekert.“ Takie mnóstwo dramatów nie mogło oczywiście nie oddziaływać na scenę. Trwało bo trwało, w końcowym jednak bilansie mamy za sobą już „Kajdany“ w inscenizacji hebrajskiej „Habimy“⁴⁾ „Królestwo

¹⁾ p. IWO-Bletter I 284.

²⁾ p. poniżej.

³⁾ p. M. Weichert: Lejwika „Szmates“. „Di jidisze Welt“ 1928. VIII str. 295.

⁴⁾ Recenzje palestyńskie nazywały „Kajdany“ najlepszym dziełem „Habimy“.

żebraków“ i „Hirscha Lekerta“ w inscenizacji żydowskich teatrów warszawskich.

Wobec tego bogatego i zwartego dorobku dramatycznego, stającego do boju wraz z całym aparatem swojej bujnej problematyki społecznej, wydaje się „Golem“ być czemś przypadkowym w twórczości Lejwika. Może jest świadectwem głębokiego przełomu w duszy poety, a może to tylko dług, spleacony wymogom czasu. Burzliwe, skłębione czasy powojenne, żądały literatury ekspresjonistycznej. Trudno było wydobyć ją z powikłanej, pokiereszowanej współczesności, więc sięgnięto po historyczny dramat. Nastąpił w dramacie żydowskim odwrót od familijnego dramatu typu gordinowskiego i przyszło coś w rodzaju nawrotu do goldfadenowskiej, historycznej, tematyki. Wszyscy poeci zaprzęgnęli się do tej roboty. Kulbak, Cejtin, Kacizne, Lejeles i wkońcu Lejwik. Gdy jednak wszyscy wytrwali w swej tematyce, Lejwik porzucił ją dla pięknej współczesności. Spłacił dług honorowy i odszedł. Rzucił snop światła, rozprawił się z drażliwym problemem mesjanizmu jednostkowego i odszedł.

Przyszła kolej na wyczerpujące przedstawienie naszych czasów, niemniej dramatycznych i burzliwych od przeszłości. Należało odpowiedź znaleźć na szereg pytań, stawianych przez tych zwłaszcza czytelników, do których się Lejwik i wszyscy inni pisarze żydowscy w pierwszym rzędzie zwracali. Mam na myśli żydowski proletarijat. Ten nie miał większego zrozumienia dla zagadnień historycznych i symbolicznego naświetlenia teraźniejszości zapomocą przeszłości. Ludziom prostym trzeba jasno i dobitnie tłumaczyć. Jest to głównym obowiązkiem pisarza i Lejwik był pierwszym, który właściwie pojął swoje zadanie. Daleko nie potrzebował szukać. Dość było rozejrzeć się po kompleksie zagadnień społecznych, nurtujących zwarte żydowskie społeczeństwo w Ameryce, by móc odrazu uchwycić puls.

II

Co się odrazu rzucało w oczy, to problem symbiozy żydowsko-amerykańskiej, ściślej mówiąc żydostwa z amerykańszczyzną. Możliwe, że wprawdzie po pewnych świetnych rezultatach sądzić, że symbioza wydała nadzwyczajne wyniki. Nie obeszło się jednak bez wyjątków, co jest rzeczą zupełnie zrozumiałą. Jednemu z takich wyjątków poświęcone jest „B a n k r u c t w o“ Lejwika. Bohaterem jest tu Uri, były rewolucjonista. Z Syberii uciekł do Ameryki, tu szukał długi czas zarobku, aż ożeniwszy się, zakłada sobie dzięki pomocy wujka żony sklepik. Sklep po pewnym czasie bankrutuje. Następuje konflikt z wujkiem, przedstawicielem amerykańszczyzny w dramacie. Ten rozu-

muje tak: „Niema człowieka, coby się nie nadawał do business'u... Tu, w tym kraju trzeba się nadawać, każdy musi się nadawać...”

że były rewolucjonista i katorżnik nie czuje się dobrze w roli kupca, że mu przeszłość bródzi w interesie, tego nie może zrozumieć ktoś, kto się swoich pieniędzy dorobił twardą, żmudną pracą: „Dla takich ludzi niema tu miejsca... Tu trzeba pracować... Rękoma ziemię orać... Własnymi siłami, a siły muszą być. Tu niema wymówek.“ Zdałoby się, że racja po stronie wujka. Cóż jej przeciwstawia Uri - rewolucjonista? Nic. Swojej przeszłości nie wzywa na pomoc, bo wie, że na to, co było, nie może się powoływać. Przyszłości żadnej niema, a terażniejszość zbankrutowała. Bohater kryje się w głąb duszy. W chwilach słabości stroi się w spłowiałe resztki purpurowej przeszłości i, jak budowniczy Solness z dramatu Ibsena przed Hildą, tokuje przed zakochaną w nim Zofją. Z jednej ostateczności wpada w drugą i pławi się w odmętach swej poniżonej wielkości. Pastwi się nad sobą, szukając przynajmniej w zdolności znęcania się nad własną przeszłością potwierdzenia swej wartości, wartości genjusza, co nie znajduje się na właściwym miejscu.

Po czyjej stronie staje Lejwik? Chyba nie po stronie zażywnego wujka, głoszącego, że w Ameryce niema miejsca na kwaśne miny, że tu należy być sytym i zadowolonym. Mądre to zasady, arcymądre, ale tak mało „poetyckie.“ Uri jest wprawdzie mocno poetycki, ale tak trąci nihilizmem i chandrą, że nie możemy Lejwika posądzać o zbytnią dlań sympatję. Są jednak w dramacie inne jeszcze osoby, którym Lejwik wkłada w usta pewne prawdy, a raczej różne odcienie jednej i tej samej prawdy. Lurja, były współtowarzysz doli i niedoli sybirskiej, kochający pokryjому żonę Uriego, Kaję, ma największe prawo sądzić Uriego. Toteż mu rzuci w twarz cierpką prawdę: „Dopiero teraz będziesz pieścił w duszy myśl, że nie jesteś na właściwym miejscu. Pogardą dla wszystkiego będziesz bryzgał, a ja ci powiadam, że z ciebie morderca na zimno. Czegoż bo ty chcesz? Mów. A może ty niczego nie pragniesz, tylko obnosić po świecie swój chory smutek.“ Lurja całkiem inaczej się urządza ze swoją posępną przeszłością katorżnika: „Jak mi niedobrze w jednym miejscu, idę, dokąd mnie oczy poniosą. Jak czuję na dnie duszy truciznę, to się dławię, ale nie pysznię się. Kto ludzi nie lubi, — niech bierze worek na plecy i kij do ręki, niech odejdzie daleko, a nie zajmuje miejsca innym.“

Widocznie takim, co ludzi nie lubił i worek wziął na plecy, jest wędrowny kramarz, zjawiający się w najdramatyczniejszych momentach. I on zna pewną prawdę. O Urim powiada: „Robaczliwy był człowiek, bo gdzieżby był coś takiego zrobił... Zdusić trza w sobie żal, ale iść się musi. Oto, co.“

A może nie jest Uri wykładnikiem zbiorowej, społecznej choroby, może obnosi tylko swą własną tragedję? Lejwik wciąż jednak wspomina o ludziach ze zbyt długimi nosami, krzywującymi się wiecznie. Pełno było widocznie takich, których gniotła tajgowa przeszłość i sprawiała, że czuli się w Nowym Świecie jak lunatycy. „Ludzie, co nosili aresztancki płaszcz, chodzą teraz po ziemi i owijają się nim jeszcze ciągle“ — mówi ktoś w dramacie. Innej osobie dramatu wyrывa się następujący okrzyk zdumienia: „Rzecz ciekawa, tutaj każdy, kogo złapiesz, przebył w życiu coś wielkiego.“

III

że choroba Uriego nie jest jednostkową, ale nagminną, świadczy drugi dramat Lejwika, zatytułowany znacząco „G a ł g a n k i.“ Bohater dramatu, stary Maze też nosi na sobie ciężar wielkiej przeszłości, choć ta wśród całkiem innych upłynęła wypadków, niż młodość Uriego. Tamten służył rewolucji, ten służył Bogu. Obaj nie mogą się przystosować do nowej ziemi, na którą ich los zaniósł. Traf chciał, że syn właściciela sklepu, Liwaja, u którego stary Maze sortuje gałganki, bierze za żonę jego córkę. To zdarzenie zbiega się dziwnie ze strajkiem w sklepie Liwaja. Na tle tych zdarzeń stary Maze, dawniej poważny, bogobojny „bałabus“, wzrasta na bohatera. „Gałgany“, które sortuje, stają się symbolem dawnego życia, sztandarem, którego nie chce opuścić. Mniejsza o to, że pewni ludzie wykorzystują to jego przywiązanie do „sztandaru“, że przetwarzają je na auta i pałace, że nie chcą dać podwyżki i łamią strajk — on sztandaru nie zdradzi. Jak Uri w zbankrutowanych ideałach, pławi się on w gałganach; widzi w nich symbol upodlenia swego i szuka w wielkości cierpienia, potwierdzenia wybraństwa. Ze „złem“ amerykańskim nie można walczyć ani groźbą — strajkiem ani prośbą. Trzeba tylko leć na śmieciach gałganowych i z fantazją a cicho umierać. On i jemu podobni Żydzi brodaci, to ostatnie pokolenie, któremu przyszło z honorem wyginąć na pustyni amerykańskiej. Chociażby się miał narazić na podejrzenie, że zdradza sprawę swych towarzyszy po fachu, dla interesu kuma swego, Liwaja, nie ruszy się z miejsca, gdy wszyscy wstają od warsztatów. Trupem padnie, a nie zostawi gałganów. Tu jego życie, mimo że dzieci chcą go z warsztatu wyjąć, tu jego śmierć. Mimo, że nie zna praw ekonomicznego procesu rozwojowego, wietrzy, że tu im zgotowano niecną farsę do odegrania, farsę, której na imię proletaryzacja. A stary Maze nie da się użyć jako narzędzie do tak bezbożnej roboty. Z pośród całej masy robociarzy w chałatach, on jeden widzi nieuchronny koniec swego pokolenia. Pluje więc na

strajk, drwi z niego i ze strajkujących, bo cóż znaczy dolar więcej czy mniej wobec tragicznych wypadków, rozgrywających się w czterech ścianach warsztatu. Żądać dolara podwyżki to znaczy przecież dla Mazego stanąć na platformie starego Liwaja, na platformie Ameryki, na platformie reszty rodziny, która zdołała się już świetnie zaaklimatyzować. A na to nie może sobie pozwolić Maze, broniący honoru i tradycji miasteczka, z którego wyszedł. Raczej wybierze śmierć, śmierć w samotności i opuszczeniu, a nie zawstydzi dostojnej przeszłości cichej jesziwy i zaszczytnego miejsca na „mizrachu.“

Tragicznym jest rewolucjonista Uri, któremu Ameryka kazała być właścicielem sklepu, tragicznym zacy Mordechaj Maze, któremu wypadło być świadomym proletariuszem. Tragiczni obaj, jak los narodu żydowskiego. Z nim dzielą wszystkie swoje smutki i upadki. Dwaj to przedstawiciele gladjatorów, ostatnich, cicho umierających na bezlitosnym piasku dziejów.

Galerję rozbitków kończy Wulf z dramatu „Warsztat.“ Jest on nieodrodnym bratem romantycznego Uriego i dostojnego Mazego. Jak tamci, czuje się źle w Ameryce. Widzi pustkę wokół siebie i przeraża go osamotnienie wśród ciżby. Jak Uri, był rewolucjonistą jak on, ma za sobą Sybir i katorgę. Różnica chyba ta, że gdy tamten zaprzepścił swój sklep, on składnie kieruje prosperującym warsztatem. I to staje się jego grzechem. Wyznaje to sam: „Prawda, wielka jest przepaść między tem, czem byłem kiedyś a tem, czem jestem dziś. Dałem się porwać tutejszemu życiu. A życie tutejsze jest złe, jest złe i pożera. Dla niego samego jest wzniosła i waleczna przeszłość wiecznym wyrzutem i kulą u nogi. Dla robotników, którzy pracują u niego, jest piętnem i znamię kłeski i upadku, czyhającego u każdego w duszy. Z nim nawet walczyć nie chcą, czy nie mogą. Tak więc nie zazna Wulf spokoju w duszy ani współczucia u innych. Przegrał życie, staje się „gałgankiem“, „bankrutem“, nową odmianą byłego proletariusza, co przedzierzgnął się w zażywnego obywatela.

Tragedja Wulfa nie jest jedyną w „Warsztacie.“ Właściwy konflikt rozgrywa się tu na innej całkiem płaszczyźnie, dając nam dramat robotników, a nie majstra. Jest to odwieczny konflikt między prawami jednostki a prawami klasy, między pragnieniem osobistego szczęścia a całością ogółu. Widzimy na tle strajku splot sprzecznych interesów, zdradę i entuzjazm, ludzką małość i nieprzeciętną odwagę, odsłaniają się dobre i złe instynkty, gra się dramat życia. Ośrodkiem tego życia staje się nie klasa i klasowa walka, nie ogół i jego dobro, ale gorąca tęsknota za odrobiną szczęścia. Nastaje chwila, gdy hasła wyzwane z pod serca w puste frazesy się zamieniają wobec odwiecznego postulatu życia, wobec przemożnego wołania krwi. Najod-

ważniejsze serca rozpaczają i załamują się. Nad rozpalonymi umysłami góruje koszmar „Warsztatu“, żywiącego swe dzieci i pożerającego je zarazem. Rodzi się pytanie: „czem jest warsztat.“ Jedni go uważają za przypadek lub ciężki los, a przynajmniej za wielki nonsens, Lejwik widzi w nim za Miną, bohaterką dramatu, pole walki klasowej, możliwość zdobycia władzy. Ona jedna potrafi się wznieść ponad skłębiony wir wypadków i zapanować nad sercem, jedna ze wzgardą przyjąć podejrzenie o brak uczucia. Rzuconą przez los rękawicę podejmie z ochotą, weźmie na swe słabe barki zadanie, nałożone przez określoną fazę ekonomicznego procesu rozwojowego, choć chwilowo jest samotna. Samotnie stoi między dwoma mężczyznami: zbankrutowanym rewolucjonistą, Wulfem i humanitarnym rewolucjonistą, Lipmanem. Tamten zdradził sprawę, więc go porzuciła bez namysłu, jeśli ten drugi też się ugnie, ani na chwilę nie pozostanie przy nim. Lipman bowiem to też niezbyt pewna osobowość. I on jedną nogą jest w obozie rozbitków. On też nie przywykł jak Uri, jak Maze, jak Wulf, z tą różnicą, że to, do czego nie przywykł, to metody walki klasowej.

IV

Wraz z zagadnieniem metod walki klasowej wkraczamy już na inny teren, zahaczamy o inny problem, którego Lejwik nie zdołał rozwiązać w „Warsztacie.“ Odleżał się ten problem w duszy poety, fermentował i klarował się, aż się skryształizował i znalazł swe rozwiązanie w „Kaj d a n a c h“. Poraz pierwszy czyni poeta odstępstwo od ulubionego tła.⁵⁾ Miejscem akcji już nie jest Ameryka, ale Sybir sam. Poeta przenosi więc swoich bohaterów do miejsca, skąd uciekali do Ameryki. Przypuszcza, że tu może, w miejscu, gdzie ich dusze miały się hartować, badani na gorąco, dadzą się oni łatwiej odcyfrować i odkryją się źródła wszystkich późniejszych załamań. Zmieniło się tło, zmienili bohaterzy. Robotników zlurowali katorżnicy, odsiadujący karę w jednej z turm sybirskich, za jakieś większe przewinienie rewolucyjne. Warsztat zamienia się w celę więzienną. Pod chałtami więziennymi kryją się jednak te same dusze, któreśmy widzieli w „Warsztacie.“ Minę, zdecydowaną i świadomą proletariuszkę, zastępuje tu Lewine, człowiek o żelaznej woli, noszący wszelkie znamiona przyszłego wodza rewolucji. Hasłem jego: „Wykorzystujcie każdą sposobność dla objawienia swojej woli.“ Niezdecydowaną, humanitarną stronę rewolucji reprezentuje Daniel.

⁵⁾ Prawdopodobnie pod wpływem wyjazdu do Rosji, który odświeżył w duszy poety własne przeżycia zesłańca politycznego.

Szkielet dramatu tworzą dwa ważne wydarzenia. Głodówka po nieudanej ucieczce podkopem i klęska po krótkim buncie i oparowaniu twierdzy. Lecz konflikty wybuchają jeszcze przedtem. Dusze, które dobrymi były na wolności, załamują się w niedoli. Komuna, którą więźniowie zawiązali, kruszy się. Żelazna logika „rewolucji w każdym miejscu“ cofa się przed drobnymi wydarzeniami powszedniego dnia. Pod stalowym pancerzem wielkiej idei drży małe ludzkie serce z przyziemskimi uczuciami. Domaga się wyjaśnienia ten sam problem, który gnębił Lipmana z „Warsztatu.“

Co robić, gdy człowiek szamota się z własną duszą i nie może jej zmóc? Antagonista wielkiego Lewine w „Kajdanach,“ Józef oburza się słowami: „Mnie obraża pewność wasza, z jaką traktujecie los człowieka,“ gdy następuje bojkot jednego z towarzyszy celi, który wniósł prośbę o ułaskawienie. Problem jest, jednym słowem, jasno postawiony. Ulepszyć najpierw system czy pierwszej poprawić człowieka? Lewine ma na to przygotowaną dialektycznie odpowiedź: „Świat miał dość szlachetności i dobrych uczynków, świat wymaga teraz zmiany, nic ponadto. A zmienić świat się musi nawet jeśli człowiek sam nie może się zmienić“. Nie da on sobie znać jasności swych przekonań, nawet gdy mu przyjdzie podczas jednodziennej rewolucji zamknąć w tej samej celi swych byłych towarzyszy. Nie zmrozi go ironja słów czyichś, że „władza się zmienia, ale ty, wujaszku kowalu, ty zostajesz na miejscu. Ten sam młot, to samo kowadło i te same kajdany.“ Wszystkie konflikty krystalizują się powoli dokoła jednego problemu, nad którym wszyscy się głowią. Czy nic się nie zmieniło, bo się dalej leje krew i dalej są więźniowie i są ludzie bijący, bici i głodni, czy też wszystko się zmieniło, skoro wszystkiemu przyświeca inny cel. O słuszność jednej czy drugiej prawdy toczą ze sobą walkę Lewine i Daniel. Daniel woła z rozpaczą, że nic się nie zmieniło pod rezimem rewolucji „ta sama cela i ten sam strach bezbronnego przed uzbrojonym.“ Na to Lewine odpowie: „Zdarza się chwila, kiedy ojciec powinien z zimną krwią zaprowadzić syna na stos, jak Abraham Izaaka.“ Okazuje się też, że z wszystkich rewolucjonistów jeden Lewine ma tę zdolność zimnego i zdecydowanego postępowania. Gdy po upadku jednodniowej rewolucji naczelnik więzienia, zamiast ukarać wszystkich, żąda jednego ochotnika na śmierć, Lewine szybko się orientuje i idzie śmiało pod ściankę. W obliczu wroga toczona walka między humanitarnym Danielem a zdecydowanym Lewinem kończy się zwycięstwem tego ostatniego. Rewolucja ma swoje prawa.

Atmosferą rewolucyjną oddycha również drugi dramat Lejwika,

z tego okresu pochodzący. I on powstał pod wpływem podróży po Wschodzie Europy. Lecz tu już Lejwik wypoczywa swobodnie po dramatycznych przejściach, których terenem były „Kajdany.“ Mimo, że się „Hirsza Lekerta“ kończy niemniej tragicznie, bo śmiercią głównego bohatera na szubienicy, ma w sobie ten ostatni dramat coś jakby z sielanki. Ten prosty, szczerzoty szewc z Wilna, mimo swego bohaterskiego czynu, ma mało z bohatera. Wygląda też dramat na pomnik, wystawiony chmurnej, górnej przeszłości żydowskiego ruchu rewolucyjnego albo na dług wdzięczności spłacony względem własnej młodości. Sam poeta nazwał swój utwór poematem dramatycznym. Głównej osnowy do dramatu o bohaterskim szewcu z Wilna dostarczyła mu rzewna piosenka, śpiewana przez prostaczków wileńskich. Był to materiał na balladę najwyżej. Chcąc zeń stworzyć dramę, musiał Lejwik wyszukać konflikt. Nie było go w duszy poczciwego szewczyka, co przeboleć nie mógł, że gubernator kazał oćwiczyć trzydziestu jego towarzyszy za udział w obchodzie pierwszomajowym. Czyn jego, zamach na gubernatora, nie wzrósł z mocowania się z własną duszą, z szamotania z własnymi wątpliwościami. Był on tak odruchowy, jak odruchowemi nieobliczonemi były wszystkie jego uczynki. Dorobił więc Lejwik konflikt. Jest nim walka między inteligencją partyjną a szarą masą. Tam wątpliwości, obawa o całość, przewidywania i teoria, tu zdecydowanie, odruch, czyn. Herszko „chwat“ staje się oczywiście tego czynu egzekutorem. Nie czyni tego wprawdzie, jak dawniej po chwacku, ze śpiewką na ustach i roześmianem sercem, tylko poważnie, z namaszczeniem. Tego jednak przedzierzgnięcia się dawnego warchoła i zawadjaki w poważnego, świadomego swego zadania proletariusza, nie widzimy na scenie. Lejwik stawia nas przed faktem dokonanym, co jeszcze bardziej czyni dramat poematem. Niemniej przeto zostanie bohater dramatu jedną z najpiękniejszych postaci w naszej literaturze.

V

Pozostaje nam do omówienia jeszcze jeden dramat Lejwika. Stoi on na uboczu, przez odrębność ujęcia i podejścia. Takie ono różne od nastroju, panującego w innych utworach, że mimowoli podziwiamy bogatą skalę dramatycznej twórczości poety. Nazywa się „O reme Mełuch e.“ — „Królestwo żebraków.“ Tło to samo, co w innych dramatach Lejwika — Ameryka. I ze środowiskiem tem spotykaliśmy się nieraz. Motywy żebracze stanowią główny zrąb „Golema“ i wracają z tą samą siłą w „Hirszu Lekercie.“ Tu w „Królestwie żebraków“ wyodrębnił je poeta i stworzył z nich dramat. Dramat na-

miętności i nieuchronnego fatum, dramat kolektywu i silnej indywidualności. Dziwnie wygląda to państwo żebracze, przeszczepione na grunt amerykański. Znamy je dobrze z świetnej powieści Mendelego, więc łatwo nam przychodzi wydzielić zmiany. Duch przedsiębiorczości, uosobiony w postaci przywódcy Majlecha, zdołał ujarzmić i zrationalizować w świecie żebraczym żywioł włóczędzowski. Racjonalizacja czyni swoje, przynosi przywódcy większą nadwartość, lecz atawistyczne instynkty biorą górę i gotują bunt. Wśród rzeszy eksploatowanych ślepców i chromych, bezrękich i głuchoniemych budzi się tęsknota za dawną swobodą. Tworzy się grunt podatny pod masiona mistyki. W bezmiarze nędzy i niedoli zaczynają głowy żebraków rocić jakieś marzenia. Zaczyna się szukanie symptomów posłannictwa. Kto z nas jest jednym z trzydziestu sześciu sprawiedliwych? Bo zewnątrz cecha wybraństwa istnieje przecież. Każdy z nich jest nędzarzem. Wszystkie te tęsknoty i nasiona buntu gromadzi w swojej duszy syn Majlecha, Chaim.

Kamieniem obrazu między temi dwoma światami staje się wielkie oszustwo starego. Mimo, że ma zdrowe nogi, daje się obwozić po mieście, by wycisnąć więcej groszy litości z serc przechodniów. To się źle skończy—powiada młody. Nastrój oczekiwania czegoś groźnego zgęszcza się jeszcze więcej, gdy umierająca żona Majlecha przeklina go, by nie mógł zejść z wózka. W każdym żebraku wietrzymy teras tego, co będzie narzędziem zemsty z za grobu. Może będzie to syn, a może ów groźny głuchoniemy, kręcący się wśród żebraków. Majlech ich obu się nie boi, jak długo są w jego towarzystwie. Zamierza nawet porzucić to życie i z wybraną Jetą zacząć nowe. Gdy jednak syn i głuchoniemy znikają, zdaje się krąg, zamykający Majlecha, zacieśniać. „Król żebraków“ ma tego oczekiwania już dość, chce wyzwalić los i wychodzi nieszczęściu naprzeciw. Wraca na swym wózku jak zwykle, ale zejść z niego już nie potrafi. Sparaliżowany i przykuty do swego wielkiego kłamstwa, stwierdza z ironją, że już nie jest fałszywym żebrakiem, ale prawdziwym.

VI

Przesunęło się przed naszymi oczyma sześć zwartych dramatów z bogactwem tematów i problemów, z galerią żywych, tryskających życiem postaci. Wartość jednak dramatów Lejwika nie polega wyłącznie na bogactwie tematyki i plastyce postaci, ani na śmiałości, zdecydowanym rozwiązywaniu problemów. Ich wartość nie zniknie wraz z zblaknięciem tła i zanikiem tych wszystkich warunków wśród których rodziły się dane problemy. Znaczenie ich wybiega wyraźnie poza

granice chwilowych zainteresowań, one noszą wyraźne znamiona długotrwałego powodzenia. Lejwik jest u nas pierwszym może współczesnym pisarzem o wybitnym nerwie dramatycznym. Nie jest to epik, co zahaczył przypadkiem o dramat, jak Szalom Alejchem. Ani liryk, rozkochany w teatrze jak Perec. Lejwik jest urodzonym człowiekiem teatru. W każdej sytuacji i w każdym słowie, znać, że poeta, tworząc, miał zawsze przed oczyma wszystkie te czynniki, co stanowią o powodzeniu dramatu. Nie znaczy to wcale, że Lejwik obniżył swoją głęboką i dramatyczną lirykę do poziomu scenicznych desek. Nie, on podniósł deski sceniczne do poziomu swej poezji. Ten nerw dramatyczny sprawił, że jego „Golem“ stał się dramatem par excellence narodowym, podczas gdy Pereca „Noc na starym rynku“ pozostała feerją, że on pierwszy dał nam dramaty społeczne, traktujące o naszej współczesności, gdy dramaty społeczne Pereca robiły czasem wrażenie karykatur.

Lejwik otrzymał nerw dramatyczny we krwi, ale go wzmocnił i uszlachetnił pracą ciągłą i studjami. Żaden nasz dramaturg nie może się wykazać taką bogatą kulturą. Nie jest to pokost kulturalny. U niego nie można pokazać palcami, jak u Pereca — „ta scena powstała pod wpływem Wyspańskiego.“ U Lejwika wpływy dramatyczne zlały się w jeden stop szlachetny, który można śmiało nazwać Lejwikowym genre'm. A co najważniejsze, największym bodźcem do jego dramatycznej twórczości był sam teatr, a nie dramat. I to rozstrzygnęło o jego żywotności. Nie zaszkodził dramatowi Lejwika w niczem fakt, że nauczycielem jego był teatr amerykański i że przejął jego brzydkie nawyczki, typowo - amerykańskie. O talencie jego świadczy właśnie to, że z amerykańskich bałwanów poetyckich zdołał wykrzesać poezję.

W poszukiwaniu za zdrową strawą dla amerykańskiej publiczności wykorzystał w dużej mierze stare tradycje, zakorzenione w żydowskim dramacie. Od Gordina wzięł wyszarzałe, wyblakłe tematy rodzinne i tchnął w nie nowe życie. Motywy rodzinne wplata Lejwik⁶⁾ często, ale z jakim umiarem. Rodzajowe obrazki rodzinne służą mu jako pauza w akcji, zatargi rodzinne jako odskocznia do rozwinięcia i rozwiązania najśmielszych zagadnień społecznych, w każdym pokoju rodzinnym potrafi Lejwik wybić okno na świat. Niema w dramatach Lejwika dusznej, zatęchłej atmosfery drobnomieszczańskiej, jaką tchnie cały ten genre w naszej twórczości dramatycznej.

Świadomie również poddał się Lejwik postulatowi mentalności amerykańskiej, jeśli chodzi o sposób kończenia dramatu. Znać tu cał-

⁶⁾ Patrz Weichert I. c.

kiem wyraźnie wpływ happy end'u. Wszystkie dramaty to tragedje o wysoce tragicznem zakończeniu, nigdzie jednak nie jesteśmy świadkami wstrząsających wydarzeń na scenie. Jak w dramacie greckim katastrofa następuje za sceną, na scenie dochodzą nas tylko odgłosy nieszczęść. Wytwarza się wówczas na scenie nastrój bolesnego oczekiwania, kiedy z zapartym oddechem słuchamy relacyj, urywkowo dostarczanych. Poeta przygotowuje nas stopniowo na nieszczęście. Gdy się o niem dowiadujemy, budzi się w nas uczucie litości, następuje katarsis oczyszczenie. Obok podobieństwa z dramatem greckim widać tu wyraźny wpływ Maeterlincka. Kto wie, czy Lejwik nie prześcignął swego mistrza w stwarzaniu owego panicznego nastroju, którego pierwowzór podziwialiśmy wszyscy w „Śmierci.“ Zbędną jest chyba rzeczą dodać, że takie zakończenia, choć z happy end'u wyszły, nie mają z nim nic wspólnego.

Z systemem „gwiazd“ w teatrze amerykańskim związana jest trzecia charakterystyczna cecha dramatu Lejwika. Główny bohater wybija się tu na pierwszy plan i w cień usuwa wszystkie inne osoby dramatu. Czasem odbieramy wrażenie, jakoby Lejwik już miał przed oczyma aktora, dla którego przeznaczal rolę. Czasem scena efektowna wygląda na stworzoną poto, by dać aktorowi możność wybicia się. Stąd owe pokrewne cechy między niektórymi bohaterami. Mierny pisarz byłby wpadł w manjerę. Lejwika ustrzegł przed tem umiar artysty i wybitne wycucie rzeczywistości scenicznej. Nie razi nas ten moment, jak nie razi wspólne rysy bohaterów w komedjach Moljera. Nigdy Lejwik nie tworzy bohaterów z resztek ciasta, które mu pozostały po ulepieniu jednego.

Widzimy więc, jak elementy, któreby podcięły odrazu skrzydła każdemu przeciętnemu dramaturgowi, zamieniły się pod ręką Lejwika w pierwszorzędné walory dramatyczne, przekształciły się na oryginalne charakterystyczne cechy. Cóż dopiero mówić o tych elementach, które Lejwik wprowadził sam ze siebie, z głębokich pokładów swego poetyckiego usposobienia. Głównym środkiem artystycznym, którym Lejwik włada z niebywałą siłą i precyzją, to symbol. Lejwik nie jest wprawdzie symbolistą, mimo, że symbol i nastrój stają się u niego wybitnymi czynnikami efektu scenicznego, raczej jest realistą. Znać u niego nawet ciągle usiłowanie, by się nie oderwać od realnego gruntu. Mimo to jednak posiada słowo jego taką ekspresywną siłę, że każdy martwy przedmiot, gdy się tylko staje orbitą pewnych zainteresowań, nabiera znaczenia symbolu. Najmniejsze szczegóły, nawet drugoplanowe, potrafi Lejwik zmonumentalizować, uczynić koniecznymi. Wszystkie tytuły dramatów jego aczkolwiek związane są realnem ogniskiem akcji, są równocześnie symbolami. „Bankructwo“ Uriego

jest i rzeczywiste i przenośne. „Warsztat“ jest tłem i symbolem tak samo „Gałganki.“ „Kajdany“ są ponurą rzeczywistością i symbolem głębokich problemów duchowych. „Królestwo żebraków“ jest faktem i ironicznym symbolem.

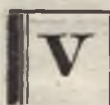
VII

Momenty społeczne kazały Lejwikowi zostawić dramat historyczny i przejść do dramatu społecznego. Poeta porzucił umiłowany świat fantazji i abstrakcji, by w burzliwym świecie rzeczywistości rozplątywać węzły gordyjskie, by cierpliwie i umiejętnie rozjaśniać mroki, by zrobić ze swej sztuki biblię dla szerokich mas. Te same momenty społeczne nasunęły mu odpowiednią formę dla treści bogatej i głębokiej. Nie dla siebie pisał ani dla wybranych, ale dla ciemnych i szukających. Wyszukał więc poeta taką formę, któraby umożliwiła dramatom ujrzenie światła kinkietów. Instynkt sceniczny nie zawiódł go. Dramaty Lejwika mają wszelkie dane po temu, by stać się trwałym kapitałem żydowskiego teatru.

AURELJA GOTTLIEBOWA

ŚLADAMI DWUTYSIĘCZNEJ TUŁACZKI

Garść wspomnień z Wenessyńskiego Komitatu



Vaison la Romaine...

Słusznie dodano przydomek La Romaine tej czarującej małej miścinie. Rzym po dziś dzień jest tu żywą wartością. Z rzymskich czasów pochodzi jedyny most, który łączy stare miasto z nowem i Vaison z gościńcem prowadzącym w głąb Prowancji. Świątynia Diany służy jako kapliczka patronowi tutejszej gminy, ulice mają po większej części rzymskie nazwy, domy zbudowane są na gruzach dawnych will a w ogrodach wieśniaków znaleźć można jako ławki lub stoły — resztki rzymskich sarkofagów z autentycznymi łacińskimi napisami.

Ludzie tu dziwnie są świadomi tej odległej przeszłości. I odnoszą się do niej nie jak spadkobiercy tylko, ale jak czuli potomkowie. Z dumą opowiadają, że Vaison, dawne rzymskie Vasio, to nie byle jaka starożytna osada. Mieszkał tu niegdyś przywódca Wenetów, a potem rezydowali rzymscy cesarze, o i'e przebywali w Galji, patrycjusze i cała śmietanka, zamieszkująca tę część galickiej prowincji. I wszyscy, i nasz gospodarz, prowansalski chłop, i urzędniczka na poczcie i nawet ksiądz, co nas oprowadzał po starym romańskim klasztorze a mówił tymczasem o świeżo odkopanej świątyni Izydy, wszyscy pytali, czyśmy widzieli zbiory miejskie a wśród nich statuę cesarzowej Julji Sabiny, co to była taka piękna i miła, a taka biedaczka nieszczęśliwa z tym brutalem mężem. A kiedy prosila, by mi wskazano drogę do term, to mi z zakłopotaniem objaśniano, że te termy to właściwie nie były termy, ale co innego, że tam się straszne rzeczy działy, że poprostu lepiej, bym tam nie szła. Tak mię, słowem, przestrzegano przed tym lokalem rozpusty, który już dawno w gruzach

*) Ob. Miesięcznik Żydowski r. 1931, zes. 2, 4, 8—11, r. 1932, zes. 2, 4.

leży, jak przed ową małą kawiarenką na końcu miasta, dokąd lepiej nie zachodzić, choćby się miało Bóg wie jakie pragnienie, bo ma złą sławę i bywają tam ludzie z pod ciemnej gwiazdy, szmaciarze, koniokrady, zawołoki, niewiadomo skąd.

Historja tu w ludziach wogóle jest tak żywa, jak gdyby była osobistem wspomnieniem każdego z nich. Kiedy mówią o Saracenach, a mówią o nich często i z wielką sympatją, to tak, jakgdyby ci Saraceni tu byli parę lat temu; na myśl o poddaństwie, z którego wybawiła ich — chłopów tutejszych — rewolucja francuska, bledną jak na wspomnienie ataków pod Verdun, i z taką ulgą opowiadają o tej rewolucji z przed lat stukilkudziesięciu, jak o końcu ostatniej wielkiej wojny.

To prawda. A jednak najsilniejszy ze wszystkiego, co się tu dzieło, jest wpływ Rzymu. Przeważa w typie fizycznym ludności, góruje w języku, prowansalskim zwłaszcza, którym lud tu i dziś jeszcze rozmawia, żyje w manierach, w dumnej postawie tutejszego chłopstwa, w ich retorycznej swadzie, ich światłej tolerancji i tem, co się nazywało u Rzymian urbanitas, a co tu się tak objawia, że włączęga uliczny wydaje się przebrany salonowcem i nikt w tej maluteńkiej mieścinie nie trąci prowincją.

Powtarzamy tak często, my żydzi, że zginął Rzym. Doprawdy, nie zginął. Triumfalne łuki, których tu jest tak dużo, nie są melancholijnym pomnikiem minionego triumfu. I dziś jeszcze Rzym tu panuje.

Ale nie dla Rzymu tu przyjechałam, i nie o nim chcę mówić. Ani też o tych prześlicznych średniowiecznych miasteczkach, co pnać się po wzgórzach spoczęły w pełnej respektu odległości od zamczysk obronnych, rozsiadłych dumnie na szczycie. Ani nawet o tej przebogatej, bujnej prowansalskiej ziemi, o miękkich skłonach jej gór, co świata nie zamykają, ale go upiększają swym wdzięcznym rytmem i koronką swych iglic. Ani o szumiących, odwiecznych jaworach, o oliwkach srebrno-szarych, co się pobożnie tulą do ziemi, ani nawet o tych drogach pośród otwartych pejzaży, na których gra południowe światło, albo się snują niebieskie cienie, o tych drogach, gdzie nikt się nie czuje samotny, gdzie nie czyha strach, które nie były nikomu bezdrożem. Nikomu. Bo są to może jedyne tu na Zachodzie drogi, po których nie tułały się zropaczone rzesze żydowskich wygnańców.

Z rzymskimi legionami przyszli żydzi w te strony. Podobno jeszcze przed zburzeniem drugiej świątyni, z Cezarem, — jak twierdzą fanatycy autochtonizmu francuskiego żydostwa, — po jej zburzeniu, w pierwszych czasach rozsypki, jak mówią umiarkowani. W każdym razie, w piątym wieku naszej ery wspominają o nich akty

różnych prowansalskich miast i wiadomo jest, że założyli w owym czasie w Lunel i Narbone wielkie uczelnie judaistycznej wiedzy. Powodziło im się stosunkowo nieźle. Sobory wprawdzie ustanawiały coraz to ostrzejsze zakazy komunikowania się ludności nieżydowskiej z żydowską i coraz bardziej podsycaly nienawiść do Żydów, ale te ustawy najczęściej nie były wykonywane. Książęta miejscowi zbyt dbali o dobro kraju i własną kieszeń, by się pozbawić żywołu dla gospodarki tak pożytecznego. Nawet wysoki kler protegował tu i ówdzie Żydów, a ludność odnosiła się do nich naogół życzliwie. Znane są fakty przeniesienia targów z sobotę na inny dzień, zdarzały się tu i ówdzie krótkie okresy, podczas których Żydzi byli zupełnie równouprawnieni, na przykład w Marsylii w 13 wieku, a jako intelektualna siła tak byli niezbędni, że na uniwersytecie w Montpellier wykładano na medycznym wydziale w wieku jedenastym i dwunastym po hebrajsku, a lekarze żydowscy aż do końca piętnastego wieku w całej Prowancji bez przeszkody wykonywali swój zawód. Wielkie klęski — małych nie brakło i tu na południu — przychodziły z północy. Tak też niedługo po przyłączeniu Prowancji do królestwa Francji, Żydzi z ukazu Ludwika XII musieli opuścić ten kraj. Nieobjęty tym edyktem był tylko Komitat Wenessyński, jako że od czternastego wieku nie należał do prowansalskich królów a stanowił własność papieży. Tu więc schroniła się część uchodźców z Prowancji, podobnie jak nakrótka przedtem tam się schronili wygnańcy z Hiszpanji i Portugalji. Skupieni w czterech wielkich gminach Avignon, Carpentras, Cavaillon, L'Île sur Sorgue — zmuszeni do mieszkania w gettach i do noszenia żółtego kapelusza jako wyróżniającej odznaki, gdy, — w dzień tylko to było dozwolone, — wychodzili poza obręb getta, szyskanowani w różny sposób, Żydzi komitatu mieli się jednak podobnie jak papiescy Żydzi w samym Rzymie względnie dobrze. A gdy w dwa lata po wybuchu francuskiej rewolucji, w roku 1791, Komitet Wenessyński został po małej lokalnej rewolcie wcielony do Francji, jego Żydzi wraz z francuskimi zyskali prawa obywatelskie.

Nic dziwnego, że w tym wyjątkowym w Europie kraju, gdzie nieprzerwanie od — bądźmy ostrożni — kilkunastu wieków istnieje osiedle żydowskie, rozwinęła się światowa żydowska kultura, zamknięta w sobie i różna od kultury innych żydowskich skupień. Odrębny jest rytuał Komitatu, inna w charakterze synagogalna muzyka, inna nawet wymowa hebrajskiego. A przede wszystkim jest to kraj, gdzie Żydzi umieli być weseli. W zabytkach, pisanych w ich przemiłym żargonie, mieszaninie prowansalskiej ludowej gwary z hebrajszczyzną, są utwory pełne szczerzej wesołości. Nie, mniej lub więcej gorzkiego humoru, ironji, lub dowcipu, który polega na braku pro-

porcji, ale zdrowego, radosnego śmiechu. Niektóre z nich, dramaty o Esterze, a raczej farsy na temat Hamana, lub osnute na jakiś aktualny temat burleski naprzykład „*Harcanot et Barcanot ou la Mefila de Carpentras*“ albo „*Lou testamen de Fourfouy, Jusiou de Carpentras*“ wystawiano na głównym placu żydowskiej dzielnicy w Carpentras przy udziale i ku uciesze całej gminy. „*Au compte des Messieurs les Chrétiens*“ mówią tutejsi Żydzi, podając jakąś datę wedle gregoriańskiego a nie żydowskiego kalendarza, a spotkać się można i z wyrażeniem „*Messieurs les Israélites*“. Te powiedzenia starczą za tomy.

Dla tej to żydowskiej historii Komitatu wybraliśmy się do tego kraju. Dla żydowskich pamiątek, których się tu można było spodziewać. Nie, właściwie, nie dla pamiątek. Parę lat temu *Armand Lunel*, młody pisarz, pochodzący z tych okolic, wydał powieść, której akcja toczy się w żydowskiej dzielnicy Carpentras, częściowo u schyłku 18 wieku, a częścią w czasie procesu Dreyfusa. Niema drugiej żydowskiej powieści francuskiej, któraby tchnęła taką prawdą, a może i wogóle na Zachodzie nie znalazłaby się dziś druga. Żywa tradycja bije w tej książce, w jej opisach, stylu, a nawet i kompozycji. Tak zresztą, jak są nią przepojone jej postaci i życie karpentraskie, które autor przedstawia. Zapatrzeni tedy na Lunela, nie dla pamiątek tylko, a dla istniejącego jeszcze prastarego centrum żydowskiego przyjechaliśmy w te strony.

W 12. wieku — twierdzą fachowcy — w każdym prawie miasteczku tej części Francji mieszkali Żydzi. Objechaliśmy całą okolicę. Byliśmy w Malaucène, którego gmina musiała na Wielkanoc panującemu księciu w daninie dostarczyć pewnej miary pieprzu, i w Courthézon, gdzie już w 17. wieku parę rodzin miało przywilej nienoszenia żółtego kapelusza i w Tarascon i w Beaucaire, gdzie była słynna szkoła rabinacka. *Rue des Hébreux*, *place de Jérusalem* — oto wszystko, co po tej przeszłości pozostało. Ile do Sorgue, jedna z czterech „świętych“ gmin komitatu. Nikt tu o Żydach nic nie wie.

Avignon — dawna papieska stolica, druga z kolei „święta“ gmina, którą zwiedzamy. Dawne getto zburzone. Na starym placu de Jérusalem, nowa bóżnica, gdzie pochodzący z Alzacji rabin wedle alzackiego rytuału odprawia nabożeństwa. Dawnej tradycji ani śladu. Parę starych świeczników i starych hebrajskich druków oglądać można w zbiorach papieskiego pałacu.

Jedziemy do Carpentras. Największe to po Avignonie miasto w Komitacie, największa w każdym razie gmina żydowska. Dziś, niewielkie miasteczko, ale piękne i ciekawe dla swych zabytków rzymskich, średniowiecznych budynków i pomników z czasów rządów

papieskich legatów. Nie oglądamy nic. Pytamy odrazu o żydowskie pamiątki.

Tak, jest tu stara synagoga. Klucze ma pan Mossé.

Wbok od głównej ulicy, pod arkadami starych patrycjuszowskich pałaców gnieźdzą się najbiedniejsze sklepy, noszona odzież, żelaziwo, drogerje ze śniedziejącemi mydlami i zbutwiałemi ziółkami. Wśród nich sklep z porcelaną, z „niesłychanemi okazjami“. Właścicie': Ulysse Mossé.

Wchodzimy. Owszem, jest tu synagoga. Ojciec ma klucze i chętnie ją pokaże — odpowiada na nasze pytanie sprzedająca, widocznie córka p. Mossé. Chętnie ją pokaże. Tak ją rzadko otwiera. Chyba dla siebie.

Pan Mossé istotnie bardzo się nami ucieszył. Jest to staruszek, mały, chudy, zbiedzony, otulony mimo letniego żaru w wełniany szal i jakąś okropną włóczkową kamizelkę, ozdobioną czerwonym guzikiem wysokiego orderu. Twarz wąska, koścista, orli nos, pod posągowem czołem małe, żywe oczy. Typ starego arystokraty.

„Państwo chcecie synagogę oglądać — zagadnął nas, błogo się uśmiechając. Bardzo proszę. Lunel Was tu pewno przywiódł. Co za szczęście, że on tę książkę napisał. Kto przychodzi, to dzięki niemu. Chodźmy“.

Prowadzi nas krętymi ulicami, gdzie chciałoby się co krok stać, tak wykwintne są okna, bramy, balkony, tak dziwna patyna. Ale się nie zatrzymujemy. Idziemy za Mossém, który wciąż mówi. Szybko, jakby się bał, że nie nadąży fali słów, co go snadź oddawna już nurtowała a teraz się wylewa z żywiołową wprost siłą.

„Niema już getta. Wszystko w ostatnich latach zburzono. Została tylko bóżnica. Bóżnica, w której się nikt nie modli. Jest nas tu 27 osób. Osób, nie rodzin. Burmistrz tutejszy, pan Dreyfuss — tak, z rodziny kapitana, który też stąd pochodził, nie szczególnego, al-zacka rodzina — prosił mię, bym zatrzymał klucze, więc je zatrzymałem. Dawniej, gdym je objął, czterdzieści lat temu, odbywały się tu jeszcze nabożeństwa; ja śpiewałem. Dziś... Otwieram bóżnicę dla siebie. Śpiewam sam sobie. By nie zapomnieć tych melodyj. By je słyszeć“.

Jesteśmy w nowej części miasta. „Tu było kiedyś getto. U nas to się nazywało „carrière“. Może dlatego, że domy wysokie, kamienne, pełne korytarzy, balkonów, różnych dobudówek i nór przypominały kamieniołomy. Pełno tu było dzieci na ulicach. Hałasowały i zaw-sze były głodne. Spuszczano im w koszykach na sznurkach jedzenie. A gdy im się zdawało, że za długo muszą czekać na jadło, to wrzeszczały chórem: „Mamo daj jeść, bo inaczej pójde się wychrzcić“. Bo

musicie państwo wiedzieć, że nas tu ciągle chciano chrzcić. Za papieskich czasów naturalnie. Musieliśmy nprzykład..“ Ale oto synagoga.

Na obszernym placu, okolonym nowemi, wesołemi kamienicami, dwupiętrowy dom o jasnej fasadzie z dużemi łukowemi oknami. Wewnątrz prowadzą szerokie pałacowe schody, szeroki korytarz, skąd się dopiero wchodzi do bóżnicy. Ostłupieliśmy. Takiej bóżnicy nie widzieliśmy, nie wyobrażaliśmy sobie nigdy. Bóżnica ta, jak nas Mossé pouczył, zbudowana została na miejscu dawniejszej, pochodzącej z 13 wieku, lat temu jakich sto siedemdziesiąt. Zalatuje też stylem rokoko. Sala jest mała, kwadratowa, niezbyt wysoka, wykładana boazerjami. Przez kolorowe okna wpada wesołe prowansalskie słońce, w lampach z weneckiego szkła, albo w mniejszych, mosiężnych, opatrzonych w czary szklane, jasnoniebieskie lub mleczne, łamie się kolorowo światło. Sufit jest niebieski, rzędy ław pięknie rzeźbione. Naprzeciw ołtarza, na różowych kolumnenkach wspiera się galerja o kunsztownej, we wdzięczne łuki wygiętej, balustradzie, dolna nawa połączona dwoma szeregami schodów, które są arcydziełem architektonicznego rytmu. Na galerji, gdzie sądząc z pulpityów, mieścił się chór, i na dole w głównej sali są wnęki, służące pewnie jakimś synagogalnym celom, ale robiące z wejrzenia wrażenie intymnych saloników. Ten klejmot budownictwa 18-tego wieku, to urocze pieścidelko — żydowska bóżnica? Trudno jest się zżyć z tą myślą, trudno ogarnąć rozpiętość żydowskiego świata, który w tym samym czasie obejmuje askezę wileńskiego gaona, ekstazę chasydów i tę optymistyczną, tak arcyziemską i tak czarująco harmonijną architekturę.

„Cudo, prawda? — pyta z rozrzewnieniem Mossé. Cudo. Ale dla kogo? Podczas wojny jeńcy ratowali sytuację. Obóz był niedaleko stąd. Zapraszałem ich na święta. Przychodzili i synagoga była pełna: byli i Austriacy i Niemcy i Bułgarzy i Węgrzy. Modlono się, śpiewaliśmy nasze synagogalne melodie i było uroczyście, jak dawniej, jak całkiem dawno. Potem, po wojnie, przez jakiś czas byli tu w okolicy chałucowie z Polski, którzy się wybierali do Pa'estyny i za staraniem paryskiego biura syjonistycznego przez jakiś czas mieli pracę w okolicznych folwarkach. Rozjechali się; nowych nie przysyłają. Znowu niema nikogo. Jest nas 27 osób; niema minjanu. A było nas 1800 rodzin, nie osób a rodzin, proszę Państwa, w chwili, kiedy rewolucja zburzyła mury getta. Co się z nimi stało? Rozeszli się, zapomnieli o Komitacie. Niema. Tych parę, co jeszcze jest, o nic się nie troszczy. I Lunel... mój Boże, literat. Przyjeżdża coraz rzadziej. Zawieruszy się jak się inni zawieruszyli. Niema nikogo. Wystarałem się

po okropnych zachodach, by rząd tę bóżnicę zaliczył w poczet historycznych pamiątek, które podlegają jego pieczy. W najgorszym razie, rząd się nią zaopiekuje, uchroni od ruiny. Ale takbym chciał, by się nie skończyła nasza gmina. Dawniej, bywało niejednokrotnie, chcieli się tu wśród nas osiedlić aszkenazyjscy żydzi, wygnani z Niemiec. Nie chcieliśmy, nie lubiliśmy ich. Dziś, modłę się o to, by tu przybyli i podtrzymali życie tej naszej ginącej gminy. Pisałem już na wszystkie strony. Śliczny tu kraj, dobrzy ludzie, łatwe życie a nikt nie przybywa... Giniemy. Zginą nasze stare melodje, przestanie istnieć nasza gmina. W bóżnicy rząd może jakie zbiory umieści. A najstraszniejsze to to, że mamy od dawien dawna własny ogromny cmentarz, i że ten cmentarz zostanie pusty. Już na zawsze zostanie pusty“.

Lzy ciekły staruszkowi po twarzy. Niewesoło i nam było na sercu. Upiorny wydawał się los tej pięknej, wypiełgnowanej, wprost młodzieńczej z wyglądu świątyni: jakby kogoś w kwiecie wieku porzebano.

Potem Mossé nas oprowadzał po mieście. Pokazał nam katedrę, której główna gotycka brama nazywa się *Porte juive*, bo ją za jakąś karę żydzi musieli ufundować i opowiadał, jak w paradzie wprowadzano wtedy do chrztu neofitów. Opisywał, jak legaci zabiegali o to, by się cała żydowska gmina Bogu i im na chwałę wychrzcila, jak co którą niedzielę wygłaszano specjalne kazania dla żydów i jak się żydzi, powołani oficjalnym rozkazem do kościoła, bronili przed zakusami księży. „Starzy słuchali i nie przejmowali się tem, co słyszeli, ale dzieci mogłyby się były przestraszyć grózb o ogniu piekielnym, więc im zatykano uszy woskowemi kulkami“. Pokazał nam szpital i gmach papieskiego Sądu i pałac biskupi i opowiadał bez liku zdarzenia z przed setek lat tak, jakby to wszystko był sam widział i wszystko równie intensywnie przeżył. Żyd więc opowiadał swe dzieje. Ulysse Mossé — ostatni żywy świadek dwutysiącletniej prawie historii Komitackiego żydostwa.

Pozostało nam jeszcze do zwiedzenia Cavaillon. I tu jest bóżnica, też z 18-go wieku, zbudowana podobnie jak Karpantraska na miejscu zawalonej starszej, pochodzącej z 14-go. Stoi w małej *rue des Hébreux*, a wejście ma od podwórza. Wprowadza nas tam praczka, chrześcijanka, która mieszka w domu obok, i zgodziła się na to, by dzierżyć klucze. Za nami wsuwają się chyłkiem dzieciaki, które się w podwórzu bawiły; ciekawe są, co też jest w tym domu, którego brama się nigdy nie otwiera. Bóżnica prześliczna. Podobna do tej, któ-

rąśmy w Carpentras oglądali, ale poważniejsza, uroczysta. Tylko że zimno grobu czuć w jej niewietrzonych salach, a na pulpicie przed ołtarzem leży — jej grobowcowy napis. Czy nie jest nim to obwieszczenie, które opowiedziawszy w zwięzłych słowach jej chlubną historję, donosi o zaniku gminy której była świątynią, i prosi, by ją nadal szanować, gdyż stanowi teraz jeden z cennych zabytków historycznych francuskiego narodu.

Nasza przewodniczka czeka z niecierpliwością, byśmy już poszli. Tymczasem końcem fartucha okurza pulpity ławek. Dzieci biegają po sali, pytając głośno o wszystko, czego się dotknąć mogą. Wreszcie, chcąc się nas pozbyć, klucznica synagogi podaje nam uprzejmie zeszyt, gdzie się podpisują turyści. Jakże mało tych podpisów! Tłumy obcych przelewają się rok rocznie przez Prowansję. Tu w ciągu lat — było liczonych kilka osób. *Sunt lacrimae rerum...*

Jadąc spowrotem do domu, mijamy znowu Malaucène i Courthezon, L'Île sur Sorgue i Lethor. Ale mniej smutne nam się teraz wydają te wyludnione gminy, po których nic nie zostało, jak tylko rue des Hébreux, leżąca zazwyczaj między rue la Progrès i rue de la Liberté. Widzimy znowu stojące w polu opuszczone domy, te domy, z których pewnego dnia ludzie wyszli, porzucając je jak zdarte odzienie. I znowu patrzymy na ruiny feudalnych zamków, gdzie dawniej wrzało dworskie życie i odbywały się huczne zawody trubadurów, a dziś wiatr jest panem i dzikie ziele. I one nam się teraz wydają mniej smutne. Bo jednakże te opustoszałe domy i te zwietrzałe pałace należą jeszcze do życia. Zmieniły jedną formę egzystencji na inną. Kamień, budulec, z których je ludzka ręka wyniosła, stał się znowu kamieniem — skałą; porasta je mech, gnieźdzą się w jej rozpadlinach skorpiony, służy jako wypoczynek wędrownym nędzarzom. Jest w tem smutek znikomości śmierci. Ale śmierć, to ostatnia faza życia, to jeszcze ciągłe życie.

