

Biblioteka (L. J.)

686

3

IESIĘCZNIK
ŻYDOWSKI



ROK 3 MARZEC 1933

WYDAWNICTWO-MENORA-WARSZAWA

MIESIĘCZNIK ŻYDOWSKI

REDAKTOR: DR ZYGMUNT ELLENBERG

WYDAWNICTWO „MENORA“, WARSZAWA, RYMARSKA 8

PRACE OGŁASZANE W MIESIĘCZNIKU ŻYDOWSKIM SĄ
WYRAZEM OSOBISTYCH PRZEKONAŃ AUTORÓW.

Rok III	Tom I	zeszyt 3	marzec	1933
Ludwik Oberlaender:	„Co zrobić z Żydami?”		185—204
Gustaw Krojanker:	W obliczu nowego nacjonalizmu niemieckiego		205—214
Herman Sternbach:	Rahel (W setną rocznicę śmierci)		215—223
Arje Tartakower:	Marks a żydostwo (W 50-tą rocznicę śmierci)		224—238
Janusz Korczak:	Dziecko żydowskie (Opinia rzeczoznawcy)		239—243
Aron Sawicki:	Szkoła Rabinów w Warszawie		244—274

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY:

Filip Friedman: O zjazd historyków żydowskich i wszechświatową organizację żydowskiej nauki historycznej 275—284

PRZEDRUK ARTYKUŁÓW W CAŁOŚCI LUB W WYJĄTKACH BEZ ZEZWOLENIA REDAKCJI WZBRONIONY

Prenumerata wynosi kwartalnie zł. 8, półrocznie zł. 16, rocznie zł. 32. Cena zeszytu pojedynczego zł. 3. Podwójnego zł. 6. Zagranicę dolieczą się koszty opakowania i przesyłki.

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

Wszelkie listy w sprawach redakcyjnych, rękopisy, egzemplarze recenzyjne wydawnictw, czasopisma na wymianę i t. p. należy przysyłać w y - 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 TRZECIEGO ZESZYTU

Dr. Ludwik Oberlaender, Jasło, Kościuszki 410. — Dr. Gustaw Krojanker, Berlin — Schöneberg, Insbruckerstr. 18. — Prof. H. Sternbach, Lwów, Sapielhy 5a. — Doc. Dr. Arje Tartakower, Łódź, Pomorska 91. — Dr. Janusz Korczak, Warszawa, Krochmalna 92. — Mgr. A. Sawicki, Konstantynów, 11-go Listopada 13. — Dr. F. Friedman, Łódź, Sterlinga 18.

LUDWIK OBERLAENDER

„CO ZROBIĆ Z ŻYDAMI?“ *)

Los tragiczny zrządził, że staliśmy się przedmiotem ankiety, że ankieta w sprawie żydowskiej musi nas zajmować. Niepokój, jakże uzasadniony, niepokój mniejszości, podnieca dziś naszą wrażliwość i ciekawość na wszelkie głosy zzewnątrz. Co zrobić z Żydami? Tak brzmi hasło ankiety. Jesteśmy zatem przedmiotem. Przedmiotem zainteresowania, nienawiści lub sympatji, prób i doświadczeń, pomysłów administracyjno - prawnych i politycznych. Któż to będzie doświadczał i eksperymentował? Któż to będzie mówił o nas? Kto o nas bez nas stanowił — co zrobić z Żydami? Wobec powszechnej gotowości do rozmaitych akcyj bezpośrednich, w czasach wielkich uproszczeń, kiedy zewsząd się głosi prostotę środków i konkretność celów, takie pytanie budzi dźwięk dziwnych skojarzeń. Co zrobić z Żydami? Izraelu, słyszysz o co pytają? Wszczepiony w tysiąclecia swej historii, wsłuchany w głos swego Boga, tak dumny i obcy, że o niczem, co wokół Ciebie się działo, wiedzieć nie chciałeś — słuchaj Izraelu!

* * *

Jeśli bym do tej chwili ostatniej nie wiedział co zrobić ze sobą, jeśli bym do tej chwili nie wiedział kim jestem, skąd pochodzę i dokąd idę — to pytanie samo przez się dałoby mi odpowiedź, zanim bym jeszcze posłuchał odpowiedzi innych. Bo zanim odpowiedzą na nie inni, ja chcę dać za siebie swoją odpowiedź, ja chcę przedewszystkiem i muszę uczynić za siebie swą sprawę: sprawę wolnego Żyda.