Te zaś piękne, świetnie zachowane świątynie, które niczemu nie służą, nikogo nie cieszą, o których nikt nie pamięta, które się nie starzeją i nie niszczejają, bo są całkiem poza życiem, ten cmentarz, który zostanie pusty, bo niema życia, któreby dobiegłszy końca, na nim spoczęło — czy jest smutek równy temu smutkowi?

Gdyśmy wjeżdżali do Vaison, na rzymskim moście bawiły się Sabinki i Mariuski, a na widowni dawnego rzymskiego teatru ustawiano lampy łukowe bo za parę dni ma się odbyć teatralne przedstawienie.

„Wypominają nam — powiedział raz Bialik — ile kosztuje ko-

lonizacja w Palestynie, ale nikt się nie pyta co nas, naród żydowski, kosztuje nasze wędrowne życie“.

Zrozumiałam dziś, co ono kosztuje. Książka Lunela i to dobre wspomnienie po dawnych Żydach, które dziś nam tu pobyt umila — oto wszystko, co dla nas pozostało żywego po dwutysięcznej egzystencji wielkiego osiedla, żydowskiego osiedla w Wenessyńskim Komitacie.

ARJE RASSIN

UMYSŁOWOŚĆ I MORALNOŚĆ ŻYDOSTWA POLSKIEGO W XVII I XVIII WIEKU W ŚWIETLE LITERATURY RELIGIJNO - LUDOWEJ*)

W S T Ę P

Druga połowa XVII-go i cały wiek XVIII-ty stanowią okres zmierzchu Rzeczypospolitej. Wadliwy ustrój, chorobliwy organizm gospodarczy a przede wszystkim brutalna ekspansja potężnych sąsiadów ze Wschodu i Zachodu są zwiastunami rychłego końca niepodległości państwa. Wraz z upadkiem materialnym i organizacyjnym następuje również upadek umysłowy. W epoce tej panuje w Polsce najskrajniejsza nietolerancja, która jest wynikiem upadku oświaty oraz ciemnoty, w jakiej jest pogrążona większość społeczeństwa.¹⁾ Czyni ona także życie żydowskie nieznośnym i na długie lata odgranicza społeczeństwo polskie od Żydów.

Kwestja żydowska jest aktualna dla ogółu społeczeństwa polskiego, ale sprzeczność interesów poszczególnych stanów, wpływa na ich odmienne ustosunkowanie się wobec Żydów. Jedno co łączy wszystkie stany wobec nich — to pogarda i nienawiść. Jeśli jednak widzimy w pewnych wypadkach, że szlachta bierze Żydów w obronę, nie należy tego przypisywać życzliwości lub przyjaźni w stosunku do nich, lecz trosce o własny interes, o własne dobro. Może nigdy przedtem ani potem Żyd nie jest w tym stopniu osamotniony i pozbawiony opieki na ziemiach Rzeczypospolitej, jak w omawianym okresie. Rząd dba

*) Wyjątki z obszerniejszej pracy n. t. Pierwiastki etyczne w życiu żydostwa polskiego na przełomie XVII i XVIII w.

¹⁾ Wł. Smoleński: Przewrót umysłowy w Polsce w w. XVIII rozdz. I.

jedynie, by żydzi, „servi camerae“, jak największe przynosili państwu dochody,²⁾ a nie myśli prawie nigdy, by ulżyć im w ciężkim położeniu materialnem. Duchowieństwo chce narzucić „niewiernym“ srogie prawa kanoniczne i ma dla żydów tylko słowa potępienia. „Ten lud niewierny, cierpiany jest dlatego tylko, ażeby żyjąc pośród chrześcijan przypominał im męki Jezusa i sprawiedliwość bożą“ — głosi jedna z uchwał synodalnych.³⁾ Toć w pierwszym rzędzie przedstawiciele Kościoła oskarżają żydów o mardy rytualne i kradzież hostyj. Szlachta jeno przez swoje interesy materialne jest dla żydów nieco łaskawsza. Wielcy potentaci kresowi, jak Branicy, Potoccy, Sobiescy, ściągając żydów na swoje terytorja, nadają im dogodne przywileje, — ale ci wielcy panowie dając żydom możność zarobkowania, zarazem koszlawili duszę i obrażali ich godności.⁴⁾ Stanowiska dzierżawców karczm i podatków wiejskich, owe bezpośrednio reprezentowanie ucisku magnatów wśród ludu wiejskiego, musiało w konsekwencji wywołać nienawiść do żydów.⁵⁾ Chłop polski, a przedewszystkiem ruski, czekał na chwilę, gdy zdoła wyrzucić na żydzie swoją zemstę. Nienawidzi żyda również kupiec i rzemieślnik.⁶⁾ Na terenie miasta toczy się walka na śmierć i życie między handlem i rzemiosłem chrześcijańskim z jednej strony, a walczącym o swoje prawo bytu — kupcem i rzemieślnikiem żydowskim z drugiej.

W tych to warunkach również i żydzi starają się jaknajmniej mieć styczności ze światem chrześcijańskim. Wśród nich rodzi się nawet pewnego rodzaju pogarda dla mocarzy tego świata — bowiem ich władza i bogactwo są tylko doczesne, zaś żydom szykuje Pan niebios wieczne życie w szczęśliwych, rajskich krajach.⁷⁾ Ber z Bolechowa, ów mądry i uczony żyd 18-go wieku nie znajduje dla chrześcijan innego określenia, jak „nieobrzezańcy“ (arelim), zaś ojciec Salomona Majmona tłumaczy małemu chłopcu, gdy ten zachwyca się pięknością księżniczki Radziwiłówny: „Osiołku! na tamtym świecie „duksel“ (księżna) będzie u nas paliła w „pecsure“ (w piecu).⁸⁾

Gdy więc żydzi pod względem ekonomiczno - społecznym chcą rozbić mury getta, pod względem religijno - kulturalnym starają się je wzmocnić.

²⁾ Wł. Smoleński: Stan i sprawa Żydów polskich w w. XVIII, str. 19/20.

³⁾ Tamże str. 22.

⁴⁾ M. Bałaban: לתולדות התנועה הפרנקית (Do dziejów ruchu frankistów), Haezira 1927, nr. 155.

⁵⁾ Smoleński: Stan... str. 15.

⁶⁾ Tamże.

⁷⁾ Pamiętniki B. Bolechowera. זכרונות ר' רוב מבוליהוב Wydął Dr. M. Wischnitzer, Berlin 1922.

⁸⁾ Autobiografia Salomona Majmona — I wyd. 1792 r. Tłum. z niemieckiego Leo Belmont, Warszawa 1913. Cz. I. str. 27.

Pierwszorzędną rolę w tej działalności odegrały ówczesne szkoły żydowskie. Należy pamiętać, że żydostwo polskie od początku swego istnienia na ziemiach polskich, mało miało zrozumienia dla wiedzy świeckiej i ogólnoludzkiej, ale tem większy kładło nacisk na wykształcenie religijne i religijno - prawne swej młodzieży. Opinia ogólna stawia uczonych na najwyższym szczeblu hierarchji społecznej, uważając „że kto rozumie Talmud, rozumie wszystko“.⁹⁾ Wprawdzie w drugiej połowie XVII-go wieku stanowisko uczonego się pogarsza i moralista uskarża się, że prym wiodą bogacze „którzy pozwalają sobie na znieważenie „mędrców“.¹⁰⁾ Mimo to, sława wybitnego talmudysty toruje jeszcze ciągle żydowi drogę w życiu „bowiem kto spełniać chce należycie przykazania Boże musi poznać zawikłane problemy rytualno - religijne.

Nauka Talmudu jest więc podstawą szkół żydowskich wyższego i niższego stopnia. Inne nauki są bezwzględnie negowane. Po macoszemu traktuje się w szkole gramatykę języka hebrajskiego, Pismo Święte i proroków. W początkowych kursach brak systemu i ciągłości w nauce. Dziecko ośmioletnie, nieobeznane jeszcze z Miszną, przystępuje już do nauki Gemary i komentarzy. Zrozumiałe, że umysł jego nie jest w stanie zrozumieć zawikłanych i subtelných analiz naukowych i niema dostępu do treści religijnej i moralnej Talmudu.¹¹⁾

Wychwalana przez r'Natana Hanowera¹²⁾ pilpulistyka zabija wyobraźnię i wysysa soki żywotne u dzieci. W niej odradza się scholastyka średniowieczna ze swą karkołomną spekulacją umysłową, formalizmem i sofistycznym udowadnianiem sprzeczności. Rabin i rektorzy jeszyb najwięcej energii poświęcają odkryciom i kombinacjom scholastycznym, ujętym w t. zw. „chilukim“. Pęd za nowymi odkryciami i oryginalnością sprowadza często uczonych na fałszywe drogi. Skarży się r'Brachja Bejrach, dajan gminy krakowskiej, że niektórzy uczeni „oszukują umysł ludzki fałszywymi interpretacjami swojemi... co stanowi wielki grzech, bowiem nauka ich jest jak widziadło senne, nieistniejące nigdy w rzeczywistości“...¹³⁾

Wielu z pośród nauczycieli i wychowawców pod względem moralnym nie stoi na wysokości swego zadania. „Nauczyciele — pisze r' Efraim z Łęczycy — dbają jedynie o zarobek. Nie starają się wpoić dziecku bojaźni przed Bogiem „moralności i dobrych obyczajów“.¹⁴⁾

Poziom nauki, osoba nauczyciela i atmosfera, panująca w szkole,

⁹⁾ Tamże, str. 22.

¹⁰⁾ Kajdanower: Kaw-Hajaszar קב הישר r. 65 i 82.

¹¹⁾ S. Asaf: מקורות לתולדות החינוך בישראל Efraim z Łęczycy, str. 61.

¹²⁾ Natan Hanower: ספר יון מצולה

¹³⁾ Asaf: מקורות ze wstępu autora B. Bejracha do „Zera Berach“, str. 165.

¹⁴⁾ Asaf, מקורות str. 94.

nie długo kazały czekać na plany. Pedagog lubelski stwierdza: „W obecnych czasach spotykam dużo chłopców, znajdujących się bez należytej opieki... a którzy nie posiadają żadnej kultury i umiejętności godnego zachowania się“.¹⁵⁾

Panoszy się w getcie ciemnota. Kabała praktyczna i teoretyczna przyspasabia umysły Żydów polskich do wierzeń w cuda, w magję i w siły nieczyste. Lekarz Tobiasz Kohen stwierdza, iż niema kraju, w którym ludzie w tym stopniu zajmują się djabłami, kameami, zaklęciami, nazwami i snami jak w Polsce. Jednak on sam, choć niejednokrotnie przyjmuje pozę racjonalisty, często zdradza, iż wierzy w siły nieczyste. „Widzieliśmy zjawiska, o których nie możemy wydać sądu — czy są dziełem czartów lub gwiazd, czy czemś naturalnem“.¹⁶⁾

W innym miejscu napotykaemy na taki zwrot: „Rozdział czwarty omawia wszystkie argumenty Kopernika, mające udowodnić, że słońce jest nieruchome, a ziemia się obraca. Dowiedz się, co masz mu odpowiedzieć, gdyż jest on pierworodny szatana“.¹⁷⁾

Jeśli wykształcony lekarz - filozof jest przesiąknięty duchem swej epoki, to cóż dopiero tłum ludzi powszednich. Szerzą się wieści o nienaturalnych zjawiskach, o odwiedzinach dusz umarłych,¹⁸⁾ o jawnych wystąpieniach czartów.¹⁹⁾ Zastępy Pierwiastka Zła gnieźdzą się po kwartałach żydowskich, prześladują ludność tamtejszą. Ledwie Żyd oddala się od wskazań Bożych — a już czyhają na niego wysłańcy szatana i ciało jego staje się pastwą upiórów.

Z nieba spływają coraz to nowe zrządzania, które przekreślają wszelkie stałe prawa natury. Do kogo w takim czasie udać się po pomoc i radę, jeśli nie do „wtajemniczonych“ czarowników i sławnych cudotwórców? Skarży się Hirsz Kajdanower: „Jest przyjęte wśród właścicieli karczm, iż mędrkują się wobec Boga i starają się przez czary wpływać na powodzenie w interesach“.²⁰⁾

W większości wypadków szuka się pomocy u cudotwórców. Uważa się ich za doskonałych egzorcyistów i mogących za pomocą znaków magicznych wpływać na sfery nadziemskie. Cudotwórca chełmski r' Elijah stwarza za przykładem Maharala golema, którego niszczy w obawie, że gdy wyrośnie, zburzy świat.²¹⁾ Ludzie poważnie wierzą w możliwość istnienia golema i nawet zastanawiają się, czy modlitwa jego posiada wartość.²²⁾

¹⁵⁾ Tamże. Marepnik, str. 94.

¹⁶⁾ Maasej Towja, wyd. M. Sternberg, Kraków 1908, str. 190.

¹⁷⁾ Tamże, str. 97.

¹⁸⁾ Bałaban, Letoldot, Hacefira 1927, nr. 90.

¹⁹⁾ ספר שבחי הבשט, wyd. Sz. A. Horodecki, Berlin 1922, str. 75.

²⁰⁾ Cwi Hirsz Kajdanower: ספר קב הישר, Lublin 1925, r. 28 (I wyd. 1705 r.).

²¹⁾ D. Kahane: תולדות המסובלים, השבתאים והחסידים, str. 19.

²²⁾ Tamże. II t., r. 6.

Cudotwórcy wtajemniczeni w arkana magji i kabały z powodzeniem rozprawiają się z upiorami i czartami. W Poznaniu słynny cudotwórca z Zamościa r' Joel Baal Szem²³⁾ wzywa przed sąd żydowski czartów zagnieżdżonych w domu złotnika. Gdy sąd skazuje czarty na wygnanie, wówczas r' Joel „zaklina ich i czarty wynoszą się z piwnicy do lasów i pustyni“.²⁴⁾ W r. 1696 r' Mojżesz Pragier wypędza z Nikelsburgu upiera z ciała chłopca.²⁵⁾ Lud obdarza swoich cudotwórców nieograniczonym zaufaniem. Złotnik Heszeli z Wilna, któremu cudem została objawiona z nieba kabała, uchodzi za wyrocznię. On przewiduje wypadki i zdarzenia, rozwiązuje zawikłane sny i wizje.²⁶⁾

Cudotwórcy zarazem są znachorami, którzy leczą zapomocą zaklęć, magji i formułek kabalistycznych. Do tej kategorii zalicza się również r' Izrael Baal Szem.

Powstałe w tym okresie dzieła יוסף יוסף r' Józefa z Dubna i „קב-ה-ישר“ r' Hirsza Kajdanowera w dostatecznej mierze dają wyraz przesądom i wierzeniom, panującym wśród społeczeństwa żydowskiego w Polsce. — „Synu Adama, gdybyś wiedział, ile czartów Pierwiastka Zła czai się na każdą cząstkę krwi, znajdującej się w twym sercu, tobyś bezsprzecznie poddał się Twemu Stwórcy“.²⁷⁾

I

KRĄG CZYTELNIKÓW LITERATURY RELIGIJNO-DYDAKTYCZNEJ

Wśród mroków omawianego okresu znajdujemy jednak i jasne punkty, do których zaliczamy bogatą literaturę religijno - dydaktyczną w XVII i XVIII, pisaną w języku żydowskim lub tłumaczoną na tenże język z hebrajskiego. Przetrwała ona do doby obecnej, spełniając misję wychowawczą przedewszystkiem kobiety i prostego człowieka z ludu. Choć dzisiaj wpływ tej literatury jest już słabszy, niemniej należy stwierdzić, że w latach minionych odegrała ona wybitną rolę w ukształtowaniu się oblicza intelektualno - moralnego żydostwa polskiego, a właściwie całego żydostwa aszkenazyjskiego.

Znaczenie tego piśmiennictwa jest tem większe, że oficjalni przedstawiciele i duchowi kierownicy żydostwa polskiego XVII i XVIII w. są w tym czasie zaprzęgnięci troską o byt materialny społeczeństwa i o utrzymanie Urzędowej Synagogi w obliczu anarchji duchowej, towarzyszącej ruchom mesjanistycznym, i są dlatego nieczuli na po-

²³⁾ Autobiografia Majmona 132.

²⁴⁾ Kaw Hajaszar r. 69.

²⁵⁾ Kahane, II/6.

²⁶⁾ Bałaban, Letoldot, Hacefira 1927, nr. 94.

²⁷⁾ Kaw Hajaszar r. 1.

trzeby umysłowe masy żydowskiej. A lud bez wychowawców nigdy obejść się nie może, cóż dopiero w okresie zachwiania się równowagi ekonomicznej i duchowej! תלמוד-תורה כנגד כולם — twierdzili uczeni, a lud oddalał się coraz bardziej od nauki, bowiem ponad żądzą wiedzy góruje potrzeba chleba. Ciężkie czasy przeżywa drobny kupiec, faktor i rzemieślnik. Gorzej się dzieje zagnanemu przez los do wsi rusko-ukraińskiej koloniście żydowskiemu. Godna pożałowania jest dola „jeszuwnika“, żyjącego w nędzy wśród obcych sobie żywiołów. „Jedyna izba służy jemu za pokój mieszkalny, jadalny, sypialny, uczelnię i szynkownię. W tej samej izbie suszą się kielbasy i bielizna. Miesza się mąkę, gotuje i piecze mięsiwo, doi się krowy. Tu siedzą też chłopci na gołej ziemi, piją wódkę i hałasują... Pachciarz nie mówi po hebrajsku, ani po żydowsku. Zna ruski w tym stopniu, by móc się porozumieć z chłopami.“¹⁾

Wszystkie te warstwy, żyjące w nędzy i niepewności jutra, siłą bezwzględnego nakazu losu, stają się niezdatne dla spekulacji umysłowych, łączących się z poznaniem Talmudu. Wylaniają się dwa odrębne typy w społeczeństwie: „uczony“ o głębokiej wiedzy talmudycznej i prostak, który zaledwie rozumie tekst modlitw.²⁾ Pierwszy Boga poznaje swoim rozumem, dociera do Niego poprzez kodeksy rytualne i pogłębienie nauki świętej, drugi również bez Boga obejść się nie może, lecz szuka go wyobraźnią swoją i sercem, bojaźnią przed nieznanym światem i gorącym uczuciem religijnym.

Razem z masą i kobieta żydowska szuka duchowego pokarmu dla serca i wyobraźni swojej. Nieliczne spotykamy kobiety, któreby jak Glückel von Hameln lub owa Lea, siostra nauczyciela r'Bera z Bolechowa,³⁾ знаły Talmud i dydaktyczną literaturę hebrajską.

Wiele przyczyn składa się na to, iż obca jest kobiecie wiedza judaistyczna. Talmud nie zaleca kształcić niewiasty, gdyż „uczący swą córę Tory, jakby nauczał ją wyuzdania“. Istnieje również obawa, że nauka naruszy cnotliwość niewieścią, bowiem kobieta, ćwicząc swój umysł, zbliża się zbyt do świata męskiego.⁴⁾ Najważniejszą przyczyną chyba jest to, że kobieta żydowska zbyt wcześnie kończy swój okres młodości. Jako młode dziecko dwunasto - czternastoletnie jest już obciążona troskami życia rodzinnego. Myśl jej jest zaprzęgnięta gospodarstwem, wychowaniem dzieci i częstokroć zdobywaniem środków utrzymania.

Dlatego też literatura pisana po żydowsku w XVI — XVIII w. ma

¹⁾ S. Majmon: Autobiografia, str. 121.

²⁾ Dubnow: לקורות החסידות T. I.

³⁾ זכרונות ר' דוב סבוליהוב str. 44.

⁴⁾ Icchok Aboab: מגורת-המאור wyd. Lublin 1909, str. 47 (I wyd. r. 1717).

na względnie zaspokojenie potrzeb intelektualno - religijnych nietylko niższych warstw społecznych, ale i kobiety żydowskiej. Powstają encyklopedje, zawierające wszystko, co kobiety winny wiedzieć ze spraw świeckich i religijnych.

Podobnie ukazują się książki, mające służyć za vademecum tym wszystkim, którzy nie mają dostępu do źródeł prawa religijnego, lub są oddaleni od ośrodków życia społecznego.

Podział i charakter literatury religijno - dydaktycznej

Poznane przez nas dzieła religijno - dydaktyczne dzielimy według ich treści na dwie grupy. Do pierwszej należą dzieła, mające za zadanie uprzystępnić poznanie Pisma Świętego i tajników Zoharu, do drugiej dzieła — poświęcone aktualnym zagadnieniom życia codziennego i wskazujące najwłaściwszą drogę żywota.

Podział ten właściwie jest tylko formalny i odpowiada tylko planom ich autorów, bo w istocie dzieła, należące do tych grup, zatracają swe specyficzne cechy i tworzą pewnego rodzaju compendia, gdzie czytelnik znajduje chaotycznie ułożone wiadomości historyczne, opisy zdarzeń, bajki, a przytem pouczenia etyczne i komentarze do Biblii i przepisów religijnych.

Nie wszystkie dzieła przez nas omawiane są oryginalne i ukazują się poraz pierwszy dopiero w ostatnich dziesięcioleciach XVIII w. Wśród nich znajdują się również tłumaczenia z hebrajskich utworów i popularne dzieła z poprzednich wieków.

Pisarze literatury religijno - dydaktycznej po większej części korzystają ze źródeł czczonych i poważanych w społeczeństwie. Są to dzieła uczonych kabalistów (Zohar, Sefer Hachasidim), teoretyków etyki (Ohowoth Halwawoth—r'Brachji), mędrców i twórców „midraszu“ oraz filozofów epoki sefardyjskiej. Posługują się również zbiorami legend i bajek (maase - bichlech), pisanych w języku hebrajskim i żydowskim.⁵⁾

II

CEENA — U'REENA

Nieodłączną towarzyszką kobiety żydowskiej w omawianej epoce jest czytana do dnia dzisiejszego „biblja kobieca“, znana pod nazwą „Ceena — U'reena“. Wydana w 1622 r. przez Jakóba ben Iochaka z

⁵⁾ M. Erik. בלעטלעך צו דער נעשיכטע פון דער עלטערער יידישער ליטעראטור. צייטשריפט (צייטשריפט) מינסק 1926 אין סולטור.

Janowa doczekała się w r. 1732 trzydziestego wydania, co świadczy niezbicie o wielkiej popularności tej książki.*)

Na kilku przykładach postaramy się wykazać, co kobieta znajdowała w tem dziele. Ograniczymy się w tym celu do rozdziałów, traktujących o stworzeniu świata i życiu pierwszych ludzi na ziemi.

Pismo podaje, że świat został stworzony w ciągu sześciu dni. Autor tłumaczy: „Te sześć dni świadczą o sześciu tysiącach lat trwania świata... Człowiek powstał dopiero szóstego dnia, bo w szóstym tysiącleciu ukaże się Mesjasz, stworzony podobnie jak Adam na wyobrażenie Boże“ (str. 10).

Gdy Bóg zakończył swą twórczą pracę, utwierdził się w przekonaniu, że doskonale są jego twory (והנה טוב מאד). Naiwny zapytałby: A śmierć też jest doskonałą rzeczą? — „Bibljja kobieca“ wyjaśnia: życie doczesne jest fraszką, prawdziwe szczęście zaczyna się dopiero po niem. Ze względu na śmierć stworzył Pan bogobojnych i sprawiedliwych. Chasid na zasadzie praw natury grzeszy, jak każdy inny człowiek i tylko przez śmierć jest on w stanie uzyskać odkupienie. Zresztą i sam Pan wyraźnie zaznaczył: תעלה אמת מן הארץ — uniesie się prawda nad ziemią“ a chciał przez to powiedzieć, że przez śmierć (אמת — ארון מטה תכריכים) człowiek powróci do Boga. (Str. 8).

Stworzył Bóg słońce i księżyc. Nie było to tylko kaprysem możnego Pana, ileżem tem chciał dopomóc człowiekowi: wzejście słońca przypomina śmiertelnikowi o modłach porannych, zaś zachód wzywa do bóżnicy na modlitwę wieczorną. I cisza nocna jest celowa, bo nocą, gdy wszystko wokoło nas śpi, najwygodniej zagłębiać się w tajnikach Tory. (str. 4).

Nie należy odnosić się z lekceważeniem do wartości człowieka — powiada r'Ichak z Janowa — gdyż jest on w stanie przewyższyć wszelkie twory ziemskie. Człowiek to anioł Boży na naszym padole: ma postać, rozum i wolną wolę (str. 6). Gdyby nie obawa, że zakłóci spokój w niebiesiech, że wznieci zawiść zastępów Pańskich — nie byłby ograniczony tylko do padole ziemskiego. Wielkie możliwości tkwią w człowieku, stworzonym przez Boga na wyobrażenie swoje, by „był w stanie czynić, co chce“ (str. 9).

Ale biada temu, kto mając otwartą drogę do słońca, zadawałniam się ciemnością. Człowiek, górujący nad światem zwierząt, spada poniżej ich poziomu — jeśli poddaje się namiętnościom i nieczłuchetnym porywom. Jako wieczne memento winien służyć passus z Genesis, informujący nas, że w szóstym dniu powstania świata, prócz człowieka zostały również stworzone wszelkie istoty żywe.¹⁾ Tkwi w tem wielo-

*) Cytujemy z wydania wileńskiego z r. 1905.

¹⁾ Genesis I 24—31.

znacząca myśl: „Gdy człowiek będzie bogobojny, przewyższy wszelkie zwierzęta, gdy zaś złą drogą będzie kroczył, one wezmą górę. Rozum jest poto, by czynić dobrze, więc czemu postępować źle?“ (str. 10).

Wjakiej cudnej harmonji łączą się w „Ceena U'reena“ dzieje narodu! Co dla nas jest świętem, świętem i wielkiem było od stworzenia świata. Naprzykład antagonizm między Kainem i Ablem ma swój początek w walce braci o grunt, na którym stanie świątynia jerozolimska (str. 24).

Wczytując się dalej w tę ewangelję kobiety żydowskiej, podziwiamy żywą wyobraźnię autora, będącą w stanie połączyć przeszłość z teraźniejszością, żywego człowieka z pisaną legendą. Biblijne postacie zmartwychwstają nie jako nadludzkie stworzenia, ale jako istoty czujące i myślące naszymi kategorjami.

Czemu Ewa wręcza Adamowi zakazany owoc? Autor tłumaczy: „Pomyślała Ewa: gdy umrę, Adam sięgnie po drugą niewiastę, niechaj więc ginie ze mną razem“. (str. 16). Ile zazdrości niewieściej bije z tych prostych słów!

Również wąż ma psychikę człowieka i to nawet tchórza. Pożąda on żony Adama, ale boi się zbyt do niej zbliżyć, gdy Adam jest przy jej boku. Więc przemyśliwa stale, w jaki sposób zabić Adama i uczynić Ewę swoją żoną (str. 16).

Autor „Ceena U'reena“ wie, że niewolnik nienawidzi swego pana i dlatego zastanawia się czemu niewiasta lgnie do mężczyzny, skoro Pimo święte nakazuje jej podlegać jego woli.²⁾ Sprzeczności tłumaczy wolą Bożą, zsyłającą karę na grzeszną kobietę (str. 11).

Znane są również autorowi cienie życia rodzinnego i niesnaski między małżonkami, zatruwające ich pożycie, chociaż w rzeczywistości są tylko burzą w szklance wody. Radzi on zdobywać się na pobłażliwość w stosunku do żony: Należy patrzeć przez palce na niemile postępowanie małżonki, bowiem Bóg tworząc Ewę, pograżył Adama we śnie, by tem wskazać, że obcowanie z kobietą zmusza mężczyznę do ucieczki w nieświadomość (str. 15).

Wiązanka tych przykładów dostatecznie charakteryzuje „Ceena U'reena“. Nie jest ono tłumaczeniem Biblii, ale nowym utworem r'Ichaka, który z Biblii i innych ksiąg świętych zaczerpnął tylko motywy dla bogatej swej wyobraźni i literacko - publicystycznego talentu. „Biblia kobieca“ pisana jest nie przez filozofa - intelektualistę, ale przez człowieka, którego dusza organicznie się zlewa z duszą ludu.

Zziębnięci, spragnieni ciepłego słowa i ucieczki do krain baśni, znaleźli prostaczkowie w tym stworze uzdrawiający pokarm dla przy-

²⁾ Genesis III, 16.

krych myśli i niepokojących widziadeł kabalistycznych. Literatura XVII wieku odsłaniała zgrozę mąk piekielnych i kar za nasze ludzkie naturalne przekroczenia prawa religijnego — „Ceena U'reena“ dodaje zaś otuchy i wiary; ona twierdzi, że świat jest piękny, że niebiosą są dla nas łaskawe, że nigdy duch Boży nas nie opuści, bowiem powiedziane jest *על פני המים רוחי מרחפת*, to znaczy: nad falującym morzem naszego życia wiecznie unosi się Tora, ulubienica Boga (str. 1). Przyjdzie również wybawienie, bo rzekł Pan: „*יהי אור*“ — „niech światło rozjaśni, Syjon, niech się Mesjasz ukaze“ (str. 1).

Wraz z porywającymi wyobraźnię obrazami przedostawały się do umysłu czytelnika pouczenia natury etycznej - obyczajowej:

Nie należy się kłócić, bo to zawsze źle się kończy; woda, znajdująca się pod ziemią pokłóciła się z szczęśliwszą od niej wodą, będącą w niebiesiach — a z kłótni tej wytworzyło się piekło. Morał: nie kłóć się, bo wpadniesz do piekła (str. 3).

Lub ten przykład: W naturze ludzkiej tkwi pewne dążenie do autokratyzmu. Twierdzi człowiek: wszyscy są głupi, tylko ja jestem mądry — więc czemu będę się ich radził. A na to „ceena U'reena“: Bóg — Pan Panów — gdy stworzył człowieka, mógł się obejść bez postronnej rady, a przecież zwołał naradę aniołów i wysłuchał ich zdania. Dlaczego więc człowiek miałby gardzić zdaniem swych bliźnich? (str. 6).

Do nieskończoności możnaby było mnożyć te przykłady, mające na celu wskazanie kobiecie, matce i wychowawczyni, drogi życia. Wszystkie są one budujące i wskazują, że w życiu należy tworzyć, bowiem świat i człowiek są stworzeni pod znakiem błogosławieństwa. (Od pierwszej litery „bereszit“ pochodzi również wyraz „baruch“ — błogosławiony (*בראשית.ברוך*) (str. 1).

NACHLATH - C W I

„Nachlath - Cwi“ r'Hirsza ben Jerachmiela Chocza wydane w r. 1711 w Frankfurcie nad Menem,^{*)} umożliwiło przeciętnemu żydowi polskiemu poznanie tajemnic Zoharu. Książka ta ukazuje się na czasie, bowiem kabała głębokie zapuściła korzenie w umysłowości ówczesnego żydostwa polskiego, a źródła jej nielicznym z współczesnych są znane. Autor mając to na względzie, stara się ująć zasady kabalistyczne tak, „by je rozumieli starzy i młodzi“³⁾ ale nie udaje mu się to, bowiem poznanie księgi Zohar wymaga rutyny i pewnego zasobu wiadomości. Wprawdzie budzi ona szacunek kobiety i prostaka, ale

^{*)} Cytujemy z wyd. w Lublinie 1925.

³⁾ Z podtytułu.

czyta ją też nawpół wykształcony żyd i mistycznie usposobiony chasyd.

„Nachlath - Cwi“ nie uszlachetnia ich charakterów, nie otwiera przed nimi krynicy soków odżywczych, nie daje im dobrego Boga-Opiekuna, ale srogiego Pana i Sędziego. Najgłówniejsze: **יראת ה' ראשית דעת** — bać się Pana, niech Imię Jego będzie błogosławione, gdyż jest on wielkim władcą i wszystkie twory razem wzięwszy, są wobec niego nicością“ (str. 6).

Naród posiada w swoim skarbcu jedyne bogactwo, które stanowi święta Tora.

Przez ogień i wodę idzie z nią ku przyszłości i szuka w niej ukojenia i boskiej mądrości. Ona jedyna jest mu droga i bliska. Jednak cóż z tego, gdy uczony kabalista zgóry zaznacza, że będzie mu obca, że nigdy nie dotrze do jej głębi. „Są w Torze ukryte tajemnice, do których śmiertelnik swym rozumem nigdy nie dotrze“. (str. 2). Mądry król Salomon chciał poznać Torę i jej prawa i nie dokonał tego, cóż dopiero mały, szary człowiek!

A prawa boże muszą być przestrzegane, bo na głowę przekraczającego je spadnie „udławienie, ukamieniowanie, spalenie i uśmiercenie“, co zaznaczone jest w Zoharze w ustępie **והארץ היתה תוהו ובוהו** (str. 3).

Bóg przyjaciół nam nie zesał, a miast tego duszy, udającej się na świat, dodał dwóch posłów - aniołów, nie mających dla człowieka żadnych względów. Gdy on kroczy właściwą drogą, wówczas się nim opiekują, niech jednak zawadzi o pokusę, a natychmiast mknie do nieba oskarżenie i potępienie. Idzie człowiek przez życie razem z przeznaczonymi sobie stróżami: on pośrodku, oni po bokach: niewidzialni i obojętni na jego los i cierpienia (str. 3).

Nauka etyczna, wypływająca z tego dzieła, jest prosta: żyd winien spełniać wszystkie przykazania, nie zastanawiając się nad tem, czy mu odpowiadają. Ma to czynić we własnym interesie, by uchronić się przed okrutnymi karami, jakie go mogą spotkać.

„Nachlath - Cwi“ jak zresztą cała literatura dydaktyczna tego okresu wpaja w serce żyda niezmierną cześć dla świętych ksiąg. Kto bluźni, kto nie zachowuje w stosunku do nich bezgranicznego szacunku, jest zarazem „rasza“ t. zn. człowiekiem złym i nikczemnym. Upersonifikowane Pismo Święte tego grzechu nie wybacza. Gdy ktoś choć jeden ustęp z „Pieśni nad Pieśniami“ wypowie w tawernie, wówczas Tora okryta łachmanami udaje się przed piedestał Pański na skargę: „Dzieci Twoje w swych winiarniach czynią ze mnie pośmiewisko“ (str. 271).

III

Do drugiej grupy ksiąg dydaktyczno - religijnych należą, jak wyżej sformułowaliśmy, dzieła mające za zadanie dać społeczeństwu odpowiedź na piekące zagadnienia życia codziennego i wskazać najwłaściwszą drogę żywota. Są to utwory pisarzy współczesnych oraz z okresu poprzedniego, które nie straciły na swej aktualności. Do ostatnich zaliczają się: *נוירוה המאור*, dzieło sefardyjczyka r'Ichaka Aboaba, i *יה טוב* r'Ichaka ben Eljakima z Poznania. Pierwsze zostało wydane wr. 1717 w Amsterdamie w tłumaczeniu żydowskim, zaś drugie, ukazawszy się po raz pierwszy w r. 1620, doczekało się w r. 1715, 12-go wydania. Oba te dzieła zastępowały niewykształconemu Żydowi naukę prawa żydowskiego w oryginale i służyły mu za kodeks religijny.

W tem miejscu chcielibyśmy zaznaczyć, iż literatura dydaktyczno - religijna XVII i XVIII wieku nie odnosi się tylko do Żydów polskich, lecz do ogółu żydostwa aszkenazyjskiego. Siłą wypadków i procesów historycznych, znaleźli się i Żydzi niemieccy w podobnym do ich braci z Polski położeniu. Wojna trzydziestoletnia przyniosła ze sobą spustoszenie i zachwianie się bytu ekonomicznego, walka z mieszczaństwem zużyła energję życiową, a w konsekwencji tego i wśród Żydów niemieckich rodzi się niepokój i niepewność jutra. Na tem tle następuje duchowe zbliżenie się żydostwa polskiego i niemieckiego. W równym stopniu prądy religijno - mistyczne porywają za sobą gminy żydowskie w obu tych krajach. W Niemczech, podobnie jak w Polsce słowo moralisty znajduje posłuch, bowiem i Żydzi niemieccy w chwili niedoli nie mają innej ostoji prócz łaski Bożej. Wierzą i Żydzi niemieccy, że grzechy są główną przyczyną nieszczęść i tylko skrucha i pokora zdołają z nich wybawić.

„M N O R A T H - H ' A M A O R“

„Mnorath - H'amaor“ zawiera jasno ujęty światopogląd filozofa-ascety, którego do praktyk religijnych popycha świadomość ich kosmicznego znaczenia i celowości. Jego wykład etyki religijnej jest ujęty w ścisłe ramy i posiada wiele przykładów z życia i historii. Z tego dzieła mógł skorzystać nietylko niewykształcony religijnie Żyd, ale i uczoney.

Podobnie jak w całej literaturze dydaktyczno - religijnej i w „Mnorath - H'amaor“ na pierwszy plan wysuwa się poznanie Tory. Ona jest krynicą mądrości i poznania, ona wskazuje nam, co dobre a co złe.

Żyd kroczy ciemną nocą po drodze, na której czają się stale pokusy i pożądania. Gdy spełnia przykazania Boże, wówczas droga zostaje oświetlona jakby światłem świecy; gdy zaś dusza jego jest zatopiona w nauce Tory, wówczas ukazuje się nad nim jasne słońce, przy którym potrafi wszystko rozpoznać (rozd. 42).*)

Nie należy grzeszyć, bo grzech zawsze wychodzi na szkodę. Człowiek własnym intelektem doszedłby do tego wniosku, gdyby nie było zakazu religijnego (rozd. 26).

Religijne przykazania etyczne judaizmu posiadają wartość pozytywną dla bytu ludzkiego: „Bóg polecił żydom, by nie jedli rzeczy ohydnych i nieczystych... by nie obcowali z kobietami w okresie, gdy są zanieczyszczone... Są to dobre rady dla Izraela, by był zdrow i czysty... i oddalony od ziemskich chuci“...

I przykazania o bezstronności sądów, o potępieniu oszustwa i zemsty, o zakazie nienawiści i pożądaniu cudzych pieniędzy — są potrzebne, by móc się utrzymać na tym świecie... współżyć ze sobą i kierować państwami (rozd. 26).

Natura ciągnie śmiertelnika do występku, gdyż człowiek nie rodzi się „tabula rasa“, ale już jako noworodek ma w sobie załączki wszelkich złych skłonności (rozd. 24). Błogosławiony udoskonalający się zamłodu, bowiem na starość zabraknie mu siły do wewnętrznego przełamania się.

Największą namiętnością ludzką jest pociąg do kobiety i dlatego należy ją wszelkimi środkami wykorzeńić. Samo spoglądanie na niewiastę jest grzechem, i choćby człowiek był tak święty jak Mojżesz — piekła nie uniknie (rozd. 19).

Należy zagłuszyć głos serca i odwrócić spojrzenie od wspaniałości tego świata, gdyż „oko i serce są stręczycielami grzechu“ (r. 19). I śmiać się nie wolno, bowiem zbyt radość świadczyć może o naszej zuchwałości wobec Pana świata, o naszym lekceważeniu dla jego przykazań (r. 41). Dlatego bogobojny mało się śmieje, gdyż wie, że śmiech należy do rozkoszy, a przez rozkosze do pobożności nikt zajęć nie potrafi.

Autor daje również odpowiedź na pytanie: jaki jest właściwy cel życia? „Człowiek został stworzony, by jego ciało służyło rozumowi, mającemu z krainy myśli zejść do świata czynu. Nie należy oddawać się rozkoszom, lecz dbać o to, by będąc zdrowym, móc się poświęcić nauce i nauczaniu innych, poznaniu Tory i doszukiwaniu się Prawdy, oraz móc kroczyć drogami Pańskimi i zasłużyć na wieczny żywot“ (r. 16).

*) Cyt. z wyd. Lublin, 1909.

„L E W - T O W“

Drugim dziełem wartościowym dla poznania popularnych wśród żydów polskich XVII—XVIII w. poglądów religijnych i etycznych jest „Lew-Tow“.**)

Już zaraz na wstępie autor uderza w tę nutę, która za niespełna sto lat rozbrzmiewać będzie w dziełach moralisty polsko - niemieckiego. „W dzisiejszych czasach, w dzisiejszych gminach — powiada autor w swej przedmowie — mało jest skorych do poznania właściwych zwyczajów, a każdy postępuje według własnej woli. Szczególnie w bóżnicy jest dużo takich, którzy siedzą w czasie odmawiania modlitw, lub prowadzą świeckie rozmowy. A niema nikogo, kto by ich karcił“ (str. 2).

Autor r'Ichak ben Eljakim wnika — jak później to uczyni r'Hirsz Kajdanower — we wszystkie zakamarki duszy żydowskiej, i toruje wśród nich drogę dla kanonów religijnych. Wiara r'Eljakima wymaga przestrzegania tysięcy przepisów i ceremonjałów. Dla przykładu podamy, wskazówki dotyczące się zachowania w bóżnicy:

„Gdy modlący się kończy *ישתבח* ועד" ו. *ה דמנווך לעולם ועד* siada w wielkiej bojaźni, jakby siedział w obecności ziemskiego króla. Nie powinien się opierać, lub trzymać rękę na pulpicie... Nogi mają być zbliżone do się, zaś dłonie złożone na piersiach, głowa spuszczone w ten sposób, by nie wiedział, kto przy nim siedzi; wymagana jest wielka koncentracja, a przy wymawianiu *שמע ישראל* spojrzenie winno być skierowane wzwyż... a gdy tylko wypowie święte Imię, niechaj oczy przymknie i głowę spuści...“ (str. 17).

Poczucie wszechobecnego majestatu Bożego wymaga, według r'Eljakima, okazania aż takiej wstydlivości, przy której żyd, kładąc się spać, winien zmieniać bieliznę w łóżku w ukryciu przed samym sobą i rano ubrać się „aby cztery ściany pokoju nie widziały jego obnażonego ciała“. (str. 39).

Mimo tego formalizmu ideologia etyczna autora budzi w nas poważanie i szacunek. Nie znosi ona połowiczności i chwiejności. Np. przyznaje się człowiek do grzechu, wówczas musi nastąpić skrucha, której zadaniem jest nie tylko zniszczyć zło, ale na jego miejscu zasiać dobro. (str. 10).

Skrucha—„tszuwa“—zajmuje w ideologii autora poczytne miejsce. Nie będziemy opisywali ceremonij z nią związanych, zwrócimy tylko uwagę na kilka podstawowych jej zasad:

Pokutnik winien sobie uświadomić, że jest za wszystkie swoje

**) Cytujemy z wyd. Warszawa 1902.

winy odpowiedzialny ;Bóg jest wszechwiedzący i zna wszystkie jego myśli i czyny; popełniony grzech jest ciężki, ale Bóg wybaczy, jeśli zauważy szczerą poprawę. (str. 10).

Źródłem etyki „Lew - Tow“ nie jest sumienie, ale nakaz Boży. Niemniej etyka ta jest budująca w odniesieniu do życia jednostki i jego zadań społecznych. Wymaga ona od Żyda zachowania czystości, gdyż Pan nie lubi niechlujnych. Dlatego rano, zanim Żyd przystępuje do modłów, winien trzykrotnie się umyć, następnie się oczyścić i sprzątnąć swoją izbę. (str. 11). Gdy zaś udaje się do bóżnicy „winien baczyć, by jego odzież była czysta, zaś wśród włosów głowy i brody nie znajdowały się pierza“ (str. 24).

Etyka ta wymaga samodzielnej pracy — co jest warunkiem spokoju i uczciwego życia (rozd. XII). Lichwa jest potępiona, bowiem zaprzecza nakazom Tory (r. XII). Pycha jest cechą pogańską, gdyż znajduje się w antytezie do wspaniałości i nieograniczoności Boga. (rozd. I — str. 96). Ubogich należy poważać, bowiem są ulubieńcami Wielkustego. Uczony, czyli t. zw. Tałmid - chacham, posiadając wiedzę i stanowisko społeczne — musi być dobrze wychowany, wiele się uczyć, schludnie się ubierać i zajmować się tylko uczciwymi interesami. (r. II — str. 23).

„Lew - Tow“ wglębia się często w problemy etyczne i zawsze nakazuje stać po stronie uczciwych, szczerych i bogobojnych. (r. V).

Długie rozdziały traktują o dobroczynności (IV), przyzwyczajeniu do zachowaniu (V), skromności (VI), szacunku względem rodziców (VIII), uczciwości w interesach (XII), łagodności i życzliwości (XV), o ohydzie obmowy i sprośnych rozmów (XVI) mówieniu prawdy i unikaniu pochlebstwa (XVII), zachowaniu dyskrecji (XVIII) i t. d.

Przytoczyłem jedynie nagłówki kilkunastu rozdziałów, które określają poruszone w nich tematy i zarazem wskazują na ustosunkowanie się do nich autora. Jego wywody mają pewną sugestywną moc i nawet zaważyły na sądach Glückel von Hameln, żyjącej na przełomie XVII i XVIII w. Głębokie przekonanie autora, silnie się wyrażające w „Lew Tow“ należy do głównych przyczyn wychowawczego znaczenia tego dzieła. Chwiejne duchy ludzkie garną się do bezwzględnych, wewnętrznie szarmonizowanych idei. Etyka i credo religijne r'Ichaka syna Jekutiela do tej kategorii też należą!

IV

ETYKA A ŻYCIE WEWNĘTRZNE GMIN ŻYDOWSKICH
W ŚWIETLE DZIEŁA „KAW-HAJASZAR“ R' CWI HIRSZA KAJ-
DANOWERA

Autor i jego dzieło

„Kaw-Hajaszar“ r' Cwi Hirsza Kajdanowera ukazuje się w pierwszych latach XVIII-go w. Napisane po hebrajsku, po pewnym czasie zostaje przez autora przetłumaczone na język żydowski, by je uprzystępnąć szerokim masom żydowskim.¹⁾ Niestety mało posiadamy danych, któreby pozwoliły nam bliżej poznać stanowisko i działalność autora wśród swoich rodaków. Nie jesteśmy też w stanie odnaleźć ogniwa, łączącego poglądy autora z kolejami jego żywota.

R' Hirsch Kajdanower wraz z mistrzem swoim r' Judlem z Mińska przeżywa straszne chwile rzezi Chmielnickiego i napadów szewdzkich. Przygnębieni temi przejściami głęboko wierzą w słuszne sądy Boże. Wpływa to zarówno na dzieło nauczyciela „Jesod Josef“, jak i na dzieło ucznia — „Kaw-Hajaszar“. Na ponure rozważania Kajdanowera pozatem wpływają przykre jego osobiste przeżycia. Zaznacza on we wstępie do swej książki, że ludzie pyszni i brutalni niespodzianie zakłóciłi jego spokojne życie. Podejrzany o jakieś bliżej nam nieznane przestępstwa, zostaje uwięziony i kilka lat upłynęło, zanim go znowu „wypuszczono z ciemności na światło“.²⁾ O przyczynach aresztu autor nie wspomina. Prof. Sosis jednak stara się dociec do ukrytej prawdy, mianowicie twierdzi, że tkwiła w tem ręka potentatów gminnych, którym przypuszczalnie nie przypadły do gustu radykalne poglądy Kajdanowera.³⁾ Jest to hipoteza, na poparcie której możemy przytoczyć liczne ustępy z „Kaw-Hajaszar“, traktujące o niesprawiedliwościach, dziejących się w gminie, o samowoli i pysze uczonych i świeckich przedstawicieli kahałnych. W świetle tych ustępów ukazuje się nam Kajdanower jako silna indywidualność, mająca odwagę głośno wypowiedzieć swe poglądy i sądy. Czyni to w imię moralności, która w nim znajduje zagorzałego orędownika.

Forma, w jakiej Kajdanower przemawia do czytelników, wskazuje, że mamy przed sobą nauczyciela i trybuna ludowego niepośledniej miary. Poucza on i innych kaznodziejów-wychowawców ludu, w jaki sposób mają swą misję wypełnić. „Kaznodzieje, których zadaniem jest strofować Izraelitów, winni to czynić w godnej i ładnej for-

¹⁾ Kaw-Hajaszar, wstęp autora.

²⁾ Tamże.

³⁾ J. Sosis: *צו דער סאציאלער געשיכטע פון יידן אין ליטע און ווייסרוסלאנד*. Mińsk 1926.

mie... Muszą się strzec, by nie zawstydzić grzeszących i nie wykazać pychy. Bowiem będąc pysznymi, wprowadzają pierwiastek zła (כַּסְרָא · אַחְרָא) do swoich karzących słów i nie są one w stanie wywrzeć żadnego wpływu.“ (rozd. 43, 15)*)

Wpływ epoki na „Kaw-Hajaszar“

Na dziele Kajdanowera zaciążyły w poważnym stopniu stan umysłowy i materialny żydostwa ówczesnego. Byt ludzki stał się igraszką losu. Za każdym ukazaniem się wroga w granicach Polski, upadają liczne gminy żydowskie, giną setki i tysiące ludzi. Czemże więc jest życie doczesne i pokusy naszego świata?

„Winien człowiek**) zrozumieć, że zadaniem jego jest jedynie zasłużyć na przyszłe życie, bowiem świat ten jest tylko nicością. Należy zajmować się dobroczynnością, nauką Bożą i wspomaganiami bliźnich, przez co stajemy się godni tej nagrody.“ (r. 36, 4)

Materia bez duszy jest niczem, gdyż tylko dzięki niej może uzyskać należyty blask. „Bóg stworzył człowieka, nie dla dobra rozkładającego się ciała, ale dla dobra duszy, wyjętej z pod tronu Pańskiego, by szlachetne czyny ją ozdobiły i pomogły uzyskać wyzwolenie. Wówczas i ciało uszlachetni się i rozjaśni.“ (r. 45, 4)

Kajdanower nie tylko gardzi doczesnością i ziemskością, on odczuwa nawet lęk przed tym światem. Wszędzie czają się złe demony i nieczyste siły, pragnące nieszczęścia i upadku ludzkiego. Jedynie wszechmocny Bóg może nas przed nimi obronić, więc należy mu być posłusznym i powolnym.

Związek między magją a pouczeniami etycznymi

Umysł autora pogrążony jest w krainie mistyki i magji, bowiem w nich — według mniemania ówczesnych ludzi — zawarta jest mądrość wszechbytu. Zohar, opowiadania i legendy o świętym r' Icchaku Lurji i jego uczniach, odpowiadają mentalności Kajdanowera, starającemu się poznać tajemne prawa, na których opiera się byt ludzki i kosmosu.

Gdzież są ślady tych praw? — Nauka kabalistyczna zakłęła je w litery-symbole. Kajdanower chce tę naukę zastosować w życiu powszednim.

Oto kilka ilustracji:

Kęs chleba zwie się po hebrajsku חֶמֶד W cyfrach oznacza ten wy-

*) Cyt. z wyd. Lublin 1925.

**) Kajdanower przez wyraz „człowiek” rozumie Żyda.

raz 480, zaś wiadomo, że djablica-kusicielka Lilit jest panią 480 zastępów czarcich. Autor znajduje między temi faktami wyraźny związek: „Gdy ktoś nie dba o pozostawione okruszynki chleba — przybywa Lilit ze swojemi 480 zastępami i tak długo gnieździ się w jego domu, aż doprowadza go do ubóstwa.“ (r. 70, 4)

Zdanie z Genesis *בראשית ברא א' את השמים ואת הארץ* składa się z 28 liter, taką samą liczbę liter posiada inne zdanie, wysławiające Pana: *יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמא*. Wniosek: Stworzenia niebiańskie i ziemskie zależne są od sławienia i uświęcenia Jego Imienia.“ (r. 80, 8)

Gdy autor symbolów nie znajduje — korzysta z doświadczeń minionych pokoleń i własnych obserwacji, by ustrzec bliźnich przed szkodliwemi zjawiskami, występującemi w określonych porach.

Kajdanower, dziecko swej epoki, jest przesiąknięty wiarą w magję i nieczyste siły. W ślad za r' Dawidem ben Samuelem Halewim wyznacza dni i miesiące, w których demony i złe spojrzenia posiadają szczególną moc szkodenia ludziom, zwłaszcza dzieciom. Jest na to rada: matki, wychodząc z dziećmi na dwór, winne je ukrywać przed spojrzeniem ludzkim, a pozatem — powiada autor: „byście wiedzieli, że jedenaście zdań, znajdujących się w „maamadoth“, które się zaczynają i kończą literą „nun“, stanowią specyfik na czary i złe spojrzenia.“ (r. 32, 11)

Te przesady i wierzenia nie wpływają jednak na poglądy etyczne autora, jedynie są mu pomocne. Czarty i djabły służą sile nieczystej i złej, a zarazem przyczyniają się do klęski tych, którzy jej ulegają. Z tego wpływa zrozumiały wniosek: kto źle czyni, wpada w zastawione sieci sił nieczystych i jest tylko sprawą czasu, kiedy wyrafinowany szatan zacznie działać. Z grzechów rodzą się nawet czarty: „Grzechy rodzą czarty, które zostają zaklęte w drzewa i kamienie, wymierzające po pewnym czasie winowajcom karę. Grzeszny myśli, że to działa przedmiot, ale myli się — bowiem grzech to czyni.“ (r. 11)

Złotnik poznański usidlony przez kusicielkę Lilit, przyjmującą na się kształty nadobnej kobiety — zdradza z nią swoją żonę. Z nieczystego stosunku rodzą się czarty, mszczące się na potomstwie grzesznika. (r. 69)

Sama ocena etyczna, jak wyżej powiedzieliśmy, wolna jest od wpływów ukrytych żywiołów i światów. Kajdanower analizuje życie żydowskie, wskazuje na jego ciemne strony, napomina i poucza grzesznych — opierając się na religijnych nakazach etycznych, zgodnych z jego sumieniem i poczuciem moralnem.