*) „*Bunt Młodych*”, niezależny organ młodej inteligencji, Nr. 33. Dyskusja o Żydach. Stanisław Mackiewicz. Jankiel poturbowany. — Henryk Rolicki. Żydzi i My. — Ksawery Pruszyński. Ormuzd żydowskiej przyszłości. — M. Kleinbaum. Żądamy równouprawnienia. — Dr. Jan Moszyński. Negacja nie wystarcza. — Kirkor. Wojna czy pokój? — Zbigniew Jordan. Myśl o Żydach i zagadnieniu żydowskiem.

Jestem Żydem z urodzenia, z doświadczenia, z przekonania, z wyboru. Z urodzenia — tego tłumaczyć niema potrzeby. Z doświadczenia dlatego, że uczono mnie o tem i przypominano mi to na każdym kroku, od wczesnego dzieciństwa. Z przekonania, albowiem przekonany o pozytywnych wartościach żydostwa, świadom jestem tego, że nie mógłbym znaleźć dla siebie innej formy i treści życia, jak w potwierdzenie mego żydostwa i mojej doń przynależności; że istnieć i rozwijać się jako człowiek wolny, mogę tylko jako wolny Żyd. Jedynie we wolności żydostwa jako narodu, widzę gwarancję mej ludzkiej wolności.

Dlatego też siebie i los swój związałem z tą grupą ludzi prześladowanych i ciężko walczących o wolność i prawo do życia. Tę walkę zaś, od samego początku, przenieśli Żydzi na wyżyny ideałów prawa i sprawiedliwości. Dlatego to dziś, w okresie porzucenia wszelkich haseł abstrakcyjnych, jestem Żydem z wyboru.

Mój nacjonalizm zaś, nacjonalizm t. zw. Żyda polskiego, tu od kilkudziesięciu pokoleń żyjącego, związanego wieloma węzłami z kulturą polską, któremu nic co polskie nie jest obojętne, a zupełnie obojętne co o tej dwoistości sądzić będzie umysł uproszczony—mój nacjonalizm jest wyrazem woli ostania się w ciągłym i zmiennym przebiegu dziejowym, jest wyrazem tożsamości wielkiego przeżywania dziejowego. Mam świadomość, że losy i formy dzisiejszego życia żydowskiego są wynikiem utraty bytu państwowego przed dwoma tysiącami lat. Wiem o niesłychanych zmaganiach się pokoleń w chaosie historii i wiem, że moje ja najistotniejsze jest związane z tym przebiegiem dziejowym, jest jego wynikiem.

Mój nacjonalizm pali się płomieniem stosów hiszpańskiej inkwizycji. Złączony jestem nierozzerwalnym węzłem pamięci historycznej z tą sprawą wielkiej śmierci całych pokoleń, ginących za swoje żydostwo. Nigdy żaden inny fakt historyczny nie wstrząsnął mną tak do głębi i tak już we wieku dojrzałym, jak poznanie prześladowania Żydów w Hiszpanji i Portugalji. Obudziło to we mnie jakieś straszliwe poczucie odpowiedzialności za przeszłość i przyszłość, a zarazem świadomość jak silnie jestem związany z tą grupą ludzką, która rozproszona po całym świecie, o takich prześladowaniach, choć nieraz od nich daleka, zapomnieć nie mogła i nie chciała. Wyrывała te wydarzenia z kart historii poszczególnych narodów, spajała je krwią swą serdeczną i czyniła je istotną treścią swego własnego życia, swej własnej historii, swego poznania, że jest narodem, który musi o sobie, o losach swoich stanowić.

Każdy naród jest suwerenny na podstawie swej historii i na własnej historii opiera się suwerenność każdego narodu, a tę

suwerenność swoją przeciwstawi zawsze
każdy naród — każdej ankiecie.

* *

*

Istotną częścią historii narodu żydowskiego są także dzieje Żydów w Polsce. Łączy nas z nimi nie tylko tradycja i pamięć historyczna, ale dzisiejsza rzeczywistość. Dla jej głębszego poznania i zrozumienia, sięgnąć musimy do tej przeszłości. Bieg procesu historycznego przerwano przez rozbiory, jest na nowo rozpoczęty. Świadomość historyczna budzi poczucie odpowiedzialności i zrozumienia, że dziewięć wieków historii Żydów w Polsce obowiązuje. Obowiązuje obie strony. W Państwie polskim żyje wielkie skupienie żydowskie. Posiada ono świadomość narodową. Wraz z nią pojawia się jej funkcja nieodłączna — własna polityka narodowa.