Krytyka zwierzchników gminnych i bogaczy żydowskich

Kajdanower odnosi się z największą czcią do zadań, jakie kierownicy gmin mogą spełniać wobec społeczeństwa żydowskiego: „Przypuszczam, iż dlatego kahalnicy przyrównywani są do gwiazd, gdyż świecą one nocą, a nie w dzień. Komuż by się wtedy ich światło przydało? — Podobnie kahalnicy są powołani, by jaśnieć w ciemnościach niedoli ludzkiej.“ (r. 91)

Reprezentanci gmin winni dbać o ich dobro i wszystkich członków gminy obdarzać równą opieką. Gdy lud w nich nie znajduje troskliwych ojców, wówczas nieba zsyłają na nich piekielne kary... (r. 40)

„Senjor Izraela, będący butny wobec gromady, przeistacza się w pszczołę i jest co chwila sądzony i poddawany okropniejszemu mękom, aniżeli istnieją w gehennie.“ A jest to kara tylko za pychę. Gdy do niej się dołączą inne grzechy, jak na przykład obrażenia ludzi, wówczas dochodzą i inne kary. (r. 40)

Kajdanower jednak widzi, że senjorzy nadużywają swoich urzędów i dlatego postanawia ich demaskować. Daje temu wyraz w przedmowie do swego dzieła, oświadczając, że nie ulęknie się zwrócić ostrze swego karzącego słowa również przeciw możnym.

W licznych rozdziałach „Kaw-Hajaszar“ napotykamy na charakterystyki kierowników gminnych i opisy ich niegodziwego postępowania.

„Przez dumę i żądzę władzy narzucają na lud wielki strach, nekając go ciężarem świadczeń, których sami nie składają; pierwsi wyciągają dłonie po homory. Twarze ich płoną opilstwem; są silni i zdrowi, bowiem spełniają kaprysy swych serc. Gromada dzieci Abrahama, Izaka i Jakóba jest krzywdzona i poniżona, obdarta i bosa, gdyż szkolnicy, ściągający podatki i słudzy kahalni pozbawiają żydów wszystkiego. Przybywają do domów, zabierają i rabują, co tylko wpadnie w ich ręce. Rekwirują i odzież i talit i kitel, ogałając obywateli z wszystkiego. I nawet pościel zabierają, zostawiając w łózkach jedynie siano... I są tacy (wśród senjorów), którzy jeszcze bardziej grzeszą, gdyż jedzą, piją i dają córkom posagi z pieniędzy Kahalu. A są to grosze uciulane znojną pracą rąk Izraela.“ (r. 9, 16)

Podobnie jak reprezentanci gmin, butni są i bogacze, którym złoto wszędzie otwiera drogę. Autor bynajmniej nie zazdrości im bogactwa, ale w sercu jego budzi nienawiść ich nabrzmiała próżnością pycha, i świadomość posiadanej mocy. „Widzę często, jak przeciętny (średniozamożny) Żyd pozdrawia bogacza i ten odwraca od niego głowę; cóż dopiero gdy to czyni biedak! Wówczas nie raczy nawet spoj-

rzyć mu w twarz i udaje, jakby go nie widział... A jest to wszystko skutkiem tej wielkiej pychy, jaką bogacz w sobie posiada.“ (r. 84)

W licznych rozdziałach powtarzają się te rozważania (r. 7, 65, 82, 83). Autor jest zgorzchniony tem, że pycha bogaczy jest usprawiedliwiona przez opinię publiczną i siła pieniądza rywalizuje z potęgą wiary. „Widzę, że dzięki licznym naszym grzechom zaledwie jeden z tysiąca ufa Wszechmocnemu, zaś lwia część społeczeństwa ogląda się za fortuną i ludzką mocą... konsekwencją tego jest, że ubodzy znajdują się w pogardzie... Zwycięża jedynie gromada pochlebców możliwych. (r. 92)

Moralne znaczenie ubóstwa. Obowiązki chlebodawcy wobec pracowników. Uczciwość zawodowa.

Kajdanower ujmuje się za krzywdę „ubogich, żyjących w pogardzie.“ Bogacz jest pyszny, zaś pycha pomnaża spory, zawiść, obmowę, złość, fałsz, kłamstwo i błazeństwo. (r. 7) Jakże innym jest ubogi! Toć srogi los czyni go pokornym, cichym męczennikiem, a cierpienie uduchawia i uszlachetnia jego ciało. (r. 7)

Pan ziemi i nieba kocha ubogich i chętnie wśród nich przebywa: „Wśród ubogich spoczywa Bóg i dba o ich cześć. Dlatego nie należy biednych obrażać niedyskretnym datkiem.“ (r. 9)

Nie należy wyzyskiwać pracowników. Za rzetelną pracę ma nastąpić rzetelna zapłata. „Nie należy wyzyskiwać krawca, zadawalniającego się małą zapłatą, o ile to czyni nieszczerze, w obawie o przychylność klienta... Pracownikowi należy zapłacić w czasie, bowiem w przeciwnym razie ściąga to wielką karę.“ (r. 46)

Autor nie jest jednak jednostronny. Żąda on również od pracowników uczciwości, a przypadków ich nierzetelności bynajmniej nie ukrywa. „W naszych czasach, mnożą się grzechy krawców, którzy kradną towary. Wyrządzają tem podwójne zło: a) psują odzież, b) nie stosują się do przykazania „nie kradnij“.“ (r. 46)

Sąd niebiański wymaga „czystych rąk“ od człowieka i kto nie potrafi się tem wykazać, jest zgubiony. Dlatego winni pracownicy brać przykład z owego krawca brzeskiego, który przed śmiercią kazał sobie sporządzić trumnę ze stołu krawieckiego i włożyć do niej łokiec, służący do mierzenia towaru—by świadczyły o jego uczciwości.“ (r.46)

Kult nauki

Kultowi Mamony przeciwstawia Kajdanower — kult wiedzy.

Mistrz nauki świętej winien być otoczony czcią i miłością powszechną. „Obowiązkiem każdego jest kochać uczących się Tory.

Nauczycielom należy bardziej okazać miłość, aniżeli rodzicom. Bez zezwolenia mistrza Tory nie wolno siadać, będąc na ulicy w jego towarzystwie, należy spełniać jego życzenia i chodzić po lewej jego stronie.“ (r. 54)

Nauka, wobec której śmiertelnik winien się ukorzyć, nie daje prawa do dumy i pychy tym, którzy ją posiadli. „Choćbyś był bardzo poważny i uczony, przecież winienes zachować należyty szacunek dla każdego człowieka.“ (r. 64)

Prawdziwy uczony uświadamia sobie, że nie jego osoba zasługuje na szacunek, ale te odwieczne krynice mądrości, z których on swoją wiedzę czerpie. Z satysfakcją zaznacza Kajdanower: „Zauważyłem, że w państwie polskim wiele rabinów opuszczając w sobotę lub w święta synagogę, trzyma w ręku „sefer“, gdyż jest w zwyczaju, że zgromadzeni wstają przed nimi.“ (r. 54)

Nauka i wychowanie

Autor, ceniąc w wysokim stopniu poznanie wiedzy religijnej, wiele też miejsca poświęca nauczaniu i wychowaniu.

Dwa czynniki kształtują umysł dziecka, mianowicie: dom i szkoła. Dlatego wymagane jest od nauczycieli i rodziców poczucie odpowiedzialności, jaka na nich ciąży: „Winni nauczyciele o tem wiedzie, że w ich szkołach spoczywa duch Boży. Są oni obowiązani wykonywać swój zawód rzetelnie, bez wszelkiego oszustwa, bowiem wykonują czynność niebiańską“ (r. 72, 2)

Podstawą nauki jest Prawda. Wszelkie „odkrycia“ (chiduszim) czynione w Piśmie świętem są dopuszczalne wtedy, gdy opierają się na uczciwym badaniu i słusznych twierdzeniach. Takie odkrycia — według Zoharu — są mile Bogu. Pieści je Wszzechmocny i ozdabia koronami. Gdy jednak „chiduszim“ opierają się na kłamstwie i fałszu, wówczas „rusza przeciw nim sam „Zły“ przybywający z Wielkiej Otchłani i wznosi z fałszywych słów uludne niebo, zwane Chaosem i Próżnią.. I nierządna Lilit przez nie wzmocniona idzie im naprzeciw, a razem z nią tysiące czartów.“ (r. 4)

Autor stwierdza, że przecież wielu z współczesnych kroczy temi nieuczciwymi drogami: „W naszych czasach jest zjawiskiem powszedniem, że liczni dają fałszywe wyjaśnienia dla niezrozumiałych zdań. Osłepiają oni oczy ludzkie, chcąc zdobyć sławę i rozgłos.“ (r. 4)

Żydowi nie wolno zaniedbywać nauki świętej, której należy się poświęcać w określonych porach. W wielkiej mierze przyczynia się to do naszego zwycięstwa nad niszczycielskimi demonami „klipoth“.
(r. 54)

Rzecz zrozumiała, że zakres Tory - nauki obejmuje tylko wiedzę

religijną zaś nie świecką, szczególnie filozofję, która „przeciwna jest wierze i działa jak ogień.“ (r. 54, 6)

Krzewienie nauki należy do najpiękniejszych cnót, a kto temu się poświęca, zasługuje na wielkie nagrody. (r. 72)

Wiele uwagi poświęca Kajdanower początkowemu nauczaniu. Z religijnym pietyzmem odnosi się do uczących się rzesz dziecięcych: „Nagroda za naukę dziecka jest wielka, bowiem ona chroni Izraela od klęsk.“ (r. 72,6). Uczące się dzieci stanowią świętą armję Pańską. Miejsce, gdzie ona pobiera naukę, winno być dlatego wolne od wszelkiego brudu. (r. 4)

Należy nadać wiele powagi i uroku chwili, w której dziecko przystępuje do nauki. Kajdanower przypomina utarte od wieków zwyczaje i każe od nich nie odstępować: „Jest pożądanem, by rodzice w dniu (poczęcia nauki) pościli i modlili się do Boga, prosząc o błogosławieństwo dla dziecka na drodze poznania Tory i bojaźni bożej... I by nocą po poście urządzali uczyty i rozdawali wiele jałmużny.“ (r. 72, 9)

Spotykamy również opis pierwszej lekcji: „Nauczyciel odczytuje z tabliczki abecadło, a dziecię powtarza za nim każdą literę. Następnie odmawiają wstęp do Tory, zaczynający się od słów: „Torę przekazał nam Mojżesz w spuściznie“, oraz pierwszy werset z Lewiticus. Potem pokrywa się tabliczkę miodem, by dziecko go zlizadło.“ (r. 72)

A oto wskazówki dla wychowawców: Dzieci należy wcześniej przyzwyczajać do hartu i przewyciężenia kaprysów. Matki przez miłość nie karzące dzieci swych, źle się im przysługują, bowiem nie urabiają ich charakterów. (r. 81, 2)

W domu rodzicielskim winna istnieć odpowiednia atmosfera, nadająca się do nauczania dzieci szlachetnych zwyczajów: „Gdy przebywasz w domu, powinieneś bogobojnie postępować i przyzwyczajać domowników, by nie szczędzili jedzenia i nie obmawiali znajomych, dom twój ma być wolny od przekleństw i przysiąg“ (r. 67)

Gdy dzieci dorastają, jest obowiązkiem ojca wtajemniczać je w sprawy świeckie i nauczać przestrzegania przepisów religijnych w życiu powszednim: „Ojciec winien wskazać dzieciom swoim, jak mają postępować w sprawach doczesnych, czyto w stosunkach handlowych, czy też w zachowaniu się... We wszystkich tych sprawach należy baczyć, aby nie przekraczały żadnego przepisu Tory.“ (r. 67)

Pierwiastki etyczne w światopoglądzie religijnym Kajdanowera

Podobnie jak dla moralistów poprzednich okresów również dla Kajdanowera wolna wola człowieka stanowi podstawę wszelkich roz-

ważań etycznych: „דער עקר פון דער נשמה הענט אין דער האנט פון דעם מענטשען, סאיי אויף נוסם, סאיי אויף שלעכטם.“ (r. 56)

„Przed trumną nieboszczyka kroczy kształt jego ręki.. i świadczy o nim.“ (r. 56). Ręka jest symbolem władzy człowieka nad samym sobą, bowiem dzięki niej myśli swe wprowadza w czyny.

Z wolnej woli wynika też i odpowiedzialność za własne czyny i myśli: postępujący grzesznie bierze rozbrat ze światem sprawiedliwych i bogobojnych: „Gdy człowiek kroczy zemi drogami i tkwi w rozkoszach tego świata, wówczas zawiera przymierze z Szatanem : Lilit.“ (r. 59)

Zapomocą ukrytych symbolów wskazuje autor, że nasza materia jest uzależniona od przykazań religijnych: „Wiedz, że istnieje 248 nakazów i każdemu z nich podlega jeden z 248 członków ludzkich. Naprzykład do ust przystosowana jest nauka Tory, do oczu — poświęcenie miesiąca i spoglądanie na cicit, do mózgu — przykazania, które należy tylko pamiętać (np. Pomnij, jak Bóg postąpił z Egipcjaninami).“ (r. 60)

życie ludzkie ma sens tylko wtedy, gdy zgodnie z prawami wyższymi spełniamy przepisy religijne, „bowiem Bóg opiekuje się ufającymi jemu i kroczącymi właściwą drogą. Bóg ich również wynagrodzi.“ (r. 8) Dlatego bogobojny nie przejmując się dolegliwościami naszego ziemskiego życia, lecz na wszystko, co go spotyka ma stałą odpowiedź „i to chyba wyjdzie na dobre.“ (r. 8)

Bogu służy się sercem i rozumem. Rozum należy skierować do poznania wspaniałości i wielkości Wiekuistego, zaś serce należy unieść ku Niemu przez szczerą i gorącą modlitwę. Modlitwa nie jest tylko formułą — ona ma swoją duszę, na którą składają się nasze intencje i pragnienia.

Za ilustrację wartości, jaką przypisują w sferach niebiańskich intencjom towarzyszącym naszym czynom, niechaj posłuży następująca legenda, przytoczona przez autora jako fakt, „który się zdarzył chasydowi, zamieszkałemu w pewnej małej wiosce“: Chasyd ten posiadał jedyną świętą księgę, mianowicie gemarę Chagigę. Przez całe życie nic prócz niej nie studjował. Gdy nastąpiła jego śmierć, księga ta przyjęła na się kształty niewieście i zaprowadziła chasyda do bram Raju. (r. 14, 7)

Autor „Kaw-Hajaszar“ nienawidzi wszelkiej hipokryzji. Jak ognia należy unikać świętoszków, oszukujących Boga i opinię publiczną pod płaszczykiem pobożności. Dla przykładu przytacza historję o pewnej „cnotliwej“ i „bogobojnej“ małżonce, bezczeszczącej w ukryciu ognisko domowe, lub o pobożnym młodzieńcu, będącym złodziejem. (r. 52)

W konkluzji dochodzi Kajdanower do wniosku: „Nie należy sądzić człowieka podług zewnętrznych objawów pobożności, gdyż niewiadomo, co się pod nimi kryje. Istnieje tylko zasada: kto nie chce korzystać z pieniędzy towarzysza, lub pochodzących ze złodziejstwa i grabieży, a interesy swoje prowadzi rzetelnie — ten jest bogobojny. Należy stronić od człowieka, całującego tefilim i gorliwie się modlącego, a prowadzącego nierzetelnie swe interesy — bowiem stosunki pieniężne najlepiej określają przed Bogiem bojaźń i gorliwość religijną.“ (r. 52, 8)

Z powyższego wynika, że autor pojęcie religijności rozciąga na objawy życia świeckiego, na stosunki wzajemne między ludźmi. „Bądźcie świętymi — gdyż świętym jest Wasz Pan“,⁴⁾ a to według Kajdanowera osiągnąć można jedynie przez stłumienie zwierzęcych niskich instynktów, przez wzniesienie się na wyżyny moralnego bytowania i szlachetnego myślenia.

Przedewszystkiem należy uświęcić życie seksualne i namiętności nasze podporządkować pragnieniu służenia Bogu i spełnianiu jego przykazań. (r. 17). Od rzeczy grzesznych należy się odwracać, a we wszystkim, co nas otacza, doszukiwać się ręki Boga — czem uświęcamy nasze spojrzenie. (r. 2) Usta należy uświęcać przez unikanie sprośnych rozmów, obmowy i kłamstwa. (r. 3)

Zaznaczyliśmy już wyżej, że nauczyciel winien dbać, by w szkole było czysto, bowiem wśród uczącej się młodzieży znajduje się Bóg. Również poszczególna osoba, która chce służyć Bogu, winna zachować czystość i często myć swoje ciało, by ustąpiło „tumah“ — nieczyste. (r. 13) „Spełniający skrupulatnie przepisy o myciu, zbliża się do Czystości i Świętości, które prowadzą do Ducha Świętego.“ (r. 13)

Cechy etyczne wzorowego żyda

Żyd winien dążyć ku temu, by się udoskonalić i wyzwolić w sobie dobro. Narazie nikt jeszcze nie osiągnął doskonałości, czyli ustrzegł się, by nie przekroczyć jakiegoś przykazania świętego. A wszelkie przekroczenia wzmacniają Nieczyste, przebywające w ciele ludzkim. W jaki sposób więc temu się przeciwstawić i uzyskać odkupienie?

W tym celu nie wystarczą ascetyczne umartwiania, kajanie się przed Bogiem i przyznawanie się do win, bowiem jest wymagana w pierwszym rzędzie naprawa charakteru i obyczajów. (r. 33)

Kajdanower zebrał razem ujemne cechy i zwyczaje ludzkie, stojące na przeszkodzie istotnej naprawie, aby „bojący się Boga spisał je na kartce i dwa razy dziennie nad ranem i wieczorem odczytywał

⁴⁾ Leviticus 19, 2

je dla zapamiętania, że niewolno im ulegać.“ (r. 43) Lista ta posiada 24 wskazówek, mających pomóc Żydowi w samowychowaniu. Ma on hamować się w gniewie, nie przeklinać, stronić od sławy, uzyskanej przez poniżenie bliźnich, ufać ludziom, ulegać dobrym wpływom, być uczciwym w tym stopniu, by nie używać zastawionych u siebie rzeczy, nie brać łapówek, nie mieć stosunków ze złodziejami, być solidarnym i lojalnym członkiem społeczeństwa, posłusznie płacić wyznaczone świadczenia, brać udział w proklamowanych postach społecznych, szanować uczonych, bliźnim pomagać i wskazywać drogi do dobrych uczynków, być szczerym w postępowaniu i prawym w intencjach. (r. 43)

Nie są tu wyliczone wszystkie cechy, jakie według Kajdanowera winien posiadać doskonały Żyd. Uzupełniamy je na podstawie licznych pouczeń i wskazówek, zawartych w innych rozdziałach.

Zaznaczyliśmy, że Kajdanower zwalcza namiętnie pychę, zamykając człowiekowi oczy na rzeczywistość i nie pozwalając mu uświadomić sobie nicości jego doczesnego życia. Żyda winna cechować w jego obejściu — skromność. O tę właściwość należy błagać niebiosa w specjalnej modlitwie: „Twórco świata! obdarz mnie skromnością i umiżonością, bym zasłużył na przychyłność ludu.“ (r. 7) Nie należy być skąpym. Ufający Bogu nie dba o bogactwa doczesne. Skąpy w istocie rzeczy sam nie korzysta z zebranych bogactw, ani innym nie daje do nich dostępu. W konsekwencji, gdy sknera umiera — dzieci trwonią uciulane pieniądze, zaś pamięć o ojcu zanika. (r. 24)

Potępiając sknerstwo, autor pochwała rozsądną oszczędność, mającą na celu w granicach możliwości zabezpieczyć się na „czarną godzinę.“ (r. 24)

Wszelka obłuda jest niegodziwa: nie należy okazywać wobec towarzyszy i bliźnich nieszczerzej życzliwości, nie należy zapraszać do się gości dla kurtuazji, o ile nie łączą się z tem szlachetne intencje. (r. 26)

Należy szanować wypowiedziane słowa, szczególnie przysięgi, bowiem ich wpływ daleko przekracza granice doczesności: „Bóg tworząc aniołów, nakazał im, by były posłuszne człowiekowi, gdy je wspomni lub zaklnie.“ (r. 56)

Krzywoprzysięstwo sprowadza na głowę ludzką nieszczęście: „Ono tak długo nie ustępuje, aż pozostawi jakiś znak na ciele winowajcy, lub w jego majątku. Jeśli się to nie staje natychmiast.. wówczas następuje po wielu latach.“ (r. 56)

V

„SIMCHAT-HANEFESZ“ R'ELCHANANA HENDLA KIRCHHANA

Pierwiastki moralne w światopoglądzie Kirchhana

„Simchat-hanefesz“ składa się z dwóch części, podobnych treścią. Pierwsza część bardzo się rozpowszechniła i w okresie 1707—1793 jedenaście razy była wydana, zaś druga popularności tej się nie doczekała i tylko raz ukazała się drukiem. Autor tej książki, będąc przez pewien czas w Polsce, poznał życie tamtejszego żydostwa,¹⁾ a spostrzeżenia swoje zamieścił w luźnych uwagach w swem dziele.

„Simchat-hanefesz“ posiada szeroki krąg czytelników w żydostwie polsko-niemieckim, znajdującem w niem miłą i łatwo pojętą lekturę, bowiem pouczenia Kirchhana są gęsto przeplatane przykładami i opowiadaniem, uwypuklającemi jego myśli przewodnie.

Jakiż jest światopogląd moralny Kirchhana?

Podobnie jak autor „Kaw-Hajaszar“ twierdzi Kirchhan: „Człowiek nie został stworzony dla uciechy, jeno aby pracą i udzielaniem się Torze dosłużył się wiecznego życia.“ (str. 19)*) Albo: „Czemu mają ludzie się pysznić, skoro z prochu powstali i w proch się obrócą“. (I, 35)

Autor „Simchat-Hanefesz“ nakazuje zwalczać namiętności i wszelkie brzydkie skłonności, jak: złośliwość, zamięłowanie do kłamstwa, do kłótni, do prowadzenia sprośnych rozmów i t. d. a miast tego pielęgnować wstydlivość, skromność i altruizm. (I, 86, 87)

Kirchhan uznaje jednak, że jest nieosiągalne, by ludzie przeistoczyli się w doskonałe, nadziemskie istoty, gdyż byłoby to sprzeczne z ich ułomną naturą. Myśl tę dosadnie wyraża następująca sentencja: „Choćbyś świni zawiesił złoty łańcuch na szyi, przecież tarzać się będzie w błocie, gdyż jest to w jej zwyczaju. Podobnie i człowiek natury swej nie zmieni nawet pod groźbą śmierci.“ (I, 25)

Słabość nie upoważnia jednak do tego, byśmy zapadli w bezwładność i filisterstwo, bynajmniej! „Człowiek obowiązany jest czynić wszystko, co leży w jego mocy... Gdy istnieją możliwości — musi działać.“ (I, 85)

R' Cwi Hirsch Kajdanower wspominając śmierć, lub myśląc o nikomości doczesnego życia, wpada w bojaźliwy nastrój. Świadomość, iż nadejdzie dzień Sądu — napemnia jego serce troską i goryczą: багаż grzechów jawnych i ukrytych wywołuje u niego przygniębienie

¹⁾ Wstęp Szackiego do 2. t. Simchat-Hanefesz.

*) Cyt. z wyd. Warszawa 1909, t. I i Nowy Jork 1926, t. II.

i strach. Ta sama myśl o znikomości naszego świata — rozjaśnia oblicze Hendla Kirchhana. Jeśli wartości tego życia są tylko złudne, więc czemu się martwić, czemu kłaść duszę beznadziejną walką o stanowiska i bogactwa? „Należy pozbyć się trosk doczesnych — gdyż wszystko, co ma początek, ma i koniec. Mądry widzi porządek świata: ten umiera, a ów się rodzi, ten traci, a ów znajduje.“ (I, 13)

Niedostatek, żmudna praca, wieczna walka o kęs chleba — aktywizuje nas, daje pełnię życia, odpędza od nas grzeszne myśli, podczas gdy próżniactwo „prowadzi do głupich myśli i do grzechów. Kto nie ma żadnego zajęcia, myśli o przestępstwach, szczególnie o nierządzie.“ (I, 12)

Któż więc jest najszczęśliwszy? Z legendy, przytoczonej przez autora wynika, że ów żebrak, nie posiadający żadnych bogactw, któreby zakłóciły jego spokój. Jest on młody i zdrowy. Ma kochającą żonę i zaczarowane melodie w strunach skrzypcowych. Możliwi wymarzyć coś bardziej wspaniałego? Dlatego też za radą doświadczonego zakonnika księżę, znużony życiem i próżniactwem udaje się do chaty tegoż żebraka dla zdobycia nowych soków żywotnych. (I, 16)

W tym poglądzie na życie doczesne, na drogę prowadzącą do zadowolenia wewnętrznego, tkwią podstawy nauki etycznej autora. Kajdanower radzi wykorzenie z duszy wszelkie namiętności i pożądania dla uświęcenia swej istoty, Kirchhan zaś powiada: „Należy wyrwać z serca namiętności. i choćby to było bolesne, w końcu sprowadza za sobą słodycz.“ (I, 11)

Albo: Nie należy pożądać bogactw, bowiem kto pragnie srebra — nigdy srebrem się nie nasyci.“ (I, 14)

Jedyną trwałą ostoją w świecie jest Bóg i jego opoka: „Człowiecze, czemuż troszczyć się o nie swój świat, a nie o to, że wszystkie twoje czyny znajdują się pod osobistą opieką Boga?“ (I, 75)

Należy Bogu służyć i drogi jego poznawać, bowiem, gdy „Żyd modli się i poznaje Zakon, wówczas dusza jego doznaje rozkoszy i jak płomień się unosi.“ (I, 39)

Szczególnie należy się poświęcić nauce świętej, „wskazującej właściwą drogę do zaziemskiego świata.“ (II, 25) Zresztą życie doczesne posiada jedyną tylko wartość — umożliwia nam wykonywanie przykazań. Mądry zdoła to ocenić i przed udaniem się na wieczny spoczynek zgromadzić wielkie zapasy dobrych uczynków. (I, 75)

Krytyka moralności społecznej i idealny ustrój społeczny

W odróżnieniu od „Kaw-Hajaszar“ nie spotykamy w „Simchat-Hanefesz“ tej subtelnej analizy problemów życiowych i szeroko ujętej

nauki moralnej, ale i Kirchhan uważnie śledzi bieg życia żydowskiego i chciałby społeczeństwu wskazać właściwą drogę postępowania.

Żydzi — twierdzi autor — winni wzajemnie sobie pomagać „podobnie jak to się dzieje u wieśniaków, jadących razem. Gdy fura jednego utknie w drodze, towarzysz dodaje mu do pomocy swego konia...” (I, 73) Antytezą wzajemnej pomocy jest nieszlachetna konkurencja, gdy ludzie nawzajem sobie szkodzą. „Niestety, zdarza się często, że dwaj Żydzi mają na oku ten sam interes i boją się — że jeden drugiego wyprzedzi. Prowadzi to do nieszczerości, bowiem w ukryciu szerzą o sobie niegodne wieści, czem bezczeszczą imię Pańskie.” (I, 69)

Spotykamy również słowa, strofujące butnych bogaczy i karcące zbytek: „Żyd, będąc bogatym, niechaj się tak prowadzi, jakby należał do ubogich. Nie powinien żyć na szeroką skalę, ani się pysznić.. szczególnie w ubiorach... Mężczyźni i kobiety, spacerując po ulicach, ozdobieni złotem i srebrem — sprowadzali na nas nieszczęścia.” (I, 49)

Pyszałkowie narażają się na powszechną nienawiść: „Bóg i ludzie ich nie lubią.” (II, 40)

Autor czuje urazę do prostaków, oceniających wartość człowieka wielkością fortuny, a patrzących zgóry na ludzi uczonych i bogobojnych. „Gdy ukaże się kaznodzieja lub uczony, wówczas źli ludzie znęcają się nad nim i urągają jemu, bowiem boją się, że ich zawstydzi. Nienawidzą go, gdyż jest bogobojny i potępia ich złość. Zdaje się im, że posiadając pieniądze, są od niego lepsi.” (I, 75)

W obliczu istniejącego materializmu wszystko blednie, nawet znaczenie arystokratycznego pochodzenia („jichus”). „Pochodzenie udaje się na cmentarz, gdy tylko są pieniądze” (I, 90) — powiada lud; nie jest więc dziwne, że dla nauki mało się ma czasu, jeśli i tak ludzie spokrewniają się dla mamony z prostakami.” (I, 90)

Cnotliwość niewieścia zanika: „Kobiety nie zwracają uwagi (na swoją cnotę) i przystają na ulicach, by rozmawiać z mężczyznami. Wkładają na się suknie, pobudzające do grzechów... Wiele niewiast odwiedza obce domy, nie będąc w towarzystwie opiekunów.” (I, 90)

Szerzy się zepsucie obyczajów, którego objawem jest choćby to, że ludzie nie szanują cudzej tajemnicy i bez pozwolenia otwierają obce listy, a nawet pokazują je innym. (II, 37)

* *

Dobroduszny Hendel Kirchhan roztacza przed czytelnikiem obraz wyśniewionej utopji, gdzie panują idealne porządki: „Pewien chasyd udał się w daleką krainę, by nauczać tamtejszych ludzi służby Bożej.

Gdy tam przybył, zauważył trzy rzeczy: a) wszyscy noszą jednakową odzież, b) brak kobiet, c) groby mieszczą się tuż przy domach. Zdziwiony przybysz spytał o przyczyny tych zjawisk i taką otrzymał odpowiedź: „Nosimy te same szaty, aby bogacz nie różnił się od ubogiego, nie okazywał swej pychy, a biedny, żeby nie czuł się poniżonym. Kobiety nasze przebywają w osobnem mieście, by służba Boża nie była zakłócona; zaś groby mają przypominać o zapasach, jakie należy szykować na drogę do wieczności.“ (I, 77)

Etyka płciowa i familijna

Kobieta jako kusicielka jest przyczyną zła, zaś jako wierna małżonka — źródłem dobra i zadowolenia. Pierwsza odbiera człowiekowi spokój, i sprowadza go na manowce, i dlatego „lepiej przebywać między wężami i lwami, aniżeli w towarzystwie kobiet. Mało przynoszą radości, a smutku dużo — więc strzeż się od spoglądania na niewiasty, a miast tego pomnij o Torze i biedakach, którym należy pomagać w ukryciu.“ (I, 83) Druga — przywraca spokój, osłabia siłę zła, poskramia pożądania, a przeto: „Szczęśliwy ten, który ze swą żoną pogodnie spędza żywot, wspólnie z nią służy Bogu, czem zasługuje na doczesne i przyszłe życie.“ (I, 78)

Wcześniej należy wchodzić w związki małżeńskie oparte na czystości i wstydlivosti, w przeciwieństwie do bydła, które nie posiada żadnego poczucia wstydu.“ (I, 91)

W pożyciu rodzinnem najgłówniejszą rzeczą jest obopólna zgoda, bowiem „gdy mąż i żona się kłócą i wymyślają sobie, niema w ich domu szczęścia ani błogosławieństwa.“ (I, 48)

* * *

Kirchhan nie wnika w duszę człowieka, nie obnaża bezceremonjalnie jego myśli i uczuć, jak to czyni r' Hirsch Kajdanower. On jakby nie czuje się powołanym, by osądzać bliźnich i wyrzec ważne słowa pochwały lub nagany, dlatego też w jego pouczeniach i kazaniach brak wewnętrznej mocy i szczerego patosu.

Oto zasady, jakie głosi Kirchhan:

Pierwsza: „Nigdy nie będziemy wiedzieli, kto z nas jest bogobojny. Człowiek spogląda w oczy—a Bóg widzi serce; tylko jednostka sama dla siebie może poznać swoje braki i znaleźć drogę do poprawy.“ (str. 76)

Druga: „Gdy ginie drogi kamień, martwi się tylko ten, kto go zgubił — bowiem kamień gdziekolwiek się zawieruszy, wartość swoją

zachowa. Podobnie, gdy „Sprawiedliwy“ opuszcza padół ziemski, traci tylko współczesne mu pokolenie.“ (str. 80)

Wniosek, jaki się da wyciągnąć z tych zasad jest taki: wartości moralne są nieśmiertelne i niezienne, a osiąga się je jedynie przez samowychowanie. Człowiek winien być sędzią własnego „ja“.

Główne punkty styczne między nauką Kajdanowera i Kirchhana — a ideologią besztjańską

„Kaw-Hajaszar“ i „Simchat-Hanefesz“ wskazują, że nie wszyscy w gminie żydowskiej zgadzali się z istniejącymi warunkami i bezkrytycznie odnosili się do utartych zwyczajów i porządków publicznych. Znalazły się jednostki, które miały odwagę wykazać rozdzwięk, jaki zachodzi między prawdziwą moralnością religijną a zdrożnościami życia publicznego i indywidualnego żydostwa. Nie zaliczają się nasi autorowie do odstępców ani do heretyków, nie naruszają dogmatów religijnych, lecz wskazując, jak wypacza się ich sens w życiu powszednim — pouczają, jak należy żyć według nakazów wiary.

Tą samą drogą kroczą też w połowie XVIII w. twórcy chasydyzmu.

Kajdanower i Kirchhan mogą pod wieloma względami uchodzić za duchowych ojców nowego ruchu ludowo-religijnego. Oni pierwsi rzucili na pole literatury religijno - dydaktycznej myśli, które przez dziesiątki lat kielkowały i rozwijały się, aż wyrosły na gruncie chasydyzmu w jasno ujęty światopogląd i w rewolucyjny czyn...

Najbardziej charakterystyczne dla wspomnianych pisarzy i dla twórców chasydyzmu — to bezsprzecznie silnie zaakcentowane w poglądach ich podłoże etyczne. Cóż bowiem najbardziej rzuca się nam w oczy w „Księdze wspaniałości Beszta“, jeśli nie wartość moralna myśli i działalności mistrza?

Mimo różnicy poglądów na naukę rabiniczną i na znaczenie przepisów rytualnych, spotykamy zgodność sądów oraz podobne ustosunkowanie się do problemów społeczno-kulturalnych. Wyliczymy najbardziej jaskrawe punkty styczności:

I. Nienawiść do uczonych, wywyższających się ponad lud i komplikujących naukę Bożą dla czczych ambicji.²⁾

II. Sympatja dla ubogich i przekonanie, że ulubieńcami Boga są maluczcy a nie możni tego świata.³⁾

III. Przekonanie, że w służbie Bożej góruje szczerłość intencji i czystość myśli nad licznymi ceremonjami rytualnymi.⁴⁾

²⁾ Kaw-Hajaszar r. 4 — Horodecki: Hachsikut I, 134.

³⁾ K. Hajaszar 7. Sziwchei-Habesz 97 i 125.

⁴⁾ Kaw-Hajaszar 14, 7. Horodecki: Hachsikut I, 41.

IV. Przekonanie, że nieskazitelność moralna jest nierozzerwalnie związana z wiarą i jest częścią kultu religijnego.⁵⁾

Nakaz stałego nastroju radosnego, zajmujący w ideologii chasydzkiej poważne miejsce — jest również wysuwany w „Simchat-Hanefesz“, jednak opiera się na innych przesłankach. Wesołość, propagowana przez Kirchhana, wypływa z rezygnacji i poczucia niemo- cy: „Ten umiera, a ów się rodzi, ten traci, a ów zdobywa“, czyli wszystko na tym świecie mija i ma swój kres. Skoro tak jest, niema innej rozsądnej drogi, jak zapomnieć o dolegliwościach i zadawa- liać się tem, co się ma.

Chasydyzm myśl tę przekształca: świadomość znikomości do- czasnego życia i bezsensowności naszych trosk i pożądań winna skie- rować nasze spojrzenie ku wspaniałości Pana wszechświata i upoić duszę radością, że jesteśmy w stanie ku niej się zbliżyć.⁶⁾ Kto raduje się — Boga kocha i jemu ufa. — Radość należy według chasydyzmu do obrzędu religijnego.

ZAKOŃCZENIE

Czy literatura jest odzwierciedleniem stanu w jakim znajduje się społeczeństwo, czy też ona to społeczeństwo kształtuje i wy- chowuje?

Nie jest naszym zadaniem w niniejszej pracy dać odpowiedź na to zagadnienie, które się nam narzuca przy zapoznaniu się z przecho- dzącą do archiwów historycznych literaturą w. XVII-go i XVIII-go. Chcemy jednak zaznaczyć: w okresie należącym do najciemniejszych kart w dziejach żydostwa polskiego, gdy mamy liczne dowody za- chwiania się poczucia etycznego u żydów, gdy fundamenty ideolo- giczne żydostwa musiały doświadczyć próby swej wartości moralnej wobec nowych warunków bytu społeczeństwa i nowych jego potrzeb — literatura religijno-dydaktyczna stała na wysokości zadania i była niezachwianą opoką dla odwiecznych ideałów i tradycji żydostwa. Z pośród drobnych broszur i grubych dzieł wyłaniają się postaci fa- natyków — często naiwnych — ale zawsze zdecydowanych i szczerze wierzących w głoszone hasła. Siła ich uczucia nieraz dosięga wyżyn patosu proroczego i podobnie do niego wywiera głębokie wrażenie na czytelnika. Tkwi w tem jedna z głównych przyczyn powodzenia tejże literatury wśród mas żydowskich.

Jest jednak inna przyczyna, niemniej ważna, tkwiąca przy- puszczałnie w naturze żydowskiej, w jej skłonności do rozważań

⁵⁾ Kaw-Hajaszar r. 38. Sziwchej-Habesz, r. 75.

⁶⁾ Dubnow *תולדות החסידות* I, 11.

etycznych. Stajemy bowiem przed ciekawym zjawiskiem: Społeczeństwo żyje w największym upodleniu, w ustawicznej, ciężkiej walce o kęs chleba, nakazy codziennego życia łamią jego zasady moralne i poczucie religijne — a tu kwitnie bogata literatura etyczna, potępiająca wszelką niemoralność i załamane charakterów. Toć w licznych nakładach, w tysiącach egzemplarzy ukazywały się te książki — mimo wielkich kosztów wydawniczych, mimo nędzy panującej na ulicy żydowskiej.

Odnosi się wrażenie, że zepsucie, które się zagnieździło w życiu publicznem i indywidualnem Żydów tego okresu przecież nie dotarło do głębi duszy społeczeństwa, szukającego na bezdrożach duchowego oparcia, aż je znalazło w wielkim ruchu ludowym, w chasydyźmie.

EDMUND STEIN

HIGJENA SPOŁECZNA W EPOCE TALMUDU

Głębia myśli idzie często w parze z prostotą formy w wypowiedziach mistrzów talmudycznych, a zwłaszcza u tych, którzy pochodzą ze starszej epoki Tanaitów. Nad tymi zaś pierwszymi nauczycielami Talmudu unosi się świetlana postać męża, którego wyrozumiałość i pobłażliwość zarówno wobec Żydów jak i wobec pogan stały się przysłowiowe. Był to żyjący za czasów Herodesa Wielkiego, współczesny Filonowi z Aleksandrii i Jezusowi z Genezaret, pod niejednym względem z nimi duchowo spokrewniony — Tanaita Hilel. Ten olbrzym ducha miał pełne zrozumienie dla tegoż ducha cielesnej powłoki. Podczas, gdy poeta rzymski Juwenal każe się modlić o to, aby była mens sana in corpore sano, to rabbi Hilel nie zadowolił się samą modlitwą. Zdaniem tego Tanaity jest znamienitym obowiązkiem człowieka dbać o czystość i zdrowie ciała.

Jak współczesny mu Jezus galilejski, lubiał i nasz Hi'el wyrazić swoje myśli zapomocą prostych a wnikliwych porównań. Otóż co czytamy o Hilelu na temat obowiązku człowieka wobec własnego ciała: „Ilekoć Hilel Starszy zegnał się z uczniami, odprowadzał ich na pewną odległość. Uczniowie zwrócili się raz do Hilela z zapytaniem: Dokąd Rabbi zmierza? Wypełnić Boże przykazanie — brzmiała odpowiedź. Co za przykazanie? — znowu pytali uczniowie. Kąpać się w łaźni — odpowiedział Hilel. A uczniowie ze zdziwieniem: Czyż to Boże przykazanie? Na co Hilel: Tak, wszak wiecie, że po teatrach i cyrkach ustanawia się osobnego człowieka do czuwania nad czystością podobizn króla. Dla tego zaś urzędnika jest to nie tylko źródłem dochodów, lecz nawet wysokich zaszczytów. Cóż dopiero ja, — ciągnął

dalej Hilel — który jestem stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tembardziej (mam obowiązek dbać o podobiznę Boga t. j. o ciało.“¹⁾

Takie było religijne uzasadnienie przykazań natury higienicznej u Hilela. Późniejsi mędracy talmudyczni sprowadzali zwykle wszystkie przepisy higieniczne do jednego przykazania: „I nie będziecie plugawić dusz waszych“ (3. ks. Mojż. 11, 43; 20, 25). Ale to jest raczej zewnętrzna strona kwestji, gdyż chodziło przy tem tylko o oparcie przyjętych norm o słowo Pisma dla nadania im tem większej wagi. Właściwego zaś sensu wszelkich nakazów i zakazów higienicznych w Biblii i Talmudzie dopatrywano się w rozumowaniu Hilela. Człowiek stworzony na obraz Boga winien dbać o to, aby ten obraz był wedle możliwości utrzymany w bezwzględnej czystości.²⁾ Kalanie zaś ciała oznacza obrazu tego obrazę.

W takim pojmowaniu rzeczy drga niewątpliwie nuta mistycznego antropomorfizmu, ale żadna prawdziwa religijność nie jest wolna od przymieszek antropomorficznych. W naszym zaś wypadku jest to najszlachetniejszy antropomorfizm, który nie ściąga Boga w ludzką nizinę, lecz człowieka podnosi na boskie wyżyny. Nie Słowo — Logos staje się ciałem, lecz ciało zostaje uszlachetnione dzięki swojemu pokrewieństwu z Bożym Logosem.

Toteż nigdzie nie spotykamy w żydostwie, aby zaniedbanie ciała, zwłaszcza pod względem czystości, było poczytywane za zasługę. Natomiast bywało poza judaizmem, iż wstrzymanie się od kąpieli i mycia zasłoniętych części ciała uważano za znamię szczególnej świątobowości. Odnośne ślubowania były częste u kobiet, a historia przekazała nam imiona takich świętych niewiast, które z pobożnego ascetyzmu odmawiały sobie kąpieli.³⁾ Judaizmowi są to rzeczy zupełnie obce, gdyż kąpiel ma już w Biblii znaczenie oczyszczające. Co więc było zasługą poza judaizmem, uważano w żydostwie za grzech. Nic nie uwydatnia lepiej tej różnicy niż nauka Miszny: *czystość prowadzi do świętości.*⁴⁾

* * *

Czysta woda i zdrowe powietrze są nieodzownymi warunkami stworzenia otoczenia sprzyjającego rozwojowi sił fizycznych. Dlate-

¹⁾ Midrasz rabba do 3. ks. Mojż. rozdz. 34. Pendant do tego opowiadania jest drugie opowiadanie o naszym Hilelu, który spieszył do domu rzekomo dla wypełnienia obowiązku gościnności. Tym gościem, jak się później okazało, była „goszcząca na ziemi dusza.“ Tę bowiem należy starannie odżywiać, aby ją utrzymać cało i zdrowo (tamże).

²⁾ Taki jest prawdopodobnie sens zdania talmudystycznego: „Człowiek winien myć codzień twarz, ręce i nogi *gwoli Stwórcy* (חסידי קונו) Talmud babiloński Sabbat 50 b.

³⁾ Por. dzieło zbiorowe p.t. Die Hygiene der Juden wyd. M. Grunwald, str. 8.

⁴⁾ Miszna Sota IX 15.

go też pierwsze nasze rozważania będą poświęcone tym dwom czynnikom.

I. W O D A

W epoce żydowskiej państwowości, za Drugiej Świątyni, dokładały władze żydowskie wszelkich starań, aby zaopatrzyć ludność w dobrą wodę. Szczególną sławą Jerozolimy było, że posiadała wodę czystą i słodką. W celu uzyskania takiej wody musiano otoczyć rowy doprowadzające tę wodę z rzeki Siloach staranną opieką.⁵⁾ Pod tym względem miano zresztą świetną tradycję. Już w Biblii mamy liczne wzmianki o stawach, t. j. ogromnych cysternach, zbudowanych przez królów żydowskich celem zaopatrzenia Jerozolimy w dobrą wodę.⁶⁾ Jeszcze po dziś dzień świadczą ruiny instalacyj wodociągowych o wielkiej technice, jaką rozwinęła starożytna Palestyna na tem polu. Pod tym względem mogła Jerozolima godnie stawać obok Rzymu, którego aquae ductus podobny budzą podziw po nasze czasy. W związku z oblężeniem Jerozolimy przez Rzymian słyszymy u pisarzy, opisujących tę wojnę, o misternie urządzonych instalacjach podziemnych, które dostarczały oblężonym żydom dobrej, świeżej wody, podczas gdy Rzymianie cierpieli z powodu braku wody.⁷⁾

Opierając się na archeologicznym materiale z dziedziny hydrotechnicznej, dochodzą Ebers i Guthe do wniosku, że „dawni mieszkańcy tego kraju (t. j. Judei) nie szczydzili żadnych trudów i wysiłków, aby zaopatrzyć siedzibę Boga swego, Jerozolimę, w świeżą wodę. Kwestja dostarczania wody była w epoce rozkwitu Jerozolimy świetnie rozwiązana. Żal i współczucie musi ogarnąć każdego przy częstym obecnie braku wody, gdy sobie uprzytomni dawne bogactwo wody w tem mieście.“⁸⁾ Zaiste, gdy w ostatniej dobie dał się odczuć dotkliwy brak wody w Jerozolimie, znowu aktualne stały się słowa włożone w usta proroka Jeremjasza: „Gdybyście mieli większe zasługi, byłoby wam dane pić czystej i słodkiej wody z rzeki Siloach“⁹⁾...

Opieka nad zbiornikami wody (מקואות המים) należała do najwyższej władzy krajowej, do Synedrjonu, który miał obowiązek wysyłania urzędników dla badania stanu tych zbiorników po różnych

⁵⁾ Midrasz rabba do Trenów Jeremjasza, Wstęp 19.

⁶⁾ Por. np. 2 ks. Kron. 32, 2 n. n.

⁷⁾ Dio Cassius i inni. Także u Józefa Flawjusza czytamy o strasznym głodzie oblężonych, nigdzie zaś o niedostatku wody.

⁸⁾ Ebers i Guthe w książce „Palästina in Wort und Bild, cytowani w rozprawie M. Fleischera, Wasserversorgung in alten Jerusalem (w zbiorowym dziele, Die Hygiene der Juden, str. 282).

⁹⁾ Midr. rabba do Trenów Jer. j. w.

miejsowościach kraju.¹⁰⁾ Musiano na to kłaść wielki nacisk, skoro nasze źródło wymienia z pośród „potrzeb publicznych“ (צרכי צבור) będących przedmiotem badania urzędników, dwie tylko dziedziny: naprawianie dróg i nadzór nad urządzeniami hydrotechnicznymi.

Po upadku państwa żydowskiego przeszedł ten nadzór na władze komunalne. One zaś wykonywały go z całą ścisłością. Wszak dopatrywano się w tem konieczności zarówno biologicznej i higienicznej jak i religijnej. Nie dziw, że nie zwalniano od obowiązku współpracy nad dostarczaniem dobrej wody ludności nawet wielkich uczonych w Piśmie.¹¹⁾ Wychodzono bowiem z słusznego założenia, że gdy chodzi o wodę, bez której niema czystości ciała, a zatem — według przytoczonej maksymy talmudycznej — i czystości duszy czyli świętości nie należy czynić żadnych wyjątków. Nawet uczeni rabini (רבני) mają moralny obowiązek dążyć poprzez czystość (טהרה) do świętości (קדושה)...

Nie brakło snąć opornych, których musiał przynaglać do wypełniania obowiązku osobny urzędnik, mający pieczę nad cysternami. Ten urzędnik nazywał się „resz gargutha“. Krnąbrnym przypominano, że wszelka władza pochodzi od Boga, a więc i wspomniany resz gargutha sprawuje swój urząd z Bożej łaski (מן שמיא)¹²⁾ To świadectwo pochodzi z 3 w. po Chr. O takim urzędzie wodnym słyszemy także w czasach istnienia Świątyni. Piastował go pewien Nechunia.¹³⁾ Postać tego szafarza wody opłótły z biegiem czasu liczne legendy, aż został w końcu zaliczony w poczet świętych.¹⁴⁾ Nie dziwiota: cleanliness is next to godliness.

II. POWIETRZE

Jak pod względem wody tak odnośnie do powietrza miała Jerozolima stanowisko uprzywilejowane. A może leży to tylko w naturze naszych źródeł historycznych, iż nic prawie nie wiemy o stanie urządzeń higienicznych w innych miejscowościach Judei za Drugiej Świątyni. W każdym bądź razie należy przyjąć, że wymogi zdrowotne całego kraju były należycie uwzględnione, choćby dlatego, iż było to zarazem obowiązkiem religijnym.

¹⁰⁾ Miszna Szekalim I. 1.

¹¹⁾ Talm. bab. Baba Batra 8 a.

¹²⁾ Berachot 58 a. Tradentem jest r. Jochanam, który żył w 3 w. po Chr. w Palestynie, w której opieka nad cysternami miała, jak widzieliśmy, starą tradycję.

¹³⁾ Miszna Szekalim X 1.

¹⁴⁾ Nechunia jest nazwany cadykiem w legendzie o cudownem ocaleniu jego córki, Talm. bab. Jebamot 121 b. A. r. Chanina odnosił do niego słowa psalmisty: „Bóg jest czczony w kręgu świętych“ (Ps. 89, 8).

Wielce pouczającą jest wiadomość, jaka zachowała się nam u Józefa Flawjusza z czasów istnienia państwa żydowskiego. Chodzi o brukowanie ulic w Jeruzolimie celem utrzymania miasta w czystości, a szczególnie dla oczyszczenia miasta z kurzu ulicznego. Otóż czytamy u historyka tej epoki o czasie panowania króla żydowskiego Agrypy I co następuje: „W owym to czasie została wykończona budowa świątyni. Lud widział przeszło 18 tysięcy rzemieślników pozbawionych pracy i zarobku, jakiego im dostarczało dotychczas zajęcie przy budowie świątyni... zwrócił się tedy do króla z prośbą... W uwzględnieniu prośby kazał król wybrukować miasto białym kamieniem (marmurem?)“ (Józef Flawjusz, Starożytności XX9,7).

To miejsce jest również niezmiernie ciekawe z punktu widzenia polityki społecznej. Stąd bowiem poznajemy, jakimi to sposobami zwykło państwo żydowskie zwalczać bezrobocie. Ale nie o to nam obecnie chodzi. Tu chcieliśmy zwrócić uwagę na wielkie zrozumienie, jakie państwo żydowskie okazywało wobec higienicznych i estetycznych wymagań kraju. Rzecz nie jest tak prosta. Należy sobie tylko uprzytomnić, że brukowanie ulic paryskich nastąpiło niewczesniej, niż w 2 połowie 17 wieku, a znaczenie wspomnianego miejsca u Flawjusza ukaże nam się w należytem świetle.

Co więcej, u tegoż historyka żydowskiego czytamy też, że ulice jerozolimskie i drogi wiodące do palestyńskiej stolicy już za czasów Salomona zostały wybrukowane czarnym kamieniem (marmurem). (Starożytności VIII 7,4). Moglibyśmy więc się cofać aż do 10 w. przed Chr., zaś brukowanie ulic Jeruzolimy w 1 w. za czasów cesarza Klaudjusza i króla Agrypy I było tylko odnowieniem starych bruków! Porównanie ze stolicą Francji wypadłoby tedy jeszcze korzystniej dla stolicy Judei. Jednakże można wątpić w ścisłość tej wiadomości u Józefa Flawjusza.¹⁵⁾ Bądź co bądź Jeruzolima była brukowaną już w epoce makabejskiej, tak że i w świętem mieście, w którym stał Przybytek Wiekuistego, czystość szła w parze z świętością.

Podobnie jak Salomonowi przypisywano urządzenie arteryj miasta stołecznego, t. j. jego dróg i ulic, tak odnoszono założenie płuc miasta — jak się zwykle nie bez słuszności nazywa miejskie parki i ogrody — samym prorokom, a to przednim prorokom (נביאים הראשונים). Chcąc połączyć miłe z pożytecznym, mieli ci nauczyciele ludzkości, a szczególnie Izraela, założyć w świętem mieście pewnego rodzaju aleje róż. (גנת ורדים)¹⁶⁾ My wprowadzicie

¹⁵⁾ Być może, że J. Fl. pomieszał brukowanie Jeruzolimy z brukowaniem dziedzińca Świątyni, które miało miejsce za Salomona (2 ks. Kron. 7, 3).

¹⁶⁾ Tosefta Neqaim VI 2. Należy zaznaczyć, że w epoce schyłku kultury żydowskiej nie ukazano naśladować proroków pod tym względem (Tosefta

nie widzimy żadnej sprzeczności między pielęgnowaniem róż a pielęgnowaniem dusz ludzkich, owem szczytnym powołaniem proroków; jednakże nie należy takich wiadomości brać zbyt ściśle. Świadczy to tylko, że już w czasach zamierzchłych posiadała Jerozolima swoje ogrody, których dobrodziejstwo odczuwano powszechnie. W fantazji ludu tylko prorocy mogli być tymi dobrodziejami świętego miasta, którzy postarali się o urocze miejsce wytchnienia i świeże, pokrzepiające powietrze przez założenie wspomnianych alei róż w grodzie Syonu.

Zresztą już w Biblii czytamy o ogrodach królewskich w Jerozolimie (2. ks. Królów 21, 18 i 25, 4 i in.), tak że tradycja ludowa o pochodzeniu miejskich ogrodów z epoki proroków nie jest zupełnie pozbawiona podstawy historycznej.

Z epoki Drugiej Świątyni mamy też różne wzmianki o ogrodach i parkach. Słynne były np. ogrody króla Herodesa w Jerozolimie,¹⁷⁾ dla ludu zaś były przeznaczone rozległe parki za miastem.¹⁸⁾ Także inne miasta palestyńskie posiadały swoje parki, zwane „pardesami.“ I tak słyszymy o miejskich pardesach w różnych miejscowościach, a szczególnie dumną ze swoich pardesów miała być starożytna Tiberias.¹⁹⁾ A jeżeli znaleźli się tacy, którzy mieli wątpliwości, czy się godzi Żydowi rozkoszować się pięknem natury, wskazywano na „przednich proroków“ jako założycieli jerozolimskich alei róż....

Mimo skąpości historycznych przekazów można nabrać pojęcia o sumiennej czystości miast palestyńskich choćby z luźnych wiadomości, jakie nam się zachowały w piśmiennictwie talmudycznym. Te wiadomości odnoszą się przeważnie do Jerozolimy, ale przypuścić należy, że analogiczne wymagania higieniczne obowiązywały w całym kraju. I tak czytamy o codziennem zamiataniu ulic i rynków w stolicy Palestyny.²⁰⁾ Niejedna stolica europejska mogłaby pod tym względem zazdrościć starożytnej Jerozolimy. Gromadzenie śmiecia, względnie założenie śmietników było zakazane.²¹⁾ Do tego miejsca zauważa S. Funk: „W przeciwieństwie do innych miast Wschodu, w których gromadzi się dużo śmiecia po uli-

tamże). Widocznie nie miano już należytego zrozumienia dla tych rzeczy. Zdaje się jednak, że lud nigdy nie stosował się do niefortunnego zakazu talmudycznego i pielęgnował nadal piękne ogrody, które były ozdobą Jerozolimy. Zakaz dotyczył zresztą tylko Jerozolimy, a nie odnosił się do innych miejscowości. Por. S. Kraus קדמוניות החלום I, 1, str. 99 n. n.

¹⁷⁾ Józef Flawjusz, Wojna Żyd. V 4, 4. W tem miejscu opisuje historyk także wspaniałe fontanny w ogrodach królewskich.

¹⁸⁾ Tamże X 2, 2.

¹⁹⁾ Miejsca zebrane u S. Krausa (j. w.), str. 69.

²⁰⁾ Talm. bab. Baba mec. 26 a.

²¹⁾ Chullin 12 a.

cach, dbano w Jerozolimie sumiennie o czystość ulic „²²⁾ Do tego możemy dodać, że antyczna Jerozolima mogłaby służyć wzorem i niejednemu miastu Zachodu pod tym względem. Chyba, że dla wspomnianego uczonego „Wschód“ nie jest pojęciem czysto geograficznym...

Nie od rzeczy będzie może dodać, że gminy żydowskie na Wschodzie знаły nawet instytucję oświetlania ulic. Odnośne źródło talmudyczne wspomina o tym ważnym szczególe tylko mimochodem w związku z oświetleniem — synagog i uczelni talmudycznych.²³⁾ Ten szczegół jest tembardziej pouczający, ile że żadnych śladów takiego publicznego oświetlania nie mamy zresztą odnośnie do świata antycznego, a tylko o Antjochji wiemy, że wprowadziła tę instytucję w 4 w. po Chr.²⁴⁾ Okazuje się więc, że to co miało być wynalazkiem hellenistycznej polis z nad rzeki Orontes, było w samej rzeczy znane o wiele wcześniej w małych gminach żydowskich w Palestynie i Babilonji, gdzie „oświetlano synagogi, uczelnie talmudyczne i ulice“ (Miszna Pesachim VI 4).

Cały szereg policyjnych przepisów miał nadto zapobiec zanieczyszczeniu powietrza w mieście. Tylko w pewnej odległości od miasta wo'no było młócić zboże, aby mieszkańcy miasta nie musieli wdychać kurzawy słomianej.²⁵⁾ Podobnie nie wolno było w żadnym mieście budować pieców do palenia wapna,²⁶⁾ ani zakładać garbarni.²⁷⁾

Bywało jednak, że taki garbarz wcisnął się do jakiejś dzielnicy mimo wszelkie zakazy i potrafił się w niej utrzymać przez kilka lat. W innych wypadkach można było uzyskać t. zw. prawo zasiedzenia (ה ק י ת) Ponieważ tu chodziło o dobro dzielnicy, nie uznawano tego prawa.²⁸⁾ Zresztą do usunięcia garbarni miano także inną podstawę, gdy chodziło o spokojną dzielnicę, zwłaszcza o dzielnicę zamieszkaną przez spokojnych pracowników umysłowych. Przez wzgląd na ich nadszarpane często nerwy nie zezwolono na otwieranie w takiej dzielnicy warsztatów, które powodują złe odory, dym lub zgiełk, ani na — szkoły elementarne, aby niesforne i krzykliwe bachory nie zamąciły spokoju ludziom czułym na wszelkie hałasy.²⁹⁾ Z biegiem czasu doszło do tego, że powstały osobne dzielnice uczonych (שוקא דרבון), a więc swoistego rodzaju „quartiers latins“.³⁰⁾ W tych dzielnicach mogli lu-

²²⁾ S. Funk, Die Hygiene des Talmuds w zbiorowym dziele. Die Hygiene der Juden, str. 191.

²³⁾ Miszna Terumot XI,10, a zwłaszcza Pesachim IV,4. Por. Kraus (j. w.), str. 73.

²⁴⁾ Friedländer, Sittengeschichte Roms, wyd. 8, str. III 193.

²⁵⁾ Miszna Baba batra II 8.

²⁶⁾ Tosefta Baba b. I 7.

²⁷⁾ Miszna Baba b. II 9.

²⁸⁾ Baba batra 23 a.

²⁹⁾ Tamże.

³⁰⁾ Baba mec. 24 b i in.

dzie pracy umysłowej oddawać się swoim zajęciom bez żadnych przeszkód.

W całym zaś mieście starano się o to, aby w gmachach publicznych, w których gromadzi się dużo ludzi, nie zabrakło powiewu świeżego powietrza. W tym celu zakładały bogatsze gminy osobne domy modlitwy na lato. Takie letnie bożnice były przestronniejsze od zwykłych synagog, a duże otwarte okna umożliwiały stałe odświeżanie się powietrza.³¹⁾ Świętej atmosferze duchowej, jaka panowała w domach bożych, miała odpowiadać czysta atmosfera fizyczna. Znane jest talmudyczne przysłowie o cudownym powietrzu palestyńskim, które daje mądrość. To przysłowie można też odwrócić: dzięki mądrości mistrzów Talmudu, objawiającej się w mądrych przepisach higienicznych, stało się powietrze palestyńskie i, dodajmy, Judeo-Babilonji — także cudowne.

III. RÓŻNE INSTYTUCJE HIGJENICZNE

Na czoło instytucyj higienicznych wysuwały się zakłady kąpielowe. Pod tym względem mało się zmieniło w ciągu wieków. Gdziekolwiek znajduje się jakabądź, choć najmniejsza gmina żydowska, tam zostaje założona łaźnia. Tak to było i w czasach talmudycznych. Jeżeli zaś jakaś gmina zaniedbywała ten obowiązek wobec zdrowia mieszkańców, nie mogła liczyć na to, aby się w jej murach osiedlił uczony w Piśmie, talmid chacham.³²⁾ Oczywiście, że im większa gmina tem wygodniejsze miała termy. Bardzo lubiane były kąpiele parowe, polecane gorąco przez lekarza, sławnego uczonego talmudycznego r. Samuela.³³⁾ W termach znajdował się nadto basen do pływania. A taki uczony Talmudu jak humanista r. Abahu z Cezarei nad morzem Śródziemnym chętnie uprawiał ten sport.³⁴⁾ Do tego miał on zresztą sposobność jako mieszkaniec pięknie nad morzem położonej Cezarei, w której założone zostały wygodne plaże i promenady nadmorskie przez króla Herodesa.³⁵⁾ R. Abahu nie mniej pewnie rozkoszował się falami morskimi i powietrzem morskiem, niż patrijarcha r. Juda czystem, górskim powietrzem w Cyppora.³⁶⁾

Pływanie nie było jedyną rozrywką, jaką dały termy. W Talmu-

³¹⁾ Baba batra 3 b. Por. do tego miejsca komentarz Raszi'ego.

³²⁾ Talmud bab. Sanhedrin 17 b.

³³⁾ Sabbat 41 a.

³⁴⁾ Tamże 40 b. Warto nadmienić, że według Talmudu (Kidduszyn 29 a) miał każdy ojciec obowiązek nauczyć syna sztuki pływania.

³⁵⁾ Por. Józef Flawjusz, Starożytności XV 9, 6.

³⁶⁾ Talmud bab. Ketubot 103 a.

dzie bowiem czytamy o gimnastyce uprawianej w termach, a komentator r. Chananel daje nam do tego miejsca szczegółowy opis ćwiczeń gimnastycznych, znanych sobie niewątpliwie z autopsji.³⁷⁾ Tamże czytamy o różnych zabiegach kosmetycznych i masażach, które stosowano w termach. W szczególności nacierano olejkami głowę, „królową wszystkich czołnków“ — jak się Tamud obrazowo wyraża, a różne zabiegi miały przyczynić się do utrwalenia korony królowej, t. j. do zapewnienia głowie bujnego porostu.³⁸⁾ I tak pozwalają nam jeszcze fragmentaryczne wiadomości rozsiane po foljantach Talmudu odtworzyć obraz ruchliwego życia w termach żydowskich epoki talmudycznej. Słabem ich odbiciem są jeszcze nasze łaźnie, bez których nietylko talmid chacham, lecz żaden wogóle Żyd obejść się nie może, tembardziej, że względy rytualne związały tę higieniczną instytucję nierozzerwalnie z gminą żydowską.

Zakłady kąpielowe epoki talmudycznej nie miały jednak znaczenia wyłącznie rytualnego, jak się powszechnie przypuszcza. Oczywiście, że jeśli ktoś sądzi według naszej mikwy, która luźny tylko ma związek z higieną, może dojść do błędnego wniosku co do czasów talmudycznych. W owych bowiem czasach dobrze jeszcze rozumiano sens wszystkich higienicznych przepisów Biblii. Mikwa nie miała jeszcze wówczas magicznego, że tak powiem, znaczenia, a oczyszczała duszę tylko o tyle, o ile oczyszczała ciało. że tak było w rzeczywistości dowodzi fakt, iż termy publiczne są prawie zawsze omawiane w związku z innymi zakładami publicznymi, mającymi znaczenie wyłącznie zdrowotne.

Wspomnieliśmy, że istnienie term (תּוּמָה) w jakiejś miejscowości jest warunkiem osiedlenia się w niej uczonego w Piśmie, talmid chacham. Drugim warunkiem jest założenie latryn publicznych (בֵּית כִּסּוּת).³⁹⁾ Wielki uczony Raba nie uważał za ujmę dla swojej godności badać różne typy tych zakładów „koniecznościowych“ celem ustalenia, który typ jest najodpowiedniejszy ze względu na szczelność dołów i możliwość utrzymania w czystości powietrza najbliższego otoczenia. Raba zalecał perskie latryny jako najbardziej odpowiadające warunkom higienicznym.⁴⁰⁾

Z tem wiąże się odpowiednio kanalizacja miasta żydowskiego, w różnych zaś miejscach Talmudu jest mowa o miejskich kanałach czy kloakach (בֵּית בִּימָה) np. w związku z upadkiem twierdzy

³⁷⁾ Sabbat 147 a. Opis ćwiczeń gimnastycznych w komentarzu r. Chananela do tego miejsca jest chyba jedynym w całym piśmiennictwie talmudycznym.

³⁸⁾ Tamże 41 a i 61 a.

³⁹⁾ Midr. rabba do 2. ks. Mojż. rozdz. 31.

⁴⁰⁾ Talm. bab. Berachot 26 a.

Betar, z której bronił się Bar Kochba. Twierdza upadła, gdy zdrajca wskazał Rzymianom drogę do miasta przez kanały.⁴¹⁾

Wobec niezaprzeczonego faktu, że opieka społeczna stała bardzo wysoko u Żydów w epoce talmudycznej — czem nie możemy się w tem miejscu bliżej zająć — dziwnem musi się wydawać, że nigdzie w Talmudzie nie ma wzmianki o tak ważnej instytucji, jaką jest szpital. Czyżby nie znano wówczas publicznej, zorganizowanej opieki nad biednymi chorymi? To jest nie do pomyślenia. Wprawdzie wskazuje się na to, iż ani Grecy ani Rzymianie epoki klasycznej nie posiadali podobnej instytucji. Ale analogją nie można tłumaczyć anomalji, a żydostwo było wszak bezsprzecznie anomalją — w szczytnem rozumieniu tego słowa — wśród świata antycznego pod względem społeczno - etycznym.

Niewiele zdaniem mojem pomoże nam opowiadanie z 2 ks. Królów 15, 5 i 2. ks. Kron. 26, 21 o trędowatym królu Alzji (Azarji), którego umieszczono w beth ha - chofszith (בֵּית הַחֹפְשִׁית) gdyż należałoby wprzód udowodnić, że chodzi tu naprawdę o schronisko dla chorych, a nie raczej o rodzaj kwarantanny.

Sprawa jednak nie jest tak beznadziejna. Należy sobie tylko uprzytomnić etymologję wyrazu szpital. Ten wyraz pochodzi z łacińskiego *hospitium*, co oznacza przytułek dla obcych, wędrownych. Instytucja szpitalna bierze bowiem swój początek z takich przytułków, w których w dalszem stadium rozwojowem udzielano także lekarskiej pomocy biednym i bezdomnym. Ślady takiego *hospitium* znajdziemy u Jeremjasza 41, 47, który używa wyrazu, kryjącego się zupełnie z tym wyrazem łacińskim.⁴²⁾

W literaturze talmudycznej mamy na to określenie: *pundak* (פּוֹדָק) Taki *pundak* jednoczył w sobie schronisko dla wędrownych i przytułek dla chorych, którym niewątpliwie udzielano pomocy lekarskiej.⁴³⁾ Pierwszym człowiekiem, który miał wynaleźć tę instytucję, był nie kto inny jak — praojciec narodu żydowskiego Abraham.⁴⁴⁾

Ważnym jest dla naszego zagadnienia list cesarza Juljana, w którym cesarz zachęca Rzymian do założenia szpitali w Rzymie, stawiając Żydów za wzór.⁴⁵⁾ Ale wróćmy do talmudycznego *pundak*. Związek między żydowskim *pundak* a późniejszym *hospitium* w znaczeniu instytucji szpitalnej wyczuł najlepiej pisarz kościelny

⁴¹⁾ Talmud jerozolimski Taanit IV.5. Por. też Talm. bab. Baba mec. 108 a.

⁴²⁾ Hebrajski wyraz *חֹפְשִׁית* Jer. 41, 47 = *hospitium* (ח - *hospes*).

⁴³⁾ Podobną instytucją jest „hekdesz” zachowany jeszcze w różnych miejscowościach, a sięgający początkami wieków średnich.

⁴⁴⁾ Midr. rabba do I. ks. Mojż. rozdz. 54.

⁴⁵⁾ Jul. ep. 30.

Hieronimus (w. 4—5). Wspominając o pierwszym szpitalu założonym w Rzymie przez niejaką Fabiolę dodaje, Hieronim, że ona to przeszczepiła na grunt rzymski latorośl z tamaryndy Abrahama.⁴⁶⁾ Miejsce to wykazuje zarazem, jak dalece ten ojciec kościoła był wtajemniczony w tradycję talmudyczną, gdyż ta właśnie tradycja przypisuje Abrahamowi założenie pierwszego pundak - hospitium.⁴⁷⁾

Takie przypisywanie późniejszych instytucyj herosom narodu z czasów zamierzchłych spotkaliśmy już dwukrotnie w ciągu tej rozprawy. I tak widzieliśmy, jak królowi Salomonowi kazano dbać o czystość ulic i dobroć dróg, a prorokom kazano zasadzić aleje róż. Obecnie mamy podobny objaw, gdyż protoplaście narodu Abrahamowi przypisano założenie instytucji humanitarnej, która miała służyć za wzór wszystkim narodom kulturalnym. Taki pogląd na primordia rerum musiał się przyczynić do uświęcenia tych instytucyj. Zresztą na dnie tej niehistorycznej antycypacji początków instytucyj humanitarnych leży wieczysta prawda historyczna: koniec świadczy o początku...

⁴⁶⁾ Hier. ep. 77.

⁴⁷⁾ Słowa Hieronima zawierają aluzję do palestyńskiej Agady, według której tamaryndę (שׁוֹרֵק) zasadzoną przez Abrahama (1. ks. Mojż. 21, 33) należy pojąć symbolicznie jako przytułek (pundak) dla bezdomnych (Midr. rabba j. w.). Że ten pisarz kościelny dobrze znał talmudyczną tradycję, wykazał Moritz Rahmer w szeregu rozpraw o wpływie Midraszu na Hieronima.

A. J. PROWALSKI

RUCH SPÓŁDZIELCZY WŚRÓD ŻYDÓW W POLSCE

V*)

PROBLEM ODBUDOWY ŻYDOWSKIEGO ŻYCIA GOSPODARCZEGO W POLSCE A IDEA SAMOPOMOCY SPÓŁDZIELCZEJ. — PIERWSZE PRÓBY ORGANIZACYJNE.

Bezpośrednie i pośrednie skutki wojny światowej wpłynęły nader ujemnie — zwłaszcza pod względem gospod. — na całą prawie ludność krajów dotkniętych działaniami wojennymi. Ale w stokroć większym jeszcze stopniu ucierpiały z tego powodu masy żydowskie, często nawet siłą wydalone z miejsc swego stałego zamieszkiwania. Głód, chłód i nędza najszerszych warstw ludności żydowskiej, brak najelementarniejszych wprost artykułów pierwszej potrzeby, odzieży i obuwia, przebywanie w warunkach niehigienicznych, przepełnionych pomieszczeniach, często nawet i w barakach (dotyczyło to przeważnie uciekinierów, bezdomnych wysiedleńców, a później reemigrantów), brak pomocy lekarskiej i medykamentów, a nadewszystko oplakany stan pozostających bez żadnej opieki dzieci i sierot — to wszystko wywołało litość współbraci, zamieszkałych po drugiej stronie oceanu, zwłaszcza obywateli Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, które wówczas przeżywały najświetniejszy okres swego rozwoju gospodarczego. Zainicjowana więc została wówczas przez wszystkich bez wyjątku Żydów amerykańskich — począwszy od syjonistów i ortodoksów po przez asymilatorów, aż do robotników i socjalistów — największa w historii naszego narodu i najszlachetniejsza w swoich zamierzeniach akcja pomocy Żydom, dotkniętym działaniami wojennymi. Powstałe w U. S. A. trzy żydowskie komitety

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

ratunkowe, — asymilatorów („Jahudim“), ortodoksów i robotników — założyły wspólny Komitet Rozdzielczy p. n. „American Joint Distribution Committee,“ który po przystąpieniu Stanów Zjednoczonych do Koalicji pracował na terenach okupowanych przez państwa centralne (Niemcy i Austrię) via Holandja, gdzie został w tym celu utworzony specjalny Komitet Pomocy; po zawarciu pokoju J. D. C. znów bezpośrednio nawiązało kontakt z żydostwem wschodnio - europejskim, zakładając we wszystkich krajach dotkniętych skutkami wojny swoje oddziały. Przesyła pieniądze od krewnych amerykańskich, zaopatrzenie w paczki żywnościowe, pomoc, opieka i nawet umieszczenie dzieci i sierot u krewnych względnie w przytułkach tak w kraju, jak i w Ameryce, pomoc pieniężna i w naturze dla wsze'kiego rodzaju instytucyj filantropijnych, oświatowych, wychowawczych i religijnych, pomoc dla rabinów i kahałów, zaopatrzenie ludności w odzież, pomoc lekarską, medykamenty, budowa łaźni i baraków, pomoc i opieka nad uciekinierami, uchodźcami i reemigrantami — to wszystko wchodziło w zakres szeroko - rozgałęzionej i wydatnej pomocy J. D. C. Około 80 milionów dolarów wydało żydostwo amerykańskie na akcję niesienia pomocy Żydom, ofiarom wojny. Była to jednak akcja doraźna, pomoc gorączkowa, niesiona żywiłowoc w obliczu wielkiej nędzy i strasznej rozpacz, która ogarnęła najszersze masy ludności żydowskiej w krajach dotkniętych skutkami wojny. Akcja ta — szeroka w swoim rozmachu i szlachetna w swoich zamierzeniach, — była jednak nikła w swoich rezultatach i poniżająca w swoich skutkach. Uratowała ona dziesiątki, a może nawet setki tysięcy Żydów od śmierci głodowej i zarazy, umożliwiła im powrót do domu i zaopatrzyła ich w prowizoryczny dach nad głową, nie mogła ona jednak zabezpieczyć im byt i utrwalić ich egzystencję gospodarczą. W całej tej olbrzymiej i szlachetnej akcji brak było planu i głębszego, socjalnego ujęcia kwestji ratunku szerokich mas żydowskich od zagłady. Była to akcja par excellence filantropijna, ratunkowa, o bardzo szerokim, coprawda, rozmachu i o niesłychanych wprost możliwościach materialnych, lecz bez żadnych prawie głębszych ideałów społeczno-gospodarczych. Wielce szlachetna i ofiarna pomoc braci z za Oceanu demoralizowała ludność korzystającą z ich pomocy i „zwalniała“ tutejszych działaczy społecznych i bogaczy od jakiegokolwiek obowiązku w stosunku do swoich współrodaków. „Patentowani“ działacze przeistoczyli się w „rozdzielców“ — i to też bez odrobiny jakiegokolwiek inicjatywy własnej — darów amerykańskich, a ludność miejscowa tak się już do tego stanu rzeczy przyzwyczaiła, że stale domagała się tej pomocy, która jej się „słusznie należy“. Taki stan rzeczy uważano za całkiem normalny.

Ale tu i ówdzie dają się słyszeć protesty przeciwko takiej pomocy, a niektóre umysły realnie myślące — nieliczne coprawda — wysuwają już natychmiast po wskrzeszeniu Państwa Polskiego hasła gospodarczej odbudowy Żydów polskich. Zrozumieli oni, że pomoc ratunkowa, filantropijna, nie uzdrowi ani umocni stanu gospodarczego najszerzych warstw żydostwa polskiego, lecz wręcz przeciwnie: zabije w niem wszelką inicjatywę gospodarczą i doprowadzi go do stanu permanentnego, zawodowego żebractwa. Nieliczni ci działacze i publicyści społeczno-ekonomiczni nie mogli przejść do porządku dziennego nad takim stanem rzeczy i ponad wszelką akcją doraźną, filantropijną, wysuwali zasadę pracy rekonstrukcyjnej i wysiłki celowe w kierunku odbudowy i poniekąd nawet przebudowy żydowskiego życia gospodarczego w kraju. Obok partyj robotniczych, które wysuwały wówczas hasła radykalnej przebudowy struktury społecznej i politycznej w kraju, co nie pozostałoby bez wpływu na stan gospodarczy ludności żydowskiej, również i czołowe organizacje narodowe — a w pierwszym rządzie Organizacja Syjonistyczna i „Mizrachi“ — wprowadziły do swoich programów postulaty odbudowy żydowskiej ekonomiki społecznej w Polsce i przebudowy żydowskiej struktury gospodarczej. Celem wprowadzenia tego programu w czyn zostały przy wyżej wspomnianych organizacjach założone (pod koniec 1916 i w pierwszej połowie 1919 roku) specjalne wydziały społeczno-ekonomiczne, z których jeden był prowadzony przez redaktora Natana Szwalbego a od 1918 r. przez dra E. Lewina, drugi zaś przez autora niniejszego szkicu. Naczelnym zadaniem tych dwóch wydziałów, których praca codzienna była ściśle skoordynowana, była odbudowa i uzdrowienie żydowskiego życia gospodarczego drogą planowej akcji samopomocowej, opartej na zdrowych zasadach spółdzielczych. Stopniowo i ogólna publicystyka żydowska tak w Polsce, jak i w Ameryce coraz częściej zwraca uwagę na szkodliwość akcji filantropijnej i konieczność przejścia do szerszej akcji rekonstrukcyjnej. Redaktor gazety kijowskiej „Naje Cajt“, wice-redaktor wielkiego dziennika nowojorskiego „Tog“ p. M. Katz oświadcza w 1919 roku, że „o ile rozdawnictwo dalej pójdzie tak jak dotychczas, wówczas nietylko żadnej nie przyniesie korzyści, lecz wręcz przeciwnie wielką szkodę i cała ta olbrzymia akcja pomocy Żydów amerykańskich pójdzie na marne. W założeniu swoim nie były to żadne ofiary, lecz pomoc, którą brat niesie bratu. Pomocą tą chcieliśmy (t. j. Żydzi amerykańscy) dopomóc masom żydowskim stanąć na nogi i wzmocnić ich pozycje, które zostały zniszczone podczas wojny światowej. Niestety, jednak, pomoc ta zostaje udzielona tak, jak się udziela jałmużny żebrakom

i wytwarza ona „sznorerów“. Znaczna część przysyłanych środków pomocy idzie na utrzymanie aparatu gmin żyd., poważna część również i na utrzymanie staroświeckich instytucyj, które powinny były dawno zniknąć. Wynikła z tego dziwna i dzika wprost rzecz, że żydostwo amerykańskie zwolniło tutejszych bogaczy żydowskich od ich obowiązku utrzymania zakładów charytatywnych. Wynika więc z tego, że faktycznie pomaga się jeno bogaczom żydowskim.“

W maju 1919 roku H. D. N o m b e r g ogłasza w warszawskim „Momencie“ list otwarty do S z a l o m a A s z a (który piastował godność członka komitetu J. D. C.), w którym m. in. powiada, że w akcji ratunkowej żydostwa amerykańskiego „niema najmniejszej odrobiny chęci zorganizowania pomocy produktywnej, żadnego śladu, że się chce zapoznać z faktycznymi potrzebami ludności żydowskiej, żadnego stosunku do szkół, k o o p e r a t y w, do pomocy dla rzemieślników i t.d.“, przychodząc w konkluzji do wniosku, że „nonsensowym jest ten cały sposób, w jaki pomoc amerykańska zostaje udzielona, ten kolosalny tumult, przynoszący najopłakańsze rezultaty, a ubliżającym jest to do takiego stopnia, że wypływa wprost pytanie: czy to się opłaca?“

Te i temu podobne — sporadyczne coprawda, lecz przekonywujące — wystąpienia czołowych publicystów i ekonomistów żydowskich Wschodniej Europy nie mogły pozostać bez wpływu na działaczy i kierowników J. D. C. Bawiący w Polsce w połowie 1919 roku znany działacz żydowsko-amerykański B i l i k o f f oświadcza już w jednym ze swoich wywiadów, że w sferach kierowniczych J.D.C. „zwrócono uwagę na to, iż nowa akcja ratunkowa winna być oparta na zasadach racjonalnych, a to przez udzielenie rzemieślnikom i drobnym kupcom taniego kredytu, przez poparcie instytucyj wychowawczych i zawodowych i wogóle metodami niesienia pomocy przez pracę produkcyjną.“

J. D. C. stało się przedmiotem bardzo ostrej krytyki nie tylko ze strony działaczy gospodarczych ze Wschodniej Europy, lecz również ze strony socjalistycznych a nawet drobnomieszczańskich sfer żydowskich w Ameryce. Cała krytyka była skierowana przeciw duchowi f i l a n t r o p i j n e m u, w którym prowadzoną była akcja ratunkowa „Jointu.“ Na konferencji w Filadelfji krytyka ta wystąpiła z całą wyrazistością i doszło nawet do tego, że pojawiły się wnioski, aby oderwać Ludową Organizację Ratunkową od J.D.C. w razie, jeżeli ten ostatni komitet nie zmieni metod swej pracy. „Żadne dary, tylko konstruktywna pomoc“ — było hasłem konferencji w Filadelfji. Pomoc Żydów amerykańskich miała dać zrujnowanym egzystencjom żydowskim możliwość postawienia się na własne nogi.

Dziewiątego października 1919 roku konferencja J. D. C. postanawia — po wysłuchaniu wniosku złożonego przez przywódcę żydostwa amerykańskiego Louis Marshall'a — powołać do życia „Bank Pomocy“ z kapitałem zakładowym 10 milionów dolarów „celem umożliwienia unieszczęśliwionym przez wojnę żydom europejskim powstanie na nogi.“ Inicjator tego banku wyraził przytem nadzieję, że z czasem kapitał zakładowy tej instytucji zostanie powiększony do 25-iu milionów dolarów. Projektowana instytucja miała założyć swoje oddziały w Polsce Kongresowej, Galicji, Rumunji, Czechosłowacji i t. d., gdzie miałyby ulokować część swoich kapitałów. Ludność żydowska miałyby za pośrednictwem tego Banku otrzymać kredyt i sprowadzić surowce dla fabrykacji oraz towar dla handlu, a żydowscy rzemieślnicy mogliby dzięki temu bankowi otrzymać narzędzia pracy i wszystkie niezbędne im do roboty artykuły. Rzemieślnicy założyliby w tym celu specjalne organizacje spółdzielcze, a kooperatywy te uzyskiwałyby kredyt z „Banku Pomocy“ względnie jego oddziałów w Polsce. W szczególowej rezolucji w tej sprawie uchwaliła konferencja, że bank ten nie ma podlegać kontroli kilku bogatych żydów, lecz musi on być prawdziwą demokratyczną instytucją ludową. Kontrolę nad tym bankiem miało by wykonywać J. D. C. „Jeżeli Joint — brzmiała dalej rezolucja — na to żądanie się nie zgodzi, wówczas Ludowa Organizacja Ratunkowa założy taki bank na własne ryzyko i odpowiedzialność.“

Uchwały te, zapowiadające przejście do akcji rekonstrukcyjnej, zmusiły i emisariuszy Jointu w Polsce i ich pełnomocników do oświadczenia się za nową formą pracy ratunkowej. W swoich publicznych enuncjacjach przyznawali oni już całkiem otwarcie, że „system dotychczasowy komitetów ratunkowych przyczynił się jeno do wychowania wśród ludności żydowskiej zawodowych żebraków“ i „że skoro się chce dopomóc społeczności żydowskiej na podstawach trwałych, należy życie społeczno - gospodarcze mas żydowskich odbudować na zgoła nowych zasadach,“ i że „w miarę możliwości J.D.C. chce uniknąć rozdziału pieniędzy, co demoralizuje ludność ubogą i czyni z niej zwykłych żebraków“. „Główna uwaga — oświadczano już pod koniec 1919 roku — winna być zwrócona na odbudowę życia gospodarczego i w tym celu mają być popierane i zakładane takie instytucje, które nie osłabiają, lecz przeciwnie — potęgują samodzielność tutejszego społeczeństwa żydowskiego.“

Te wszystkie uchwały, rezolucje, enuncjacje i monity pozostały jednak wciąż za ledwie tylko — uchwałami i nawoływaniem: w praktyce J. D. C. niczem nie zmieniło charakteru filantropijnego swojej pracy ratunkowej. Ale w chwili, gdy zasobna ta organizacja żadnego

wówczas nie wykazywała zrozumienia dla pracy rekonstrukcyjnej, nieliczna garstka pracowników na niwie społeczno - gospodarczej w kraju przystąpiła do urzeczywistnienia projektu odbudowy żydowskiego życia gospodarczego w Polsce o własnych siłach. Czyniły to na swój sposób żydowskie partje robotnicze, czynili to rzemieślnicy — jakieśmy to wykazali w poprzednim rozdziale, czyniły to również i wspomniane wyżej wydziały społeczno - gospodarcze przy organizacjach Syjonistycznej i „Mizrachi“.

Wspomniany wyżej Dr. E. Lewin poświęcił się poważnie zagadnieniom powszechnej kooperacji spożywczej i sprawom rzemieślniczym. Z jego też inicjatywy został założony pod koniec 1919 roku „Związek żydowskich Stowarzyszeń Spożywczych w Polsce“, który sobie postawił za cel „zorganizować wymianę i produkcję w myśl interesów spożywców, a to przez: a) zjednoczenie stowarzyszeń spożywczych i udoskonalenie ich działalności, skierowanej ku pomyślnemu urzeczywistnieniu ich zadań i b) dostarczenie stowarzyszeniom spożywczym towarów, wchodzących w zakres ich operacji, po cenach hurtowych, oraz różnych udogodnień, opartych na wspólnej ich działalności.“ Członkami tego Związku mogły być wszystkie żydowskie stowarzyszenia spożywcze oraz lokalne związki tychże stowarzyszeń. W rzeczywistości przystąpiło doń sporo żydowskich powszechnych spółdzielni, za wyjątkiem robotniczych i znacznej części rzemieślniczych kooperatyw. Był to jeszcze okres kontyngentów i niejeden działacz gospodarczy — nawet wyposażony w sporą dozę wiedzy ekonomicznej — przypuszczał, że drogą kooperacji spożywczej uda się sanować i odbudować zrujnowany przez wojnę żydowski organizm gospodarczy, a może nawet i zmienić jego wadliwą strukturę społeczno - ekonomiczną. Był to pogląd błędny, fałszywy, a dowodem tego posłużyć może fakt, że założony w tym celu „Związek żyd. Stowarzyszeń Spożywczych w Polsce“, na czele którego stali poważani działacze narodowi — żadnej prawie nie rozwinął działalności gospodarczej i w krótkim też czasie został faktycznie — acz nie formalnie zlikwidowany.

W tym samym czasie — w połowie 1919 roku — został z inicjatywy autora niniejszej rozprawy powołany do życia specjalny komitet, który sobie postawił za cel odbudować przedwojenne kasy pożyczkowo - oszczędnościowe, zakładać nowe i utworzyć „Związek żydowskich Towarzystw Drobno Kredytu w Polsce“. W skład tego komitetu wchodził przedstawiciele nieczynnych wówczas przedwojennych żydowskich kas pożyczkowo - oszczędnościowych w Warszawie oraz reprezentant jedynej czynnej już wówczas (nowej) kasy pożyczkowo - oszczędnościowej Rzemieślników - żydów w Warszawie (Leszno 42).

Na czele tego komitetu stali poseł na Sejm H. F a r b s t e i n jako prezes i autor niniejszego szkicu jako sekretarz. Sprawa kredytu, w dodatku taniego, łatwo dostępnego i o dogodnych warunkach spłaty zawsze była aktualną dla najszerszych warstw żydowskich rzemieślników i drobnych kupców, którzy jak wiadomo stanowią gros wszystkich zawodowo - czynnych Żydów w Polsce. To też sprawa ta została ściśle związana ze sprawą o d b u d o w y żydowskiego życia gospodarczego i postawiona jako główny cel całej akcji rekonstrukcyjnej. Pod wpływem doraźnej akcji ratunkowej, prowadzonej przez J.D.C., która—jakiśmy to już wskazali—rozgrzeszyła działaczy żydowsko - polskich od jakiegokolwiek pracy samodzielnej—odnoszono się wówczas w żydowskich sferach społecznych z wielkim lekceważeniem i pogardą do jakichkolwiek poczynań natury społeczno - gospodarczej, obliczonych na dalszą metę, wszyscy bowiem działacze—zwłaszcza starszego pokolenia—byli pochłonięci tak ciężką „pracą“, jak rozdawanie amerykańskich „relief“-pieniędzy, żywności, odzieży i medykamentów. Sprawa zorganizowania i zreaktywowania aparatu spółdzielczo - kredytowego należała wówczas do utopij, praca w tym kierunku była ośmieszana jako don - kiszoterja i trudno było wprost zebrać „minjan“ ludzi i wciągnąć ich do jakiegoś „komitetu organizacyjnego towarzystw drobnego kredytu.“ Chimera ta stała się jednak tworem żyjącym i sekretarjat komitetu organizacyjnego przystąpił do urzeczywistnienia swoich projektów. W pierwszym rzędzie została przeprowadzona ankieta wśród większej ilości przedwojennych kas pożyczkowo - oszczędnościowych, został opracowany statut wzorowy dla nowych takich kas (na zasadzie ustawy rosyjskiej, która jeszcze wówczas obowiązywała w b. zaborze rosyjskim) oraz statut Związku.

„Komitet Organizacyjny“ dopomagał przedwojennym kasom pożyczkowo - oszczędnościowym w ich reaktywowaniu i wielką wykaźał inicjatywę w kierunku założenia nowych takich spółdzielni, a to według pewnego planu i porządku. Starał się on również o uzyskanie kredytów zewnętrznych dla spółdzielni zreaktywowanych, a pierwszą właśnie przedwojenną spółdzielnią kredytową, która wówczas otrzymała taki kredyt z tow. J. C. A. (z inicjatywy i dzięki interwencji komitetu organizacyjnego) było „Piotrkowskie Żyd. Tow. Pożyczkowo - Oszczędnościowe“. Niestety, formalności związane z zalegalizowaniem statutu Związku przeciągnęły się dość długo, aż inwazja bolszewicka przerwała wszelką dalszą działalność „Komitetu Organizacyjnego Związku żydowskich Towarzystw Drobnego Kredytu w Polsce“.

W tem miejscu na'eży zaznaczyć, że złożony w Ministerstwie sta-

tut Związku przewidywał (§ 1), że celem jego jest: a) zjednoczenie żydowskich Towarzystw Pożyczkowo - Oszczędnościowych i wogóle towarzystw, mających wśród swych zadań dopomaganie swym członkom w gromadzeniu oszczędności, ułatwianie im gospodarczych operacyj i ulepszeń, oraz nabywanie ruchomości za pomocą udzielania pożyczek i branie na siebie pośrednictwa w gospodarczych obrotach swych członków, b) dostarczanie towarzystwom, należącym do Związku, wszelkiego rodzaju pomocy wchodzących w zakres ich operacyj oraz różnych udogodnień, opartych na wspólnej ich działalności, c) współdziałanie w zakładaniu nowych towarzystw drobnego kredytu, d) kontrola towarzystw, należących do Związku.

W obrębie ówczesnej „Litwy Środkowej“ hasła odbudowy gospodarczej ludności żydowskiej wysunął wileński komitet „Jekopo.“ Na pierwszej konferencji „Jekopo,“ która się odbyła w Wilnie 8—10 września 1919 roku wygłosił B. K a h n („Wirgili“) referat o „pomocy produktywnej i kooperacji,“ poczem zgromadzenie przyjęło następujące uchwały: „1) Oprócz ogólnej pomocy ze strony Państwa celem zagojenia ran, powstałych z powodu wojny, którą ludność żydowska powinna uzyskać na równi z całą ludnością kraju i oprócz specjalnej pomocy dla ludności żydowskiej, która winna jej być udzielona ze strony Państwa celem ułatwienia jej przejścia do n o w y c h f o r m życiowych, należy natychmiast przystąpić do wciągnięcia wielkich mas żydowskich do rolnictwa i ogrodnictwa, wykorzystując w tym celu demobilizację wielkiej posiadłości ziemskiej i oddając pierwszeństwo f o r m o m s p ó ł d z i e l c z y m jako więcej progresywnym tak w społecznym, jakoteż i gospodarczym kierunku. 2) Przystąpić do odbudowy żydowskiej pracy miejskiej w miejscowościach zrujnowanych i postawić najwięcej rozpowszechnione w okręgu wileńskim gałęzie produkcji na z a s a d a c h s p ó ł d z i e l c z y c h i przyciągnąć do pracy coraz większe rzesze ludności żydowskiej. 3) Zorganizować na prowincji sieć k o o p e r a t y w s p o ż y w c z y c h, zadaniem których byłby rozdział produktów, otrzymywanych z ogólnie - państwowych aparatów i temsamem dać możność ludności żydowskiej otrzymywać wszystkie niezbędne artykuły pierwszej potrzeby po cenach przystępnych, a to dzięki centralnemu aparatowi zakupów wspólnych i centralnej składnicy dla całej prowincji. 4) Założyć centralne składnice surowców i maszyn dla s p ó ł d z i e l n i r o l n i c z y c h i w y t w ó r c z y c h. 5) Przystąpić do odbudowy dawnych instytucyj kredytowych, tworzyć nowe takie instytucje z centralnym instytutem kredytowym na czele, któryby miał za zadanie środkami zebranymi w terenie i w centrali, jakoteż i temi, które należy otrzymać od Państwa, popierać kredytem

spółdzielnie spożywcze, rolnicze i wytwórcze, jakoteż i drobny handel żydowski w okresie przejściowym, o ile rola jego jeszcze jest progresywna“.

Tak mniej-więcej marzono wówczas o przebudowie ekonomiki żydowskiej przy pomocy spółdzielczości.

W Małopolsce sprawa odbudowy żydowskiego życia gospodarczego weszła w zakres prac t. zw. żydowskiego Komitetu Ratunkowego we Lwowie, który obok pomocy doraźnej, ochrony praw obywatelskich, działalności charytatywnej, opieki nad dziećmi i nad młodzieżą, działalności kulturalnej i pomocy dla synagog, akcji sanitarnej, pomocy dla uchodźców, a nawet urzędników, nie mało uwagi poświęcił sprawie walki przeciw lichwie żywnościowej i odbudowie gospodarczej. Oprócz pracy uświadamiającej w kierunku zwalczania lichwy, założono dzięki inicjatywie Ż. K. R. specjalny konsum obywatelski „Samopomoc“, pozatem komitet wydatnie subwencjonował powstałe wówczas dwa konsumy robotnicze, a mian. „Żydowski Konsum Robotniczy“, założony przez partję Poalej-Sjon i „Solidarność“, założoną przez żydowską Partję Socjalistyczną (Ż. P. S.). A o ile w pierwszym okresie działalności komitetu przeważała działalność filantropijna, obliczona na pomoc doraźną, o tyle w drugim okresie swej działalności zastanawia się Ż. K. R. nad planem, w jaki możnaby przystąpić do gospodarczej odbudowy ludności żydowskiej, a w lutym 1919 roku zostaje kreowana osobna sekcja gospodarczej odbudowy „celem zrestytuowania zniszczonych realnych podstaw gospodarczego bytowania kupca, rzemieślnika i robotnika żydowskiego“. Komisja dla gospodarczej odbudowy przy Ż. K. R. została podzielona na trzy sekcje, a mian.: kupiecką, rzemieślniczą i robotniczą, z których ostatnie dwie (a zwłaszcza robotnicza) postawiły sobie za cel popieranie ruchu kooperatywnego wśród robotników i rzemieślników żydowskich przez subwencjonowanie spółdzielni, przeważnie wytwórczych.

Wszystkie jednak zamierzenia i wysiłki wspomnianych komitetów i instytucyj pozostały bez jakiegokolwiek większego wpływu na faktyczny stan ekonomiczny ludności żydowskiej, a to z powodu kompletnego prawie braku odpowiednich środków materialnych, zapowiedziana zaś przez J. D. C. wielka akcja odbudowy żydowskiego życia gospodarczego pozostała wciąż w sferze... obietnic. Dopiero w marcu 1920 roku obiegła wiadomość, że J.D.C. w Ameryce uchwaliło wyasygnować 250.000 dolarów na cele produkcyjne dla ubogiej ludności żydowskiej w Polsce. Fundusz ten został przeznaczony głównie na pożyczki dla rzemieślników i drobnych kupców, które miały

być udzielane przez istniejące już wówczas towarzystwa pożyczkowo-oszczędnościowe.

W kwietniu 1920 J. D. C. faktycznie przystąpiło do pracy t. zw. rekonstrukcyjnej, jednak w bardzo ograniczonym zakresie. Na Wileńszczyźnie uczyniło to przez komitet „Jekopo“, w Małopolsce Wschodniej — przez Ż. K. R., a w byłej Kongresówce — przez Komitety Ratunkowe i Komisję Niesienia Pomocy Żydom Ofiarom Wojny, przyczem dla b. okupacji niemieckiej wyasygnowano 7 milionów marek polskich, dla b. okupacji austriackiej — 4 miliony marek, a dla miasta Warszawy — 6 milionów marek polskich. Było to uważane jako eksperyment, po którym miała dopiero nastąpić większa, planowa akcja. Po szeregu narad i konferencji, odbytych pod przewodnictwem dyr. Ch. J. Coopera, przedstawiciela J.D.C. na Warszawę i Kongresówkę (b. okup. niemiecka) ustalono wytyczne podziału wspomnianej wyżej sumy. Miljon marek został przeznaczony dla spółdzielni spożywczych (patrz poprzednie rozdziały), 750 tysięcy — na pożyczki zwrotne (przez „Towarzystwo Niesienia Pomocy Żydom Ofiarom Wojny“), 2,700 tysięcy — dla „Związku żydowskich Rzemieślniczych Stowarzyszeń Spożywczych Rzplitej Polskiej“ na surowce (patrz poprzedni rozdział), 500 tysięcy marek dla „Kasy Pożyczkowo-Oszczędnościowej Rzemieślników Żydów“, 500 tysięcy marek dla Praskiego tow. pożyczkowo-oszczędnościowego i t. d.

Zbliżający się najazd bolszewicki zmusił J. D. C. do ewakuacji, a tem samem wszczęta akcja rekonstrukcyjna uległa wstrzymaniu.

VI

POWSTANIE „ZWIĄZKU ŻYDOWSKICH TOWARZYSTW SPÓŁDZIELCZYCH W POLSCE“. — KONFERENCJA ODBUDOWY J. D. C.

Po wypędzeniu najeźdźcy znów aktualną się stała sprawa przyspieszenia odbudowy zrujnowanego przez podwójną wojnę żydowskiego życia gospodarczego. Dyrekcja J. D. C. przystąpiła do organizowania Kas Bezprocentowych Pożyczek („Gmilas Chesed“), a za sprawą niżej podpisanego, pełniącego wówczas funkcje kierownika Biura J. D. C., District of Congress Poland i za zgodą dyrektora J. D. C. na Kongresówkę p. J. Rieura postanowiono z początkiem 1920 r. Kasy powyższe przekształcić w towarzystwa Pożyczkowo-Oszczędnościowe, wychodząc z założenia, że „niezupełnie odpowiadają one swemu celowi, gdyż nie są instytucjami samopomocowymi“. W wydanym przez się specjalnym okólniku (z dn. 14 stycznia 1921 r.) J. D. C.,

District of Congress Poland proponuje lokalnym Komitetom Ratunkowym, by pieniądze, które im wówczas przesłało w charakterze zapomogi, „zużyto na założenie towarzystw pożyczkowo-oszczędnościowych lub na powiększenie kapitału obrotowego takich towarzystw, o ile one już istnieją“. Plan ten spotkał się z dość ostrym sprzeciwem ze strony t. zw. „żydowskiego Centralnego Komitetu Rozdzielczego“ w Warszawie (dla Kongresówki), który nie mógł się pogodzić z myślą zupełnego zaniechania akcji filantropijnej.

Równocześnie z akcją w kierunku przekształcenia kas „Gmilas Chesed“ w kasy pożyczkowo-oszczędnościowe autor niniejszego szkicu podjął powtórnie inicjatywę powołania do życia centralnej instytucji patronackiej dla całej odbudowującej się żydowskiej spółdzielczości i w tym celu zaprosił do współpracy ówczesnego kierownika wspomnianej już wyżej „Kasy Pożyczkowo-Oszczędnościowej Rzemieślników-Żydów“ w Warszawie p. Ch. Dorfmana, a upewniwszy się o przychylnym dla tej sprawy stosunku dyrektora J. D. C. (Congress Poland) p. J. Rieura i jego sekretarza red. Sz. J. Stupnickiego, zwołał na dzień 28 lutego 1921 roku do Warszawy przedstawiciele dwudziestukilku (przeważnie przedwojennych) Kas pożyczkowo-oszczędnościowych celem założenia żydowskiego związku spółdzielczego. Konferencja ta powołała do życia „Związek Rewizyjny Żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“ (później nazwę zmieniono na „Związek Żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“), któremu w grudniu 1922 roku Państwowa Rada Spółdzielcza udzieliła prawa rewizji.

Powstanie „Związku Żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“ otworzyło nową kartę w historii żydowskiego życia gospodarczego w kraju. Od tej chwili cała akcja odbudowy, a poniekąd nawet przebudowy żydowskiej ekonomiki w Polsce zaczyna się stopniowo koncentrować dookoła tego Związku — bezpośrednio lub pośrednio. Koncentrując się wyłącznie na spółdzielczości, i to przeważnie kredytowej, staje się on jednak z biegiem czasu osią, dookoła której się obraca całe żydowskie życie gospodarcze. To też nie od rzeczy będzie, gdy przytoczymy tu uchwały, powzięte na Zjeździe Organizacyjnym tego Związku (28/II 1921 r.), które bądź co bądź stały się wytycznymi dla dalszego rozwoju żydowskiej spółdzielczości w Polsce.

Uchwały te brzmią:

„1. Utworzyć Związek Centralny Żydowskich Kas Pożyczkowo-Oszczędnościowych w Polsce z siedzibą w Warszawie, któryby zjednoczył i reprezentował Kasy już istniejące i zakładał nowe takie Kasy, których zadaniem

ma być popieranie tanim kredytem tak poszczególnych jednostek, jakoteż zrzeszeń i spółdzielni oraz pośredniczenie przy zakupie i sprzedaży surowców, narzędzi i wyrobów rzemieślniczych;

„2. Związek Centralny Kas będzie miał za zadanie utworzyć w każdej miejscowości z odpowiednią liczbą ludności żydowskiej kasy pożyczkowo-oszczędnościowe dla rzemieślników, drobnych kupców i t. p., któreby odpowiadały wyżej wspomnianemu celowi;

„3. Zjazd uważa, że rozdrobnienie sił szkodzi ogółowi, a zwłaszcza gdy się rozchodzi o sprawy natury gospodarczej, i wobec tego uchwała, że w każdej miejscowości może istnieć wyłącznie jedna powszechna żydowska kasa pożyczkowo-oszczędnościowa, któraby objęła *wszystkie warstwy* ludności żydowskiej; we władzach tych spółdzielni wszystkie warstwy mają być reprezentowane proporcjonalnie; wyjątek może być zrobiony jedynie dla większych ośrodków żydowskich, gdzie każda warstwa gospodarcza może mieć swoją odrębną kasę;

„4. Miejscowości z małą liczbą ludności żydowskiej mają być przyłączone do najbliższej Kasy pożyczkowo-oszczędnościowej, według uznania Centralnego Związku;

„5. Związkowi Centralnemu przysługuje *prawo kontroli* nad działalnością poszczególnych Kas;

„6. Centralny Związek Żydowskich Kas Pożyczkowo-Oszczędnościowych w Polsce winien założyć *Centralną Żydowską Instytucję Kredytową* dla Polski z siedzibą w Warszawie. Wobec tego, że żydostwo polskie uzależnione jest od kapitałów zzewnątrz, powinna ta centralna instytucja kredytowa wejść w kontakt z różnymi zagranicznymi i krajowymi instytucjami celem uzyskania od nich większych kapitałów obrotowych;

„7. Centralny Związek winien prowadzić szeroko-zakrojoną działalność uświadamiającą i w tym celu należy założyć specjalny organ i wydawać literaturę popularną;

„8. Zjazd wyraża podziękowanie Amerykańskiemu Komitetowi Rozdzielczemu („American Joint Distribution Committee”) za jego postanowienie przejścia z pomocy filantropijnej do pomocy produktywnej i akcji rekonstrukcyjnej i zwraca się do zwierzchniego kierownictwa J. D. C. i do społeczeństwa żydowskiego w Ameryce z gorącym apelem dalej kontynuować rozpoczętą działalność rekonstrukcyjną i wyasygnować na ten cel 2 miliony dolarów;

„9. Wezwać kierownictwo J. D. C. w Polsce, by współpracowało z reprezentacją, która zostaje obrana przez Zjazd i która ma dalej kierować całą działalnością Związku.”

Powzięte na Zjeździe Organizacyjnym Związku uchwały ustaliły główne wytyczne polityki związkowej oraz stosunek odradzającej

się spółdzielczości żydowskiej do organizacyj zagranicznych, które prowadziły wówczas jeszcze wyłącznie prawie akcję filantropijną.

Nieco później — 12-14 kwietnia 1921 roku — odbyła się w Warszawie t. zw. „Konferencja Odbudowy“, zwołana przez dyrektora wydziału odbudowy J.D.C. na Europę p. Aleksandra Landesco. W konferencji tej brało udział po trzech delegatów z każdej z siedmiu okręgów Państwa, w których J. D. C. pracowało, a mian.: Kongresówki, Białostockiego, Wołnyia, Zachodniej Małopolski, Wschodniej Małopolski, Polesia i Wileńszczyzny. Oprócz tych okręgowych przedstawicieli brali w niej udział również delegaci wybrani przez centralne organizacje różnych społecznych grup, jak również przedstawiciele niektórych poważnych filantropijnych organizacyj, działających w Polsce. W konferencji tej uczestniczyło 60 przedstawicieli i rzeczoznawców. Przewodnictwo spoczywało w rękach inicjatora dyr. A. Landesco, sekretarzował zaś p. Mojżesz Szalit z Wilna („Jekopo“). Prace konferencji zostały podzielone na 8 komisyj, a mian.: 1) kredytową (referenci dyr. Emil Peretz i dr. E. Sommerstein), 2) prawną (ref. adw. Wł. J. Szatenstein), 3) permanencyjną (ref. dr. M. Klumel), 4) rolniczą (ref. J. Jaszuński), 5) szkolnictwa zawodowego (ref. inż. Klebanow i dr. C. Kłaftenowa), 6) finansową (ref. radny R. Szereszowski), 7) statystyczną (ref. inż. Heller), 8) spółdzielczą (ref. Ł. Finkielkraut).

Centralnym punktem obrad tej konferencji była sprawa założenia banku, któryby finansował całą akcję odbudowy. W tej materji żadna konkretna uchwała nie zapadła, konferencja bowiem podzieliła się na dwie grupy, z których jedna na czele z p. Szereszowskim proponowała, by „z ogólnej sumy, która zostaje asygnowana przez J. D. C. na cele konstrukcyjne conajmniej 75% zostały wyznaczone na założenie 2 lub 3 centralnych zakładów kredytowych dla różnych dzielnic Polski“, druga zaś z p. Emilem Peretzem na czele proponowała „założyć w Warszawie Centralny żydowski Bank z 8-iu lokalnymi oddziałami; wysokość kapitału poszczególnych filij i kredyt zostają ustalone przez Radę Nadzorczą; każda autonomiczna filja zakładu, popiera i kontroluje w swoim okręgu za pomocą Związku Rewizyjnego zakłady kredytowe i inne organizacje gospodarcze, mające przeważnie charakter spółdzielczy; część kapitału akcyjnego, subskrybowanego w okręgu, może być zużyta jedynie na gospodarcze potrzeby danego okręgu; prócz Rady Nadzorczej Centralnego Banku funkcjonują również Rady Nadzorcze autonomicznych filij, które zostają wybrane pośród akcjonariuszy danego okręgu“. Projektowany bank centralny miał być spółką

akcyjną, przyczem część akcji należałaby do żydostwa amerykańskiego w stosunku do sumy, jaką na ten cel wyasygnuje, część zaś do żydów polskich, w stosunku do sumy jaką między sobą zbiorą; suma akcji, które należy rozsprzedać wśród żydostwa polskiego, winna wynosić 20% ogólnej sumy, którą J. D. C. wyznaczy na ten cel. Zadaniem projektowanego centralnego zakładu kredytowego miało być „popieranie, wydawanie pożyczek, kontrolowanie i opracowywanie wszelkiego rodzaju projektów pracy dla społecznych zakładów kredytowych, kas pożyczkowo-oszczędnościowych, kooperatyw, przemysłowych i rolniczych przedsięwzięć, posiadających charakter społeczny“ (rezolucja p. R. Szereszowskiego). W projektowanym Banku Centralnym miały być zagwarantowane tak wpływ J. D. C., jakoteż społeczny charakter jej działalności.

Na cele gospodarczej odbudowy żydostwa polskiego J. D. C. wyasygnowało 1 milion dolarów, z czego 75% miało pójść — według projektu komisji finansowej — do dyspozycji projektowanego Banku Centralnego na odbudowę gospodarstwa żydowskiego za pomocą kredytu i spółdzielni, a 25% na szkolnictwo zawodowe, fermy rolnicze i t. d.