Ta polityka oznacza ogarnięcie całokształtu zagadnień i potrzeb żydowskich, oraz uświadomienie sobie interesów żydostwa i ich stosunku do interesów całości państwowej. Oznacza wysiłek w kierunku urządzenia żydowskich stosunków gospodarczych i społecznych na tle nowej rzeczywistości i określenie stosunku do reszty ludności w państwie. Oznacza wreszcie obronę przyrodzonych praw do życia i rozwoju. Ta polityka opiera się na niewzruszonej, zasadniczej przesłance, że w każdym poczynaniu zmierzającym do urządzenia, naprawy i zmiany spraw żydowskich, brać musi udział **c z y n n y** i zdecydowany — wyemancypowane narodowo i politycznie żydostwo.

Własna polityka narodowa jest wynikiem suwerenności każdego narodu.

Wielkiego splotu stosunków polsko - żydowskich niepodobna rozwiązać zapomocą uproszczonych metod i uproszczonego myślenia, jak niepodobna go zamknąć w równie uproszczone symbole gospodarza i gościa, wroga wewnętrznego czy mocarstwa anonimowego, Jankla czy Judki, Ligi zielonej wstążki czy Rozwoju. Są to symbole błazeńskie wobec rzeczywistości, wobec wielkiego symbolu państwowości. Nigdy nie umniejszono powagi zagadnienia ze strony żydowskiej. Chcieliśmy je narzucić społeczeństwu polskiemu jako zagadnienie w wielkim stylu. Podkreślaliśmy ten nasz stały wysiłek w tym kierunku. Chciano nas nieraz upokorzyć spychaniem zagadnienia w nizinę. Czy nie dostrzegano, że spycha się tam polską myśl polityczną? A jeśli z pewnej strony zaznaczono ważność zagadnienia, to czyniono to z takim napięciem nienawiści, że ta nienawiść pochłaniała je całe i zaciemniała.

Jeśli poświęcamy szczególną uwagę ankiecie urządzonej przez Redakcję „Buntu Młodych“, pisma wydawanego przez „Mocarstwowców“, a skupiającego kilka bujnych i niezależnych inteligencji i tempera-

mentów, to czynimy to nietylko dlatego, że treść ankiety jest z wielu względów symptomatyczną, o czym później, ale przede wszystkim dlatego, że Redakcja zgóry zaznaczyła powagę zagadnienia. Ten wstęp, słowo od redakcji, stanowi może najcenniejszą rzecz w całej dyskusji. Zaznaczono tę dumną zaiste świadomość, że użyczona jest przez dzieje narodowi polskiemu możliwość rozwiązywania pewnych wielkich problemów. Do takich należy i sprawa żydowska.

Miał tę świadomość jeden z największych duchów polskich **A d a m M i c k i e w i c z**. Mówiąc o sprawie Żydów, zastrzegał się przeciw jednostronnemu rozstrzygnięciu problemu, „bo to nie bez przyczyny, że lud żydowski od wieków siedzi w Polsce i los jego tak ściśle związany z losem narodu polskiego“. Za miliony czujący Duch dźwigał w sobie olbrzymie poczucie odpowiedzialności. Znalazło ono wyraz w owym jedy-nym kazaniu mistrza, w bóżnicy w Paryżu (1845), które było spełnieniem „służby z Izraelem“: „Je parle au nom des Synagogues de notre pays, dont nous avons entendu les cris déchirants, je parle, au nom des Synagogues de l'Orient et de l'univers entier“... (Mówię w imieniu zborów naszego kraju, z którego słyszeliśmy krzyki rozdzierające, mówię w imieniu zborów wschodu i całego świata). Jakżeż żywem musiało być to przepojone mistycznym światłem poczucie odpowiedzialności, jeżeli poeta czuł się upoważnionym do przemawiania w imieniu Izraela...

Takim to wniosłem przekleństwem wszechludzkiego uczucia i wielkich powołań obarczona jest myśl polska. Z tem dziedzictwem fatalnem i dostojnem, zmagają się instynkty i odruchy tłumu i ludzi w tłumie czyniących. Stwarzają oni nową wiedzę radosną, gaya scienza antysemityzmu. Wiedzę radosną pohańbienia człowieka, teżyżnę tępicielei, nadzieję łatwego łupu...

Wiedza ta posługuje się rozmaitemi naukami pomocniczymi. Jedną z jej gałęzi stanowi w Polsce t. zw. żydoznawstwo, uprawiane od pewnego czasu przez wielkich wtajemniczonych O. W. P. Źródłem wiedzy tych wtajemniczonych jest najczęściej literatura broszurkowa, niemiecko - hitlerowska. Oni to nauczają potem profanów, którzy składają przysięgę: „Bronić będziemy Ojczyzny od żyda - wroga, co umęczyć ją chce jak Boga“.

Ich żydoznawstwo, to śmietnik nieuctwa i fałszów, głupstw i pomyłek, dowolnych wymysłów, dzikiego zamętu pojęć. Byłoby to śmieszne, gdyby nie było tak bolesne i upokarzające zarazem. Ale i po innej stronie, po stronie ludzi dobrej woli i jasnej myśli, brak niestety zbyt często rzetelnej znajomości zagadnienia żydowskiego. Dlatego to, dlatego przede wszystkim „wpleciony jest dla większości dzisiejszego dnia tragiczny

problem polsko - żydowski w przekłętę błędne koło". Brak zaś odwagi do przeciwstawienia się złu powiększa, pogłębia ten tragizm.

* *

*

Myśli ankiety mają być myślami młodych, „którzy wyszli już z przekłętą błędne koła". Mają być jako jutrzienka przyszłości. Nie mają być „słowem cierpiętlwego miłosierdzia, niemęskiego pacyfizmu, ale innych czasów zapowiedzią" — „naprzekór kłamstwu i tłumom rozwrzeszczonych demagogów"...

Temi słowy poprzedza Redakcja te myśli. Ale myśli niektórych uczestników tej szczupłej zresztą ankiety przeczą i kłamią głosowi Redakcji. Plamią sztandar Buntu. Myśli pp. Kirkowa, Dra Moszyńskiego i Rolickiego — pochwyli tłum rozwrzeszczonych demagogów, przejmą je prowodyrzy bojówek i ubiorą nimi swe kłamstwa, prawdzie naprzekór. W tych myślach Aryman głaszy głos Ormuzda. Nie mogą tych myśli uszanować i powiem rozstrząsając je później, d l a c z e g o. Lecz nie wyprowadzają mnie one bynajmniej z równowagi.

I nam Żydom nie potrzeba słów cierpiętlwego miłosierdzia i pociechy niemęskiego pacyfizmu. Już za nami bezradny lęk wydziedziczonych, już przewyciężone wielkie zmęczenie wieków i liryzm cierpienia. Jasna myśl, twórcze poznanie, że jesteśmy narodem, wielki ideał odrodzenia, prowadzą nas ku przyszłości, na nowe życie. Nie przychodzimy z naiwnem i lamliwym słowem o braterstwie i zbrataniu, lecz z poważną i szczerą myślą współpracy, żądając uznania nas przez państwo i społeczeństwo. A takie uznanie oznacza nie tylko uznanie naszych istotnych potrzeb, lecz oznacza również urzeczywistnienie istotnych spraw państwowości polskiej.

Nie przychodzimy z prośbą pokorną. W dumnym poczuciu własnej wartości i godności żądamy od Was w imię Waszej godności, Polacy, byście kres położyli ohydzie antysemitkiej demagogji. Wielkością ducha polskiego mierzona, po stokroć większą staje się ta ohyda. W świetle niedalekiej luny hitleryzmu, jeszcze bardziej odrażająca i groźna, wola o a k t y w n e wystąpienie. Aktywny pacyfizm nie jest niemęski. Poczucie odpowiedzialności nakazuje nam mówić o tem głośno w Waszą stronę. Wielki naród francuski przeprowadził przed laty kilkudziesięciu sam ze sobą dyskusję o antysemityzmie i dał przykład konkretny, że jasna myśl i poczucie sprawiedliwości i prawdy zwycięża demagogję, jeżeli się jej przeciwstawić konsekwentnie, z odwagą i szczerze. U nas plugi antysemityzmu przeorały polską myśl. Mówiono, że tego wymaga narodowa racja stanu. Bujne chwasty porosły na grudzie. Nie wypleniła ich leniwa myśl. Mówiono, że wzmacniają narodowy grunt, że to robota na przyszyły chleb rozmnożeń gospodarczych, którym karmić się będzie

zbiedzony polski naród i że to konsoliduje i czyni niezależną narodową myśl, uwalniając ją od obcych wpływów. Tak utwierdzała się owa narodowa racja stanu, że Żydów należy „wyobcować“...