Komisja spółdzielcza konferencji wypowiedziała się w pierwszym rzędzie za spółdzielczością surowcową i sprzedaży, natomiast spółdzielczość spożywcza została odsunięta na dalszy plan; niezbyt popularną w oczach komisji była zwłaszcza spółdzielczość wytwórcza, aczkolwiek i ta forma kooperacji rzemieślników lub robotników została wciągnięta do ogólnego planu pracy spółdzielczej. Przedstawiciele organizacyj robotniczych nie brali udziału w Konferencji Odbudowy, zwołanej przez J. D. C., lecz na odbytej poprzednio naradzie z dyr. Landesco zagwarantowali sobie specjalną centralę dla robotniczych spółdzielni spożywczych i wytwórczych (patrz rozdział IV niniejszego szkicu).

Obok uchwał natury czysto-gospodarczej, finansowej i spółdzielczej przyjęła konferencja jeszcze szereg rezolucyj w sprawie żydowskiego rolnictwa i szkolnictwa zawodowego. Konferencja jednak miała raczej charakter wstępnej narady, po której miała dopiero nastąpić (w ciągu 2-ech miesięcy) konferencja właściwa, zwołana według ściślejszego modusu. Celem zwołania tej drugiej konferencji postanowiono wyłonić Tymczasowy Komitet Wykonawczy z 15 osób, przyczem jako reprezentant J. D. C. wszedł do niej dyrektor Wydziału Odbudowy tej instytucji na Polskę, p. M. F r e u n d; skład Komitetu został personalnie mianowany przez naczelnego dyrektora wydziału odbudowy J. D. C. p. A. Landesco. Mianowany przez J. D. C. Komitet organizacyjny zebrał się dopiero poraz pierwszy 25 lipca 1921 roku.

Głównym tematem obrad tego Komitetu była sprawa przygotowania drugiej konferencji i ustalenie terminu jej zwołania, oraz drażliwa i nader subtelna kwestja: komu należy gwarantować absolutny wpływ w projektowanym banku centralnym (wzgl. bankach). Orędownikiem koncepcji i gorącym obrońcą idei przekazania większości akcji (a tem samem i wpływu) organizacjom spółdzielczym był reprezentant Wileńszczyzny p. N. K o w a r s k i ; sprawa ta jednak nie została konkretnie zdecydowana. Komitet się ukonstytuował, wybierając na przewodniczącego p. dyr. F r e u n d a (J. D. C.), na wiceprzewodniczących pp. R a f a ł a S z e r e s z o w s k i e g o i posła A. M. H a r t g l a s a, na sekretarza jeneralnego p. M. S z a l i t a a na członka prezydium p. inż. A. R e i s s a (Lwów). Cała praca faktyczna spoczywała jednak w rękach biura J. D. C., projektowana druga konferencja nigdy się już nie odbyła, a komitet pozostał jeno fikcją, bez żadnego wpływu na bieg spraw, aż w 1922 roku dobrowolnie się rozwiązał na znak protestu, że konferencja zostaje sabotowana, a z obiecane go miljona dolarów wpływają za ledwie bardzo nieznaczne kwoty, któremi dysponuje J. D. C. bezpośrednio.

Cokolwiek wcześniej jeszcze — przed Konferencją Odbudowy i przed Zjazdem Organizacyjnym Związku Rew. Żyd. Towarzystw Spółdzielczych w Polsce — bo 14 stycznia 1921 roku odbyło się w Wilnie zebranie organizacyjne „Banku Ludowego Spółdzielni żydowskich w Wilnie“, a w maju tegoż roku bank ten rozpoczął swą działalność jako centrala dla finansowania i instruowania kredytowych i innych spółdzielni żydowskich, położonych na obszarze Wileńszczyzny (b. Litwy Środkowej). W zakres działalności tej instytucji podciągnięto nie tylko udzielanie swym członkom wszelkiego rodzaju pożyczek, lecz również udzielanie wszelkiego rodzaju pomocy prawnej i fachowej w kierunku rozwoju ruchu spółdzielczego, w szczególności wydawanie czasopism, podręczników, ksiąg i druków oraz organizowanie wykładów i kursów dla kierowników ruchu spółdzielczego, jakoteż dokonywanie rewizji u swoich członków - instytucyj spółdzielczych. Prezesem Rady tego banku wówczas był sekretarz jeneralny „Jekopo“ p. M. S z a l i t, prezesem Zarządu zaś — p. N. K o w a r s k i.

Na terenie Małopolski akcję w kierunku odbudowy spółdzielczości żydowskiej prowadził żydowski Komitet Ratunkowy we Lwowie, przyczem akcja ta była przeważnie skoncentrowana w rękach pp. Dra E m i ł a S o m m e r s t e i n a, jako przedstawiciela sfer mieszczańskich, inż. A. R e i s s a, jako reprezentanta świata robotniczego i Dra A. S i l b e r s c h e i n a, jako kierownika biura ż. K. R. W roku 1921 wyodrębniona została z ż. K. R. specjalna centralna instytucja kredytowa d'a celów odbudowy p. n. „Samopomoc Kredytowo-

Gospodarza we Lwowie“; po jej likwidacji założono z końcem 1922 r. „Centralny Związek Kredytowy“ jako centralę spółdzielczą dla Małopolski.

Równocześnie z ogólną akcją odbudowy, zainicjowaną przez J. D. C., a zmierzającą w kierunku popierania żydowskiej spółdzielczości w Polsce, również i tow. J. C. A. reaktywowało swą działalność w tym kierunku, uruchamiając przy Polskim Krajowym Komitecie J.C.A., na czele którego stał b.p. Stanisław Natanson, specjalny dział spółdzielczy, powierzając ten resort p. Selimowi Goldemu, byłemu kierownikowi Kasy Pożyczkowo - Oszczędnościowej w Włocławku.

VII

ORGANIZACJA ŻYDOWSKIEGO RUCHU SPÓŁDZIELCZEGO. — JEGO BOLĄCZKI I PERYPETJE

Począwszy od 1921 roku, czyli od chwili założenia „Związku Rewizyjnego żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“, utworzenia specjalnego Wydziału Odbudowy przy J. D. C. i powołania do życia „Centralnego Banku Ludowego Spółdzielni żydowskich w Wilnie“ otwiera się nowa karta w historii żydowskiego ruchu spółdzielczego w Polsce. Rozpoczyna się era stałego i systematycznego rozwoju kooperacji żydowskiej, zwłaszcza kredytowej.

Droga jednak tego rozwoju nie zawsze była usłana różami: nie brak tu było ciemni, przeszkód i walk. Związek — zgodnie z intencjami swoich twórców — miał być uosobieniem pełnej niezależności spółdzielczości żydowskiej w Polsce, miał on również być wyrazicielem skonsolidowanej i niezawisłej myśli spółdzielczej na ulicy żydowskiej. Zasady samorządu i samopomocy miały stanowić podwaliny tej organizacji, która postawiła sobie za cel zjednoczyć dookoła swego sztandaru cały żydowski ruch spółdzielczy w kraju. Była to zasada słuszna i wypróbowana przez spółdzielców innych narodowości, lecz całkiem jeszcze nowa u nas. Nie wszyscy — nawet stojący w szeregach kooperacji żydowskiej — to rozumieli i nie wszyscy biorący czynny udział w pracy poszczególnych spółdzielni byli już dostatecznie przesiąknięci ideałami spółdzielczymi.

Toteż już w pierwszym okresie swego istnienia wypada Związkowi walczyć o swój byt i o swoją niezawisłość od wszelkiego rodzaju czynników zewnętrznych. Ludność żydowska w Polsce, składająca się

przeważnie z rzemieślników i drobnych kupców, intuicyjnie wyczuła, że spółdzielczość kredytowa może się stać jednym z najskuteczniejszych środków pomocy i obrony w ich ciężkiej walce o byt. To też dość prędko wstąpiła ona w szeregi poszczególnych spółdzielni kredytowych, które zostały zakładane w gorączkowym wprost pośpiechu, zwłaszcza gdy pomoc kredytowa ze strony J. D. C. a częściowo też i J. C. A. bardzo do tego zachęcała. Tak np. w ciągu jednego 1922 roku Wydział Odbudowy J. D. C. w Polsce wydał na cele kooperacji kredytowej 183.000 dolarów, oprócz 9.200 dolarów na cele kooperacji spożywczej, 13.649 dol. na rolnictwo, 98.665.79 dol. na odbudowę zrujnowanych podczas wojny domostw żydowskich i 28.698.57 dol. na szkolenictwo zawodowe. Ze względu na swój stosunek do poszczególnych spółdzielni w charakterze jedyne prawie wówczas wierzyciela kooperacji żydowskiej, uważało J. D. C. za konieczne i — ze swego punktu widzenia — za zupełnie normalne utworzenie takiej organizacji spółdzielczości żydowskiej, któraby całkowicie — acz nie formalnie — podlegała Wydziałowi Odbudowy J. D. C. A gdy wielki plan odbudowy gospodarczej żydostwa polskiego przy pomocy Centralnego Banku Odbudowy nie doszedł do skutku, postanowiło J. D. C. założyć — jako paljatyw — szereg Kas regionalnych na wzór dzielnicowego Banku Ludowego w Wilnie. Instytucje te pod nazwą „Kasa Kredytu Spółdzielczego“ (K. K. S.) względnie „Centralna Kasa Kredytu Spółdzielczego“ miały być kierowane bezpośrednio przez wspomniany Wydział Odbudowy za pośrednictwem mianowanych przez się kierowników, gdy zewnętrznie zostały zachowane wszelkie pozory samodzielności spółdzielczej. Pierwsza taka kasa dla b. Kongresówki i Wołynia powstała w Warszawie w marcu 1922 roku, w maju zaś tego roku powstaje druga taka kasa w Białymstoku dla spółdzielni kredytowych wojew. Białostockiego, Poleskiego i części Nowogródzkiego. Kasy te zostały założone nietylko celem finansowania spółdzielni kredytowych swego okręgu, lecz były również pomyślane jako ośrodki organizacyjne i reprezentacyjne o bardzo szerokich celach i zadaniach natury ogólnospółdzielczej i wychowawczej. W ten sposób wytworzyła się swego rodzaju przeciwwaga przeciwko samorzutnie powstałemu niezależnemu „Związkowi Żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“, co mogło zaszkodzić jedności i konsolidacji kooperacji żydowskiej w Polsce.

Słaby i biedny związek, nie posiadający w swoim ręku żadnej egzekutywy, ani też pieniędzy do rozdziału, nie upada na duchu i kontynuuje swoją pracę uświadamiającą; nie bacząc na wszystkie stawiane mu przeszkody — zzewnątrz i zewnątrz ruchu — staje się on jednak z biegiem czasu uosobieniem ruchu spółdzielczego wśród Ży-

dów w Polsce i jedynym powszechnie uznanym wyrazicielem żydowskiej myśli spółdzielczej. Bez żadnych prawie środków materialnych i bez żadnej pomocy prowadzi on bez przerwy wyteżoną działalność propagandową i organizacyjną, współdziała przy zakładaniu nowych spółdzielni i reaktywuje stare, wydaje swoje pierwsze czasopismo — „di judisze wirklichkajt“, — bada bilansy spółdzielni związkowych i je odpowiednio poucza etc. Systematyczna ta praca pionierska doprowadza do tego, że już pod koniec 1922 roku, czyli z chwilą przyznania Związkowi prawa rewizji (uchwałą Rady Spółdzielczej przy Ministerstwie Skarbu z dn. 6 grudnia 1922 roku) liczy on już w swoich szeregach 127 spółdzielni, przeważnie z Kongresówki, częściowo też z Małopolski, Białostockiego i Polesia.

Fakt uzyskania przez Związek „prawa rewizji“ zmienia całkowicie stosunek doń t. zw. instytucyj kredytujących — J.D.C. i J.C.A. W styczniu 1923 roku wydaje Związek swoje pismo oficjalne — „Ruch Spółdzielczy“ (obecnie zakańcza ono dziesięciolecie swego istnienia), a nieco później przystępują doń w charakterze członków wspomniane wyżej Kasy Kredytowe w Warszawie i Białymstoku, jakoteż „Bank Ludowy Spółdzielni żydowskich w Wilnie“ i „Centralny Związek Kredytowy we Lwowie“. Związek staje przed nowymi zagadnieniami, szerszemi perspektywami i poważniejszymi celami; również i pod względem organizacyjnym musi on przejść na nowe tory, skoro ma zostać suwerennym przedstawicielem całej kooperacji żydowskiej. Odbyte w marcu 1923 roku Walne Zgromadzenie Związku ustala dlań wytyczne organizacyjne, na zasadzie których Zarząd jego zostaje skonstruowany z przedstawicieli poszczególnych kas regionalnych, reprezentantów J.D.C., J.C.A. (która jednak zaofiarowanego sobie mandatu nie przyjęła) i powstałego w międzyczasie Banku Centralnego (Bank Rosyjsko-Polski, później przemianowany na „Bank dla Spółdzielni“) oraz rzeczoznawców-spółdzielców.

W lutym 1923 roku J.D.C. odkupuje za sumę kilku tysięcy dolarów istniejący wówczas w Warszawie „Bank Rosyjsko-Polski“ i przekształca go w centralę finansową dla całej żydowskiej kooperacji w kraju, powołując na stanowisko dyrektora tej instytucji p. J ó z e f a B a c h r a c h a. W ten sposób J.D.C. urzeczywistnia — w skromnych rozmiarach — swój stary plan utworzenia banku centralnego dla odbudowy zrujnowanego przez wojnę żydowskiego życia gospodarczego. Po założeniu tej placówki naczelnej powstaje pewnego rodzaju współzawodnictwo między nią z Związkiem o prawo pierwszeństwa i hegemonię nad kooperacją żydowską w Polsce, wybór jednak prezesa Banku d-ra M. Klu m l a na stanowisko prezesa Związku usuwa

częściowo tę rywalizację i stwarza pewnego rodzaju unję personalną między temi dwiema naczelnymi organami spółdzielczości żydowskiej. Bank, jako centrala finansowa, staje się uzupełnieniem Związku, jako centrali ideowej, a ten ostatni dopomaga bankowi w wykonywaniu swoich funkcyj gospodarczych, korzystając z pomocy rewizyjnej i instrukcyjnej Związku. Wspomniany wyżej Zjazd Związkowy—pierwszy większy ogólnokrajowy żydowski zjazd spółdzielczy w Polsce — kładzie ostatecznie podwaliny pod przyszłą zharmonizowaną i skonsolidowaną pracę wszystkich czynników żydowskiego ruchu spółdzielczego w kraju, usuwając — narazie tylko formalnie — wszelkie tarcia, nieporozumienia, ambicje i różnice mentalne poszczególnych sfer, dzielnic i central. Natychmiast po Zjeździe zostaje przy Centralnym Banku Ludowym w Wilnie założona pierwsza ekspozytura Związku, a nieco później J.D.C. likwiduje swoją działalność instrukcyjno-rewizyjną, przekazując ją Związkowi; zczasem i kasy regionalne w Warszawie, Białymstoku i Lwowie zostają jako zbędne zupełnie zlikwidowane, a konsolidacja całego ruchu staje się faktem dokonany.

W międzyczasie — w maju 1924 roku — J.D.C. i J.C.A. powołują do życia wspólną organizację p. n. „American Joint Reconstruction Foundation“ celem popierania spółdzielczości żydowskiej we Wschodniej Europie (za wyjątkiem Z.S.S.R.).

Lecz i teraz jeszcze nie było sądzonem żydowskiej kooperacji normalnie się rozwijać: wielkie i nieprzewyciężone przeszkody natury ogólno-gospodarczej (dewaluacja i inflacja waluty) hamują dalszy jej rozwój. Słusznie powiada autor wydanej w roku 1924 w Poznaniu broszury p. t. „Wpływ dewaluacji na rozwój spółdzielni kredytowych“, że „mimo ogromnego nadęcia liczb, kapitały spółdzielni własne i obce w rzeczywistej swej wartości maleją ustawicznie z miesiąca na miesiąc, w końcu już z dnia na dzień“.

Gdy z jednej strony w ciągu krótkiego okresu dziesięciu miesięcy (od 1 września 1922 roku do 1 lipca 1923 r.) liczba żydowskich spółdzielni kredytowych wzrosła z 158 na 230 (+45,6%), a liczba członków z 67.571 na 103.576 (+53,3%), ogólna suma bilansowa spółdzielni związkowych wzrosła nominalnie z 1.363.227.322 mkp. na 11.562.814.089 mkp. (+748%), w rzeczywistości jednak — po przeliczeniu na dolary — spadła z 161.807 na 110.122 dolarów (—32%).

Rzeczywisty „rozwój“ finansowy związkowych spółdzielni kredytowych za czas od 1 września 1922 roku do 1 lipca 1923 roku ilustruje następujące zestawienie:

	O g ó ł e m		Na 1 spółdzielnię		Na 1 członka	
	1/IX 1922	1/VII 1923	1/IX 1922	1/VII 1923	1/IX 1922	1/VII 1923
	w m a r k a c h p o l s k i c h					
Suma bilansowa	1.363.227.322	11.562.814.089	8.628.021	50.714.097	20.175	111.636
Kapitały własne	169.600.904	1.499.598.449	1.073.423	6.519.124	2.513	14.476
Wkłady	160.914.797	600.700.653	1.018.448	2.611.742	2.384	5.800
Kredyty zaciągnięte	861.639.669	5.640.199.559	5.453.416	24.522.607	12.775	54.455
Pożyczki udzielone	1.092.564.697	7.202.357.066	6.914.966	31.314.596	16.186	69.537
w d o l a r a c h a m e r y k .						
Suma bilansowa	161.807	110.122	1.024	483	2,40	1,07
Kapitały własne	20.131	14.280	127	62	0,30	0,14
Wkłady	19.100	5.721	121	25	0,28	0,06
Kredyty zaciągnięte	102.272	53.716	647	234	1,52	0,52
Pożyczki udzielone	129.681	68.594	821	298	1,92	0,66

W ciągu drugiego półrocza 1923 r. sytuacja ulega dalszemu pogorszeniu, a to nie tylko pod względem finansowym, lecz również i organizacyjnym. Z powodu bezustannej dewaluacji przeciętna suma kapitałów obrotowych na dzień 1-go stycznia 1924 roku spada do 43 dolarów na jedną spółdzielnię i do 0,09 dol. na jednego członka (sic!), liczba zaś spółdzielni związkowych maleje do 192, a liczba zrzeszonych w nich członków — do 106 tysięcy.

Jak wielkie straty poniosła spółdzielczość żydowska z powodu dewaluacji zaświadczy fakt, że wyasygnowane przez J. D. C. w 1922 i 1923 r. dla spółdzielni kredytowych fundusze w wysokości około 320.000 dolarów stopniały do 3-ch zaledwie tysięcy dolarów (w styczniu 1924 roku). Była to 1/3 część wszystkich przeznaczonych swego czasu przez J.D.C. kredytów na cele odbudowy spółdzielczości żydowskiej w Polsce, do faktycznej jednak odbudowy ruchu kapitały te — wbrew szlachetnym intencjom fundatorów i kierowników tej organizacji — niczem się nie przyczyniły i zostały z powodu dewaluacji zupełnie stracone.

Rok 1924 żydowska spółdzielczość kredytowa rozpoczyna przy nader ciężkich warunkach gospodarczych, lecz z wiarą w lepsze jutro i w siłę twórczą kooperacji. Młody jeszcze wówczas „Związek Żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“ i jego również młodzi kierownicy wytrwali na stanowisku i szerząc wśród ludności żydowskiej hasła samopomocy, nawoływali również i działaczy oraz pracowników

poszczególnych spółdzielni do wytrwania na swych stanowiskach. Nie jeden „działacz“ spółdzielczy nie wytrzymał i opuścił swoje stanowisko, nie jedna też spółdzielnia została z powodu kryzysu walutowego zupełnie zlikwidowana, a te które pozostały przy życiu nie jednego straciły członka, który zwątpił w siłę zbawienną współpracy gospodarczej. Dlatego też — począwszy od stycznia 1924 roku — spotykamy się ze zmniejszeniem liczby spółdzielni związkowych i zrzeszonych w nich członków przy równoczesnym jednak wzroście wszystkich pozycji bilansowych. Dopiero w drugiej połowie 1925 roku zaczyna systematycznie wzrastać zarówno liczba spółdzielni związkowych, jak i zrzeszonych w nich członków. Od tej chwili rozpoczyna się stały i systematyczny rozwój spółdzielni kredytowych, zrzeszonych w Związku żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce.

Związek jednak i teraz jeszcze nie spoczywa na laurach: walka staje się jego żywiołem, w walce też hartuje się jego przyszła moc i wielkość. W pierwszym rzędzie stacza z nim walną rozgrywkę centralny organ finansowy spółdzielczości żydowskiej — „Bank dla Spółdzielni“. Pragnie on uczynić ze Związku oddany i podległy sobie aparat rewizyjny i w tym celu doprowadza do całkowitej prawie likwidacji biura Związku i pozbywa go możliwości samodzielnego zdobywania funduszków na opędzenie swoich wydatków. Jest to walka na śmierć i życie kooperacji żydowskiej, walka o duszę i niezależność młodego jeszcze wówczas żydowskiego ruchu spółdzielczego. W walce tej jednak Związek nie pozostaje osamotniony, przychodzi mu bowiem z pomocą (moralną, a nawet materialną) założony w międzyczasie przy jego współdziałaniu (w czerwcu 1923 roku) „Związek Spółdzielni Żydowskich w Wschodniej Europie“ (z siedzibą w Berlinie). Niewielką pożyczką 425 dolarów, która jednak pokrywa $\frac{2}{3}$ budżetu związkowego, zostaje zapewniony samodzielny byt Związku na okres kilku miesięcy. Katastrofa mija, Związek zostaje ocalony, a z roli kopciuszka przeistacza on się w krótkim bardzo czasie w potęgę, która na najbliższym już Walnym Zgromadzeniu (w lipcu 1924 roku) wykazuje nieugiętą swoją wolę, postanawiając przejąć „Bank dla Spółdzielni“ w swoje ręce, w ręce całej kooperacji żydowskiej w kraju. Rozpoczyna się więc wielka i ciężka walka społeczna o zdobycie przez kooperację odpowiedniego wpływu na centralny aparat finansowy ruchu, o przejęcie go z rąk „Foundation“ i uspołecznienie go pod względem spółdzielczym i ludowym (jako instytucja założona przez J.D.C. i przejęta przez „Foundation“ posiadał Bank kierownictwo mianowane i faktycznie całkiem uzależnione od centrali „Foundation“). Wspomniany wyżej Walny Zjazd Związku postanawia powołać przy Banku specjalną „Radę Spółdzielczą“ i przejąć w swoje posiadanie jego akcje. Jest to

sprawa dość skomplikowana, związana z szeregiem wielkich przeszkód natury materialnej i organizacyjnej. Nieugięta jednak wola zorganizowanego ruchu przewycięża wszystkie te przeszkody i wreszcie 1 września 1925 roku, czyli po następnym Walnym Zgromadzeniu Związku, które się odbyło w maju tegoż roku, „Foundation“ postanawia przekazać Związkowi część akcji „Banku dla Spółdzielni“. Był to akt najdonioślejszej wagi dla całego żydowskiego ruchu spółdzielczego w Polsce, akt tem więcej zasługujący na podkreślenie, że równocześnie z tą sprawą, która wymagała wielkiego natężenia i bezwzględnej solidarności wszystkich czynników kooperacji żydowskiej, dają się zaobserwować dość poważne tarcia i właśnie wewnątrz ruchu, tarcia, które o mało co nie doprowadziły do ruiny całego z tak wielkim wysiłkiem i poświęceniem zbudowanego gmachu organizacji spółdzielczej żydostwa polskiego. Tu i ówdzie dają się zauważyć tendencje separatystyczne, partykularyzm i patryjotyzm lokalny biorą często górę nad zdrowym rozsądkiem i dobrem sprawy, a pozostałe z okresu przedwojennego różnice w mentalności poszczególnych dzielnic nie jedną wyrządzają szkodę ruchowi i nie mało mu przeszkadzają w wywalczeniu sobie odpowiedniej pozycji w żydowskim życiu społecznym. Zjazdy Związkowe w 1923 i 1924 roku znajdują się pod znakiem walki nie tylko o samodzielny, niezależny byt Związku, jako jedynej powszechnie-uznanej reprezentacji żydowskiej spółdzielczości w kraju, lecz również pod znakiem zaciętych i bogatych w konflikty walk między Kongresówką, Małopolską i Wilnem. Czas jest jednak najlepszym lekarstwem na tego rodzaju „choroby“, a praca praktyczna dookoła jednego wspólnego ideału usuwa i tę przeszkodę w postaci „prahistorycznych“, sztucznych już teraz barjer dzielnicowych i krajowych.

Ale nie ma tem jeszcze koniec „walk“ wewnątrz tak młodego jeszcze żydowskiego ruchu spółdzielczego w Polsce. Miejsce walk „dzielnicowych“ zajmują walki grup i organizacji zawodowych — rzemieślników, średnich i drobnych kupców. Zjazd związkowy z 1925 roku po raz pierwszy wprowadza do władz „Związku Żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“ obok przedstawicieli poszczególnych połaci kraju również i reprezentantów rzemieślników i kupców. W gruncie rzeczy słuszna zasada reprezentacji we władzach Centralnego Związku Spółdzielczego wszystkich poszczególnych warstw zainteresowanych w spółdzielczości żydowskiej zostaje jednak w bardzo krótkim czasie zupełnie spaczona, a miejsce poprzednich walk dzielnicowych zajmuje obecnie „walka o władzę“ poszczególnych reprezentantów związków gospodarczo-zawodowych. Nie pozostaje to bez wpływu (ujemnego!) na ruch, a w pierwszym rzędzie na „Bank dla

Spółdzielni“; powstaje cały szereg spółdzielni o intencjach czysto „politycznych“, w celach prestige'owych tej lub innej organizacji lub związku zawodowego; w łonie ruchu powstają „grupy“, „strony“ i „bloki“, a każda grupa lub strona myśli jeno o zdobyciu „wpływów“ i podporządkowaniu całego ruchu swoim osobistym względnie zawodowym interesom. „Polityka“ — w najgorszym tego słowa znaczeniu — staje się bolączką żydowskiego ruchu spółdzielczego, w konsekwencji czego sytuacja w „Związku żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“ i w „Banku dla Spółdzielni“ — opanowanych gorączką „politykomanji“ — pogarsza się z dnia na dzień.

„Związek żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“ traci z powodu tych bezustannych walk wewnętrznych na swoim autorytecie, a sytuację tę wykorzystują w pierwszym rzędzie t. zw. „spółdzielnie familijne“. Założony przed wojną we Lwowie „Powszechny Związek na własnej pomocy opartych stowarzyszeń gospodarczych i zarobkowych“ i korzystający wciąż z przyznanego mu przed wojną prawa rewizji, po okresie wegetacji, stopniowo powraca do życia. W roku 1927 Związek Powszechny we Lwowie zostaje reaktywowany, poczem przystępują doń również i te nieliczne spółdzielnie społeczne, którym dostęp do Związku żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce został uniemożliwiony ze względu na zasady spółdzielczo-organizacyjne przestrzegane przez ten związek. Spotykamy bowiem obecnie w Związku Powszechnym obok przed-i powojennych banków familijnych, obsługujących w niektórych wypadkach i ludność nieżydowską, zwłaszcza ukraińską (jak np. w Schodnicy, Janowie k. Lwowa, Baranowie, gdzie statystyka wykazuje aż 524 członków-rolników, czytaj nie-żydów, Bołszowcach z 436 rolnikami, Rozdole z 300 rolnikami, Brzeżanach z 545 rolnikami, Busku z 1.149 rolnikami, Toporowie z 830 rolnikami, Zborowie z 299 rolnikami, Złoczowie z 1230 rolnikami i t. d.) również i pewną część spółdzielni społecznych, lecz zawsze prawie w takich miejscowościach, gdzie od wcześniejszego już czasu funkcjonuje inna spółdzielnia kredytowa, zrzeszona w „Związku żydowskich Towarzystw Spółdzielczych w Polsce“. Pozatem do „Związku Powszechnego“ należy wówczas cały szereg spółdzielni handlowych, „ideowo“ zbliżonych do typu „kas familijnych“.

Z początkiem 1928 roku powstaje w Warszawie również trzeci z rzędu żydowski Związek Rewizyjny p. n. „Związek żydowskich Kupieckich Stowarzyszeń Spółdzielczych w Polsce“, który jakoby miał — zgodnie ze swą nazwą — zjednoczyć żydowskie spółdzielnie kredytowe, obsługujące żydowskie sfery kupieckie. W rzeczywistości Związek ten został założony jako ekspozytura finansowa partji ortodoksyjnej „Aguda“. Nie brak w nim również spółdzielni familijnych.

Tak się przedstawia stan spółdzielczości żydowskiej w Polsce z początkiem 1929 roku, gdy napięcie w najpoważniejszej żydowskiej organizacji spółdzielczej w Polsce — w „Związku żydowskich Towarzystw Spółdzielczych“, jakoteż w „Banku dla Spółdzielni“ dochodzi do zenitu. Z powodu ciągłych tarć we władzach Związku i pewnych niefortunnych operacyj, dokonanych przez „Bank dla Spółdzielni“ ze szkodą dla ruchu, „Foundation“ — jako instytucja udzielająca spółdzielniom kredytu za pośrednictwem tego banku — zrywa z nim zupełnie, co nie pozostaje bez wpływu na stan kooperacji żydowskiej. Żydowski ruch spółdzielczy stoi nad brzegiem przepaści; grozi mu kompletna ruina, aczkolwiek zewnętrznie wszystko pozornie rośnie i się rozwija, jak wynika z poniższego zestawienia:

Data	Ilość spółdz.	Liczba członków	Kapitały własne	Wkłady	Saldo zac. kredytów	Saldo udzielonych kredytów
1 I 1924	192	93 000	17	10	15	?
1 IV	144	75.000	47	90	150	251
1 VIII	143	67.125	210	238	683	1.070
1 I 1925	175	50.010	605	796	1 076	2.239
1 I 1926	215	72 873	2.220	2.520	1 883	4.878
1 VII	276	91.464	2.955	4.759	3 872	9.989
1 I 1927	330	114.544	4 066	10.186	6 683	19.125
1 VII	362	137.463	6 036	15.418	10.912	31.202
1 I 1928	372	148.116	7 566	20.408	13.343	38 823
1 VII	458	174.190	10.484	30 328	16.727	55.028
1 I 1929	480	186.686	12.437	39.314	16.890	64.292

Ale czy może taki stan trwać długo, czy może kooperacja żydowska rzeczywiście zginąć z powodu tarć lub waśni jej przypadkowych „władz“? Prawdziwi spółdzielcy i teraz jednak nie tracą otuchy i wiary w możliwość współpracy żydowskiej na gruncie praktyczno-gospodarczym, a ta ich wiara i optymizm doprowadzają do tego, że żydowski ruch spółdzielczy w ostatniej może chwili, mającej zadecydować o jego losach, kierowany instynktem samozachowawczym potrafi wydrzeć się z kleszczy hydry „politykomańskiej“, która go mocno dusiła i przekazuje całą władzę w ręce t.zw. D y r e k t o r j a t u, czyli Komisji Nadzwyczajnej, którą udało się skonstruować w sposób gwarantujący zupełną niezależność Związku od jakichkolwiek czynników i organizacyj zewnętrznych, w sposób naprawdę bezpartyjny. Prezesem tego Dyrektorjatu obrany został dr. A d o l f H e n r y k

Silberschein ze Lwowa, b. poseł na Sejm, wice-prezesem Mojżesz Szalit z Wilna, obaj wieloletni działacze spółdzielczy i pionierzy tego ruchu w swoim terenie, członkami zaś tej prowizorycznej naczelnej władzy Związku, która przetrwała aż 3 lata (od 1 stycznia 1929 roku do 7 lutego 1932 roku) poseł Wacław Wiślicki, jako reprezentant kupców (spółdzielni kupieckich, t. zw. średniego kredytu), Ł. Finkielkraut, jako reprezentant rzemieślników i spółdzielni rzemieślniczych oraz J. Kabacki, jako reprezentant drobnych kupców.

Zadania Dyrektorjatu — usanować stosunki w „Banku dla Spółdzielni“ i w ruchu, podnieść prestige organizacji i wartość moralną Kooperacji, jakoteż przebudować zasady organizacyjne Związku, jako naczelnej organizacji żydowskiej kooperacji w Polsce — zostają urzeczywistnione. Stosunki z „Foundation“ zostają naprawione, Bank rozwija wzmoczoną działalność. Nie bacząc na wszystkie przeszkody, które Dyrektorjat napotykał w swej pracy — a nie z jednej tylko strony kładli mu kłody pod nogi — potrafił on jednak tak nawewnątrz jak i nazewnątrz podnieść wartość kooperacji żydowskiej i wzmocnić jej siłę moralną. Właśnie w tym okresie dały się odczuć najboleśniej wszystkie perypetje i nieszczęścia poprzedniego okresu; wszystko co przedtem było zasłonięte, zamaskowane, wyszło obecnie najaw. Przyczynił się do tego w pierwszym rzędzie obiektywny, rzeczowy stosunek Dyrektorjatu do wszystkich problemów i zagadnień ruchu, a pozatem wpłynął na to i ciężki stan ekonomiczny kraju, który wyciągnął na światło dzienne każdą ranę, każde utajone przed okiem nieszczęście. — W tym właśnie okresie wykazała spółdzielczość swoją siłę moralną, swoją moc wewnętrzną. Należy wszak przyznać, że spółdzielczość żydowska jest bądź co bądź najpoważniejszym czynnikiem żydowskiego życia gospodarczego. I właśnie dzięki temu miała ona dostatecznie sił nie tylko by walczyć ze swoim największym wrogiem wewnętrznym — nieuctwem, które się wdarło w szeregi ruchu i nie jedną dobrą placówkę zniszczyło, lecz również i z wrogiem zewnętrznym — zwykłym lichwiarzem, który zaczął prowadzić swoje prywatne interesy lichwiarskie pod płaszczykiem quasi-kooperacji.

Bardzo często przeciętna ludność żydowska nie zdaje sobie sprawy z różnicy jaka zachodzi między prawdziwym a fałszywym bankiem „spółdzielczym“, a w konsekwencji traci na tem żydowski ruch spółdzielczy, a pośrednio i cała ludność żydowska w kraju. To należy wyjaśnić i w tym kierunku należy prowadzić odpowiednią akcją uświadamiającą, uczyć i pouczać społeczeństwo i ruch, a przede wszystkim jego kierowników. Rozumiał to wspomniany wyżej Dyrektorjat, kła-

dać odpowiedni nacisk na wychowanie spółdzielcze i na zrozumienie ideałów spółdzielczych, czystości których bronił przez cały czas swego urzędowania, podkreślając zawsze w swej pracy, że jedynie wartość moralna poszczególnych jednostek, kierujących ruchem i jego instytucjami, potrafi i spółdzielczości żydowskiej zdobyć należyte jej miejsce w harmonji światowej, której na imię „spółdzielczość“.

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY

L W 6 W.

I

Wypadki listopadowe we Lwowie miały w sobie coś niesamowitego. Te hasła zemsty i gniewu, ten sąd generalny sprawowany przez młodzież akademicką nad społeczeństwem żydowskim, pasja z jaką przez kilka dni atakowano ludzi bezbronnych, nie oszczędzając i kobiet, zachowanie się policji, stanowisko dostojników kościoła — to wszystko odsłoniło dość nagle, dziwne właściwości obecnego układu stosunków. Zawiera on w sobie, zaprawdę, zawiązki i możliwości, które nie nastrajają różowo.

Próbując objąć całokształt wydarzeń nie będziemy rozpatrywali samego zajścia dokoła osoby ś. p. Grotkowskiego. Nie będziemy szarpać jego pamięci. Po przewodzie sądowym przeciwko jego zabójcom będziemy dopiero rozważali czy „trza, aby święte były“ te sprawy, które rozegrały się w noc listopadową we Lwowie, w dwóch spelunkach, w „Adrji“ i „Grocie“ przy ul. Szajnochy i na samej ulicy.

* * *

Wydarzenia lwowskie mają swoją wymowę pod względem politycznym. Wykazały, nie po raz pierwszy zresztą, że antysemityzm i argument żydowski — może być i jest instrumentem par excellence politycznym, że jest środkiem agitacyjnym i organizacyjnym, obejmującym instynkty grupy społecznej i skupiającym dość zwarcie jedną grupę przeciwko drugiej. Wykazały, że jest siłą rozpędową, poruszającą masy celowo w pewnym kierunku. Wykazały wreszcie, że siła jego uderzenia, wymierzonego w tym wypadku poprzez głowy żydowskie w system rządowy, jest duża. W tem roznamiętnieniu, w tej psychozie grupowej, jaka wytworzyła się we Lwowie, pod wpływem wystąpienia młodzieży przeciwko żydom, front organów bezpieczeństwa, a w szczególności policji, zachwiał się na skrzydle żydowskim. Przywódcy bojówek O. W. P. omawiając manewry listopadowe — stwierdzili, że dały one wyniki pozytywne.

Równie pozytywne były wyniki w latach 1905 — 1907, kiedy to

Roman Dmowski, uzupełniał swoją politykę akcją przeciwyżydowską. Wtedy „położenie żywołów związanych z Żydami — jak stwierdza Dmowski — stało się trudne“.

Pozytywne były wyniki gdy w następnym latach taranem antysemityzmu walono w mury obozu konserwatywnego w Galicji. Zawsze prostowały one, zdaniem Narodowej Demokracji, politykę polską **n a w e w n ą t r z.**

I pozytywne były wyniki, kiedy pierwszy Prezydent Rzplitej, Gabriel Narutowicz, zginął jako „żydowski Prezydent“ z ręki człowieka opętanego psychozą antysemitką, wznieconą przez agitację Narodowej Demokracji w roku 1922. Wątpliwym jest jednak, czy już w tym ostatnim wypadku antysemityzm prostował politykę polską **n a w e w n ą t r z.** Ten walny argument narodowej racji stanu stwarzał bowiem sytuację tragiczną, przeciwstawiając, w jaskrawym świetle, oślepiającym niestety dużą część społeczeństwa, swoiście pojęty interes narodowy — interesowi państwowemu.

I tak samo wątpliwym jest, czy można dla celów organizacji pewnej myśli politycznej stosować we własnym państwie tę samą metodę, tak samo eksperymentować, jak się to robiło w zupełnie odmiennych warunkach politycznych i społecznych pod zaborem rosyjskim lub austriackim. „Prostowanie“ t. zw. frontu narodowego, w dzisiejszym Państwie Polskim, może bowiem być równocześnie **ł a m a n i e m f r o n t u p a ń s t w o w e g o.** W każdym razie wytwarza się sytuację tragiczną w Państwie, jeżeli prowadząc walkę przeciwko Żydom, jako obcym w narodzie, osacza się tę istniejącą w Państwie żydowską mniejszość narodową, jako **o b c ą w P a ń s t w i e...** A przecież w Państwie Polskim mniejszości stanowią 35% ludności! Czy taki manewr osaczeniowy, nie może w najwyższym stopniu zaniepokoić innej mniejszości?

Dobrze to czuje Narodowa Demokracja, kiedy **d z i ś,** zwraca się do **U k r a i ń c ó w** w Małopolsce wschodniej z zapewnieniem, że w kwestji żydowskiej niema przeciwieństwa interesów pomiędzy społeczeństwem polskim a ruskim, gdyż Żydzi są wspólnym wrogiem obu narodów i wyzyskują oba narody, ciężąc nad nimi gospodarzo... Ta sama Narodowa Demokracja, która w roku 1925 zawierała ugodę polsko - żydowską...

* * *

Do czasu powrotu i nastania „rządów narodowych“, które zawierać będą z nami ugodę, nie możemy politycznie wykonać takiego odwrotu, abyśmy przestali wogóle istnieć na terenie starcia między obozem pomajowym a t. zw. obozem narodowym. Czy wniosek stąd taki, że położenie nasze musi pozostać tragicznym?

Wniosek stąd taki, że ze stanowiska państwowego, nie ze stanowiska rządu lub obozu rządzącego, rzecz oceniając, wytwarza się w Państwie sytuacja tragiczna...

II

Ze strony N. D. podnoszono nieraz, że akcja antysemitka komplikuje politykę nazewnątrż, że rodzi trudności na terenie polityki zagranicznej. Posługując się tą samą logiką, trzeba by się zastanowić czy trudności, jakie powstać stąd mogą dla rządów pomajowych, mogą być ograniczone wyłącznie do trudności spadających na barki obozu pomajowego, czy też muszą one utrudniać wogóle sytuację Państwa Polskiego zagranicą? Czy, dajmy na to, niewyzyskanie pewnych możliwości przez rządy pomajowe, dzisiaj, nie zmieni się w klęskę Państwa, jutro?

Metoda prostowania sobie dróg politycznych wynaleziona w roku 1905 — stosowana dzisiaj — niczego nie prostuje, ale wiele rzeczy mocno komplikuje. Komplikuje także, niewątpliwie i nam Żydom życie; jeżei to komu wystarcza, owszem, komplikuje nawet bardzo.

W naszym bezlitosnym krytycyzmie, zdolni jesteśmy dostrzec, w jak tragicznej sytuacji tkwimy, jako Żydzi, i jako obywatele Państwa Polskiego i jak tragiczną jest sytuacja Państwa samego...

* *

W życiu politycznym społeczeństwa polskiego pajdokracja t. j. wpływ najmłodszej młodzieży był zawsze hamowany. Wypadki lwowskie, nie po raz pierwszy wykazują, iż polityka studencka usiłuje narzucić się społeczeństwu. Ignacy Daszyński, w jednej ze swych świetnych mów parlamentarnych, powiedział, że kiedy studenci obejmują komendę w polityce, to wychodzi zazwyczaj nieszczęście lub głupstwo. Polityka Obozu W. P. organizuje politykę studencką. Sprawiedliwość każe przyznać, że istnieje w Obozie Narodowym pewien odłam nie solidaryzujący się bez zastrzeżeń z polityką studencką. Dał temu wyraz p. B. Koskowski na łamach „Kurjera Warszawskiego“, wypowiadając się dość bezwzględnie o wypadkach lwowskich.

W związku z tem zasługuje na uwagę stanowisko dostojników kościoła katolickiego we Lwowie. Biskupi zwrócili się do młodzieży, która akcentuje głośno swój katolicyzm i odezwali się do niej w ciepłych, serdecznych słowach, by ją uchronić przed głupstwami i nieszczęściami i by ją utrzymać pod swym wpływem. Słowa te dla nas brzmią conajmniej dziwnie, bo niema w nich potępienia wykroczeń. Jest w nich jednak logika polityki Kościoła. Ale Obóz W. P. i jego młodzież, wyraźnie zaznaczają własną logikę polityczną.

* *

Lecz wydarzenia listopadowe mają także osobliwą wymowę i pod względem kulturalnym. Sfery uniwersyteckie wyraźnie zaznaczają, że udział w bojkotach i wykroczeniach bierze przeważnie młodzież z pierwszego roku ta, która dopiero wstępuje ze szkół średnich w progi uniwersytetu. Tylko przywódcy i agitatorzy (agitatorami miedościągłymi w cyniźmie, nazwał ich jeden z profesorów) są starszymi akademikami. Jakżeż straszliwie zawodzi wobec tego szkoła średnia! Wszak wiek, w którym opuszcza się szkołę średnią, to wiek najsubtelniejszych możliwości intelektualnych i duchowych. Z czym tedy ta młodzież opuszcza szkołę średnią, jeżeli zdolną jest do tak brutalnych i krwiożerczych występów?!

Nie byłem zwolennikiem t. zw. wychowania państwowego, w tem znaczeniu, jak to czasem pojmuje swoiście stosowana, prowincjonalna racja stanu, niektórych działaczy sanacyjnych... Słowa Artura Górskiego, autora „Monsalwatu“: ... Potężną jest rola wychowania publicznego. Ono jedno budować może w duszy pokolenia te popędy, które stać się mogą później w życiu sprężyną, prącą do nowych zmian, do nowych ustanowień. W pracy wychowawczej rozegrywa się sprawa ideału człowieczego, ideału niezależnego od czasu, który jest zmienny, od opinii, która jest dyalektykiem. Bez tej bezwzględności ideału czystego łatwa już droga do podania dzieła wychowania na pastwę stronniectw, które je będą naginać do celów swoich. Wychowawca jest sługą ideałów. Jeśli jest sługą rządu lub wyznania, powstaje z tego iłowajszczyzna, oswaldyzm lub jezuityzm. Przez tę bramę ideałów, a nie tylko interesów, wprowadza on młode pokolenie w życie, w naród, i dzięki temu, że to on właśnie zaszczepia te ideały niezmiennie i niewzruszone w dusze, przygotowuje on w ten sposób nowe pokolenie, które ma siłę naprawiania starych błędów swego społeczeństwa, siłę odradzania go“*)—te słowa mądre, przewidujące i wzniosłe, wypowiedziane, gdy powstało państwo polskie, zawierają dosadne ostrzeżenie i zakreślają granice t. zw. wychowania państwowego. Lecz jakież to ideały zaszczepione zostały w dusze młodych chłopców, którzy zdolni są do napadania w 6-kach, na bezbronnych przechodniów?! Obawialiśmy się iłowajszczyzny? Ale jak nazwać to, co wyszło najaw we Lwowie, w wystąpieniach młodzieży mieniającej się narodową?!...

III

Coś się przesiliło w kulturze polskiej. Tolerancja, humanizm, poszanowanie wolności, pokojowość i wdzięk, stanowiły jej cechy zasadnicze.

*) Artur Górski „Ku czemu Polska szła”, str. 230.

Wychowanie publiczne od końca XVIII wieku stale kierowało się temi wysokimi ideałami kultury polskiej. W wieku XIX wielcy romantycy i ich następcy prowadzili myśl polską ku szczytom. Nie jest prawdą, by brakło naraz treści ideowej, ale prawdą jest, że treść tę obecnie pozostawiono na boku... Czyżby tak się musiała wyrazić reakcja nowej rzeczywistości przeciwko romantyzmowi walki o niepodległość?

Jedno jest pewne: Młodzież, zdolna do takich wyczynów i takiej zapamiętałości, wychodzi z kręgu wielkiej kultury i wchodzi na nowe drogi. Ludzkość, pokojowość i tolerancja giną na tym szlaku. Niema na nim miejsca na intelektualizm i uduchowienie. Pozostają tylko instynkty, uwielbienie siły i gwałtu, zdrowia identyfikowanego z brutalnym cynizmem, mocy utożsamionej z przemocą. Powie ktoś, że takie przesilenie w kulturze dokonuje się wśród wielu społeczeństw europejskich, że dawne wartości ustępują miejsca nowym, opartym na dośrodkowych dążeniach grup narodowych, że wszędzie siła zapanowała nad prawem, a sprawiedliwość stała się tylko ideałem słabych. Niewątpliwie, tendencje takie są widoczne, szczególnie w Niemczech i Włoszech. A jednak tego rodzaju ewolucja pojęć w Polsce, wśród społeczeństwa polskiego, musi być rozważana inaczej, aniżeli gdzieindziej. Dlaczego? Dlatego, bo (pomijając fakt, iż Niemcy przedstawiają dziś chaos, a faszyzm jest tworem tak rdzennie włoskim, jak bolszewizm rosyjskim), Polska nie miała dotąd kultury mieszczańskiej ani chłopsko - robotniczej, a kultura taka poczyna się dopiero wytwarzać zarówno w treści jak i formie. Polska posiadała kulturę wielko - szlachecką. Tę przyjęły w pewnej mierze wprowadzając i przejmując warstwy ludowe, wstępujące szerokim i głębokim frontem w całe życie cywilizacyjne i kulturalne Polski, lecz przejmując ją, nietylko ją przetwarzają, ale zarazem wytwarzają i muszą wytwarzać nową własną. Całe niemal życie organizacyjne Polski opanowują ludzie, którzy wychodzą wprost bezpośrednio z warstw ludowych. To co w Niemczech i choćby we Włoszech może być poszukiwaniem nowych form dla starej kultury mieszczańskiej i jej dalszą ewolucją, to u nas jest dopiero poszukiwaniem i wytwarzaniem treści.

Tak rzecz ujmując i w takim kręgu wydarzeń — nietylko trzeba mówić o kryzysie w kulturze ale równocześnie o o narodzinach nowej kultury.

Jak będzie się zatem ustalał jej duchowy gatunek i duchowy gatunek ludzi ją tworzących? Czy będzie ona organizowana jako zaprzeczenie wielkich ideałów polskości, czy też jako kontynuacja i istotne utwierdzenie tych ideałów?

Od tego będzie zależała jej postawa wobec innych narodów. Nie

jest to sprawa obojętna dla mniejszości narodowych, żyjących w Państwie. I dlatego o tej sprawie, nietylko wolno, ale i trzeba nam pomyśleć.

Ludwik Oberlaender

NIE MOGĘ DŁUŻEJ MILCZEĆ

Znakomity poeta żydowski, Szalom Asz, zamieścił na łamach „Hajntu” pod powyższym tytułem obszerny artykuł o ostatnich wydarzeniach we Lwowie, który przytaczamy poniżej w wyjątkach.

Redakcja

...Z drżącym sercem zasiadam do napisania poniższych uwag. Wiem, że nie będę sprawiedliwy. Wiem, że nie poprawię tem położenia, że nie przyczynię się tem do uspokojenia umysłów, wiem, że jeszcze pogorszę sytuację.

Ból mój domaga się jednak wyzwolenia! Nie mogę inaczej.

Jakkolwiek to może brzmieć komicznie, na eży stwierdzić, iż obecna fala „ekscesów żydowskich” w Polsce nie jest czysto polskim wytworem, lecz importowanym — z Niemiec. Wawrzyny Adolfa Hitlera nie dają spokoju przywódcom polskich chuliganów.

Charakterystycznym przytem jest, iż biciem Żydów chce się trafić nietylko Żydów danego kraju, lecz żydostwo jako całość... Bo od czasu pojawienia się hitleryzmu stało się w Niemczech modnem znęcać się nietylko nad Żydami, lecz także nad Bogiem żydowskim, nad moralnością i etyką żydostwa. Uczeni niemieccy rozejrzeli się nagle, że coś nie jest w porządku z żydostwem i zaczynają na ten temat wypisywać ciężkie i grube dzieła. Nakłady i czasopisma urządzają dyskusje o żydostwie i zapraszają obie strony, by brały w nich udział.

Przeżywaliliśmy już kiedyś taki czas. Kilka lat przed upadkiem Rosji sądziło w Kijowie dwunastu chłopów rosyjskich Boga żydowskiego... Czyżby nowy sąd nad Bogiem żydowskim nie był kometa zwiastującym świeżą wojnę i świeże klęski? Piszącego te słowa wzywano kilkakrotnie do uczestniczenia w takiej dyspacie pisemnej. Odmówiłem, uzasadniając to tem, że dyskusja ta nie będzie ani swobodna ani sprawiedliwa. Bo przeciwnik może swobodnie wypowiedzieć wszystko co o nas sądzi. My jednak nie możemy wszystkiego powiedzieć, co my o naszych przeciwnikach sądzimy... W tym punkcie nic

się nie zmieniło od średniowiecza. Także w średnich wiekach biskupi zniewalali rabinów, by uczestniczyli w dysputach z duchownymi i przechrztami. Ostatnia taka dysputa, między żydami a frankistami odbyła się właśnie w osławionym Lwowie... Możemy się wczuć w skórę tego rabina, który musiał udzielać odpowiedzi pod „ochroną“ biskupa, w obliczu niebezpieczeństwa ze strony inkwizycji.. Na jak cienkim sznurze musiał biedny rabin kroczyć podczas takiej dysputy..

Wykorzystując tolerancję współczesnej doby, możeby tak było rzeczą sprawiedliwą urządzić kiedyś dysputę nie nad Żydami, lecz nad chrześcijanami...? Nie nad chrześcijaństwem! Mówimy to zupełnie swobodnie, z poczuciem pełnej odpowiedzialności, z głębi naszego przekonania. Chrześcijaństwo, tak jak ono znajduje swój wyraz w życiu, w czynach, kazaniach najwyższych swoich przedstawicieli, swoich apostołów, świętych i męczenników — jest bez wątpienia jednym z najwyższych etycznych i moralnych szczytów, jakie osiągnął geniusz ludzki. A to nie dzięki jego ziemskim wysiłkom, lecz dzięki inspiracji siły wyższej... Do chrześcijaństwa nie mamy żadnych pretensyj. Nie chrześcijaństwo jako takie czerwoną krwią zabarwiło drogę naszego pochodzenia historycznego, lecz ci, którzy swe pogańskie serca ukryli pod jego płaszczem... Ci, którzy uzurpowali sobie prawo noszenia jego nazwy na swych wargach, podczas gdy ręce ich podpalały płomienie inkwizycji.. W tym punkcie po dzień dzisiejszy nie się nie zmieniło...

.

Ołtarze Adolfa Hitlera stoją nietylko w Niemczech, lecz także w tym kraju, dla którego on ma przygotowany w zanadrzu miecz. Patrząc na te kadzidla, które wnoszą się dla niego w Polsce! Nie brakowało już nic więcej w Polsce, jak tylko zaprowadzić sezon bicia Żydów! Kiedyś, w Rosji carskiej, na jesieni obawiano się rekrutów, dziś strach ogarnia przed studentami. Oto nowoprzyjęci studenci składają egzamin z bicia Żydów i tem zdobywają sobie sympatię swoich starszych kolegów... Nie mówimy już o tem, jakie widoki rozwoju ma kraj i naród, skoro w duszę jego młodzieży, jego przyszłości, wsącza się jad nienawiści nietylko do wroga zewnętrznego (to samo jużby napawało troską o przyszłość narodu), lecz jad nienawiści jednego odłamu ludności do drugiego, który uważa tę ziemię za swój kraj rodzinny, nie ma wyjścia i skazany jest na wspólną dolę?! Jacyż obywatele mogą być wychowywani w atmosferze napadów i obrony? Jakie troski o przyszłość wzbudza to u przyjaciół narodu polskiego, jakie radosne nadzieje zachęcające do złego u jego wrogów, a jaką nieufność i ostrożność nazewnątrz, na szerokim świecie!

Lecz czy jest to tylko kwestja świata zewnętrznego, kwestja zwa-

żenia i zmierzenia korzyści i szkód wynikających dla kraju z takich występów?

Nie chodzi tu o obalamuconą młodzież. Jak bardzo bylibyśmy rozgorzyczeni na inicjatorów i sprawców tych niehumanitarnych dzikości, można jednak nad nimi potrząsać głową... Jeżeli z kimś mamy obrażki, to ze starszymi, z odpowiedzialnymi, z podżegaczami młodzieży, a to tak z tymi, którzy ich bronią, jakoteż z tymi, którzy ich obwiniają.