Naród polski odzyskał niepodległość. Powstało Państwo Polskie. Stanisław Szczepanowski, któremu nikt nie może odebrać tego, że myślał narodowo i o narodowym odrodzeniu, nie wyobrażał sobie tego odrodzenia bez odrodzenia państwowości. Ale jasno zdawał sobie sprawę z tego, że (logika państwowej racji stanu musi być inną, aniżeli logika racji narodowej) na ziemiach Rzeczypospolitej żyje wielka liczba obcych żywołów, które ze stanowiska państwowego muszą być doliczone. Liczył wówczas naród polski wraz z częścią żywołów obcych na 20 milionów. „Jest to cyfra europejska, zupełnie wystarczająca do wytworzenia samoistnej siły państwowej“ — pisał Szczepanowski 40 lat temu.

W istocie Polska powstała wśród wstrząsów i wydarzeń wielkiej wojny, siłą własnej ciężkości i wartości socjologiczno-historycznej. Do tych wartości muszą być i dziś doliczone mniejszości narodowe a w ich liczbie Żydzi. Istotną cechą państwa polskiego były przez cały czas jego rozwoju różnice etnograficzne, językowe i religijne. W najgłębszych pokładach istoty historycznej państwa polskiego tkwiły już odrębności narodowe, i dane były zasady unjalnego współżycia. Racje będące podstawą rozwoju dawnej Polski, nie przestały bynajmniej istnieć. Doznały tylko znacznego pogłębienia i zróżniczkowania przez rozwinięcie się na tych ziemiach czynnika ludowego, przez demokratyzację i uświadomienie narodowe. Młodemu demokracjom mniejszości narodowych trudno jednak znaleźć dzisiaj związek bezpośredni i szczery z dawnymi tradycjami Rzeczypospolitej. Związać je z rzeczywistością państwową można tylko przez wytworzenie wspólnych celów państwowych, przez przyznanie im prawa do wytwarzania woli państwowej. Państwo narodowe, w tem znaczeniu, że suwerenem jego jest naród polski z wykluczeniem ogółu zamieszkującej je ludności — takiej wspólnoty celów oczywiście wytworzyć nie może tam, gdzie te mniejszości stanowią 30% ogółu ludu państwowego.

Musimy jednak wywody nasze ściśleńić wyłącznie do sprawy żydowskiej i nawiązując do ankiety, tezie tej przeciwstawić w istotnym punkcie tezę p. Stanisława Mackiewicza, zawartą w jego artykule p. t. „Jankiel poturbowany“.

Teza jego brzmi: „Głosząc program antyasymilacyjny, uważam, że wychodzę z życzeń zarówno polskich, jak żydowskich. Program ten jest dopiero wtedy antyżydowski, kiedy Żydzi są niekonsekwentni, kiedy żądając odrębności narodowej, odrębnych instytucyj dla

siebie, żądają także takiego udziału w rządach nad państwem, jak gdyby nie uważali siebie za naród odrębny“.

Znajduje tu swój wyraz moment istotny zagadnienia, niezwykle trudny i skomplikowany nie pod względem polityczno-prawnym i prawnopañstwowym, ale pod względem psychologicznym.

Błąd w rozumowaniu p. Mackiewicza polega na tem, że sądzi, iż odrębność narodowa Żydów nie da się pogodzić z ich równouprawnieniem politycznym. W stosunku do Żydów wyznaje On zasady państwa narodowego w starej formie cuius regio eius natio. Ale źródła tego błędu znajdują się w tym wypadku w sferze psychologicznej. Szczególną odrębność Żydów, bezwiedne tradycje dawnych praw ograniczających i przywilejów, które zwyrodniały w ograniczenia, ciężą podziśdzień nad umysłowością ludzką i mącą sąd w tej sprawie. Z jakąś szczególną, wprost lekkomyślną, nieodpowiedzialną łatwością mówi się o ograniczeniu praw politycznych Żydów, o ich wykluczeniu od udziału w rządach nad państwem, dlatego że są Żydami. Wytłómaczenie tego zjawiska leży tylko w owych bezwiednych tradycjach, o ile nie mamy do czynienia ze zjawiskiem takim jak hitleryzm, opartem na wierze i dążeniu do stworzenia wspólnoty rasy i krwi. Stanowisko hitleryzmu jest logiczniejsze, aniżeli p. Mackiewicza.