Zdaje się, że w sprawie bicia Żydów istnieją w Polsce dwa obozy: jedni, narodowi demokraci, którzy są naprawdę odpowiedzialni za „ekscesy“, twierdzą, że Żydzi stracili swe znaczenie w świecie. Żydzi nie mają już więcej obrońców i dlatego niema się już kogo obawiać. Wolno swobodnie bić Żydów. Inni nasi „obrońcy“ (poza się Boże) twierdzą, że bicie Żydów szkodzi opinii Polski na świecie, przeto leży w interesie Polski, aby nie bito Żydów.

Pozostawiamy to ludzkiemu i chrześcijańskiemu sumieniu tak tych, którzy uważają, że wolno bić Żydów dlatego, iż nie mają już więcej obrońców, jakoteż tych, którzy sprzeciwiają się biciu Żydów tylko z punktu widzenia polskich interesów. To świadczy o ich charakterze moralnym, o ich ludzkości. (Podkreślamy oczywiście z satysfakcją i z pewną nadzieją, zachowanie się większej części społeczeństwa polskiego, która w prasie, a niekiedy nawet czynami odgraniczyła się od narodowych demokratów. Lecz za to nie należy się społeczeństwu polskiemu specjalne podziękowanie. Gdybym był Polakiem, obraziłbym się za coś tak samo przez się zrozumiałego. Podobnie gdybym był chrześcijaninem, uważałbym to za największą profanację mojej religii, przekształcenie nabożeństwa kościelnego na mityng podburzający.)

Dla świata bicie Żydów w Polsce nie ma ani aspektu polskiego ani żydowskiego, lecz wyłącznie ludzki. Napróżno panuje radość, że „już wolno bić Żydów“. Nie, nie wolno! Nietylko dlatego, ponieważ nie leży to w interesie polskim, lecz ponieważ sprzeciwia się to interesom ogólnoludzkim. Wielki świat cywilizowany, ten, który Bogu dziękować ma jeszcze coś do powiedzenia — nie jest ani za wami ani za nami, lecz jest tam gdzie panuje sprawiedliwość... A tę część zgniłej ludzkości, na której wy się opieracie — hitlerizm w Niemczech — tę część darujemy wam z całego serca... Razem z tym światem zginiecie!

My jesteśmy wypróbowanym narodem. Cierpienia nie pozostały bez śladów u nas. Pozostawiły nam one ujemne, ale też i dodatnie cechy. Przedewszystkiem dały nam szczególną broń do ręki. Jesteśmy narodem łatwo dającym się zaalarmować, narodem nader czułym. Gdy biją jednego Żyda w Warszawie, uderzenie to czuje gubernator

Nowego Jorku i minister Anglii... Nasze szczyty sięgają wysoko... Jedność żydowska jest może legendą, ale istnieje przecież podziemne uczucie działające bez naszej wiedzy i bez naszej kontroli, pewnego rodzaju instynkt odziedziczony razem z krwią. Któżby wiedział jak daleko krew sięga? Rację mają antysemita: aż do czwartego pokolenia, a może jeszcze dalej... Nieświadomie — uderzając Żyda w Polsce, jakby się nacisnęło na guzik od prądu elektrycznego, rozchodzącego się bardzo daleko... Trudno, każdemu stworzeniu dała natura specjalne narzędzia do walki o byt. Nie dziwcie się przeto, że każda napaść na Żyda w Polsce, rozlega się tak donośnie po całym świecie. Idjotyczne, niemoralne i niekulturalne artykuły podburzające i nieludzkie zachowanie się części studenterji polskiej — oto głęboki posiew nienawiści do Polski. Nie wszyscy ludzie na świecie są bezwzględniemi przyjaciółmi Polski... Przyjaciele wasi, którzy wierzą w sprawiedliwą Polskę, w pokojowy rozwój stosunków, w możliwość ludzkiego współżycia zamieszkujących ją narodów — stoją zawstydzeni, odosobnieni i bezsilni.

Nie chcę bynajmniej straszyć. Nie mam też czem nastraszyć dzikich antysemitów w Polsce. Nie posiadamy siły fizycznej. Ale posiadamy inną siłę, która się nazywa sprawiedliwość! Nie w jednej walce okazała się ona silnym i wiernym sprzymierzeńcem... W tej walce sprawiedliwość jest naszą sojuszniczką.

* *
*

A jednak od przeszło tysiąca lat oba te strumienie, Polacy i Żydzi, płyną tem samym korytem, który zwie się polską ziemią. Jak bardzo wrogowie nie pożądaliby tego, niema widoków, ażeby w przyszłości strumienie te się rozdzieliły. Przepadło, Żydzi muszą pozostać w Polsce. Żydzi wiedzą, iż nie mają innego kraju. Od czasu gdy ich tylko dopuszczono do obrony, Żydzi walczyli w obronie tej swojej ziemi rodzinnej. Od powstania Kościuszki poprzez Napoleona, powstania 1830 i 1863 roku, aż do ostatniej wojny, która urzeczywistniła nadzieje Polski. Dzisiaj wiedzą nawet narodowi demokraci, że Żydzi, nie patrząc na wszystkie krzywdy wyrządzane im w Polsce, są dobrymi obywatelami polskimi. Żydzi polscy wiedzą, że jest to także ich kraj i że nie mają się gdzie podziać. I tak jak Żydzi nie mogą żyć bez Polski, tak też — jest to moje najgłębsze przekonanie — państwo polskie nie mogłoby się w sposób naturalny i pokojowy rozwinąć, gdyby wykluczyło Żydów i pozostawiło ich na łaskę losu. Żydzi w Polsce są elementem produktywnym, są częścią struktury tego kraju i jego warunków. A to nietylko rzemieślnicy. Czas najwyższy skończyć z legendą, że

kupiec jest mniej wartościowy niż rzemieślnik lub chłop. Polska nie może istnieć jako kraj wyłącznie agrarny. Musi ona, jak każde nowoczesne państwo, rozwijać przemysł i handel. Wśród nieludzkich warunków, w epoce caratu, Żydzi wzbogacali tę ziemię. Zależy to wyłącznie od Polski, co uczyni ona z trzymiljonową ludnością żydowską: Czy uczyni z niej żywiol produktywny czy destruktywny... Wszędzie dokąd przybywają Żydzi polscy, w Ameryce, Palestynie, Francji, wykazują oni swe zdolności, tylko nie w Polsce?... Po dzień dzisiejszy żaden polski mąż stanu nie podał odpowiedzialnego, wyczerpującego planu, co zrobić z Żydami w Polsce (słyszymy tylko o jakichś łobuzerskich, nieodpowiedzialnych, idjotycznych projektach). Zaś gdy narodowi demokraci dochodzą do władzy, szukają ugody z Żydami..

Napady na Żydów stanowią zdaniem rządu polskiego działaność antypaństwową, zwróconą bardziej przeciwko obecnej administracji, aniżeli przeciwko Żydom (lecz przy antypaństwowej akcji toczącej się po głowach żydowskich są, zdaje się, organy administracji państwowej, jak np. we Lwowie, łaskawsze dla wybryków i nie tak energiczne jak przy innych działaniach antypaństwowych...). Oceniamy należycie ciężką sytuację, w jaką się wpędza rząd polski zmuszony do obrony Żydów przeciwko polskim chuliganom. Zdajemy sobie sprawę z tego, z jakim taktem musi rząd postępować. Nie żądamy, by zaraz wystawiano karabiny maszynowe i armaty. Jednak należało i można było zastosować trochę więcej energii i nie dopuścić, aby we Lwowie było aż kilkuset rannych, tembardziej, że miało się nauczkę z ubiegłego roku.

Bestjalskie czyny odłamu studentów polskich przeciwko Żydom mogą tylko rzucić część młodzieży żydowskiej w objęcia rozpacz, z przyjaciół Polski uczynić wrogów, ale kwestją żydowskiej tem się nie rozwiąże. Ameryka przez to nie otworzy swych bram dla imigracji. Zresztą, gdyby nawet narodowi demokraci wyszukali dla Żydów nowe terytorja i gdyby urządzili tam każdemu Żydowi gospodarstwo i dali mu pieniądze na drogę — mogliby Żydzi im odpowiedzieć: „Jedźcie tam sami, Polska nam zupełnie odpowiada“.. Prawo do tego dają Żydom ich długowiekowe dzieje w Polsce. Polacy muszą wstawić Żydów do swego programu państwowego. Mogą ciemne żywioly pocieszać się nadzieją, że świat jest obojętny wobec krzywd żydowskich i dlatego wolno bić Żydów — zimna, nieubłagana konieczność zmusi je do znalezienia drogi celem rozwiązania kwestji żydowskiej. A niema innej drogi, jak braterskie współżycie obu narodów!

Przepadło, młodzież żydowska wychowana na podstawach kulturalnych i w duchu narodowym żydowskim, zahartowana i wypróbowana w ogniu walki o swą godność ludzką, nie da się już więcej za-

młenić w „pächciarzy“, jakby tego sobie życzyła część młodzieży polskiej.

Lepiej zginąć w walce, niż utracić godność ludzką!

*

Powyższe słowa napisano w nadziei osiągnięcia braterskiego współżycia obu narodów, — co jest koniecznością życiową dla naszej kochanej i tyłoma łzami zroszonej ziemi, — w duchu porozumienia, nie zważając na gorzkie słowa, który ból wydarł z serca.

Szałom Asz

EPOS KATASTROFY ŻYDOWSKIEJ

W rzędzie wielkich dzieł *Liona Feuchtwangera* *) stanęło obecnie epos z epoki drugiej świątyni.***) Zamierzył się Feuchtwanger na krok nielada: chce on nam dać obraz zburzenia Drugiej Świątyni. Dookoła zagadkowej duszy utalentowanego dziejopisa Josefa ben Matatjahu, alias Flawjusza Józefa, opłata on dzieje wieku I-go po Chr. aż do wielkiej katastrofy narodu żydowskiego w r. 70.

Zburzenie Jerozolimy nie stworzyło golusu. Diaspora żydowska istniała począwszy od niewoli babilońskiej i przez pół wieku rozprze-strzenia się ona po całym ówczesnym orbis terrarum. Zwycięski pochód Aleksandra Wielkiego ciągnie za sobą falę kolonizacji żydowskiej. Heleńskie miasta diadochów w Małej Azji, Syrii i Egipcie wykazują poważny odsetek ludności żydowskiej a obejmujące spadek po diadochach, imperjum rzymskie odsłania przed żydostwem ogromne tereny emigracyjne, hen ku dalekiemu Zachodowi i Północy, aż do Hiszpanji i Galji transalpińskiej.

Szeroko i bujnie rozkwitało życie w państwie rzymskiem I-go wieku naszej ery. Mądrość tajemnicza Wschodu i jego niezliczone bogactwa zespoliły się z harmonją ducha greckiego i sprężystością i napięciem woli Rzymianina. Olbrzymie tereny eksploatacyjne, szerokie rynki zbytu, nieprzedzielone prawie żadnymi barjerami celnymi, mozaika ludów niepoważnionych różnicami politycznymi a zespolonych dwoma urzędowymi językami, greckim na Wschodzie i łacińskim na

*) Ob. I. Schiper: *Mo'wywy żydowskie w powieściach Liona Feuchtwangera* oraz *Lion Feuchtwanger: Żydzi w procesie dziejowym*. Miesięcznik Żydowski, 1931, zesz. 5. — Red.

***) *Lion Feuchtwanger. Der jüdische Krieg*. Propyläen Verlag, Berlin.

Zachodzie, ułatwiały i upraszczały wymianę dóbr materialnych, dając pole do wynalazków technicznych i operacyj handlowych, jakoteż sposobność do pracy wszelkiego rodzaju. Zromanizowana religja grecka zespoliła się z mitologją Wschodu i zapomocą kategorii filozofji greckiej starała się stworzyć synkretyzm religijny, którego wykwitem była zarówno filozofja neoplatońska jakoteż kult cesarzy jako religja państwowa. Człowiek, pozbawiony prostej, szczerej wiary, szukał oparcia moralnego w mistycznych obrzędach kultów wschodnich lub zawilych problematach filozofji greckiej. Pracowano, filozofowano, hulano. Filozofowali i bawili się wszyscy. Cesarz na tronie, senatorowie rzymscy, mieszczanie aleksandryjscy, plebs antjocheńska.

Gdzieś tam, na odległych krańcach imperium, w śnieżnej Germanji i na upalnych wyżynach Armenji przewalały się z groźnym pomrukiem plemiona celtycko - germańskie i podburzali do buntu fanatyczni kapłani perscy, ale ruchy te odbijały się niczem piana od żelaznego muru, jaki dzierżyły legiony rzymskie od Renu i Dunaju poprzez Libję i Palestynę, aż do Palmiry i Eufratu. Ludy imperium rzymskiego mogły spokojnie cieszyć się zapasami gladiatorów w cyrkach rzymskich, targować się na rynkach aleksandryjskich czy pisać dzieła naukowe w Bibliotece Pergameńskiej.

* * *

W tem bujnym, rozedrganem życiu bardzo poważny udział brali i Żydzi. Zajmowali po miastach wpływowe stanowiska, przeprowadzali operacje finansowe, współdziałali przy tworzeniu handlu i przemysłu. Wydali Filona, tworzyli Halachę i Agadę. Niemniej licznie zapełniali cyrki w Cezarei i zajmowali łoża w nocnych kabaretach eleganckiej dzielnicy Kanopus w Aleksandrji czy Dafne w Antjochji. Zwarcie trzymali się razem, mieszkając po większej części gęstą masą, bądźto skupiając się dookoła odrębnych synagóg, jakto czynili w Rzymie, bądźto tworząc, jak w Aleksandrji, miljonową gminę żydowską. Ale wszędzie i zawsze, gdziekolwiek tylko Żyd się znajdował, unosił się on myślą do tej małej krainy nad Jordanem i do tego kamienistego Miasta Pokoju, nad którem dumnie wznosiła się Świątynia Pańska, gdzie biało i niebiesko odziani kapłani ofiary i kadzidło Jedynemu Niewidzialnemu Bogu składali. I było to ideałem życiowym zarówno alabarchy — milionera nad Nilem, jakoteż biednego przewoźnika nad Eufratem, by choć raz w życiu wstąpić w progi Przybytku Pańskiego, nacieszyć się wielkością Miasta Świętego, napełnić serce wspaniałością Majestatu Bożego.

Zawistny był Żydom świat pogański. Ówczesny świat politeistyczny nie mógł pogodzić się z myślą, że wśród niego żyje naród, bynaj-

mniej nie czczący obok swego Boga narodowego również i bóstwa opiekuńcze miasto, do którego zagnały go losy (zjawisko to było wówczas bardzo rozpowszechnione wśród kolonij cudzoziemskich w ówczesnych miastach hellenistycznych), ale naród, z wyraźną abnegacją odnoszący się do kultów pogańskich i z zaciętą wiarą głoszący, że tylko jego Bóg, ten Niewidzialny, którego posągu ani obrazu nikt ze śmiertelnych nie widział, jest Bogiem Jedynym. Co dla Żydów było wiarą, istotą jaźni narodowej, to dla świata hellenistycznego było przesądem, ekskluzywnością, arogancją. Konkurencja na polu ekonomicznym dopełniła reszty. Raz po raz wybuchają w miastach helleńskich krwawe walki, pisma i ulotki antysemityczne podburzają ulicę, dzieła apologetów żydowskich dodają otuchy i wzywają do wytrwania. A na to kłębowisko utarczek i zawiści, wielkich idei i małych interesów kładzie ostatecznie w I-ym w. prz. Chr. swą opancerzoną pięść rzymska racja stanu i odtąd ona będzie decydować, która z dwóch stron ma w danej chwili ulec interesom ludu rzymskiego.

A tymczasem tam, w kraju ojczystym, w kolebce wiary i mądrości, dokonywują się ciche a wielkie przemiany. Dawno już, od czasów Pompejusza, zanikła suwerenność Państwa, krwawo przez Hasmonejczyków wywalczona. Okrutny a ambitny Herodes zniszczył resztki arystokratycznej warstwy polityków-kapłanów-cadokitów i spętana politycznie Judeę rzucił do stóp Augusta. Lud odwraca się od tych, którzy formalnie jeszcze dzierżą władzę. Rząd dusz sprawują obecnie mędrcy-nauczyciele, demokraci — Faryzeusze. Myśl narodowa, nie znajdując pola do rozwoju, cofa się w głąb, przeobraża się i w miejsce dawnych zaczyna tworzyć nowe wartości kulturalne. Samozachowawczy instynkt narodowy przeobraża te elementy, które stanowią o istocie narodu w ten sposób, aby i wśród zmienionych warunków jednoczyły i spajały lud. Ziemia już dawno przestała być podstawą osiedlenia dla większości narodu a stanowiła jedynie duchowy jego ośrodek. Coraz szersze miejsce zajmują w życiu narodu przepisy rytualne i oto nadchodzi czas, gdy cały naród o jednej i tej samej godzinie wypełnia te same obrzędy rytualne i w ten sposób zostaje coraz silniej zespolony łańcuchem wspólnego czynu religijnego. Jeszcze wznosi się dumnie świątynia Pańska, jeszcze codziennie puzony Lewitów triumfalnie głoszą sławę Boga Jedynego, ale posępnym okiem śledzi wszystko, co w Jerozolimie się dzieje, dowódca armji rzymskiej w Cezarei, a trąbka obozowa legionów rzymskich obwieszcza światu, że dla Rzymu Judea jest ostatecznie tylko małym pionkiem na szachownicy jego polityki zaborczej.

W Jeruzalem młodzi z zaciętym uporem trzymają się widomych elementów bytu narodowego. Z zaciśniętymi wargami, ze świętym

plomieniem w sercu, zrywają się do bohaterskiej walki. A tymczasem starsi, mędrcy, powoli a świadomie rozwijają elementy bytu narodowego w ten sposób, by, gdy nadejdzie przełomowa chwila, możnaby je było postawić w miejsce tamtych, widomych elementów, ziemi, języka, autonomji politycznej. Naród jest przygotowany do tułaczki i do życia na obczyźnie... Głęboko cofnęły się soki żywotne narodu, zdawałoby się, wyschły konary, połamała się korona, ale z głębi korzeni wciąż nowe wypływają siły, by po blisko dwóch tysiącleciach naród mógł odzyskać nanowo normalne elementy bytowania narodowego. Konflikt, który powstał, rozegrał się pomiędzy Zelotami a senatem rzymskim. Dla jednych Palestyna była wszyskciem, dla drugich li tylko częścią wału ochronnego, wzniesionego przeciw Partom. Walka nie mogła się rozegrać pomiędzy Wespazjanem a Rabbi Jochananem ben Zakkai. Różną bowiem walczyli bronią. Jeden wznosił mur ochronny dookoła imperium, drugi „czynił płot dookoła Tory“. „A kiedy do Rabbi Jochanaana ben Zakkai doszła wieść o zburzeniu Jerozolimy, wstał, rozdarł swe szaty i posypał głowę popiołem. Ale jeszcze tej samej nocy zwołał na naradę najwybitniejszych Rabbi'ch i na Zgromadzenie Mędrców przeniósł wszystkie te atrybucje, które dotychczas przysługiwały Wielkiemu Synhedrjonowi.“ I oto w miejsce Świątyni, będzie odtąd Zgromadzenie Mędrców najwyższym, przez całe żydostwo uznawanym autorytetem.

„Tako rzecze Szymon Sprawiedliwy: Na trzech zasadach opiera się świat, na Torze, na ofiarach i na wspomaganiu bliźniego“. W miejsce ofiar będą odtąd żydzi na całym świecie o tej samej porze te same odprawiać modlitwy w synagogach i bet-hamidraszach, i te trzy zasady świata żydowskiego trwają dalej niewzruszenie.

* *

*

W ten świat ducha i interesów, wzniosłych idei i niskich chuci wprowadza nas Feuchtwanger w swem dziele „Der jüdische Krieg“. Razem z bohaterem Józefem Flawjuszem poznajemy życie w metropolji świata, olbzymiej urbs, odradzającej się właśnie z popiołów po pożarze, wnieconym przez Nerona. Razem z nim wędrujemy po cyrkach i łaźniach drugiej stolicy świata, Aleksandrji i zwiedzamy siedzibę naczelnego dowództwa legionów syryjskich, Cezareę. Wędrujemy wreszcie po wązkich ulicach Świętego Miasta, bierzemy udział w posiedzeniach Synhedrjonu i zwiedzamy synagogi i szynki cichych a fanatycznych górali galilejskich. Razem z naszym bohaterem jesteśmy wreszcie świadkami ostatniego aktu tragedji, gdy Flawjusz znajduje się w obozie Tytusa pod oblężoną Jerozolimą i wzgardzony, znie-

nawidzony przez swoich, usiłuje nakłonić swych współziomków do złożenia oręża przed zwycięzcą rzymskim.

Z zadziwiającą wprost erudycją zagłębił się Feuchtwanger w cały dostępny mu materiał historyczny. Zarówno materiał dziejopisarski jak i epigraficzny, halachiczno-talmudyczny, archeologiczny i etnograficzny został wykorzystany z zadziwiającą maestrią. Szczegóły i szczególiki, rozsiane u historyków rzymskich i w piśmiennictwie talmudycznym zebrał Feuchtwanger i tchnął w nie ducha swej twórczej fantazji. I oto jako żywo przesuwiają się przed nami ówczesne postaci historyczne. Cesarz-hulaka na tronie, intrygancy senatorowie, generał-chłop Wespazjan i żydowski aktor Libanius i rębacz Pedanus i milioner półkrwi żydowskiej Claudius Reginus. Zmartwychstają i działają przywódcy Zełotów Eleazar, Szymon bar Giora i Jochanan z Gischali, arcykapłan Ananjasz, elegancy „Jahudim“ aleksandryjscy, cichy a wytworny Agryppa II i miesamowita w swej kobiecości i dumnym przywiązaniu do żydostwa siostra jego Berenike. A dookoła nich niezliczona galerja postaci drugo-i trzeciorzędnych, małe szalbierstwa i wielkie katastrofy, starcia gigantów i... dostawy dla wojska. A wszystko to w książce Feuchtwangera drga rozrzuconym życiem, pracuje, rodzi dzieci, filozofuje, dokucza bliźniemu, hula, walczy czy ginie z sceptycznym uśmiechem, okrzykiem wiary lub szpetnym przekleństwem na ustach.

...A nad tem wszystkim unosi się w powietrzu wizja Wielkiego Zbawcy, Mesjasza, który, jak niesie wieść radosna, ma lada dzień pojawić się i przeobrazić świat. W utęsknieniu oczekuje nań już od lat cały Wschód. Dopatrywano się go w cesarzu Auguście, przepowiadali jego przyjście niezliczeni prorocy, prostujący ścieżki Pańskie, będzie nim może młody syn gór galilejskich lub ten cesarz, który zasiądzie na tronie Nerona... Z naprężoną uwagą łowi te odgłosy Naczelnik Wydziału Wschodniego w Rzymie, prefekt Syrii i Generał-Dowódca Naczelny armji na granicy perskiej. Wschód, tajemniczy, niezbadany Wschód, przyczaił się i czeka...

* * *

Trzej są w dziele Feuchtwangera przedstawiciele żydostwa ówczesnego: Flawjusz Józef, Justus z Tyberji i Rabbi Jochanan ben Zakkai.

Kim był Józef Flawjusz? Zagadka tego bądź co bądź ogromnie utalentowanego człowieka nie została po dziś dzień rozwiązana. Bohater walk powstańczych w Galilei, ratuje się on w chwili zajęcia twierdzy trickiem dość wątpliwej wartości moralnej i zrzecznie przepowia-

dając Wespazjanowi koronę, pozyskuje jego łaskę. Odtąd kurczowo trzymać się będzie jego boku. Wraz z Tytusem udaje się pod Jeruzolimę i tu w obozie Tytusa jest świadkiem walki na śmierć i życie pomiędzy Romą a Judeą. Znienawidzony przez swoich, jako zdrajca, hojnie obdarowany przez Wespazjana, osiada wreszcie w Rzymie i tu pisze swe dzieła, które zjednały mu sławę jednego z największych historyków świata.

Czy w istocie był Flawjusz tylko zdrajcą i karjerowiczem? Na pytanie to nadaremnie silili się dać odpowiedź historycy literatury, nadaremnie sił się rozwiązać zagadkę tej niezwyklej duszy i Feuchtwanger. Sądzę, iż przy całym potępieniu, jakie się w nas budzi dla postępowania Flawjusza, nie należy zapominać o olbrzymim wrażeniu, jakie na ówczesnego człowieka Wschodu wywierał Rzym, jego ogrom, jego sprężysta organizacja, jego rozbudowany aparat administracyjny i jego żelazne legjony. Mogli tego nie dostrzec Zeloci, mogli nie widzieć tego górąle galilejczy, widział napewno i wyczuł całą beznadziejność bohaterskiej walki bywalec i bynajmniej nie zaściankowy polityk Józef syn Matatjasza, jak widział to i zrozumiał jego nauczyciel Rabbi Jochanan ben Zakkai. Nasuwa się mimowoli wspomnienie innego wielkiego historyka, Polibiosa, który z uprowadzonego do niewoli powstańca achajskiego staje się piewą wielkości i potęgi Rzymu.

Tę wielkość Rzymu wyczuwa i uznaje również przeciwnik Flawjusza, Justus z Tyberji. Jasny i logiczny umysł, prostolinijny i kryształowo-czysty, jest on doskonałym pendant do eruptywnej, pożeranej ambicją, natury Józefa. Z utworów jego nic się do naszych czasów nie przechowało, a to co o nim wiemy, czerpiemy tylko z autobiografji Flawjusza, w której tenże odpięra zarzuty Justusa, skierowane przeciwko sobie. Jakieś fatum ciąży nad tymi dwoma ludźmi. Józef nie nawidzi Justusa a jednak szuka go bezustanku, jakgdyby życie jego nabierało wartości dopiero na tle osądzeń tego drugiego. A oto Feuchtwanger sprowadza ich razem w domach bogatych Żydów rzymskich i oto widzimy, gdy Flawjusz, dowódca wojsk powstańczych w Galilei, pali pałac Agryppy II, którego Justus jest zarządcą i wreszcie, już w obozie Wespazjana ratuje on, powstaniec, zgodliwego i romanofilskiego Justusa od rzymskiego sądu wojennego. Flawjusz, dokądkolwiek los go zarzuci, zawsze upadnie na nogi i podźwignie się z upadku. Prostolinijny, etyczny Justus z trudem przebija sobie drogę wśród zdradliwego życia i tylko wielkimi ofiarami i niepowodzeniami osobistymi okupuje satysfakcję niezbaczenia ze swej linii życiowej.

W ostatnim akcie tragedji spotykamy Justusa wraz z Zelotami w wycieńczonej, wijącej się w agonji Jeruzolimie. Siłą swego wielkiego talentu wyczarowuje Feuchtwanger koszmarny wprost obraz, gdy

wśród łuny pożarów, wśród pijanego, plądrującego żołdactwa, Flawjusz, gnany jakąś przemożną siłą, szuka w zdobytej Jerozolimie dniami i nocami swego przeciwnika wśród tysięcy niewolników, krzyżowanych, biczowanych. Niesamowita w swej grozie jest scena, gdy Flawjusz odnajduje wreszcie swego wroga na... krzyżu, z którego go w ostatniej chwili zdejmują i troskliwie pielęgnują.

Porachunki jeszcze nie zakończone. I w drugim tomie swego dzieła, które nam Feuchtwanger zapowiada, dalej prawdopodobnie nawzajem szukać się będą. Dalej ze sobą walczyć będą, ale już tam, w stolicy zwycięzców, ale już tylko słowem i piórem, obaj rozgoryczeni, obaj podeptani, obaj nad ruiną narodu swego, choć każdy na swój sposób, biadający.

Nie biadał i nie załamywał rąk, choć również tylko słowem walczył, trzeci w tym dziele przedstawiciel żydostwa, ten, który na blisko dwa tysiąclecia położy pieczęć swego ducha na historii żydostwa, staruszek Rabbi Jochanan ben Zakkai. Z pod przymkniętych powiek, ze smutnym i pogodnym uśmiechem mędrca, spogląda on wokoło i rozumie, ach, jak rozumie wszystko. I Rzym, i Judeę, i Cadokitów i Flawjusza i Zełotów i Wespozjana i Berenikę. On rozumie, on widzi, że tej siły, której na imię Rzym, nie można pokonać temi samymi środkami, jakimi ona rozporządza. On widzi, że wszystko zginęło, że tu nie trzeba li tylko ratować, co się da, ale że należy przebudować wszystko, przeobrazić z gruntu naród, by był zdolny do długiej, wiekowej tułaczki. Mesjasz... No tak... Może przyjdzie. Ale to, co najważniejsze, to nie samo przyjście Mesjasza, ile w i a r a w jego przyjściu. I starzec-mędrzec zdobywa się na heroiczny czyn. Składa zwycięzcy pieczęć Synhedrjonu wraz z aktem poddania się. Zrzeka się tej dumnej, widomej, białozłotej świętymi, by w jej miejscu wzniesć miliony cichych, kornych, niewidzialnych świętyń, tyle świętyń, ile serc żydowskich na całym bije świecie. I w namiocie Naczelnego Wodza rzymskiego rozlega się cichy, drżący głos Rabbi'ego:

„Daj mi miasteczko Jabne, iżbym tam Szkołę założył...”

* *

*

...Tajemniczy i niezbadany jest Wschód. Ongiś, w dawnych czasach, wywierał on swój czar i wysyłał promienie swej kultury z wielkich imperjów, z Assyrii, z Babilonii, z Egiptu. Potem syn gór macedońskich powiódł zakochanych w pięknie swych ciał i doskonałej harmonii swego ducha współrodaków na tenże Wschód i na długie wieki zaszczerpił w niezbadaną głębię duszy Wschodu pierwiastki greck-

kiego kultu piękna. I zespoliły się idee obce, odrębne, sprzęgły się ze sobą i wydały na świat ten dziwny, oszałamiający, przepyszny owoc, któremu na imię kultura hellenistyczna.

Ale nie dała się ujarzmić zupełnie tajemnicza dusza Wschodu. Raz poraz groźne pomruki to tu, to tam zwiastują, że Wschód przy-
czaił się jeno, że czeka tylko sposobności, by wyrwać się z objęć hellenizmu i odzyskać swe dawne, odrębne oblicze. Zapowiedzią tego będą bądźto powstania na granicach państwa Seleucydów, w Palestynie i Persji, bądźto niezapomniana klęska Krassusa w walce z Partami lub wreszcie odrodzona religia Zoroastra w państwie Sassanidów. I będzie walka ta trwała pełne tysiąc lat, aż wreszcie islam stanie się, wedle trafnego orzeczenia Mommsena, tym katem, który ostatecznie zdławił hellenizm.

Inny kraj, inny sposób myślenia, inne obyczaje w Judei, aniżeli w świecie grecko-rzymskim. Powietrze przesycone ascetyzmem, fanatyzmem, impulsywnością, prorocstwem. I oto zimni, wytrwali, wy-
rachowani Rzymianie ulegają czarowi Judei. Zetknęły się ze sobą Wschód i Zachód. Zachód ma siłę, Wschód wytrwałość. Zachód jest prawem, Wschód mądrością, Zachód jest męstwem, Wschód poświęceniem. I nadaremnie starają się zdobywcy rzymscy wylamać się z pod przemożnego wpływu Wschodu. Nie uwolni się, jak długo prze-
bywać będzie w Palestynie, Wespazjan z pod wpływu fanatycznego Józefa i głębokiego rozumu Rabbi Jochanana, nie pozbędą się generałowie rzymscy niesamowitej obawy przed zromanizowanym arystokratą żydowskim, szefem sztabu Tyberjuszem Aleksandrem, nie zdoła Tytus „poznać“ Berenike, on ją może conajwyżej zniewolić.

A kiedy żołdak-rębacz, kapitan Pedanus, taki to prawdziwy Rzymianin, rzuci wreszcie, wbrew rozkazowi Tytusa, płonąca żagiew we wnętrze świątyni, to spełni on tylko ciche życzenie świata grecko-rzymskiego, który w jakimś ślepem zapamiętaniu wpatrywał się w ten białozłoty cud na górze Moria i czuł, że „to“ musi zaginać, musi zniknąć raz na zawsze, inaczej Zachód nie będzie mógł użyć owoców zwycięstwa, inaczej wojna ta nie będzie ostatnim aktem walki pomiędzy Romą a Judeą.

* *
*

My dzisiaj wiemy, że wojna ta w istocie nie była ostatnim aktem walki. To był może ledwo początek...

Izrael Ostersetzer

DZIEJE ŻYDÓW W WARSZAWIE

Historjografja żydów w Polsce leżała do końca w. XIX odłogiem. Pewne próby dla zaradzenia brakom były czynione częściowo na ziemiach byłego zaboru pruskiego. Dopiero na przełomie w. XIX i XX nastąpiła zmiana na lepsze. Garstka ludzi, przedewszystkiem na uniwersytecie lwowskim, zaczęła się zajmować dziejami żydów w Polsce. Podkreślić przytem należy, że ludzie ci pierwsi zwrócili się ku archiwom. Pionierami tymi byli męstorowie historyków żydowskich w Polsce, profesor M. Bałaban i profesor M. Schorr, później Dr. I. Schiper i inni. W r. 1912 powstaje pierwsze w Polsce czasopismo poświęcone historii żydów, mianowicie „Kwartalnik dla badania przeszłości żydów w Polsce“, wydawany przez Warszawską żydowską gminę wyznaniową, pod redakcją D. Kamdla. Niestety krótki był żywot tego pisma, bo po trzech zeszytach przestało wychodzić. Wielka wojna przerwała na kilka lat pracę w tym kierunku.

W pierwszych latach powojennych, z odrodzeniem się państwa polskiego, ukazuje się sporo prac z tej dziedziny. Żydowska młodzież uniwersytecka, studjująca historję, zaczęła się garnąć do tematów żydowskich i powstaje dzięki temu cały szereg prac seminaryjnych i monografij źródłowych. Taką monografią, opartą wyłącznie prawie na materiale archiwalnym, jest dopieroco wydana praca Dra Ringelbluma o żydach w Warszawie.*)

Warunki istniejące w społeczeństwie żydowskiem w Polsce powodują, że ukazanie się u nas „żydowskiej“ pracy naukowej wogóle, a zwłaszcza z dziedziny historji, jest bardzo rzadkie. Brak bowiem w Polsce żydowskiej instytucji naukowej wydawniczej, któraby koncentrowała i subsydjowała badania i prace naukowe na wzór berlińskiej „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“. O wydaniu zaś dzieła, traktującego o żydach a napisanego przez żyda, przez czynniki nieżydowskie marzyć prawie nie można. Powody te złożyły się na to, że monografja o dziejach największej gminy żydowskiej w Europie, a i to tylko pierwsza jej część, przez blisko lat siedem czekać musiała nim mogła się ukazać w druku, a to wyjątkowo dzięki poparciu Towarzystwa Miłośników Historji w Warszawie oraz Magistratu m. Warszawy. Druga część jest już gotowa i Bóg jeden wie kiedy jej danem będzie ujrzeć światło dzienne, chyba, że Zarząd gminy warszawskiej zdobędzie się na spełnienie swego obo-

*) Dr. Emanuel Ringelblum. Żydzi w Warszawie. Cz. I. Od czasów najdawniejszych do ostatniego wygnania w r. 1527. Wydawnictwo: Towarzystwo Miłośników Historji w Warszawie (Biblioteka historyczna im. Tadeusza Korzonia). Wydane z zasiłku Magistratu m. st. Warszawy. Warszawa 1932.

wiązku i swoim kosztem „swoje dzieje“ wyda. Oby się to rychło stało!

Muszę dodać, że tak Dr. Ringelblum jak i cała plejada innych młodych badaczy posiada mnóstwo prac gotowych do druku, jak monografie o żydach na Mazowszu, w Lublinie, Poznaniu, Kaliszu, prace statystyczne o żydach w Polsce w w. XVI—XVIII i in. Seminarjum Prof. Bałabana w Instytucie Nauk Judaistycznych posiada cykl prac z dziejów żydów warszawskich w w. XIX i wiele, wiele innych. Przy dzisiejszym stanie nadzieja ukazania się wspomnianych prac jest nikła.***) Może te słowa staną się bodźcem do stworzenia instytucji badawczej i wydawniczej dla nauki żydowskiej w Polsce.

* * *

Praca Dra Ringelbluma, jak już wspomniałem, oparta jest prawie wyłącznie na materiałnie archiwalnym, który ma się wrażenie, całkowicie został przez autora wyczerpany. Autor przedstawia pokolei dzieje gminy żydowskiej w Warszawie od jej początków, prawnopubliczne stanowisko żydów na Mazowszu, stosunki gospodarcze żydów warszawskich w średniowieczu i życie wewnętrzne żydów w średniowiecznej Warszawie.

Najstarsza wzmianka źródłowa o pobycie żydów w Warszawie pochodzi, według Ringelbluma, z 1414 roku. Przypuszczalnie więc istniała tam osada żydowska już kilkadziesiąt lat przedtem. Za panowania księcia Janusza Żydzi warszawscy oddawają się bez ograniczeń handlowi i bankierstwu. Liczba zapisek żydowskich w księgach sądowych dochodzi w r. 1427 nawet do 173. W tym okresie rozpoczyna mieszczaństwo warszawskie walkę z niewygodną konkurencją żydowską. Pierwszy etap tej walki kończy się w r. 1454—55 pogromem. Pogrom ten wybuchł pod płaszczykiem nienawiści religijnej, na tle akcji franciszkanina Jana Kapistrana, który jako inkwizytor papieski odbył w owym czasie podróż misyjną po krajach środkowej i wschodniej Europy. Podróż ta znaczyła się pogromami żydowskimi. Kapistrano otrzymał stąd przydomek „bicza Hebrajczyków“. W Polsce przyczynił się Kapistrano do odwołania (1454) przywilejów żydowskich i pogromu w Krakowie (1455). Księżna mazowiecka Anna, bawiła wówczas w Krakowie i ona to zachęcona przez Kapistrana sprowadza Bernardynów do Warszawy. Ci swojemi kazaniem przyczynili się do wybuchu.

Po tym pogromie, wywodzi dalej Ringelblum przez pewien czas

**) „Miesięcznik Żydowski“, aczkolwiek nie jest pismem fachowem, poświęconem historjografji, w uwzględnieniu wyżej opisanego stanu rzeczy, poczuwa się do obowiązku ogłaszania prac z dziedziny historii Żydów w Polsce, i jak dotychczas tak i nadal będzie się starał przynajmniej poczęści zapłacić tę lukę w piśmiennictwie żydowskiem w Polsce. — Red.

niema w Warszawie żydów. Wkrótce jednak przybywa do Warszawy grupa żydów z Gniezna. Książę Konrad zezwala im (1478) osiedlić się w stolicy. W r. 1483 następuje nowy zwrot w dziejach gminy warszawskiej. Już od roku 1480 daje się stwierdzić emigracja żydów z Warszawy do miast okolicznych, szczególnie do Błonia i Nowej Warszawy. Z tego, że w r. 1483 odnawia ks. Bolesław IV dawny przywilej mieszczan warszawskich, zabraniający obcym kupcom zajmowania się handlem detalicznym i że po tym roku żydzi w Warszawie nie występują, wynika iż w r. 1483 nastąpiło wygnanie żydów z Warszawy. Już w r. 1486 wracają za wyraźnym zezwoleniem księżęciem. Stosunek księcia do żydów po ich powrocie polepszył się. Żydzi stają się dostawcami, bankierami a nawet faktorami księżęcymi. Następca Bolesława, ks. Konrad III (1496—1503) nakłada na żydów wielkie podatki i tem rujnuje ich podstawy ekonomiczne. Głównie zajmowali się w tym czasie pożyczaniem na procent. W tym okresie wysuwają się na pierwszy plan żydówki - lichwiarki. W latach 1498—1524 cicho o żydach warszawskich. Nastąpiła napewno nowa ekspulsja. W latach bowiem 1516 i 1522 darują książę Jan i Stanisław oraz księżna Anna place po bożnicy i żydzie Abrahamie swoim dworzanom, jakoteż plac po żydowskim cmentarzu kościołowi św. Jana.

Wygnańcy osiedlają się w Błoniu, Czersku, Pułtusk, Nadarzynie i t. d. Zygmunt I Stary, po objęciu w posiadanie Mazowsza, nadaje Warszawie (1527) przywilej „de non tolerandis Judaeis.“ żydom nie wolno więcej ani w Starej ani w Nowej Warszawie zamieszkiwać, przebywać i posiadać mieszkań lub domów. Wyjątkowo pozwolił król celnikowi Mojżeszowi, z powodu zasług położonych dla książąt mazowieckich, na dożywotni pobyt w tem mieście. Wygnanie nastąpiło, jak to we wstępie do przywileju wyraźnie zaznaczono, z powodu obawy mieszczan przed konkurencją żydowską. Na tym przywileju kończy się walka mieszczaństwa warszawskiego z żydami.

W latach 1527—1532 rozwija rodzina Mojżesza, bardzo szeroką działalność bankierską i handlową (głównie zbożem). Wysokość ich pożyczek przewyższa wielokrotnie największe tranzakcje z okresów poprzednich. Dzierżawa ceł ułatwia im zbieranie kapitałów. Ale i ta jedna rodzina była solą w oku mieszczaństwa. W r. 1529 dokonano napadu na jego dom i zrabowano mu 100 kóp groszy oraz dużo zastawów. Na roku 1532 urywają się wiadomości o żydach warszawskich.

Pod względem publiczno-prawnym, dowodzi R., stanowisko żydów na Mazowszu było podobne do położenia ich w Koronie. Zależeli jako „servi camerae“ we wszystkim od księcia. Twierdzi jednak R., że statut kaliski, wbrew Krausharowi, Maciejewskiemu i Helclowi, na Mazowszu nie obowiązywał. Statut kaliski, wedle Ringelbluma, zaczy-

na w Warszawie obowiązywać dopiero po przyłączeniu Mazowsza do Korony. Do tego czasu obowiązywało wobec Żydów prawo zwyczajowe. W wypadkach wątpliwych zwracano się do Korony. Pewne kwestje normuje dekret książęcy z 1469 r. Na jego mocy nie wolno Żydom pozywać się do rabinów zagranicznych, w sprawach spornych między Żydami, jak również w kwestjach prawa żydowskiego rozstrzygają urzędnicy książęcy. O ileby zaś tych spraw osądzić nie mogli, Żydzi mogą się zwrócić do „scholastyka“ swego w Warszawie, który orzeka bezapelacyjnie. Kim i czym był scholastyk, dokładnie nie wiemy. Sądzi Żydów książę albo sędzia żydowski wraz z dwoma asesorami Żydami tworzącymi z nim t. zw. sąd żydowski. Do kompetencji tego sądu należały sprawy chrześcijan przeciw Żydom i Żydów między sobą.

Za opiekę, płacili Żydzi księciu podatki. Przedewszystkiem „czynsz książęcy“ i opłaty roczne zwane „solutiones“, które nakładano na nich w różnej wysokości zależnie od stanu majątkowego.

Handel, którym Żydzi warszawscy się zajmowali, nie ulegał do ok. r. 1460 żadnym ograniczeniom. Od r. 1461 wolno na jarmarkach warszawskich handlować tylko mieszczanom, a od r. 1483 kupcom obcym (t. j. i Żydom) wolno tylko sprzedawać towary hurtem. Handlują Żydzi płodami ziemnymi, bydłem i końmi. W połowie w. XV handel produktami rolnymi wymyka się z rąk żydowskich, zaczynają wtedy kupczyć przepadłemi zastawami. W sprawach handlowych odbywają dalekie podróże zagranicę, między innymi i do Włoch. Z ziem bliższych celem ich podróży był Gdańsk i Wołyń.

Na terenie Warszawy rozwijają żywą działalność handlową również Żydzi z Brześcia Litewskiego. Spotykają się tu głównie z kupcami gdańskimi. Jest to handel wyłącznie hurtowy, drzewem i sukniem jakoteż artykułami wschodnimi.

Głównem jednak zajęciem Żydów warszawskich było udzielanie pożyczek. Do r. 1437 udzielały pożyczek na hipotekę, od tego roku prawie wyłącznie na zastawy ręczne. Wysokość pożyczek sięga za ledwie kilku grzywien. Wyjątkowo tylko dochodzą do 30 kóp groszy. Jedynie rodzina Mojżesza, celnika, udziela pożyczek wysokości kilkuset kóp groszy. Rodzaje pożyczek żydowskich to a) pożyczki na listy dłużne, b) pożyczki za rękojemstwem, c) pożyczki na zastaw nieruchomości i zastawy ruchome, oraz d) pożyczki „pod aresztem“. Wysokość procentu wynosiła 43%—86%, często obowiązywali się dłużnicy dostarczyć pewnej ilości naturaljów, jak np. miodu, kapłonów i t. p.

Rozwój rzemiosła wśród Żydów napotykał na trudności ze strony cechów. Rzemieślnicy żydowscy, nie mogąc się utrzymać w Warszawie, osiadają w Błoniu. Z rzemiosł wymieniają źródła kuśnierzy i powróźników Żydów.

Lekarze, a nawet lekarka Żydówka, występują w Warszawie dość często. Sława, lekarka, zawiera umowę z Maciejem Suszką, którą obowiązuje się wyleczyć za 3 kopy groszy żonę Suszki. Jeden z lekarzy Izrael, pochodził prawdopodobnie z Oleśnicy na Śląsku. Inny lekarz - żyd to Feliks z Sochaczewa.

Nie brak wiadomości, że Żydzi na Mazowszu zajmowali się również uprawą roli. W posiadaniu wierzycieli żydowskich znajdowały się czasowo zajęte grunta dłużników. Przez ten czas Żydzi je uprawiali. Tak np. żyd Aleksander sprzedaje (1432) zaoraną ziemię.

O organizacji gminy żydowskiej źródła nam nic nie mówią. Przypuszczalnie Żydzi działający w imieniu i dla ogółu byli starszymi — seniorami gminy. Z urzędników samorządu wymieniają źródła rabina, szkolnika, scholastyka i aseserów sądu żydowskiego.

Ulicę żydowską trudno umiejscowić. Ringelblum powtarza za Sokołowem, „że ulica żydowska rozpoczynała się tam, gdzie dziś mieszczą się Nr. 5 i 7 ulicy Wąskiego Dunaju, stamtąd biegła ona do Nr. 1 obecnej ulicy Rycerskiej i zajmowała Nr. Nr. 33, 35, 37, 39, 41, 43, 45 i 47 ulicy Pivnej, aż do ulicy Piekarskiej.“ Nazwa została w w. XVII zmieniona na Abramowską. W w. XIX rozpadła się na ulice wyżej wymienione. „Szkoła żydowska“ miała się znajdować na miejscu dzisiejszego Nr. 7 ulicy Wąski Dunaj. Przy ulicy żydowskiej mieszkali i chrześcijanie.

* * *

Pod względem metodycznym praca R. jest naogół bez zarzutu. Krytyka i interpretacja zapisek jest przeprowadzona bardzo sumiennie, z wielkim zrozumieniem i wczytaniem się w tekst. Co do interpretacji, można się w niektórych wypadkach z autorem nie zgodzić, a niewiele innych osądził mylnie dlatego, że nie dotarły jeszcze do niego wyniki badań innych badaczy, które po większej części jeszcze pozostają w rękopisie.

Monografia jest ułożona przejrzysto. Indeks imion, nazwisk i miejscowości bardzo dobry. Szkoda tylko, że autor nie podał spisu wszystkich Żydów występujących w aktach, z podaniem lat w których działali. Spis taki mógłby się często przydać do zidentyfikowania osobistości występujących gdzieindziej. Brak również tablicy „errata corrigenda“, a korekta gdzieś tam lekko szwankuje. Dołączył autor wybór materiałów i dokumentów bardzo dobrze dobranych.

Należy zanotować niektóre błędy. Opowiadając np. o przekazaniu cmentarza żydowskiego warszawskiego w r. 1531, kościołowi św. Jana, mówi autor o dokumentach, a cytuje jako dowód, nie dokumenty, lecz tylko pracę Sokołowa.

Nazwy miejscowości w pracy przeznaczonej dla czytelnika polskiego winny być podawane w brzmieniu polskim, a nie jak to czyni autor z nazwami miast śląskich, podając je w brzmieniu niemieckim (str. 14).

Nietrafne jest również podawanie przez autora tekstów łacińskich w pisowni średniowiecznej. W myśl obecnie przyjętych zasad i instrukcji wydawniczej dla źródeł średniowiecznych Polskiej Akademii Umiejętności, winny łacińskie teksty średniowieczne być podawane do druku w transkrypcji klasycznej, a wyjątkiem mogą być jedynie słowa i zwroty charakterystyczne lub różniące się wybitnie od przyjętego naogół sposobu pisania.

Jak z powyższych przykładów wynika, usterki metodyczne w omawianej pracy noszą raczej charakter formalny.

Pod względem merytorycznym należy stwierdzić, że autor bardzo sumiennie i gruntownie wykorzystał wszelkie możliwe źródła i opracowania i wyświetlił cały szereg niejasnych momentów z dziejów żydostwa w Warszawie i na Mazowszu. Niektóre tylko twierdzenia autora noszące często charakter hipotetyczny nasuwają pewne wątpliwości. Postaramy się je pokolei w tym samym porządku co i autor poruszyć.

Autor podaje (str. 21), że Żydzi warszawscy płacili księciu od swych własnych domów czynsz. Tymczasem jest to dopiero kwestją do rozstrzygnięcia, czy chodzi faktycznie o czynsz roczny, czy nie raczej o podatek gruntowy lub od nieruchomości, opłacany również i przez chrześcijan.

Autor stwierdza, że stosunek księcia Bolesława IV. był do Żydów na początku jego panowania nieprzychylny. Tak np. handel detaliczny był wówczas Żydom zakazany. W kupnie przez księcia u Żydów towarów, raz za 3 floreny a innym razem za 37 florenów, jakoteż w przesłaniu przez pisarza w Ciechanowie pewnej sumy za pośrednictwem Żyda warszawskiego Salomona, chce autor dopatrzeć się zmiany stosunku księcia na lepsze. Należy jednakowoż pamiętać, że 3 floreny to prawie 2 grzywny a 37 florenów to przeszło 23 grzywien. Za takie sumy kupowano wtedy nie kilka łokci, ale jedną i kilka sztuk płótna względnie aksamitu. Nie może więc być mowa o stosunkach z detalistami Żydami, ale właśnie z hurtownikami. Podobnie użycie Żyda do przesłania pewnej kwoty dla księcia nie dowodzi jeszcze, że ten Żyd był faktorem książęcym. Autor zatem niezbyt szczęśliwie wyinterpretował polepszony stosunek książęcy do Żydów.

Dziwi się autor (str. 37) temu, że Lazarus (Łazarz), Żyd warszawski, szuka kredytu w sferach mieszczańskich i duchownych. Zdarza się to jednak w Koronie dosyć często już i wcześniej. Przypomnij-

my tylko zakaz Kościoła pobierania odsetek przez chrześcijan u chrześcijan. Chrześcijanin zaś mógł żydowi bez ograniczenia na procent pożyczać.

Autor wprowadza nową ciekawą koncepcję stosowania przepisów prawnych wobec żydów (str. 44), mianowicie sądenie żydów według przepisów prawnych krajów czy też ziem ich pochodzenia. Do tej konkluzji dochodzi autor na podstawie stwierdzenia, że po wygnaniu żydów z Warszawy (1527) stosowano w stosunku do jedynej żydowskiej rodziny, celnika Mojżesza, w Warszawie pozostawionej, postanowienia statutu kaliskiego, jakkolwiek statutu na Warszawę nie rozciągnięto, choćby z tej przyczyny, że tam żydów nie było. Wyraża R. zatem przypuszczenie, że Mojżesz pochodził z Korony i stąd wniosek stosowania prawa kraju pochodzenia. Pogląd ten jednak jest błędny w dwóch kierunkach. Przedewszystkiem niewiadomo na czym oparte jest przypuszczenie, że Mojżesz pochodził z Korony. Ważniejszym jednak jest fakt, że żydów mazowieckich (poza Warszawą) traktowano po r. 1527 jako przynależnych do Korony, a organizacyjnie do Wielkopolski, bez rozciągnięcia na nich osobnym przywilejem statutu kaliskiego (lustracje 1564 r.). Stało się to automatycznie i prawdopodobnie automatycznie zaczęto, z wcieleniem Mazowsza do Korony, wobec „*servi camerae*“ stosować te same normy co i w innych dzielnicach Polski.

Mylnie przyjmuje autor, że po statucie warckim (1423) zakaz pożyczania przez żydów na hipotekę był w Koronie przestrzegany (str. 72). Przeciwnie, do r. 1454 roją się księgi sądowe w Koronie od tego rodzaju pożyczek, podobnie jak to R. stwierdza i dla Mazowsza. Dopiero po statutach nieszawskich (1454) tego rodzaju transakcje przestają występować w źródłach.

Zdaniem autora formy kredytu w Koronie i na Mazowszu są identyczne (str. 73). Atoli w Koronie istniała jeszcze jedna, mianowicie pożyczka pod „groźbą łajania“. Coprawda zobowiązanie się szlachcica wobec żyda do zwrotu pożyczki pod groźbą łajania było bardzo rzadkie idlatego mógł autor o tem nie wspominać.

Stwierdza autor, że transakcje żydowskie można było uwierzytelniać również przez wpis do księgi żydowskiej (*liber Iudaeorum*) i że wybitniejsi bankierzy posiadał osobne księgi. Należy wątpić czy te księgi nosiły charakter urzędowy. Były to raczej prywatne księgi kontowe, na co zwrot „*de libro suo*“ zdaje się wskazywać.

Jak wiadomo wwiązywano żydów (*introligatio*) w dobra ziemskie niewypłacalnych dłużników. Niekiedy otrzymywali wyraźnie wszelkie prawa i obowiązki z tem związane. W rękę żydowskimiem dobra takie tylko czasowo się znajdowały. Rzadko lat kilka. Dłużej niż lat osiem

źródła tego nie notują. Więcej niż wątpliwem więc jest czy ci sami Żydzi uprawą tej ziemi się zajmowali, jak to przyjmuje autor (str. 82). Z ksiąg sądowych wielkopolskich raczej wynika, że oddawali ją w zarząd czy dzierżawę nie-Żydom, jak to nierzadko księgi sądowe wielkopolskie wspominają. By bezpośrednio Żydzi ziemię uprawiali, tego źródła nawet mazowieckie, na które R. się powołuje, nie wzmiankują.

Między zawodami jakim się Żydzi warszawscy oddawali wylicza R. i lekarzy. (str. 102—103). Czy byli to rzeczywiście lekarze? Już samo wyliczenie lekarki Żydówki nasuwa pewne wątpliwości, byli to zapewne cyrulicy, kobiety zaś były może akuszerkami.