Żydzi są w Polsce mniejszością bezterytorjalną i już choćby z tego względu nie może być mowy o odrębnych interesach politycznych, o jakiejś irredencie politycznej. Jeśli mają odrębne instytucje religijne i oświatowe, a nawet jeśli zdobędą autonomję kulturalną — to wszystkie te instytucje autonomiczne pozostaną stale w ramach i pod kontrolą państwowości, w ramach ustaw państwowych, zespolone ze związkami samorządu państwowego lub politycznego okręgu administracyjnego.

Syjonizm, dążenie do stworzenia własnej siedziby narodowej w Palestynie — nie może być pojętym jako antynomja polskiego interesu państwowego. Syjonizm jest dziś ideałem, poniekąd religją wielu Żydów. Zawiera się w nim dążenie do odzyskania siedziby narodowej w Palestynie i obrona praw mniejszości żydowskiej w krajach diaspory. Zmierza on nie tylko do zachowania bytu narodowego, ale do przekształcenia form tego bytu pod względem gospodarczym, społecznym i kulturalnym, obejmując obronę uświadomionych interesów żydostwa jako całości, w każdej dziedzinie życia. Olbrzymi wysiłek myślowy dokonywa się właśnie na tych dwóch biegunach nowej świadomości naszej.

Taką jest nowa rzeczywistość żydowska. Nikt z nas Żydów nie odczuwa przeciwieństwa czy przeciwstawności tych spraw w stosunku do Polski. Nie wątpię, że ta dwoistość, której istnienie wyraźnie stwier-

dzam, niepokoi do pewnego stopnia Polaków. Ale ta dwoistość jest faktem. Krytycyzm i intelektualizm starej rasy umożliwia jednak taką właśnie dwoistość, tak skomplikowany proces myślenia i odczuwania. Faktem jest też, że wnikliwy krytycyzm naszej rasy pozbawia nas tego co nazywa się „naiwnym stosunkiem do państwa“. Nie myślę temu przeczyć. Ale w miejsce tej witalnej naiwności wnosimy walory może równie istotne i ważne, bo oparte na krytyce i pojęciu interesu państwowego, jako interesu całości.

P. Stanisław Mackiewicz nową rzeczywistość dostrzega, ale ścieśnia swą świadomość, jakby rozmyślnie nie chcąc objąć całego problemu i pisze: „Dziś jednak uważam, że popieranie obozu ortodoksyjnego nie powinno wystarczać, jeśli chodzi o przeprowadzenie u nas kwestji żydowskiej w sposób programowy i celowy. Z programu antyasymilacyjnego wynika bowiem konsekwencja odrębnych instytucji żydowskich, odrębnego szkolnictwa. I tu w bardzo wielu wypadkach program prawicowych sjonistów wydaje się mi możliwy do realizowania“.

Rząd i stronnictwo rządowe popiera ortodoksów, jak to stwierdza p. Mackiewicz, przedstawiając się jako współautor tego pomysłu politycznego. Czy popiera się ortodoksję dlatego, że nie żąda ona odrębności narodowej, czy dlatego, że nie żąda „udziału w rządach nad państwem“?

Zarówno pierwsze jak i drugie z tych założeń, będących napewno podstawą tej myśli politycznej, jest nieprzemyślane, wzgl. opiera się na małej znajomości istoty sprawy. Bardzo dalekie od mądrości politycznej — jest w najlepszym razie sprytną taktyką.

Ortodoksja czuje i zaznacza swoją odrębność narodową. Nie jest to dzisiaj odrębność religijna. Posiada ona obok tradycji również poczucie historycznej łączności narodowej. Okazuje też ona coraz wyraźniej własne ambicje polityczne, których zaspokoić wyłącznie w „służbie pańskiej“ nie będzie mogła i nie będzie chciała. Problem nie jest taki prosty, jakby się wydawało i będzie się dalej wikłał. Zaspakajanie zaś interesów religijnych i interesów poszczególnych cadyków — nie wyczerpuje sprawy żydowskiej. **P r z y z n a j e t o o b e c n i e p. M a c k i e w i c z.**