Istnieje wśród historyków żydowskich grupa, która wszelkimi środkami stara się wykazać, że Żydzi w ww. XIV i XV w wielkiej mierze (do $\frac{1}{4}$ ludności żydowskiej w Polsce) również zajmowali się rolnictwem. Na ich czele stoi Schiper a w jego ślady zdaje się iść Ringelblum. Źródła tego nie wykazują, zwłaszcza nie wspominają, jak wyżej wyłuszczyłem, o bezpośrednim uprawianiu ziemi przez Żydów. Fakt sprzedaży zaoranej ziemi, posiadanej czasowo (str. 106), chrześcijaninowi tego nie dowodzi, zwłaszcza, że Żyd ten głównie zajmował się pożyczaniem na procent.

Z jedyne go faktu popijania wina i gry w kości Żyda ze szlachcicem nie można jeszcze sądzić o jakichś towarzyskich stosunkach, jak to wyraża autor (str. 130—131). Trudno sobie wyobrazić, by faktycznie spółzycie takie przy antagonizmie religijnym i gospodarczym oraz zakazach Kościoła i kanonach żydowskich zaistniało.

Wszystkie powyższe uwagi nie zmniejszają zupełnie znaczenia i wartości pracy Dra Ringelbluma. Przyczyną tych drobnych błędów jest może okoliczność, że praca ta dopiero siedem lat po napisaniu ukazała się w druku. Wykazał zaś w niej autor tyle zmysłu historycznego, orjentacji i zrozumienia średniowiecza polskiego, że tylko żałować należy, iż po tej pracy zaniechał średniowiecza i przerzucił się do dziejów żydowskich w ww. XVIII i XIX.

„Żydzi w Warszawie“ Dra Ringelbluma stanowią bardzo ważny przyczynek do historjografji Żydów w Polsce. Praca ta powinna się znaleźć w każdej bibliotece naukowej. Życzymy młodemu uczoneму i publiczności by 2-ga część jego pracy jaknajrychlej znalazła swego wydawcę ku pożytkowi nauki żydowskiej.

Eleazar Feldman

DOKUMENTY I MATERJAŁY

PRZYCZYNY DOBREJ KONJUNKTURY GOSPODARCZEJ W PALESTYNI

W ostatnim zeszycie czasopisma „Palaestina” ogłosił nasz współpracownik, p. Dawid Horowitz (Tel-Awiw) następujący bardzo instruktywny artykuł. — Red.

Fakt, że właśnie teraz, w okresie zaostrego i długotrwałego kryzysu w gospodarce światowej, w Palestynie panuje doskonała konjunktura, zmusza do bliższego zanalizowania tych czynników, które oddziałują na gospodarkę palestyńską.

Należy zgóry poczynić jedno zastrzeżenie. Wspomniany rozkwit gospodarczy odnosi się głównie do żydowskiego odcinka gospodarstwa palestyńskiego. Z powodu posuchy i ogólnego upadku prymitywnej gospodarki zbożowej, fellahowie nie odczuwają dobrej konjunktury, co najwyżej neutralizuje ona ich straty.

Obserwacja życia codziennego, jakoteż badania statystyczne wykazują dowodnie powszechne zapanowanie dobrej konjunktury w Palestynie. Poważne wzmoczenie się ruchu budowlanego i gospodarki plantacyjnej, wzrost działalności przedsiębiorstw przemysłowych w r. 1931, znacznie zwiększona konsumpcja prądu elektrycznego, podniesienie produkcji w wielu gałęziach, polepszenie się bilansu handlowego i stosunkowo nieznaczna liczba bezrobotnych — oto najoczywistsze symptomy tej względnej „prosperity.”

Jakie czynniki składają się na to?

Najbardziej rzuca się w oczy i najczęściej wymienia się — szybką kapitalizację kraju. Przyływ kapitału żydowskiego do kraju jest następstwem zachwiania się żydowskich pozycji gospodarczych w górze. Kapitał żydowski jest wszędzie inwestowany niejako na peryferji gospodarstwa, znajduje się przeto w szczególnie niekorzystnej, niepewnej sytuacji. Naturalny i postępowy w sobie rozwój ekonomiczny rozmaitych krajów, np. rozwój spółdzielczości handlowej w Polsce, wybitnie kapitalistyczny system handlu łańcuchowego („chain stores”) i koncentracja handlu w Stanach Zjednoczonych *) — ograniczyły w znacznym stopniu pole działania kapitału żydowskiego. Do tego przyłączają się wstrząsy w życiu gospodarczym wszystkich krajów wywołane kryzysem światowym, które zaostwiają i przyspieszają proces wypierania kapitału żydowskiego. Wreszcie spowodowały wydarzenia polityczne w Niemczech i w krajach wschodniej Europy i prześladowania mniejszości żydowskiej, specyficzny polityczny kryzys kapitału żydowskiego, zmuszając go do emigracji.

*) Zob. Ch. Arlosoroff: Żydostwo amerykańskie, Miesięcznik Żydowski, 1931, zesz. 8 — 10. — Red.

Ogólny rozwój gospodarczy w Europie i w Ameryce doprowadził następnie do zjawiska *hyperakumulacji*, zanalizowanego przez Hobsona i Heynesa. Suma corocznie narastającego kapitału przekracza znacznie roczne inwestycje, co powoduje w rezultacie obniżenie stopy procentowej.

W Palestynie stopa procentowa jest, jak na obecne czasy, stosunkowo bardzo wysoka i to przede wszystkim przyciąga kapitał. Dochodzi do tego zupełnie prawie nieopodatkowanie kapitału, co wprawdzie możnaby ocenić też jako zjawisko ujemne, ale na kapitał działa to zachęcająco. Te okoliczności sprawiają, że Palestyna absorbuje dziś kapitał żydowski i że to przyspiesza kapitalizację kraju.

W plantacje inwestowano bezpośrednio w ostatnim roku wraz z wydatkami przewidzianymi jeszcze (do okresu zbiorów) 1.700.000 funtów. Sam ruch budowlany pochłonął w pierwszym półroczu 1932 r. przeszło 200.000 funtów, w bankach narastają depozyty w gwałtownym tempie. Większa część tego kapitału pochodzi z zagranicy.

Liczba emigrantów - kapitalistów (posiadających przeszło 1.000 funtów) wynosiła w pierwszym półroczu ostatnich trzech lat, w r. 1930: 64 (wliczeni są też ci, którzy w pierwszych dwóch miesiącach 1930 r. posiadali powyżej 500 funtów), w r. 1931: 104, w r. 1932: 256.**)

Oczywistą jednak jest rzeczą, że wysoka konjunktura w jednym kraju i stosunkowa immunizacja przed kryzysem światowym, nie dają się wytłumaczyć jedynie dopływem kapitału. Musimy wziąć pod uwagę także inne w grę wchodzące czynniki.

Jednym z tych czynników jest bezwątpienia *spadek funta*. Palestyna znajduje się w chwili obecnej w korzystnym położeniu wszystkich krajów o walucie funta szterlinga. Rozkwit lub polepszenie gospodarcze są obecnie charakterystyczne dla wszystkich krajów, które zrezygnowały z gold standardu, a mianowicie dla krajów posiadających walutę szterlingową.

Institut dla badań konjunktury światowej podał następującą tabelę rozwoju konjunktury w pierwszym kwartale 1932 r. w porównaniu z ostatnim kwartałem 1931 r.

Gwałtowne pogorszenie wykazują: Czechosłowacja, Danja, Estonja, Francja, Holandia, Litwa, Łotwa, Szwajcaria, Szwecja, Chiny, Chile, Ekwador, Kuba; Meksyk, Środkowa Ameryka.

Niezmiennie pogorszenie: Austria, Finlandja, Grecja, Hiszpanja, Niemcy, Norwegja, Portugalia, Rumunja, Turcja, Węgry, Włochy, Boliwja, Indje holend., Kolumbia, Paragwaj, Peru, Stany Zjednoczone A. P., Urugwaj.

Mniejsze pogorszenie: Belgja, Egipt, Kanada, Malaje bryt., Płd. Afryka.

Zastój lub polepszenie: W. Brytania, Indje bryt., Palestyna, Argentyna, Brazylja, Wenezuela, Australja, Nowa Zelandja.

Chwilowe polepszenie w krajach, które zarzuciły standard złota, opiera się na tricku gospodarczym, co jednak tylko na krótki okres czasu może mieć znaczenie. Chodzi tu o różnicę między niskim poziomem cen wewnątrz kraju, który zarzucił standard złota a między światowymi cenami w złocie, która to różnica ułatwia eksport i wzmacnia konkurencję na rynku wewnętrznym.

Jest rzeczą jasną, że chodzi tu o chwilową korzyść, gdyż poziom wewnętrzny cen będzie się musiał w końcu wyrównać z światowymi cenami złotowemi. W okresie jednak przejściowym z tej różnicy cen dany kraj korzysta.

***) We wrześniu 1932 r. przybyło do kraju 111 osób z kapitałem conajmniej tysiąca funtów. Tyleż w listopadzie 1932. — Red.

W ostatnim kwartale 1931 r. wynosił eksport z Palestyny 808.528 funtów wobec 521.122 funtów w tym samym okresie 1930 r. W pierwszym kwartale 1932 r. eksport był jeszcze większy, osiągnął bowiem sumę 1.400.979 funtów wobec 654.796 funtów w pierwszym kwartale 1931 r. Ten znaczny wzrost eksportu pozostaje w związku z wzmożeniem się eksportu owoców, ale i w tej gałęzi nie można przeoczyć wpływu zmian walutowych, które bezwątpienia po-
działały dodatnio na eksport owoców.

Sprzedano skrzyń:

	1930/31	1931/32
do Niemiec	510.412	655.104
do Skandynawji	84.175	135.827
do Holandji	12.943	49.795

Należy szczególnie wziąć pod uwagę, że powiększenie zbytu pomarańczy palestyńskich przypada właśnie na okres najostrego przesilenia i największej nędzy, szczeg. w Niemczech. Ponieważ jednak te kraje pozostały przy walucie złotej, potaniały dla nich pomarańcze o 20—25%.

To zjawisko wzmożonego eksportu jest charakterystyczne dla wszystkich krajów o walucie funta sz. Ale w Palestynie przyłącza się do tego szczególna okoliczność: Spadek funta zeszedł się równocześnie z dopływem kapitału, co w połączonej kombinacji stanowi dla kapitału dalszy moment przyciągający.

W krajach, które zarzuciły walutę złotową, ceny zawsze pozostawają w tyle za deprecjacją pieniądza. Trwa to dość długo, zanim ceny się dostosowują do spadku waluty i zanim towary, nieruchomości i t. d. osiągają znowu ceny w złocie. W tym okresie przejściowym ceny towarów, ziemi i innych nieruchomości spadają poniżej wartości. Kupno tych dóbr w okresie przejściowym, zanim nastąpi wyrównanie cen, połączone jest z dobrym zyskiem. Ale tylko nieliczni mieszkańcy danego kraju mogą tę okoliczność wykorzystać, gdyż oszczędności ludności krajowej również są zdeprecjonowane. Tę różnicę między ceną rynkową towarów w okresie przejściowym a ceną złotową, do której dobra te muszą wrócić (albo przez rewaluację waluty, albo przez podniesienie się cen), może wykorzystać tylko ktoś z zewnątrz, który sam nie ucierpiał wskutek spadku wartości pieniądza. Mieszkaniec kraju może się co najwyżej uchronić przed skutkami tego procesu przez zakup dóbr i toteż w ograniczonej mierze, gdyż pewien wzrost cen następuje natychmiast. Zagraniczny kapitalista może jednak znaczną różnicę między cenami złotowemi a przejściowo obniżonemi cenami zarobić w walucie krajowej.

W r. 1923 wykorzystali zagraniczni kapitaliści taką sposobność w Niemczech, wykupując tam ziemię, domy, fabryki. W Niemczech były to pojedyncze transakcje zagranicznych spekulantów; w Palestynie wykorzystuje tę możliwość cały kapitał napływający (z innych przyczyn) do kraju. Funt równa się obecnie 3,2 dolarom a ziemię, domy i inne dobra ocenia się na funty. To powoduje następujące rezultaty: 1. Dla inwestycji wystarczy mniejszy kapitał w obcej walucie. 2. Kapitalista zarabia automatycznie różnicę między wartością kupionego obiektu w złocie, którą musi on zawsze kiedyś osiągnąć a między jego obecną zdeprecjonowaną ceną we funtach. 3. Pieniądże przekazywane przez rozmaite fundusze i instytucje finansowe, posiadają większą wartość.

Ta okoliczność przyspieszyła i rozszerzyła inwestycje w budownictwie, plantacjach, przemyśle i t. d. Inwestycje czyni nie tylko kapitał importowany z zagranicy, ale także kapitał krajowy, który wprawdzie nie może zarobić wyżej

wspomnianej różnicy, ale który stara się uniknąć skutków dewaluacji przez ucieczkę od waluty do inwestycji rzeczowych. Rozszerzenie się ruchu budowlanego i plantacyj mamy w wielkiej mierze do zawdzięczenia tym okolicznościom.

Przemysł krajowy też dzięki temu procesowi zdobył większą część rynku krajowego. Osłabła zdolność konkurencyjna wszystkich krajów, za wyjątkiem tych, które posiadają walutę funtową. Przemysł palestyński produkuje jednak przeważnie tanie towary i konkuruje głównie z krajami niefuntowymi, jak Niemcy, Włochy i t. d. Tak więc nie tylko eksport otrzymał silnego bodźca, ale i produkcja dla potrzeb rynku krajowego.

Równocześnie uniknął jednak kraj podobnie jak wszystkie kraje funtowe niebezpieczeństwa inflacji, gdyż spadkowi funta nie towarzyszyło bynajmniej powiększenie obiegu pieniądza. Stało się to dzięki temu, że bank emisyjny utrzymał kontrolę nad walutą. Istnieje tendencja, aprobowana przez ekonomistów angielskich, jak Reginalda Mac Kenne i John Keynes'a, oddzielnia podstawy złotowej od waluty. Ekonomiści ci wierzą w możliwość przejścia od waluty złotowej do waluty obiegowej, „managed currency”, mającej uregulować poziom cen i konsumpcji. Ciekawy ten eksperyment jeszcze nie jest zupełnie przeprowadzony, ale jest jasne, iż proces ten do pewnego stopnia jest kontrolowany i regulowany i że nie da się on porównać z inflacją, jaka miała miejsce w Niemczech i krajach wschodnio - europejskich.

Dzięki tej okoliczności proces dostosowywania się cen do poziomu złota nastąpi powolnie i przez to życie gospodarcze uchronione będzie od ewent. wstrząsów.

Trzeci czynnik, korzystnie oddziałujący na sytuację gospodarczą Palestyny, to kombinowany rezultat: biernego bilansu handlowego i ogólnego spadku cen. Następująca tabela ilustruje import Palestyny w ostatnich 3 latach (we funtach):

1929	1930	1931
7,166.593	6,985.258	5940.000

Tabela ta wykazuje zmniejszenie się wartości importu od r. 1929, t. zn. od chwili, gdy nastąpił spadek cen prawie wszystkich towarów. Ale spadek importu ogranicza się wyłącznie do wartości towarów a nie wyraża się w ilości towarów jak to wynika z poniższej tabeli porównawczej importu niektórych towarów do Palestyny w latach 1930 i 1931.

Artykuł		1930		1931	
		ilość	suma w funt. pal.	ilość	suma w funt. pal.
Cukier	tonn	10.670	121.504	11.097	105.336
Budulec	metrów kw	47.811	167.564	56.965	153.381
Sztaby żelaza	tonn	10.848	72.071	10.606	57.665
Rury żelazne	tonn	4.637	91.169	4.670	85.012
Towary bawełniane	tonn	2.504	478.545	2.455	358.385
Jedwab	tonn	196	182.144	289	170.739
Nafta	litrów	34.455.406	166.559	38.339.735	90.725

Wniosek jest ten, że import do Palestyny nie zmniejszył się, lecz tylko że towary potrzebne w kraju zakupuje się teraz *taniej*. W czasach kryzysu, któremu towarzyszy spadek cen, znajduje się kupujący zawsze w korzystniejszej pozycji na rynku, niż sprzedający.

Palestyna zaś jest klientem par excellence, kupuje bardzo wiele a sprzedaje stosunkowo bardzo mało i dlatego spadek cen korzystnie wpłynął na bilans handlowy tego kraju i jego położenie gospodarcze. Bilans płatniczy Palestyny jest aktywny albo prawie aktywny, natomiast bilans handlowy jest wyraźnie bierny. Dlatego Palestyna kupuje obecnie za tę samą sumę pieniędzy znacznie więcej i ciągnie zyski ze spadku cen w gospodarce światowej.

W trojakiem kierunku zaznacza się ta sytuacja:

1. Znaczne polepszenie bilansu handlowego przez zmniejszenie wartości importowanych towarów bez ograniczenia ich ilości czy też jakości.

2. Spadek kosztów utrzymania i co zatem idzie większa siła kupna oraz rozszerzenie rynku krajowego.

3. Możliwość tanich inwestycji (materiały budowlane, instalacje w plantacjach i t. d.).

Te skutki spadku cen w kraju o biernym bilansie handlowym zachęcają kapitał do inwestycji i ożywiają działalność gospodarczą, szczególnie w okresie dopływu kapitałów. Ta sama suma kapitału w pieniądzach wnoszą do kraju jeszcze większy kapitał w postaci materiałów, maszyn i t. d. Ponieważ przywieziony do kraju kapitał zużywa się albo na kupno ziemi i nieruchomości, które wskutek spadku funta potaniały, albo do budowy i instalacji, na które spadek cen oddziaływał w podobny sposób, więc efektywna wartość importowanego do kraju kapitału znacznie przewyższa jego wartość nominalną. Dla kraju wiele importującego i wiele inwestującego naskutek przyływu kapitału, dla kraju o biernym bilansie handlowym, oznacza spadek cen — główny symptom kryzysu — dobrodziejstwo. Palestyna jest narazie krajem importującym par excellence i dlatego spadek cen w gospodarce światowej wpływa na nią dodatnio.

Zachodzi obecnie pytanie, jak wpływa spadek cen na eksport?

Tu dochodzimy do czwartego czynnika, mającego decydujące znaczenie dla obecnej konjunktury w Palestynie.

Kryzys spowodował na całym świecie ogólne zmniejszenie się handlu zagranicznego. Równocześnie odbywa się jednak w handlu światowym inny proces: przesunięcie punktu ciężkości od pewnych towarów do innych. Te przesunięcia spowodowane są albo przez zmiany w technice (przejście z węgla do ropy) albo przez zmiany w przyzwyczajeniach, w diecie (przejście z chleba do owoców i jarzyn). Dlatego obrót niektórymi artykułami, mimo stagnacji w handlu światowym, nie ucierpiał, a nawet pozycja ich w handlu światowym dzięki niektórym specyficznym zmianom wzrosła.

Tak więc wskutek spopularyzowania teorii o witaminach i zmiany upodobań w tym kierunku, handel owocami mimo powszechnej stagnacji wzmógł się względnie i bezwzględnie.

Ten wzrost konsumpcji owoców ilustruje następująca tabela importu owoców do czterech krajów europejskich (waga w tysiącach funtów angielskich):

	styczeń—czerwiec	styczeń—czerwiec
	1929	1931
Anglja	1,820.000	1,987.000
Niemcy	962.000	1,141.000
Francja	557.540	800.620
Czechosłowacja	74.014	135.527

Przywóz więc owoców do Anglii, Francji, Niemiec i Czechosłowacji w la-

tach 1929—1931, w okresie zaostrego kryzysu, zwiększył się z 3.918 milionów funtów na 4,064 milionów funtów. Anglja i Niemcy są najważniejszymi rynkami zbytu dla owoców palestyńskich.

Wzmożenie konsumpcji owoców specjalnie południowych zaznaczyło się jeszcze przed wojną, jak na to wskazują np. cyfry dotyczące się importu owoców do Niemiec. Ale szczególnie się powiększył import pomarańczy do rozmaitych krajów w ostatnich sześciu latach (w tonnach):

	1926	1931
Niemcy	187.000	274.000
Szwecja	11.170	27.750
Norwegja	12.852	17.507
Danja	8.806	10.380

W Anglii, będącej głównym rynkiem zbytu dla pomarańczy palestyńskich, import pomarańcz bezustannie wzrasta w ostatnich latach (w cełarach):

1928	7,761.000
1929	9,264.000
1930	10,207.000
1931	10,397.000

Rozwój handlu owocami, który przyczynił się do wzmożenia eksportu palestyńskiego, spowodował znaczną akumulację kapitału wśród plantatorów. Nagromadzony ten kapitał został powtórnie w kraju inwestowany a to w związku z wyżej omawianymi zjawiskami inflacji i potaniaenia inwestycji wskutek spadku cen.

Reasumując naszą analizę możemy więc wymienić następujące czynniki, które spowodowały w Palestynie wzrost konjunktury.

1. Przyspieszona kapitalizacja kraju przez dopływ kapitału żydowskiego, zmuszonego ostatnimi wypadkami w Ameryce i Europie do emigracji.

2. Spadek funta, który ożywił eksport palestyński oraz produkcję dla rynku wewnętrznego i przez różnicę w czasie między spadkiem waluty a wzrostem cen stworzył premję inwestycyjną. (Importowany kapitał może nabywać majątki poniżej cen w złocie).

3. Spadek cen w gospodarce światowej, szczególnie korzystny dla kraju o biernym bilansie handlowym. (Potanieenie inwestycji, obniżenie kosztów utrzymania i polepszenie bilansu handlowego).

4. Specyficzne zmiany w konsumpcji, które powiększyły import owoców w okresie powszechnej stagnacji handlowej. (Rynki zbytu dla eksportu owoców palestyńskich).

Dawid Horowitz.

* * *

W tymże numerze „Palaestina” zwraca redaktor pisma, *Adolf Böhm*, uwagę na inne szkodliwe zjawisko ujawniające się w Palestynie w związku z polepszeniem się konjunktury, a mianowicie na kolosalny (w niektórych wypadkach podwójny) wzrost cen najwyższego środka produkcji, t. j. ziemi. Autor przypomina fatalne skutki spekulacji gruntami w r. 1925 i ostrzega przed podobnemi

następstwami obecnie. Wprawdzie niebezpieczeństwo jest teraz mniejsze, gdyż gospodarstwo żydowskie jest obecnie rozleglejsze i bardziej skonsolidowane, niemniej niebezpieczeństwo to istnieje i grozi unicestwieniem dobrych skutków terażniejszej konjunktury dla kolonizacji.

We własnym interesie powinni wszyscy nabywcy gruntów przeciwstawić się niepomiernemu wyśrubowaniu ceny. Autor apeluje do Agencji Żydowskiej, by w tym kierunku działała uświadamiająco.*)

Za najskuteczniejszy jednak środek zwalczania tej spekulacji gruntowej Böhm uważa takie wzmocnienie zasobów *żydowskiego funduszu narodowego*, aby ten był w stanie *zakupić większe rezerwy gruntów* tak we wsi jakoteż w mieście. W ten sposób ŻFN. wpłynie *regulująco* na handel ziemią. Niestety dochody Ż.F.N. ostatnio się zmniejszyły i nie starczą nawet na pokrycie najpilniejszych zobowiązań. Böhm wykazuje jak doniosłem jest wzmocnienie Ż.F.N. w chwili obecnej i proponuje, aby Ż.F.N. zaciągnął pożyczki, któreby mu umożliwiły spełnienie tej tak ważnej funkcji.

*) Agencja w międzyczasie już poczyniła pewne kroki w tym kierunku.—Red

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

SZERMIERZ PRAWDY

Marcin Buber należy do najwybitniejszych postaci żydostwa współczesnego. Jest jednym z tych nielicznych mężów, o którym już dwa pokolenia powiedzieć mogą: „more derech” — oto nauczyciel, wskazujący nam drogę. Począwszy od owego znamienego programatycznego wyznania przed młodzieżą żydowską b. Galicji, w lwowskiej „Morii” (z r. 1904 p. t. „Co czynić należy?” — przedrukowane z przedmową autora w Morii, r. 1916, zes. 1) aż do orędzia wystosowanego do kongresu żydowskiej młodzieży zachodnio-europejskiej w Antwerpii w lipcu 1932 r. — ciągnie się nieprzerwana, nieprzerwywana dotąd, głęboka, z olbrzymiem poczuciem odpowiedzialności prowadzona działalność Bubera nad kształtowaniem myśli i czynów młodzieży żydowskiej oraz tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób wprzagnięci się w pracę nad odrodzeniem żydostwa. Buber stał się żywym *sumieniem* narodu, któremu w każdej przełomowej chwili umie powiedzieć z nieustraszoną odwagą, z przekonywującym uzasadnieniem, w przepięknej formie — *co czynić należy*.

Bywały u Bubera w owym 30-leciu jego działalności okresy intensywniejszych wystąpień nazewnątrz i epoki długoletniej twórczej koncentracji nawewnątrz, których plony są bardzo bogate. Owocem twórczego okresu przedwojennego to „mowy o żydostwie” (Reden über das Judentum) i odkrycie *chasydyzmu*. Albowiem dla świata kulturalnego i dla żydostwa zachodniego

Buber bezwątpienia chasydyzm odkrył a i Żydom wschodnim niejedno oblicze chasydyzmu w nowem ukazał świetle. Zasługi Bubera na tem polu są, jak wiadomo, ogromne.

W ostatniem dziesięcioleciu znowu rzadko tylko widzieliśmy Bubera na szerszej arenie. Znowu skoncentrował się dookoła wielkiego dzieła, którego początki sięgają zapewne okresów poprzednich a przedewszystkiem okresu badań nad mistyką (nie tylko żydowską) i nad chasydyzmem. Buber od ogólnych rozważań i rozmyślań nad religią i religijnością, przeszedł do ścisłych badań nad istotą religii wogóle a żydowskiej w szczególności, nad rozmaitemi jej manifestacjami i tworam. We Frankfurcie n. M. znalazł B. środowisko odpowiednie dla tych studjów. Od r. 1919 wykłada tamże w „Freies Jüdisches Lehrhaus” a w r. 1923 objął na uniwersytecie frankfurckim katedrę nauki o religii i etyce żydowskiej.

Osią pracy twórczej Bubera stała się *Biblia*. W ścisłej współpracy ze zmarłym w międzyczasie fenomenalnym i głęboko wierzącym Franciszkiem *Rosenzweigem* powstał niemiecki przekład Biblii*), który jednak jest czemś znacznie więcej niż tłumaczeniem, a nie

*) *Die Schrift*. Zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Dotychczas ukazało się tomów XII. Tomy I—XI nakładem Lambert Schneider, Berlin. Tom XI i XII przetłumaczony już przez samego Bubera. Tom XII wydany nakładem S. Schockena, Berlin.

chce bynajmniej być poetyką „parafrazą”. Buber starał się nie tylko o najwierniejsze oddanie słowa Biblii ale też jej ducha, harmonizując, gdzie tylko możliwe, właściwości obu języków, hebrajskiego i niemieckiego. Zdaje się, że nikt inny nie był tak jak Buber predestynowany do wykonania takiego pomnikowego czynu, przewyższającego pod wieloma względami przekład Lutra i jego następców.

Długoletnie wgłębianie się w Biblię przyniosło nam w rezultacie nowe dzieło Bubera, zakrojone na wielką miarę, o *genezie mesjanizmu żydowskiego, o eschatologii biblijnej*. Pierwszy tom zatytułowany „*Königtum Gottes*” (całe dzieło, mające objąć 3 tomy, nazwał autor „*Das Kommen-de*”), który niedawno się ukazał (nakładem S. Schockena w Berlinie), odsłania przed nami niejako nowego Bubera, wspaniałego komentatora Pisma Świętego i doskonałego znawcę całej odnośnej literatury krytycznej.**)

Obdarzył nas też Buber w tym okresie dalszemi utworami ze świata chasydyzmu (*Der grosse Maggid und seine Nachfolge*, 1923. *Das Verborgene Licht*, 1924, oba nakładem Rütten i Loening, Frankfurt n. M. — *Des Baal Schem Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*. Nakład Jacob Hegner, Helle-rau 1927). We wstępie do zbiorowego wydania swoich dzieł o chasydyzmie (*Die chassidischen Bücher, Gesamtausgabe*. Verlag Jacob Hegner, Helle-rau 1928) podał Buber poczęści nowe ujęcie tego tak charakterystycznego prądu umysłowości i religijności żydowskiej.

Wcale to więc bogaty plon pracy jednego dziesięciolecia.

A jednak były te lata powojenne tak brzemienne w zdarzenia w życiu ogólnym i żydowskim, a przedewszystkiem

**) Osobne omówienie ogłosi „*Miesięcznik Żydowski*” w jednym z najbliższych zeszytów. — Red.

nasunęły one każdemu tyle kwestyj i wątpliwości, że słusznie możnaby, znając i oceniając należycie historyczną już rolę Bubera w żydostwie, zapytać, czy on, który tylekroć razy odpowiadał lub przynajmniej z głębi swej duszy próbował odpowiadać na pytanie „*Co czynić należy*” — czyżby on zamilkł zupełnie i nic więcej nie miał do powiedzenia staremu i nowemu pokoleniu? Czyżby do siedziby jego w Heppenheim nie dochodziły echa tych dręczących cały naród zmagani i zagadnień?

Myli się ktośby tak sądził. Aczkolwiek Buber, jak wspomnieliśmy, w ostatnich latach mało się udzielał na zewnątrz, jednak korzystał niejednokrotnie z sposobności, aby zabrać głos i wypowiedzieć się w ważnych, decydujących sprawach, nie tylko żydowskich, ale i ogólnych. Lecz Buber rzadko przemawia z wysokiej trybuny gwarnych konferencji i zjazdów. On raczej szuka kontaktu z małym gronem, ale odczuwającym silnie powagę zagadnienia. I dlatego wystąpienia Bubera nie są nigdy głośne, często nawet nie publiczne. Stąd się zrodzić mogło błędne mniemanie, iż Buber zamilkł i przestał być „*more derech*”.

Dobrze się przeto stało, że nakładem wielkodusznego Zalmana Schockena, który ostatnio wydaje dzieła Bubera, ukazał się zbiór prawieże wszystkich mów i pism Bubera w kwestjach żydowskich, pochodzące z lat 1921—1932. „*Der Kampf um Israel*” nazwał Buber działalność swoją w tych kilkunastu latach, od czasu gdy, jak sam wyznaje w przedmowie do nowego wydania swoich „*Reden über das Judentum*” (S. Schocken, Berlin 1932), w sposób decydujący rozjaśniły się jego poglądy.

Żydostwo przedstawia się Buberowi jako „*fenomen religijnej rzeczywistości*” (*Phänomen der religiösen Wirklichkeit*). Dlatego wszystkie jego myśli i badania, wszystkie przezeń w tym czasokresie wydane dzieła są wyrazem

szukania prawdy o tem żydostwie, tak bardzo się różniącym od żydostwa empirycznego „Izrael” to, wedle B., uosobienie prawdziwego żydostwa, wszystkich najgłębszych i najistotniejszych sił i właściwości narodu, który coraz mniej tych wartości i cech wykazuje. Buber toczy walkę zaciętą o „Izrael” „um das Kenntlichwerden, Offenbarwerden, Mächtigerwerden Israels in der Judenheit”... Quer durch alle Parteiuengen geht die Front des Kampfes um Israel”.

Nie jest to walka abstrakcyjna, aczkolwiek ma ona charakter walki wewnętrznej i duchowej. Wszystkie niespełnione konkretne zagadnienia współczesnej doby porusza Buber w swych enuncjacjach, i na wszystko stara się dać konkretną odpowiedź. Więc rozjaśnia i poucza głęboko o żydostwie i chrześcijaństwie, o nacjonalizmie i o asymilacji, o tradycji i o języku, o Palestynie i o golusie, o wychowaniu i o rodzinie, o socjalizmie i o komunizmie, o Jewish Agency i o robotnikach palestyńskich, o kwestji arabskiej i o polityce angielskiej, o Uniwersytecie Hebrajskim i o kwucach i o w. in. Zawiera też zbiór ten wnikliwe przyczynki do charakterystyki Achad Haama, A. D. Gordona, Herzla, Hermana Cohena, Franciszka Rosenzweiga, Bialika, Momberta, Kafki.

Niesposób w krótkim sprawozdaniu przytoczyć choćby część wywodów autora. Bo chodzi nietylko o treść poglądów Bubera, ale i o tok jego myśli, o sposób jego argumentacji. Streszczać Bubera zresztą niepodobna. Formę najczęściej używaną przez B., nawet jeżeli się ona zewnętrznie nie wyraża, jest *mowa, dialog*. Jest to istotna cecha utworów Bubera, dla którego „życie ludzkie jest dialogiem”. (Ob. pod tytułem „Zweigespräch”, dopiero przez Bubera wydany dalszy ciąg jego rozważań filozoficznych, zapoczątkowanych w książce „Ich und Du”). Dochodzi mistrzowskie posługiwanie się

językiem niemieckim, w czym Buber znowuż okazał się niezrównanym twórcą. Słowo nie jest dla Bubera pustym dźwiękiem, lecz głębokim misterjum. Jest ono u niego najściślej zespolone z myślą i uczuciem. Słusznie biograf Bubera, Hans Kohn (Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit, Verlag Jacob Hegner, Hellerau, 1930) stwierdza: „Bubers Philosophie auf der reifsten Stufe ist Sprachphilosophie”.

Dlatego Buber wywiera największy wpływ tam, gdzie się ma możność bezpośredniego z nim kontaktu, możność przysłuchiwania się jego wywodom, lub przynajmniej czytania jego pism w oryginale.

Buber nie działa jednak swem Logos, lecz swoim Etos, którem ogarnia, chce ogarnąć całą naszą konkretną rzeczywistość. Etos, religię, pragnie Buber wprowadzić i do polityki.

O Buberze, jednym z najwrażliwszych i najszlachetniejszych pod względem etycznym Żydów współczesnych, można orzec słowami jego o Achad Haamie: Oto prawdziwy nauczyciel narodu, bo łączy w sobie zarazem poznanie wiecznej prawdy i terażniejszej rzeczywistości. Oto mąż, który naucza poznawać jedno i drugie. Takiemu mężowi (Lehrer) przeciwstawia Buber powodyra (Führer), który tylko prowadzi naród, niczego od niego nie żądając. „Nasz epoka — trafnie określa Buber — chce na wszystkich polach pozbyć się nauczyciela, sądzi ona, że jej wystarczą prowodyrzy”...

Do takich prowodyrów Buber nie należy. Dlatego może jest on tak mało popularny wśród szerokiej masy i tak mało dla niej przystępny. Za to jest on prawdziwym „more derech” dla tych, którzy chcą i umieją sięgać w głąb rzeczywistości a nie zostawać na jej powierzchni, dla tych, którzy chcą rzeczywistość kształtować, a nie dać się przez nią ujarzmić.

Szkoda to niepowetowana, że Marcin Buber, naturalna latorośl żydostwa polskiego, zbiegiem okoliczności i na skutek nieodmiennych warunków życiowych, z żydostwem polskim stracił bezpośrednią styczność. Twórczość jego, niestety, znana jest coraz mniejszym kołom w Polsce. Przyczynia się do tego okoliczność, że dzieła jego tak nierozzerwalnie są zespolone z językiem niemieckim, iż przekład ich na inne języki, bez uszczerbku dla treści i właściwego Buberowi patosu, jest niemożliwy.

Ostatnie dzieła i myśli Bubera mogą i powinny jednak, jak dawniej, tak i dziś, służyć także Żydom polskim jako drogowskaz w trudnej i skomplikowanej problematyce naszego bytu.

Z. Ellenberg

URIEL DA COSTA

Postać da Costy jest równie tragiczną jak zagadkową. Wysoki dygnitarz kościelny w Oporto, który miał zapewniony nietylko by: ale i rozwiniętemu poczuciu godności odpowiadające zaszczyty, rzuca swe otoczenie, zrywa wszystkie więzy, łączące go z krajem rodzinnym, ze zwyczajami, wpojonemi przez wychowanie i z wiarą, nabytą i wkrzesioną przez jezuicki świat klasztorny — i cichaczem umyka z Portugalji, by osiąść w Holandji, w kraju, który zatrzasnął swe bramy przed krwiożerczą ręką inkwizycji. Tu poddaje się da Costa ceremonji obrzezania i zapieczętowanie tem swe formalne wstąpienie do żydowskiej społeczności w Holandji. Ale już po pewnym czasie obie strony czują się sobą skrępowane — gmina wyczuwa w neoficie silną osobistość, która przez szkła świadomie podkreślanego i akcentowanego krytycyzmu spogląda na zwyczaje i ceremonje żydowskie i która ze względu na swe

pochodzenie nie posiada prawnej legitymacji do krytykowania i badania; — da Costa czuje, że właśnie przez swe *dobrowolne* wstąpienie do społeczeństwa żydowskiego posiada legitymację do krytyki a przede wszystkim przez zmianę otoczenia *możliwość* krytycznego spoglądania. Między temi dwiema stronami, z których każda ma w sprawie tej subiektywną słuszność, wybucha otwarta walka. Obie strony nie mogą naprężenia załagodzić — gmina przez dane historyczne i autorytatywne, da Costa przez swe przekonanie i swe poczucie godności rycerza. Gmina jest większością, gminie stoją do dyspozycji środki prawne — wyklęcie, odseparowanie wyklętego od społeczności, nawet więzienie: da Costa może powoływać się na logikę swego przekonania, odwołać się do uczuć duchów pokrewnych, jego bronią zaczepną i odporną jest *pióro*. Walka jest nierówna. Da Costa nie poddaje się. Dopiero po wielu latach osamotnienia, nędzy, codziennej walki, składa szpadę. Ale już po krótkim czasie dobywa jej znowu, by po latach znów prosić o pardon, pozwolić na sromotne skalanie jego rycerskiej godności, odwołać swe heretyckie poglądy, obnażyć się do pasa w obliczu przepelnionej synagogi, przyjąć tradycyjne 39 uderzeń pokutnych, leżeć w pyle stopni synagogalnych i stać się dla synagogi pyłem, po którym się stąpa, który się trątuje jak zerwaną przeszkodę na drodze rozwoju. Po tem upokorzeniu — pisze da Costa swój *Exemplar vitae humanae*, celuje w domniemanego sprawcę swego nieszczęścia, pistolet zawodzi (jeszcze jeden zawód dla da Costy) i popełnia samobójstwo. To są zewnętrzne wypadki w życiu Costy, nie rzucają one jednak jednolitego światła na wewnętrzny proces duchowy człowieka, na jego rozwój, na zasadniczy rys charakteru, do które-

go można sprowadzić jego sprzeczne czyny.

Boć Uriel da Costa, tak jak się naszym oczom przedstawia, jest bardzo zagadkowy. Cóż skłoniło go do powrotu na łono judaizmu? Cóż za tajemnicza siła pchnęła nowonawróconego Żyda do buntu przeciw tradycją? Cóż nakłoniło go do odwołania swych herezji? Co zmusiło do podjęcia ponownej walki po złożeniu broni i do ponownego odwołania i upokorzenia się przed rabinami, skoro doświadczenie pouczyło go, że nie potrafi ugiąć karku pod brzemieniem przepisów religijnych. A najważniejsze: jeśli był on zdolnym do popełnienia samobójstwa, to czemuż popełnił je dopiero po sromotnem kajaniu się? Oto pytania nasuwające się każdemu, kto śledzi bacznie żywot Uriela da Costy. Oto pytania, na które niełatwo było znaleźć zadowalającą odpowiedź. Trudno było pod tajemnicze X osobistości da Costy podstawić pewną ściśle określoną wartość uczuciową, wartość, któraby wyjaśniła w zupełności problematykę tej tragicznej osobistości.

Wielu biografów i poetów łamało sobie głowę nad znalezieniem owego X, lecz wszystkie dotychczasowe koncepty psychologiczne nie zdołały rzucić jasnego światła na tajemniczy mrok przeżyć, uczuć i reakcyj psychicznych Uriela. Jego autobiografia, pisana przed końcem życia w punkcie kulminacyjnym tragedji, bezpośrednio przed jej wstrząsającym zakończeniem, pod wrażeniem ogromnej klęski, niwelującej wszystkie dotychczasowe walki, wszystek ból i cierpienie, nie mogła dać dostatecznej autoanilzy. Może da Costa nie zdawał sobie sam sprawy z wszystkich czynników, które złożyły się na tragiczne zakończenie walki, może sam nie uświadomił sobie wszystkich swych uczuć, może nie zapuścił sondy w swą podświadomość. W czasie

pisania swej autobiografji wiedział, że wszystko było na nic, że całe życie było zmarnowane i uczucie doznanej krzywdy zapanowało niepodzielnie nad jego jaźnią. To potężne uczucie niezasłużonej krzywdy nadało jego pióru tendencyjność i przesadny subiektywizm, zabarwiło jego myśli tak dalece, że wszelki obiektywizm był dlań nieosiągalny. Toteż dokument: ten może służyć jedynie za podstawę do badań nad Urielem da Costa; jest on szyfrowaną wiadomością, którą należy oczyścić od naleciałości, by stworzyć z niego jasne sprawozdanie życiowe. Dopiero wówczas stać się może latarnią rozświetlającą mroczne labirynty ducha heretyka chrześcijańskiego i żydowskiego, który sam w zastępstwie inkwizycji wydał na siebie wyrok śmierci. Atoli dokument: ten nie potrafi rozwiązać wszystkich zagadek. Należy wziąć pod uwagę wszystkie potężne światy otaczające da Costę, jak to uczynił Józef Kastein w swej nowej książce o Urielu da Coście.*)

Kastein wyrzeźbił postać da Costy na granicy jezuityzmu i żydosywa. Da Costa wychował się w klasztorze jezuickim, przesiąknął specyficznym jezuickim światopoglądem. Światopogląd ten oddalony był od prawdziwego chrystjanizmu jako idei, był wyzyskaniem wzniosłej idei dla celów praktycznych. Jako taki musiał dać krytycznym duchom szerokie pole do krytyki. Da Costa był jednym z tych duchów, które miały wzrok skierowany ku wyżynom ideowym a nie ku nizinom praktycznego świata. Jeśli krytykował chrystjanizm, to odnosiło się to właściwie do jego jezuickiej formy. Nic też dziwnego, że jezuityzm odstręczył od chrześcijaństwa prawego, szlachetnego da Costę. Nie znaj-

*) Josef Kastein: Uriel da Costa, oder die Tragödie der Gesinnung. Rowohlt Verlag. Berlin 1932.

dując zaspokojenia w chrześcijańskiej teorii o zbawieniu duszy, kierował swą krytykę raczej przeciw praktykom jezuickim, mającym na celu osiągnięcie zbawienia. Formy życia i wiary, które nadał jezuitom religii chrześcijańskiej spowodowały, że da Costa zdecydował się wrócić do tej społeczności religijnej, która miała inną, wedle niego racjonalniejszą teorię zbawienia. Da Costa wczytał się w Biblię i nie znalazł w niej mglistego mistycyzmu chrześcijańskiego, lecz teorię odpowiadającą bardziej jego naturze. Alfa i omegą stała się dla niego Biblija, ta księga, która stanowi podstawę religij monoteistycznych, a która tak mało zachowała ze swego charakteru w tych religjach, nie wyłączając żydowskiej. Na tem tle miała rozgorzeć walka między gorącym wielbicielem Bibliji, a społecznością, która na niej oparła swe wierzenie, swą etykę i swą formę życia. Tragedją da Costy było, że urodził się za późno i że nie posiadał zmysłu historycznego. W swej przesadnej adoracji Starego Testamentu nie zwrócił uwagi, że naród, który realizował go w życiu odbył głęboki i długi proces rozwoju. Nie odróżnił on subjektu od obiektu. Zapomniał, że Biblija nie może być kanonem, nie może być dogmatem o wieczystej trwałości, gdyż naród, który wziął na siebie jarzmo praw i przykazań, nie mógł ich zawsze i wszędzie w niezminionej formie przestrzegać. Nie poznał on różnicy między statyką Bibliji, a dynamiką jej narodu i nie zwrócił uwagi na związek zadzierzgnięty między nią a Żydami. Dlatego nie docenił on ważności t. zw. nauki ustnej, która była łącznikiem między Bibliją a żydostwem w ciągu długich wieków jego rozwoju. Stał on na stanowisku saduceuszy, którzy jeszcze przed kodyfikacją Miszny i Talmudu sprzeciwiali się wnioskowi ze słów Bibliji wyciąganym, wnioskowi koniecznym, podyktowa-

nym przemożną siłą praw życiowych.

Da Costa zbuntował się w imię nadużywanej przez rabinizm Biblii przeciw drobnostkowym przepisom regulującym życie żydowskie, nadającym mu niezmienny kierunek i charakterystyczną formę. Tłumaczy się to tem, że da Costa podeszedł do Biblii nie jako Żyd, który w swych studiach przebiega całą linię rozwojową żydostwa, lecz jako chrześcijanin, którego nie żydostwo lecz jego Biblija skłoniła do zmiany religij. Przeto obiektywną słuszość mieli po swej stronie rabini gminy amsterdamskiej, którzy zwrócili się przeciw tezm da Costy, gdyż mieli za sobą doświadczenie historyczne.

To też, gdy da Costa przesłał swe „tezy przeciw tradycji” do gminy żydowskiej w Wenecji, sformułował rabini Leon da Modena odpowiedź na nie i zwrócił się do gminy amsterdamskiej ze wskazaniem, by już raz w Hamburgu wyklętego kacerza ponownie obłożyć kłatwą. Natomiast da Costa odpowiada na to napisaniem księgi przeciw żydowskiej wierze w życie pośmiertne. Gmina amsterdamska, zajęta trudnościami ustabilizowania się, nie mając czasu do aktywnego wystąpienia przeciwko kacerzowi, pozostawia go na razie w spokoju. Rabini spodziewają się, że i da Costa się usatkuje i podporządkuje społeczności, w której żyje. Skoro jednak da Costa nie spełnia zakładanych w nim nadziei, tłumione zarzewie walki wybucha jasnym płomieniem. 15-go maja 1623 roku został da Costa wyklęty. Gmina się tem nie zadawała i oddaje da Costę w ręce holenderskiego sądu, który osadza kacerza we więzieniu i dopiero po pewnym czasie wypuszcza go za kaucją. Da Costa nie ustaje we walce, posiadając jednak *prawdę bez teraźniejszości*, co jest przeznaczeniem tragicznego człowieka (str. 256), musi skapitulować. Poddaje się on w

ten sposób, że folgując zasadniczemu charakterowi swej jaźni, tłumaczącemu wszystkiego jego czyny, pędowi ku *schronieniu się*, wraca na łono żydostwa, spodziewając się, że ono da mu lepsze schronienie, aniżeli jego własne idee. Jednak dzięki zdradzie jego wychowanka dowiaduje się gmina, że da Costa dalej nie utrzymuje żydowskich przepisów religijnych. A gdy doszło do uszu rabina, że nieoprawny heretyk odradził dwóm chrześcijanom przejście na łono judaizmu, nałożyli nań obowiązek kajania się. Chodziło im o to, by się dowiedzieć, czy da Costa jest Żydem w rzeczywistości. Da Costa nie chce tego uczynić, poczucie jego godności sprzeciwia się temu, lecz gdy po długich latach się na to decyduje, czyni to pragnąc wychylić kielich goryczy, „wycierpieć krzywdę do końca i w poczuciu krzywdy *usprawiedliwić się przed sobą i ludźmi*” (str. 299). Da Costa jest już duchowo złamany, gdy poddaje się nałożonej nań pokucie. Już nie działają względy rozumowe, lecz jedynie uczuciowe. I te względy uczuciowe: poczucie doznanej krzywdy, pogwałcenia jego godności rycerskiej, domagają się przeciwwagi: zachowania dumnego samopoczucia. Uczuciowa reakcja na akcję społeczności, jest tak silna, że budzi chęć zemsty przeciw zdrajcy, swemu krewnemu; gdy zamach się nie udaje a rozgoryczona ludność chce na nim popełnić samosąd, sam pozbawia się życia.

Kastein nakreślił postać da Costy z bardzo wielką dozą prawdopodobieństwa. A miał, jak z powyższego przedstawienia stanu rzeczy wynika, niełatwe zadanie. Nie ułatwił go sobie i w innych wypadkach. Wnikliwie przedstawił problematykę jezuityzmu, judaizmu od chwili powstania, psychologię maranów i historyczny rozwój tych wierzeń żydowskich,**) przeciw

którym da Costa podniósł zbrojne ramię. Dzieło jego stanowi w ten sposób zaokrągloną całość, obejmującą całą przeszłość i szeroko podmalowaną współczesność bohatera jego biografii. Należy wątpić, czy znajdzie się ktoś, kto potrafi przewyższyć Kasteina w wyczerpaniu całości problemów, związanych z kacerstwem da Costy w szczególności i z kacerstwem żydowskim w ogólności. Jako takie stanowi dzieło Kasteina słup graniczny w badaniach nad da Costą, jest zarazem ich szczytowym punktem i chlubnym uwieńczeniem.

F. Schlang

ZYD. RUCH ROBOTNICZY

Niepomiernie wielką rolę w nowoczesnym żydostwie na całym świecie, a zwłaszcza w krajach masowego osiedlenia Żydów, odgrywa żydowski ruch robotniczy, przejawiający się w różnorodnych politycznych, zawodowych i kulturalnych organizacjach. Jego znaczenie w życiu żydostwa współczesnego znacznie przekracza miarę wpływu nieżydowskich ruchów robotniczych na kształtowanie się i losy innych narodów. Tem dziwniejszem się wydaje, że dotychczas nie mieliśmy żadnego ogólnego opracowania historii żydowskiego ruchu robotniczego i tem większą należy przyznać zasługę wybitnemu działaczowi i znanemu socjologowi, dr. Arje *Tartakowerowi*, doc. Instytutu Judaistycznego w Warszawie, który się tego ołbrzymiego zadania podjął.*.

Liczne były przyczyny tak późnego pojawienia się podobnego dzieła w naszej literaturze historycznej, a najważniejszą — śmiertelność duszy oparł się autor na Achad Haamie.

* אריה טרטקווער, תולדות תנועת העובדים היהודית (חלק א' וריסה 1929, חלק ב' וריסה 1930, חלק ג' וריסה 1932). ספרים „יסודות“

**) W przedstawieniu wiary w nie-

niejszą prawdopodobnie zbyt liczne aktualne zadania i problemy ruchu robotniczego, by móc oddać się spokojnemu pisaniu jego historii. Należy do tego dodać zbytnią wielką różnorodność, wielopostaciowość i przeobrażalność starych, jakoteż narodziny i upadek coraz to nowych organizacji robotniczych, by móc opanować tak wielki materiał zjawisk i je uporządkować według należnego im w historii miejsca. Dopiero w ostatnich latach, z chwilą skonsolidowania się żyd. ruchu robotniczego w niewielu partiach politycznych, można było zdać sobie sprawę z trwałych, a nie przemijających, wartości ruchu i przystąpić do opracowania *pierwszej próby* jego historii. Asumpt do tego dały coraz częściej pojawiające się wspomnienia różnych działaczy i przywódców ruchu robotniczego, drukowane w almanachach partyjnych, w zbiorach wspomnień (jak np. 2 tomy רייטער'ס זיכערונגען, i w osobnych publikacjach (jak Medema, Michalewicz i in.), jakoteż w wydawnictwach żydowskiej Organizacji robotniczej w Palestynie, która może nawet poszczycić się opracowaniem historii palestyńskiego ruchu robotniczego w postaci dzieła Waltera Preussa. Wszystkie jednak te publikacje, prócz palestyńskich, są ledwo ułamkiem historii ruchu robotniczego i należało je uzupełnić samodzielnie, bardzo żmudnymi badaniami w archiwach partyjnych, znajdujących się w dość opłakanych warunkach (może z wyjątkiem archiwów palestyńskich), i tem samem utrudniających pracę. Należy z naciskiem podnieść, że bardzo liczne okresy i zjawiska żyd. ruchu robotniczego zostały dopiero przez Tartakowera po raz pierwszy opracowane, nie mówiąc już o oświetleniu i ocenie całego ruchu. Bo, mimo aktywnej działalności i przynależności autora do syjonistycznego skrzydła ruchu robotniczego, musimy uznać jego dar objekty-

wizmu i trafnego szacowania zasług „golusowców” i „jiddyszystów” w żyd. ruchu robotniczym. Możemy zaryzykować wręcz twierdzenie, że tylko syjonista - socjalista mógł objąć „siłę” żyd. ruchu robotniczego i każdemu zjawisku wyznaczyć odpowiednie jego wartości miejsce nie tylko nie negując, lecz podnosząc znaczenie wyłącznie golusowych partyj robotniczych, podczas gdy np. bundowiec, tak często uparcie negujący wartość i znaczenie syjonizmu, umniejszałby ogromnie, jeśli nie pominąłby zupełnie milczeniem, znaczenie syjonistyczno-socjalistycznych partyj robotniczych.

Dzieło Tartakowera rozpada się na 3 części. Pierwsza obejmuje historię żyd. ruchu robotniczego do 1905-6 r., druga — jego historię do naszych czasów, a trzecia — stan obecny ruchu, jego specyficzny charakter i znaczenie dla proletariatu, narodu i kultury żydowskiej. Właściwą historię poprzedza rozdział wstępny w którym autor stara się zdefiniować żyd. ruch robotniczy jako ruch wyływający ze specyficznego położenia proletariatu żydowskiego, poczem przystępuje do właściwej jego historii. Lecz tu właśnie budzą się pierwsze zastrzeżenia. Różne bowiem są metody pisania historii ruchu robotniczego. Można przystąpić odrazu do samej sprawy i ograniczyć się wyłącznie do historii partyj i ich rozwoju, co niekiedy staje się ich kroniką, lecz można zgoła inaczej ich historię przedstawić: można ją bowiem skreślić na tle wielkich procesów społeczno - ekonomicznych i polityczno - kulturalnych i dopiero w ten sposób w hierarchji zjawisk historycznych umiejscowić i ich znaczenie uwypuklić. By przykładowo te dwie metody zobrazować nadmienimy, że za przykład pierwszej metody może nam służyć Leona Wasilewskiego „Zarys historii P. P. S. w związku z historją socjalizmu polskiego...”, a za przykład drugiej metody, z nie-

zwykłym talentem i erudycją napisa-
ne, dzieło Franciszka Mehringa „Die
Geschichte der deutschen Sozialdemo-
krate”. Dzieło Tartakowera jest o
wiele więcej zbliżone do pracy Wasi-
lewskiego niż Mehringa. A szkoda
wielka! Idąc bowiem w ślady Mehrin-
ga „Historja żydowskiego ruchu ro-
botniczego” zyskałaby ogromnie na
wyrazistości w podkreśleniu znaczenia
dziejowego ruchu, a nie stałaby się
jedynie zbiorem faktów, do rzędu
którego często schodzi w części I i II.
Brak w dziele Tartakowera wielkiego
i wyczerpującego wstępu o ekono-
micznem i kulturalnem położeniu ży-
dostwa przed pojawieniem się ruchu
socjalistycznego wśród Żydów. A jest
to okres dla żydostwa niezwykle
ważny, okres pojawienia się nowo-
czesnego kapitalizmu w Rosji carskiej
— w państwie największego osiedle-
nia Żydów na świecie — i uwarunko-
wanego przezeń całkowitego prze-
wrotu w stosunkach społeczno-ekono-
micznych Żydów w byłej Rosji. Jako
przykład tego wpływu podamy tylko
następujący fakt. W epoce przedkapi-
talistycznej mieszkali Żydzi w olbrzy-
miej większości po małych miastecz-
kach jako kramarze, kupcy i drobni
rzemieślnicy. Odpowiednio do tego
stan kulturalny Żydów był bardzo
niski, a ich związek ze światem idei
nowoczesnych niezmiernie luźny. Ży-
dzi owego czasu stanowili raczej je-
dnolitą grupę etnograficzną, niż or-
ganizm narodowo-polityczny. Zmieni-
ło się to zupełnie z chwilą zwycię-
skiego wkroczenia kapitalizmu do ziem
b. Rosji, który stworzył nowe centra
wytwórczości. Rozpoczęła się ogro-
mna wędrówka Żydów z miasteczek
do wielkich ośrodków przemysłowych
i miast fabrycznych, która dała po-
czątek ogromnym wielotysięcznym
osiedlom żydowskim w Odessie,
Warszawie, Łodzi, Białymstoku i in-
nych miejscowościach. Tam to nastą-
piło całkowite przeobrażenie dotych-

czasowej małomiasteczkowej mental-
ności, rozszerzenie horyzontu myślo-
wego, podatność na wpływy politycz-
ne i kulturalne świata, asymilacja
obyczajowa i równoczesne uświada-
mianie sobie swojej narodowej odręb-
ności i wzmożone pielęgnowanie ję-
zyka hebrajskiego i żydowskiego:
tam to odbyły się narodziny nowo-
czesnego narodu żydowskiego.

Ten fakt ilustruje nam, że dopiero na
podobnem szerokiem podmurowaniu
ekonomiczno - społeczno - kulturalnem
możnaby było dokładnie przedstawić
i ocenić dziejową misję socjalizmu na
ulicy żydowskiej. Autor również nie-
słusznie, naszym zdaniem, pominął
udział haskali (prócz Liebermana
i Winczewskiego) i jej wybitny wpływ
na dobór hasel w początkach ruchu
robotniczego. W walce o prawa dla
człowieka z ludu, o szacunek dla pra-
cy fizycznej, powrót do pracy na roli
i zburzenie murów getta kulturalnego,
nawiazywał początkowo żyd. ruch
socjalistyczny do idei głoszonych
przez haskałę, która niejako przygo-
towała grunt dla ruchu robotniczego.

Pomijając te, konstrukcyjne zresztą,
braki przedstawia się nam praca Tar-
takowera wprost imponująco. W spo-
sób zwięzły i treściwy daje nam
historję żyd. ruchu robotniczego aż
do czasów obecnych. Za punkt wyj-
ścia obrał sobie autor specyficzne po-
łożenie ekonomiczne proletariatu ży-
dowskiego, tak genialnie zanalizowane
przez największego teoretyka socjali-
zmu żydowskiego i wybitnego znawcę
struktury ekonomicznej Żydów, nie-
docenionego dotychczas Bera Boro-
chowa. Robotnik żydowski cierpi
podwójnie — jako robotnik i jako
Żyd. Jest wypierany względnie niedo-
puszczany do pracy w wielkiej pro-
dukcji (w kopalniach, w wielkich
fabrykach, kolejnictwie i t. d.), w
średniej produkcji jest dość słabo re-
prezentowany, a tem samem skazany
na pracę w małych fabrykach lub

warsztatach rzemieślniczych. Ogólna pauperyzacja i proletaryzacja mas żydowskich nie może znaleźć ujścia ani w produktywizacji, z powodu bojkotu pracy żydowskiej (nawet przez kapitalistów-Żydów) ani w emigracji z powodu zamknięcia bram krajów migracyjnych. Utrudnia to oczywiście i zacieśnia teren walki klasowej proletariatu żydowskiego. Jedyne wyjściem z tego stanu jest zbudowanie od podstaw nowego społeczeństwa żydowskiego na własnym terytorjum o zdrowych podstawach ekonomicznych. Do tej prawdy dochodzi jednak robotnik żydowski powoli. Z początku walczy o mniejszy czas pracy, wyższą płacę, wolności polityczne i t. p. Nie widzi specyficzności swego położenia: jest to okres panowania „Bundu” na żydowskiej arenie robotniczej, którego zasługi są bardzo wielkie, już choćby dlatego, że on pierwszy nauczył niewolniczo usposobione masy żydowskie upominać się o swoje prawa i walki o nie.

Lecz robotnik żydowski, widząc często bezowocność swoich wysiłków, powoli dochodzi do poznania swej prawdziwej rzeczywistości: jest to okres powstania syjonistyczno-socjalistycznych ugrupowań robotniczych, przede wszystkim Poale-Syjonu, podających terytorjalistyczny sposób rozwiązania kwestji żydowskiej. Te wszystkie perypetje w ruchu robotniczym, przeobrażenia ideologiczne różnych partji socjalistycznych, jakoteż ich działalność dokładnie przedstawia nam autor, nie pomijając żadnego ważniejszego faktu z teorii i praktyki żyd. socjalizmu, jak również najważniejsze dane z działalności zawodowej, spółdzielczej i kulturalnej, bez których obraz ich pracy nie byłby pełny. Pewną ręką prowadzi nas autor przez kraje masowego osiedlenia Żydów. We wschodniej Europie pokazuje nam potęgę żyd. partji socjalistycznych i nikłość i bezsilność

organizacji zawodowych, których „zwycięstwa” w walce klasowej obrać się bardzo często w niwecz. W Ameryce znów widzimy ogromny rozwój związków zawodowych, będących znakomitą instrumentem walki klasowej, przy równoczesnej słabości organizacji politycznych. W Palestynie zaś, kraju narodowej kolonizacji, któremu autor poświęca poza innymi wzmiankami osobny rozdział, przedstawia nam siłę i potęgę organizacji politycznych i zawodowych, których dzieło, owiane głębokim duchem narodowym i poczuciem socjalistycznym, w postaci kwuc, kibuców, kooperatyw wytwórczych i szkół robotniczych, jest jedyne w swoim rodzaju na całym świecie. Mało tylko miejsca poświęca autor wybitnym przywódcom i teoretykom socjalistycznym, za wyjątkiem Liebermanna, a zwłaszcza Borochowa, którego pracę teoretyczną i praktyczną autor szeroko omawia. Jest to pewien mankament dzieła, bo w ruchu robotniczym wogóle, a w żydowskim w szczególności, grali przywódcy wybitną rolę i często wpływali na jego losy. Należało bezwzględnie więcej miejsca poświęcić takim wielkim działaczom, jak Medemowi, Michalewiczowi, Syrkinowi, Ben-Gurjonowi, Kaplańskiemu, Chazanowiczowi, A. D. Gordonowi in. W ten sposób dzieło zyskałoby tylko na żywości i pełni.

Autor zajmując się przeważnie wewnętrzną stroną działalności żyd. ruchu robotniczego nie tylko nie pomija, lecz szeroko omawia stosunki między żyd. partjami socjalistycznymi a innymi (jak P.P.S., P.P.S.D. b. Galicji, P.P.S.-lewica, rosyjska S.D., S.R.) i Socjalistyczną Międzynarodówką. Przedstawia nam żmudną walkę żyd. socjalistów o uznanie ich pracy, o równouprawnienie wśród innych organizacji socjalistycznych i przyjęcie ich w poczet członków Socjalistycznej Międzynarodówki. Walka ta była

ciężka, ponieważ socjaliści, nie rozumiejący specyficznego położenia i specyficznych potrzeb proletariatu żydowskiego, a w dodatku hołdujący przeważnie polityce asymilacji, oskarżali żyd. partje socjalistyczne o „separatyzm” i narodowy „szowinizm”. Specjalne znaczenie przypisuje autor długoletniej walce Związku Światowego „Poale Syjon” o przyjęcie do Socjalistycznej Międzynarodówki, czemu szczególnie ostro przeciwstawiał się „Bund”, przeczący specyficznemu położeniu i wspólnym interesom proletariatu żyd. na całym świecie. „Poale-Syjon” tą nieustanną walką, którą w 1916 r. doprowadził do zwycięstwa, przyczynił się do uświadomienia Międzynarodówki o międzynarodowym znaczeniu kwestji żydowskiej, pozyskał wiele jej części składowych dla ideału syjonistycznego i spowodował w październiku 1917 r. (przed deklaracją Balfoura) wciągnięcie do manifestu pokojowego II Międzynarodówki żądania autonomji narodowej dla Żydów w golusie i nieograniczonej kolonizacji żydowskiej w Palestynie, czem niemało przyczynił się do zwycięstwa tych tez na konferencji pokojowej.

Są to tylko wyrwane karty z przebogatej niwy walki i pracy żyd. ruchu robotniczego o nieprzemijającą wartość dla całego narodu żydowskiego. Niepodobna przecież w tym artykule szerzej omówić wszystkie wyczyny żyd. ruchu robotniczego, jak walkę „Bundu” i „Poale-Syjonu” o jiddyszystyczne i socjalistyczne szkolnictwo, walkę Poale-Syjonu o zwołanie Żydowskiego Kongresu Światowego, walkę wszystkich partij o demokratyczną gminę i autonomję narodową, kolonizacyjną i hebraistyczną działalność Organizacji Robotniczej w Palestynie i t. d. i t. d. Chcemy tylko nadmienić, że niema ani jednej dziedzi-

ny życia narodowego nowoczesnego żydostwa, na którejby żyd. ruch robotniczy nie wybił swego piętna, co na każdym kroku autor podnosi i na co szczególną zwraca uwagę.

Trzecia część dzieła, zdaniem naszym, najbardziej oryginalna i najpiękniejsza, nie jest właściwą historją żyd. ruchu robotniczego, tylko omówieniem jego stanu obecnego i znaczenia dla proletariatu, narodu i kultury żydowskiej. Jest to socjologiczna i socjalno-psychologiczna część dzieła. Barwnie kreśli autor obecne położenie proletariatu żydowskiego, liczącego 1 milion robotników (400 tys. w Stanach Zjednoczonych, 200 tys. w Polsce, 300 tys. w ZSSR i t. d.), rozbitego na 3 grupy polityczne: komunistów, golusowców i syjonistów. Autor spodziewa się jednak coraz większej konsolidacji ruchu, zapoczątkowanej zjednoczeniem Poale-Syjonu prawicy z C. S. P. (Syjonistyczno-Socjalistyczna Partja) w r. 1925 i kontynuowanej zjednoczeniem tej partji z Hitachdudem w 1932 r. Autor wyraża nadzieję, że wkońcu cały żyd. obóz robotniczy stanie na stanowisku syjonistycznym i tem samem zniknie jedna z przyczyn jego rozbitcia politycznego. Mimo tego rozbitcia wpływ ruchu robotniczego na proletariąt żydowski, wewnętrzne życie narodu żydowskiego i jego kulturę był olbrzymi, o wiele większy i głębiej sięgający, niż gdziekolwiek indziej (prócz sow. Rosji). Zasługą ruchu robotniczego jest podniesienie kulturalne mas żydowskich, zastąpienie dominanty religijnej dominantą społeczno-narodową, zdemokratyzowanie i zeświecczenie życia żydowskiego, rozwój literatury żydowskiej w golusie i hebrajskiej w Palestynie, wreszcie bezwzględnie pozytywny stosunek do wszelkich przejawów życia narodowego w golusie.

Osobne karty poświęca autor charakterystyce typu socjalisty żydow-

skiego, znacznie odbiegającego od typu innych socjalistów. Socjalistę żydowskiego cechuje dogmatyzm, brak wewnętrznej pewności, skłonność do skrajności i wysoki stopień uświadomienia klasowego. Złożył się na to charakter narodowy Żydów, a zwłaszcza wpływ inteligencji żydowskiej, która w ruchu robotniczym odgrywała wybitną, lecz najczęściej dzięki oderwaniu od mas pracujących i skłonnościom do spekulacji myślowych, rolę ujemną. Jej w pewnej mierze, można przypisać olbrzymie rozproszczenie i likwidację narodową niektórych partyj po wojnie. Obok inteligencji wielki wpływ na kształtowanie się typu żydowskiego socjalisty wywarł olbrzymi, gdzieindziej niespotykany, odsetek lumpenproletariatu żydowskiego, który bytując w nader nędznych warunkach bez nadziei na jakąkolwiek znośną przyszłość, wniósł pierwiastek ciągłej niepewności i skrajność do ruchu robotniczego. Typ ten jest jeszcze panujący. Zanika on jedynie w Palestynie, gdzie struktura społeczno-ekonomiczna Żydów, położenie ekonomiczne proletariatu żydowskiego i jego rola społeczna są zgoła inne.

Wymienione w niniejszym artykule usterki nie mogą w niczem umniejszyć nieprzeciętnej wartości pracy Tartakowera, którą dla spopularyzowania jej wśród inteligencji robotniczej i zawodowej należałoby corychlej przełożyć na język żydowski i polski. Do historjografii żydowskiej wniósł Tartakower poważne dzieło, tem poważniejsze, że jest ono pierwszą syntetyczną próbą tego rodzaju. Autor dokonał w tej dziedzinie pionierskiej pracy. Niech ona da podniety do szczegółowszego, monograficznego opracowania poszczególnych okresów żydowskiego ruchu robotniczego, by tym sposobem utarować drogę przyszłemu, doskonalszemu ujęciu jedyne-

go w swoim rodzaju polityczno-kulturalnego fenomenu w naszych dziejach.

Morus Sobel

OSIEMNASTY LISTOPADA*)

Georg Hermann, jeden z czołowych reprezentantów współczesnej prozy niemieckiej, jest do pewnego stopnia regionalistą. Oczywiście nie w ciasnym zakresie tego pojęcia, lecz w tem znaczeniu, w jakim nim był Teodor Fontane, którego tradycję pisarską kontynuuje i wydoskonala. Hermann łącznie do Berlina, kocha to miasto, z miłością nietajoną w niem się rozgląda, w jego przeszłości zarówno jak i terażniejszości. Jest historjografem Berlina, w szczególności zaś berlińskiego żydostwa, prądów ścierających się w jego łonie i konfliktów, jakie wytwarza czas między jego pokoleniami.

*

„Familijne” (napozór) powieści Georga Hermanna są jednak czemś więcej; są dokumentami epok i ich kultury; w odniesieniu zaś do żydostwa niemieckiego, zwłaszcza berlińskiego, są dla niego tem, czem jest powieść T. Manna o Buddenbroockach dla wielkomieszczanństwa niemieckiego. Artystycznym odzwierciedleniem dawnych i obecnych czasów. Jego „Kubinke” odbiega wprawdzie od kierunku, jaki wskazywały „Jettchen Gebert” i „Henriette Jacoby”, ale już w „Nocy doktora Herzfelda” wraca Hermann do pierwotnego środowiska, by tem plastyczniej je kreślić i tem głębiej ująć nurtujące je problemy i szarpające je bóle. Problemy i bóle przedwojenne, owiane często przeczcuciem Kasandrowem na widok po-

*) Georg Hermann: November achtzehn. Stuttgart. Deutsche Verlagsanstalt.

chyłej, po której się toczyć poczyna kultura europejska. Ostateczny punkt tej pochyłej — to rok 1914, to wojna.

*

Hermann nie należy do pisarzy, którzy siebie łapią in flagranti, którzy na gorąco chwytają swe przeżycia i robią z nich książki. U niego między przeżyciem a przetwarzaniem go w formę artystyczną leży kawał czasu. Daje mu się ostać, dojrzewać — zostawia sobie dystans. By przeżycie stało się niezatartem wspomnieniem. I jak do roku 1914, do roku rozpoczynającej się okropnej rzezi ludzkiej znajduje artystyczne nastawienie dopiero po latach siedmiu („Schnee” 1921), tak ożywia listopad z roku osmnastego i wszystkie ukryte w nim nadzieje i obawy po latach dopiero dwunastu.

*

Akcja powieści „November achtzehn” jest w rzeczy samej szczupła, nader skromna. Zawarta jest w ramach jednego dnia, a to 8 listopada, w którym to dniu literat Fritz Eisner, odwiedzając swoich znajomych donosi im, co właśnie był słyszał, że Niemcy stoją przed rewolucją i że jutro ogłoszoną zostanie Republika Niemiecka. Oto wszystko. Dokoła tego snuje się konflikt (a więc i problem) małżeński, o znaczeniu jednak podrzędnym dla istoty powieści. Istotną dla niej jest uoszcząca się nad Niemcami, w pierwszym rządzie nad Berlinem, atmosfera; owa przedrewolucyjna atmosfera, brzemienista, ciężka, siejąca wszędzie oczekiwanie czegoś niespodziewanego i zarazem lęk przed czymś nowym, obcym, może nawet złowrogim. Tu nie trzeba było specjalnej inwencji; zastąpiła ją rzeczywistość. Zresztą nie inwencja ani fabuła jest essentialną cechą twórczości Hermanna; jest nią wnikiwanie w duszę, naświetlanie kolorów, jakie przybierają dzięki tej nowej atmo-

sferze, ich skurcze i rozkosze, wreszcie także niektórych dusz zupełna i nagła metamorfoza. Jakby dnia wczorajszego nie było, jakby go nie zaznały wogóle. Jednych zmieniły nędza i głód, drugich klęska, innych oportunizm wobec niepewności, co dzień następny przynieść może.

*

Najprędzej i najłatwiej przystosowała się do nowych warunków prasa. Wczoraj jeszcze „judziła, wymyślała i łąła, jakoby prawdy same nie wystarczyły, i nie były okropniejsze i mniej wiarygodne, niż wszystko inne, co wyobraźnia ludzka wymyśleć a rozum ludzki pojąć może”. Zawiodła prasa całego świata i do historii człowieczeństwa wniosła rozdział najohydniejszy. Wczoraj jeszcze, „kiedy trzy tysiące ludzi — młodzi chłopcy, którzyby świat zbudować mogli, tarzali się we krwi własnej”, prasa apoteozowała „in einer Ersatzwelt” namiastki i surogaty uczuć i iluzji — dziś tasama (a naprawdę już nie tasama) prasa po odpowiedniem przedstawieniu się, kpiąc wręcz z czytelnika, z augurowym tupetem głosi: „Jak już przedwczoraj zaznaczyliśmy i t.d.” Ale wczoraj jeszcze poczytywała sobie za obowiązek społeczny wmawiać w ludzi i kazać im wierzyć „an jede Lüge und jeden Widersinn”. Może się nie polapią?

*

Obejmując w swojej powieści niezwykle bogaty kompleks życia, nie mógł autor pominąć i cieni, które nań rzuciło czteroletnie mordowanie. Jakoby nędza i rozpacz same nie wystarczyły, by spustoszały serca i wykoszławiły umysły! „Man soll keinem Menschen Macht über andere geben; sowenig wie Kindern Streichhölzer. Sie missbrauchen sie. Einfach weil es schwer ist, sie nicht zu missbrauchen.”

*

Jest w tej książce, która maluje

jeden dzień z czasowego pogranicza dwóch światów, obok jej walorów obiektywnych i mimo anonimowości głównej postaci powieściowej, sporo momentów autobiograficznych. Są w niej wyznania i poznanie autora, odnoszące się już do jego twórczości, już do jego stosunku do życia, ludzi i rzeczy. Przemawia z nich głęboka znajomość ludzi, idąca w parze z ich umiłowaniem. I jest w niej środowisko, poecie tak miłe i tak dobrze znane: środowisko żydowskie na dziejowym tle zmagani i idei. Środowisko żydowskie ze swoją starą dolą czy niedolą, specyficzną — na zewnątrz tylko inaczej zabarwioną. „Ich bin — powiada o sobie Fritz Eisner (a jest to wyznanie autora) — ja auch so an acht- und vierzig (w roku 1918), und doch bin ich bewusst: mindestens 3500 Jahre alt, war schon unter Amenophes da, und in Vorfahren, die Seide und Juwelen liebten, und in armen Bändeljuden mit ihren Packen, und in gelehrten Rabbinern, und in solchen, die mit Packwagen auf Märkte zogen, und in solchen, die einander im Rheinwasser die Kehlen durchschnitten vor den austrückenden Kreuzfahnen (edler Gottfried von Bouillon!) und deren Leichen im Strom fortrollten, solchen, die grosse Herren in Spanien waren und doch verbrennt wurden, und solchen, die vor der Inquisition flohen nach Holland. Nur modernisiert ist man, aufgestockt, umgebaut ist man mit neuer Jahreszahl.”

*

Georg Hermann należy do rzędu pisarzy, którzy szukają głębin.

Herman Sternbach

„ROZWÓD WIEDEŃSKI”

W świetle badań kulturalno-historycznych, życie i kultura żydostwa polskiego do epoki haskali jest wynikiem prawieże wyłącznie oświaty tal-

mudyczno-rabinicznej, uprawianej w Polsce pod kierunkiem koryfeusza Talmudu tego pokroju co Jakób Pollak, Mojżesz Isserles („RMU”), Majer ben Gedalja („Maharam z Lublina”), Jozue Fialk Kohen („SMA”), Mordechaj Jaffe („Lwusz”), Joej Serkes („Bach”), Sedomon Lutzja („Maharszal”), Samuel Ejdels („Maharsza”), Sabbataj Kohen („Szach”), Dawid ben Samuel Halewi („Turej Zahaw”), Jomtow Lippman Heller („Tosafot Jomtow”), — jakoteż wielu innych powag rabinicznych. Wyczyny naukowe wymienionych rabinów zawarte są w tak zwanych Szeejlot u-teszuwot czyli responsach, które stanowią niewyczerpane dotąd źródło do zapoznania się z życiem oświatowo-kulturalnem żydostwa polskiego, tak mało dotychczas znanego. Bo też spoczywają owe responsa, pokryte pyłem wieków, dotychczas prawie nienaruszone, a fachowa ręka wyciąga z nich epizody słabo zaledwie rozświetlając epoki nader zajmujące a nieprzystępne dla czytelnika nieobznajomionego z literaturą talmudyczną.

Wdzięcznego zadania podjął się młody uczoney Izak Lewin, który w związku z dyskusją prawną na temat ważności rozwodu, tocząca się między rabinami XVII wieku, skreślił*) jakby dramat, którego bohaterowie główni a więc małżonkowie mniej nas interesują, natomiast osoby nibyto poboczne główną odgrywają rolę.

Trudno w ramach skromnie zakrojonych podać szczegółowe wywody prawne tyjące się sprawy przez au-

*) Izak Lewin: Rozwód wiedeński. Dzieje sporu o ważność rozwodu warunkowego wedle prawa żydowskiego w Polsce w XVII wieku. Odbitka z Przewodnika Historyczno-Prawnego R. II. Lwów, 1931.

tora szeroko traktowanej a odnoszącej się do rozwodu warunkowego, mającego być udzielonym małżonce bezdzietnej przez męża ciężką chorobą złożonego, zagrożonego utratą życia („Szchiw-mera”), który rozwodem udzielonym na łożu śmierci chce zaoszczędzić małżonce przykrej ceremonii „chalicy” (lewirat), udzielanej żonie przez brata zmarłego męża; uprzedni lewirat daje dopiero wdowie możliwość do powtórnego zamążpójścia.

Jak należy rozumieć rozwód udzielony żonie przez chorego męża, jak przedstawia się w obliczu prawa żydowskiego i jakie konsekwencje po nią ciągnie za sobą powyższy rozwód? Na ten temat toczy się dyskusja między uczonymi rabinami tworzącymi dwa obozy, które grupują się około osoby Majera ben Gedalji i Jozuy Falk Kohena.

Tło dysputy rabinicznej stanowi sprawa rozwodowa tocząca się w roku 1610, wymagająca jak widać zasadniczego rozważania i nie mniej zasadniczej decyzji. Responsa rabiniczne z owego czasu wspominają dość często o procesie rozwodowym małżeństwa zawartego między synem lwowskiego Żyda i bliskim krewnym ówczesnego rabina lwowskiego Majera ben Gedalji — piętnastoletnim Izakiem Abrahamowiczem (późniejszym słynnym faktorem nadwornym króla Władysława IV) a Szejwą, córką poważnego obywatela wiedeńskiego Fajwisa. Młodzią małżonek zapadł

wkrótce po ślubie na groźną chorobę, mogącą zakończyć się śmiercią, w związku z czem rodzina żony dążyła do rozwodu warunkowego celem uniknięcia ewent. „chalicy”, w czem pomocnymi rodzinie żony byli przypadkowo we Wiedniu bawiący rektorowie jesziwy lwowskiej, rabini Jozue Falk Kohen i Chanoch Hendel, którzy jednocześnie orzekli, że rozwód warunkowy u łoża chorego męża nie jest dopuszczalny. Jedynie dopuszczal-

ne jest przed rozwodem zawarcie umowy, według której małżonkowie obowiązują się — na wypadek wyzdrowienia męża — po upływie 30 dni, pod klątwą i wysoką karą pieniężną, zawrzeć między sobą ponowne małżeństwo.

Kiedy wkrótce po dokonanych rozwodzie Abrahamowicz przyszedł do zdrowia i umowa zawarta przed rozwodem zaczęła obowiązywać, okazało się, że rodzina Szejwy dążyła wszelkimi sposobami do uniemożliwienia zawarcia nowego związku małżeńskiego, a zaręczyny zawarte w międzyczasie zostały ze względów materialnych — i to że szkodą dla Abrahamowicza, który wskutek choroby stracił swój pierwotny posag — zerwane.

Rodzina Abrahamowicza tak niechętnie wyprowadzonego w pole, stanęła w jego obronie i postanowiła poczynić kroki celem unieważnienia rozwodu mając szereg argumentów prawnych do dyspozycji, tembardziej, że mówiono o otruciu Abrahamowicza we Wiedniu, co miało wywołać jego chorobę. Poza to liczono na tak poważnego obrońcę w rodzinie, jak Majera ben Gedalję.

Proces o unieważnienie rozwodu wniesiono na sejmie „wszechziem” w Jarosławiu w r. 1611 a osądzić sprawę mieli prócz wymienionego Majera, Jozue Falk Kohen, Aron Salnik i Joel Serkes. Z braku źródeł podręcznych sprawa toczyła się w ramach ogólnych. Dopiero po powrocie do swych siedzib wydali rabini — sędziowie swoje decyzje piśmiennie. Majer zbijając Serkesa wywodził: W myśl orzeczenia tosafisty Rabi Jechiela z Paryża (XIII w.) ma rozwód udzielony przez groźną chorobą (szchiw-mera) złożonego męża być bezwarunkowy; jednakże przed rozwodem zawiera się umowę stanowiącą obustronne zobowiązanie małżonków do zawarcia ponownego małżeństwa po wy-

zdrowieniu męża. Wedle Majera ma jednakże taka umowa przed rozwodem zawarta charakter warunku, tak, że rozwód nie będzie już bezwarunkowy. Orzeczone R. Jechiela, wymagającego bezwarunkowej ważności rozwodu, ma jednakże znaczenie tylko na wypadek śmierci małżonka: żona wówczas zwolniona jest od lewinatu; po wyzdrowieniu jednak męża ponowne zawarcie małżeństwa jest tylko formalnością. Te i inne w kunsztowny sposób skonstruowane argumenty Majera unieważniają w konkluzji rozwód wiedeński a motywy orzeczenia powyższego uzyskują potwierdzenia ze strony 4 uczonych, rektorów uczelni talmudycznych we Lwowie.

Przeciw Majerowi występuje Jozue Falk Kohen z całą stanowczością, uważając rozwód wiedeński za ważny. W myśl Talmudu bowiem jest wewnętrzne przekonanie w czasie zawierania aktu prawnego a więc i rozwodu rzeczą dla sądu obojętną. Umowa zawarta przed rozwodem nie może być uważana za warunek, który jeśli ma być ważny, wedle orzeczenia R. Salomona Lurji (Maharszal), musi odpowiadać wszelkim wymogom warunku; wobec tego rozwód wiedeński nie może być unieważniony. Zdanie Kohena potwierdzają Aron Salmik rabin z Podhajec i Joel Serkes ówczesny rabin berłki, który w 2 responsach występuje w ostrych, ba nawet w obelżywych słowach przeciw Majerowi, którego pozycja tembardziej osłabła, że po stronie jego przeciwników stanął jego własny krewny R. Samuel Ejdelis (Maharsza).

Wytworzyły się dwa obozy przeciwnie a po każdej stronie brały udział najwybitniejsze powagi naukowe na polu Talmudu. Do sporu tego przyłączył się jeszcze słynny rabin poznański Mordechaj Jaffe (Lwusz), a jego ciekawa argumentacja szła w następującym kierunku: Warunkiem rozwodu jest wedle Biblii nienawiść męża

do żony; presumpcja ta jest zaprzeczona wyraźnym faktem przy rozwodzie śmiertelnie chorego człowieka, który kieruje się miłością do żony, chcąc ją uchronić od ewentualnej „chałcy”. Rozwód w takich warunkach skuteczniejszy pociąga za sobą wedle Jaffego jeno rodzaj separacji; małżeństwo jest wprawdzie rozwiązane, ale zamążpójście żony za życia męża jest niedopuszczalne. Stan ten separacji likwiduje zawarcie ponownego małżeństwa rozwiedzionych stron.

O to chodziło Majerowi, który za wszelką cenę chciał widzieć rozwód wiedeński jako nieważny wzgl. ponowne zawarcie małżeństwa rozwiedzionych małżonków. Takie jednak stanowisko nie mogło uratować sytuacji Majera, choć Jaffe w dalszej dyskusji w konkretnym wypadku rozwodu wiedeńskiego przechylał się na jego stronę, co znowu tłumaczono w kodach oponentów wpływem starości Jaffego, który dwa dni przed śmiercią wydał powyższe opinie.

W rzeczywistości uzyskała aprobatę teza sprecyzowana przez Jozue Falk Kohena a stanowiąca generalnie, że każdy rozwód na wzór wiedeńskiego ma charakter bezwarunkowy, a więc jest ważny w obliczu prawa talmudycznego. Decyzja ta uzyskała zgodę Joela Serkesa i jego zięcia Dawida Halewiego (Turej-Zahaw), którzy w swych słynnych komentarzach umieścili ją jako obowiązującą. — Majer przegrał sprawę, ale też musiał opuścić Lwów, poczem powołano go na stolec rabinacki w Lublinie.

Tak oto wygląda dyskusja nad sporną kwestją prawną toczącą się przed forum kolegium koryfeuszy talmudycznych — i wydanie przez nich decyzji ostatecznej i obowiązującej w obliczu prawa żydowskiego.

Autor rozprawy dostarczył nam ważnych wiadomości z dziedziny dotąd dla czytelnika polskiego, przytem nieobznajomionego z Talmudem, zu-

pełnie obcej. Dotąd nie ukazało się nawet częściowe tłumaczenie Talmudu na język polski, mimo przykładów zachęcających z zagranicy. Ważny tedy przyczynek do poznania charakteru Talmudu, jego silnej więzi logicznej i doskonałej konstrukcji myślowej widzimy w „Rozwodzie Wiedeńskim”. Przyczem należy zwrócić uwagę na trudności autora, mającego pod ręką materiał źródłowy zawiły a mimoto jasno i przejrzyście przedstawiony w lekkim stylu tak, że czyta się pracę Lewina jak powieść mimo ściśle naukowego charakteru prawnohistorycznego. Szkoda tylko, że autor nie wydał też tej pracy w języku hebrajskim, coby niejednego oświeconego Talmudystę zachęciło do podobnych edycji. A pole do działania jest, jak wiadomo, olbrzymie...

Mojżesz Alter

„TEKUFATENU”

Drugi tom kwartalnika hebrajskiego „Tekufatenu” (Nasza Epoka), wychodzącego w Londynie pod redakcją M. Kleinmana,*) treścią swą w nieznacznej tylko mierze usprawiedliwia swą wiele obiecującą, programową niejako, nazwę.

Pierwsze miejsce — w zwyczajnem a nie przenośnem znaczeniu tego wyrazu — zajmuje w tym zeszytcie poemat dramatyczny p. t. „Elisza i sabbat”, którego autorem jest poeta G. Szalom. Rzecz dzieje się w Palestynie w 2-gim wieku po Chr. Krajem rządzi twarda, brutalna pięść rzymska. Elita zaś narodu żydowskiego, oderwana od wszystkiego, co jest ziemskie, całkowicie zatopiona jest w nauce o Bogu i Jego przykazaniach. Więzy wiary i nauki kruszy z hukiem i trzaskiem Elisza, jedna z najtęższych głów swej

epoki. Nie jest to młody, gorącej krwi entuzjasta - rewolucjonista, lecz raczej poważny uczony, nauczyciel Rabi Meira, który po głębokich rozmyśleniach „odmienił się”. Stąd jego przydomek „Acher” — odmieniony. Wchodzi on w stosunki z władzami rzymskimi i pobudza je do tępienia uciążliwych żydowskich przepisów religijnych (szczególnie sabbatu), które w coraz większej liczbie i w formie coraz odleglejszej od realnego życia przynoszą ze sobą ówczesne prądy mistyczno-religijne. Elisza uważa zasklepienie się narodu w świecie zaziemskim za nieszczęście, a wał przepisów religijnych, którym wtedy zaczęli oaczać społeczeństwo żydowskie jego uczeni, za więzienie narodu. Prawda, że wchodzi tu u Eliszy w grę motyw czysto osobisty: nieszczęśliwa miłość do żony Rabi Meira. Niezaspokojona namiętność — ona to wprawiła w ruch drzemiące w duszy uczonego siły rewolucyjne. Nie zmienia to jednak sedna rzeczy. Gdyby nie nieszczęśliwa miłość do żony swego ucznia, byłby może Elisza się nie „odmienił”, niemniej jednak „odmiana” stosunków, którą głosił, była pożądana.

Są w tym poemacie miejsca o wielkiej sile (np. scena we więzieniu między Eliszą a uwieczoną za przestrzeganie soboty matką jego, która przeklina i wypiera się swego syna). Jednocześnie sam temat, tyle razy już opracowany w literaturze hebrajskiej i żydowskiej ostatnich dziesiątek lat, musi już dziś czytelnika nużyć. Sprawa zdaje się, już jest przesądzona w literaturze, a może i w życiu. Zarysowuje się wprawdzie ostatnio w Palestynie około kwestji ścisłego przestrzegania soboty konflikt we formie, która może przywieść na myśl dawne dzieje, lecz niema obawy aby ta „sobota” (symbol całego labiryntu żydowskich przepisów religijnych) mogła przemienić się w kajdany dla życia społeczeństwa żydowskiego w Palestynie.

*) Ob. omówienie 1-go tomu w zesz. 6 Miesięcznika Żydowskiego, 1932.

Drugim utworem literatury pięknej jest nowela *M. Stawskiego* p. t. „*Matka*”. Jest to obrazek z życia (i śmierci) na folwanku niedaleko Pińska, na którym gospodaruje dzierżawca Chaim wraz z żoną i kilkorgiem dzieci. Żona jego, która już ma sześcioro dorosłych dzieci — najmłodsze to 13-letnia jedyna córka — zachodzi w ciążę i bardzo się tego wstydzi. Przytem dręczą ją złe przecucia, które w końcu się sprawdzają. Poród był bardzo ciężki, matka urodziła zdrowego syna, lecz po kilku godzinach umiera. Zmarłą przewozi się na wozie gospodarskim na cmentarz najbliższego miasteczka. Po pogrzebie cała rodzina zgnębiona bólem zasiada do 7-dniowej pokuty w domu ciotki, zamieszkałej w miasteczku. Pierwsza budzi się z odrętwienia 13-letnia dziewczynka, która oświadcza, że musi wracać na wieś, gdzie czeka ją gospodarstwo, dom, a przede wszystkim drobne dziecko. Jeszcze za życia matki zastępowała ją córka dzielnie w pracy gospodarskiej, obecnie rwie się ona do zastępowania jej także przy kołysce dziecka. Autor zaznacza, że nowela ta powstała przed 18 laty.

Wiersze miłosne poety Todrosa Abulafji z 13 wieku, opublikowane w tym zeszycie przez dra Szymona Bernsteina z Nowego Jorku należy zaliczyć chyba do literatury naukowej, jakkolwiek to są wiersze, a ich tematem matka poezji — miłość... Sam autor, Todros Abulafja, usprawiedliwia się, że nie miał zamiaru pisanie tej bezbożnej literatury dla niej samej, lecz tylko dla odkrycia pewnych nowych „tajemnic” w kunszcie wierszowania, a ponadto i dla wykazania, że w języku hebrajskim można śpiewać i pieśni miłosne, — jeśli się chce — nie gorzej niż w arabskim, choć prawda, że pieśni takie są djabła warte. Ciekawą jest rzeczą, że rękopis z wierszami Todrosa Abulafja, jedyny na świecie, odkryty został dopiero w r.

1926 w dziwny sposób. Do rabina londyńskiego dra Gastera zgłosiło się raz dwóch młodzieńców, którzy mu opowiedzieli o jakichś „pismach”, nad którymi ich ojciec ślęczy po całych nocach. Okazało się, że jest to bogaty kupiec w Honkong, Żyd sefardyjski, który w wolnych chwilach zajmował się — badaniem średniowiecznej poezji hebrajskiej. On to miał w rękach jedynej istniejącej rękopis poezji T. Abulafji i od lat zajmował się jego przepisywaniem i komentowaniem. Krytyczne wydanie całego olbrzymiego zbioru wierszy Abulafji przygotowuje Dawid Jellin, uczonej jerozolimski. W Tekufatenu ogłoszona jest tylko drobna część tego zbioru.

Wspomnieć też należy o pracy prof. *A. Marmorsteina* p. t. *Myśl narodowa* w dziełach dawnych moralistów, jako też o tłumaczeniu *Seneki* „*De constantia sapientium*” dokonaniem przez dra *A. Kaminki*, który przygotował wydanie zbiorowe dzieł *Seneki* w języku hebrajskim. Niektóre tłumaczenia ukazały się już w różnych czasopiśmie hebrajskich.

Część publicystyczną tego zeszytu uważam za najbardziej udaną. *P. Dickstein* zwraca uwagę w swym artykule „*Naród żydowski jako pojęcie narodowo-państwowe*” na wielce doniosłe znaczenie dyskusji, jaka toczyła się na posiedzeniu Komisji Mandatowej Ligi Narodów w r. 1930 między członkiem tej Komisji *VanRees'em* a przedstawicielem rządu palestyńskiego *Sir Drummond Shielsem*. Jak wiadomo, wyrazy „*narod*”, „*narodowy*” mają inne znaczenie na Zachodzie, a inne na Wschodzie Europy. Na Zachodzie wyraz „*national*” znaczy tyle co „*państwowy*”, a jeśli się chce wyrazić to co w języku polskim znaczy „*narod*”, wtedy mówi się tam o „*rasach*”. I tak mówi się tam o Szwajcarii, jako o kraju trzech „*ras*”, o Kanadzie jako o kraju dwóch „*ras*”. Jeśli w deklaracji *Balfoura*, w mandacie, w bia-

tych księgach rządu brytyjskiego znajdujemy termin „national”, to nie ulega wątpliwości, że należy go rozumieć tak, jak on jest stale rozumiany w języku, w którym te akty są sformułowane. Otóż wspomniana dyskusja obracała się około palestyńskiej ustawy o nabyciu i utracie obywatelstwa, nie czyniącej żadnej różnicy między „obcym” Żydem a nie-Żydem. Van Rees jednak wyraźnie uwydawnia istniejącą tu pod względem prawnym różnicę. Jeśli Żyd przybywa do Palestyny za paszportem swej dotychczasowej ojczyzny, to nie można go traktować jako obcego, należącego tylko do „nacji” wskazanej przez paszport, lecz jako członka żydowskiej „nation” w państwowym tego słowa znaczeniu. A kiedy Shiels wspomniał, że prawo międzynarodowe nie zna żydowskiego narodu jako narodu państwowego, podkreślił V. Rees uprzejmie, że Shiels miałby słuszność, gdyby to był powiedział przed deklaracją Balfoura i następującymi po niej aktami prawa międzynarodowego...

Dickstein twierdzi, że pojęcie żydowskiej „nation” powstało wpra-

wdzie razem z ukazaniem się wspomnianych aktów prawa międzynarodowego, lecz dla pojęć prawnych ważniejszą niż data ich powstania jest data, w której miarodajne czynniki świata politycznego zaczynają niemi operować w życiu.

W artykule o Herclu pióra dra A. Rosenberga przychodzi autor do wniosku, że Hercl miał w sobie jakąś irracjonalną siłę, jakiś majestat, przy pomocy którego podbijał masy żydowskie, w których duszach drzemie tęsknota do „Malchut”, do królestwa żydowskiego. Także dostojnicy państwowi i wielcy politycy nie-Żydzi, z którym Hercl się stykał, wyczuwali w nim ten majestat, i uważali go za jakiegoś „króla” żydowskiego...

Zeszyt kończy się dwiema notatkami, z których pierwsza, pióra dra Federbuscha, poświęcona jest pamięci zmarłego niedawno uczonego żydowskiego, prof. D. Simmonsena z Kopenhagi, druga, pióra dra Goldensteina, zaznajamia czytelnika z hebrajską literaturą medyczną r. 1930.

N. Eck

G L O S S Y

JESZCZE „PRAWDA O LICHWIE ŻYDOWSKIEJ W POLSCE W XIV W.”

Autor rozprawki pod powyższym tytułem¹⁾ wyrywa czysto mechanicznie pewien okres z dziejów żydostwa polskiego. Zapomina on, że sam wiek

XIV. nie stanowi żadnej odrębnej epoki w całości kształcie dziejów średniowiecza żydowskiego w Polsce. Nauka polska jednak traktuje dzieje Żydów pod względem gospodarczym do początku wieku XVI jako całość, co odpowiada stanowi faktycznemu. Sam autor zresztą przyznaje, że źródła zachowały się nam dopiero od końca XIV w., więc już chociażby z tego względu nie można zająć się tym okresem jako czemś odrębnym i różniącym się od okresu następnego.

¹⁾ Eisenstein A.: Prawda o lichwie żydowskiej w Polsce w XIV wieku. Miesięcznik Żydowski, Rok 1932 Nr. 7/8, str. 161—164.

Potwierdzają to źródła zachowane od końca w. XIV do drugiej połowy w. XV., conajmniej, a więc przez blisko stulecie wykazujące, że struktura ekonomiczna Żydów polskich przez cały ten okres miała charakter jednolity. Poprzedzające ten okres wiadomości źródłowe można policzyć prawie że na palcach jednej ręki, a późniejsze noszą już zupełnie inny charakter z powodu zmiany stosunków ekonomicznych, prawnych i kulturalnych żydostwa polskiego.

Przejdźmy do meritum. Przypadkowość zachowanych źródeł z końca w. XIV nie może być miarodajną przy obliczaniu ilości pożyczających na procent Żydów. Już w pierwszych dziesięcioleciach w. XV — jak to wynika z zachowanych ksiąg sądowych większej ilości ziem i grodów polskich — powiększa się podana przez autora liczba 73 do wielu setek. Same tylko księgi sądowe kościańskie, konińskie, poznańskie, kaliskie, krakowskie, warszawskie i inne mazowieckie wykazują do roku 1440, przeszło 400 (wraz z rodzinami przeszło 2000 dusz, licząc tylko po 5 dusz na jedną rodzinę) Żydów, zajmujących się t. zw. lichwą. Autor podając liczbę 73 powołuje się na Schipera,²⁾ który dla końca w. XV otrzymuje dla ogólnej liczby Żydów w Polsce cyfrę 17000—18000 dusz. Muszę jeszcze zaznaczyć, że jest to prawdopodobnie maximum możliwej ich liczby. Nie należy również zapomnieć, że Schiper przyjmuje na jedną rodzinę więcej niż 5 dusz, i że w pierwszej połowie w. XV Żydów było znacznie mniej, gdyż należy

²⁾ Schipper I.:

קטורי. געשיכטע פון יידן אין פוילן
Warszawa, 1926, str. 150 i rozprawa tegoż autora w Istorja ewrejskawo naroda, t. XI., Moskwa, 1914 p. t. Razselenje ewrejew w Polsce i Litwie, str. 108.

wziąć pod uwagę przyrost naturalny i imigrację Żydów do Polski a wreszcie, że zbadanie wszystkich zachowanych archiwaljów z pierwszych dziesiątków lat tego stulecia, liczbę bankierów i lombardów żydowskich jeszcze znacznie powiększy. Ponadto nie każdy bankier musiał w księgach sądowych figurować. Widzimy więc, że budując, jak to autor czyni, na „stuprocentowo pewnych” wiadomościach źródłowych, pod samym chociażby tylko „liczbowym” względem „prawda o lichwie żydowskiej w Polsce” trochę inaczej wygląda, i niema mowy o jakimś „produkcie złudy optycznej”. Pierwsza tedy hipoteza autora, że Żydzi tylko w niektórych stopniu t. zw. lichwą się zajmowali, odpada.

Zobaczymy jak druga hipoteza, którą autor skromnie interpretacją nazywa i po której sobie bardzo dużo obiecuje, wygląda w rzeczywistości. A ciekawą jest ta hipoteza na żadnej właściwie zapisce nie oparta.

Ze wzmianek typu następującego: „Johannes de Mislinnice advocatus C marcas grossorum Pragensium ad festum Nativitatis Christi proximum Hosmano Iudaeo Cracoviensi obligavit se soluturum, si non, tunc sibi usuram per grossum a marca qualibet dare et solvere tenebitur tamdiu donec principiale solverit” (wójt Jan z Myślenicy zobowiązał się Kosmano wi, Żydowi krakowskiemu zapłacić do najbliższego święta Bożego Narodzenia 100 grzywien groszy praskich, jeśli nie zapłaci, ma płacić po jednym groszu od każdej grzywiny tygodniowo odsetek aż do spłaty kapitału) lub podobnych, chce autor wyinterpretować, że chodzi tu o kredyt udzielony chrześcijaninowi za sprzedany towar a nie o pożyczkę, gdyż za skredytowany towar w pierwszym okresie nie pobiera się procentu. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na kilka szczegółów zawartych naj-

częściej już w samych zapiskach. Przedewszystkiem na termin „*principale*”, który oznacza zawsze tylko kapitał a nie towar, o kapitale zaś zdaje się tylko przy pożyczce może być mowa. Suma np. 100 grzywien albo jak w innej zapisce 22 grzywien i t. p. były w średniowieczu bardzo znaczne. Szlachcic czy kmiotek, nie mówiąc już o chłopie, za takie sumy towaru nie kupował (za podobne sumy można było pod koniec XIV w. jedną a może i kilka włości kupić), bo z reguły handlem się nie zajmowali. Kwestją by więc było na co tyle towaru potrzebował i to na kredyt, znając zasadę samowystarczalności dworów szlacheckich nawet w w. XV jeszcze. Zresztą gdy szlachcic drugiemu jakąś kwotę pożyczył (a tu nie może być mowa o towarze) często takie same warunki stawiał.³⁾ Może być również, że wierzyciel za pierwszy okres ściągał sobie należność za odsetki przy udzieleniu pożyczki, jak to i dzisiaj najczęściej bywa. Wreszcie, o ile mi wiadomo, praktyka kupiecka nie zna procentowania się towaru udzielonego na kredyt. Kredytu udziela kupiec na

³⁾ Liber inscriptionum (testamentarium) Calissiensiū, pod r. 1438 (i wiele innych). „*Dominus Bartholomeus de Przespolewo obligavit se domino, domino Swenuiae de Rossosicae solvere tres marcas latorum grossorum ad festum Paschae prozeime affunturum, si non solverit osetune usurom per unum grossum a marca qualitet septimanatium solvere tebet. Iudicatum solvit*”.

własne ryzyko powiększając odpowiednio procent zysku. A co najważniejsze, niema ani jednej zapiski, któraby wprost potwierdzała twierdzenie autora a na podstawie której mógłby i na podobne zapiski swoją interpretację rozszerzyć. Hipoteza więc autora i w tym wypadku utrzymać się nie może i cel, by nią zmniejszyć udział Żydów w organizacji kredytu w Polsce średniowiecznej, osiągnięty nie został.

Muszę jeszcze zauważyć, że po polsku „*marca*” nazywa się grzywną a nie „*marką*” a o podziale grzywny na mniejsze monety można by się o wiele więcej i dokładniej dowiedzieć z nowszej pracy Gumowskiego, aniżeli z dzieła niemieckiego wydanego aż w roku... 1809.

Pozwolę sobie jeszcze na końcu zwrócić uwagę, żeśmy już wyrosli z okresu, kiedy pisano apologje żydostwa. Musimy bowiem obiektywnie stwierdzić, że Żydzi na Zachodzie a później w Polsce zajmowali się w szerokim rozmiarze pożyczaniem na procent. A społeczeństwa w tych krajach powinny nam być wdzięczne za tę działalność, gdyż bez kredytu nie może istnieć życie gospodarcze. Życie to było tak silne, że nawet przełamało zakazy kościoła katolickiego pobierania odsetek przez chrześcijan u chrześcijan, to też chrześcijanie w bardzo szerokim rozmiarze zajmowali się lichwą.

Do całokształtu t. zw. lichwy żydowskiej w średniowieczu wróć jeszcze w innym związku i tam postaram się dojść do „*prawdy*”.

Eleazar Feldman

NOWOŚĆ!

NOWOŚĆ!

ROMAN BRANDSTAETTER

WĘZŁY I MIECZE

POEZJE

Warszawa 1933

Nakładem Księgarni F. Hoesicka

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 NIEZARLEŻNE

SPECJALNE DODATKI TYGODNIOWE

„MAŁY PRZEGLĄD“ WYCHODZI
CO PIĄTEK

„NASZ PRZEGLĄD SPORTOWY“

WYCHODZI CO PONIEDZIAŁEK

„NASZ PRZEGLĄD ILUSTROWANY“

WYCHODZI CO NIEDZIELĘ.

KOMITET REDAKCYJNY:

J. Appenzylak, N. Szwalbe, S. Wagman.

REDAKCJA I ADMINISTRACJA:

Warszawa, Nowolipki 7.

Tel. 707-19, 409-19, 409-17, 539-19.

Konto czekowe 6391.

Skrzynka poczt. 280

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!

Wojciechowska Biblioteka Publiczna
Nr. 5855c
LUBLIN
im. H. Łopuchowskiej

M I E S I Ę C Z N I K Ż Y D O W S K I

REDAKTOR:

D. ZYGMUNT ELLENBERG

ROK II — TOM II
ZESZYTY 7—12

1 9 3 2

LIPIEC — GRUDZIEŃ

BIBLIOTEKA CENTRUM INFORMACJI
NA WSCHOD

Nr. 603

II 61

WYDAWNICTWO „MENORA“ WARSZAWA

T R E Ś Ć :

Majer Bałaban: Zagadnienia historjografji żydowskiej w stosunku do historii Żydów w Polsce	369—382
I. Berman: Franciszek Kafka	96—107
Roman Brandstaetter: „Moszkopolis“	
J. U. Niemcewicz	26—41
„ „ Tragedja Juljana Klaczki	383—412
Jeremiasz Frenkel: Znaczenie nauki religji i wychowania religijnego	238—258
Aurelja Gottliebowa: Śladami dwutysiącletniej tułaczki	425—433
Perła Kramerówna: Żydowskie cechy rzemieślnicze w dawnej Polsce	259—298
Gizela Landau: „Filozofja życia“ u Simmla	86—95
Szymon Landau: Cycero a żydostwo	318—327
Chaim Löw: Stanisław Wyspiański a Żydzi	221—237
„ „ Dramat społeczny Lejwika	413—424
Ludwik Oberlaender: Współczesne ruchy nacjonalistyczne a antysemityzm	1—25
A. J. Prowalski: Ruch spółdzielczy wśród Żydów w Polsce III—VII	146—158, 477—502
Arje Rassin: Umysłowość i moralność żydostwa polskiego w XIII i XVIII w świetle literatury religijno—ludowej	434—465
Emanuel Ringelblum: Żydzi w świetle prasy warszawskiej wieku XVIII-go. IV—XII	42—85, 299—317
H. Rundstein: Benedykt de Spinoza	193—220
Edmund Stein: Higjena społeczna w epoce Talmudu	466—476
Ozjasz Tilleman: Ruch ludnościowy u Żydów	127—145
N. Weinig: Wierzenia i zwyczaje handlu żydowskiego	108—126

MISCELLANEA:

A. Eisenstein: Prawda o lichwie żydowskiej w Pol- w XIV w.	161—164
Dawid Malz: Proces Jezusa	165—169
J. Schall: Najdawniejsze osadnictwo żydowskie w Przemysłu	159 —

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY:

Szalom Asz: Nie mogę dłużej milczeć	508—51
Jakób Bleiberg: Spinoza w nowej szacie heb- rajskiej	331—334
Kurt Blumenfeld: Państwo a naród	176—184
Eleazar Feldman: Dzieje Żydów w Warszawie	521—528
Filip Friedman: Problemy ekonomiki żydowskiej	345—354
Nachum Goldman: Naród żydowski w dobie kryzysu światowego	170—176
Ludwik Oberlaender: Niepokój mniejszości	328—330
„ „ „ Lwów	503—508
Izrael Ostersetzer: Epos katastrofy żydowskiej	513—520
F. Schlang: Osobistość Spinozy w świetle literatury	335—344

DOKUMENTY I MATERJAŁY:

Adam Czerniaków: Przyczynek do sprawy pro- dukcji żydowskiej w Polsce	355—360
Dawid Horowitz: Przyczyny dobrej konjunktury gospodarczej w Palestynie	529—535
Michał Traub: Żydostwo rosyjskie a kolonizacja w Biro Bidżan	360—365

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM:

M. Alter: „Rozwód wiedeński“	549—552
A. Baumkoller: Anglja a mandat palestyński	189—191

N. Eck.: „Tekufatejnu“	552—554
Z. Ellenberg: Szermierz prawdy	536—539
Maksymilian Kurzrok: Bohaterowie szaleńcy	367—368
Ch. Löw: Opowieści arabskie	191—192
H. Rundstein: O filozofji Majmonidesa	187—189
F. Schlang: Uriel da Costa	539—542
M. Sobel: Żydowski ruch robotniczy	542—547
E. Stein: Philosophica Hierosolymitana	185—187
H. Sternbach: Osiemnasty listopada	547—549
N. Weinig: Z legend żydowskiego Wilna	365—367

GLOSSY:

Eleazar Feldman: Jeszcze prawda o lichwie żydowskiej w Polsce w XIV w.	554—556
--	---------