Teza p. Mackiewicza odmawiająca żydom jako mniejszości narodowej udziału w wytwarzaniu woli państwowej — jest również błędną, co więcej niebezpieczną ze stanowiska państwowego. Takie zepchnięcie całej grupy ze stanowiska pełnoprawnych obywateli i uczynienie ich obywatelami niższego rzędu — musi odbić się fatalnie na stosunku tych obywateli do państwa, rozluźnić ten stosunek, a nawet uczynić go wrogim. „Jednak nie proklamuję hasła rugowania Żydów z ziemi polskiej, a w konsekwencji tego i żadnych innych hasel z tem związanych i temu

służących, jak na przykład hasła bojkotu gospodarczego. Uważam, że są to hasła trudne do realizacji. Wymagają one ogólnego nastawienia na walkę wewnętrzną, które często osłabiają Państwo, ale zawsze demoralizują społeczeństwo“.

Nie myśli jednak p. Mackiewicz o faktycznym równouprawnieniu np. w uzyskiwaniu urzędów publicznych i t. d. „W Polsce i tak mamy za mało inicjatywy prywatnej w gospodarce, ładnie wyglądałoby, żeby jeszcze Żydzi mieli powiększać tłok przy uzyskiwaniu każdej posady państwowej“.

Wynikałoby z tych wywodów, że p. Mackiewicz proponuje pewien rodzaj kompromisu i to tylko precario modo (za uproszczeniem) polegającego na tym, że pozostawiona nam być może pewna swoboda „inicjatywy“ w dziedzinie gospodarczej, prawdopodobnie handlowo-przemysłowej, my zaś zrzec się mamy praw obywatelskich w innych dziedzinach. Wygląda to na krwawą ironję w czasach, gdy etatyzm ogarnia coraz szersze dziedziny gospodarki społecznej, rugując zewsząd Żydów, gdy widmo gospodarki planowej rysuje się coraz wyraźniej przed nami i coraz głośniej się mówi o nowych monopolach państwowych.

Dyskusję z p. Mackiewiczem przerywa jednak sąsiadujący z nim o miedzę, o szpalę w ankiecie, p. Henryk Rolicki, zaproszony do dyskusji, wybitny przedstawiciel Obozu Narodowego. Wie on wiele o sposobach wyzyskiwania Polski na rzecz światowego żydostwa w jego planach gospodarczych i politycznych, o złowrogiej roli Żydów w polskiej przeszłości historycznej — ale omawiać chce tylko zagadnienie gospodarcze. Jest ono w oczach p. Rolickiego niezmiernie proste...

„Skupienie żydowskie w Polsce wynosi dziś kilkanaście procent ogółu ludności; zapełnili oni wszystkie nasze miasta, z wyjątkiem ziem zachodnich i stanowią ludność, zarobkującą jednostronnie. Niewielki tylko ułamek żydostwa w Polsce żyje z zawodów wolnych, lub pracuje jako rzemieślnicy czy robotnicy fabryczni, ogół zaś — to pośrednicy handlowi, ciążący na naszym życiu gospodarczym swą bezprodukcyjnością. Im gęściej żydostwo skupia się w Polsce, tem bardziej pogłębiać się musi kryzys gospodarczy u nas i wśród samych Żydów. Nadmiernym pośrednictwem podrażać musi ceny towarów, stwarza ogromną rozpiętość między kosztami produkcji a ceną towaru u detalisty. Taki stan rzeczy z jednej strony wiedzie do katastrofy nasze rolnictwo i przemysł, z drugiej zaś pogłębia nędzę szerokich mas konsumentów i — odbierając ludziom możliwość oszczędności — utrudnia powstawanie rodzimych kapitałów. Nędza konsumentów rujnuje znowu przemysł i rolnictwo, wskutek kurczenia się krajowych rynków zbytu — i tak w kółko.

Cokolwiek można powiedzieć o kryzysie światowym — to w Polsce ostrą formę kryzysu zawdzięczamy temu, że musimy utrzymywać zgórą czteromilionową ludność, nie wytwarzającą nic, a żyjącą tylko z pracy innych. Ośmiu Polaków musi wyżywić jednego żyda! Oto naga prawda.

Liczyby urzędników publicznych mnożyć nie możemy ze względów budżetowych, żydzi więc, wchodzący w wielkiej liczbie w nasze urzędy, rugowaliby Polaków. Mnożenia liczby robotników w przedsiębiorstwach kalkulacja nie wytrzyma. Robotnicy żydowscy, wchodzący do fabryk i przedsiębiorstw, wyrzucaliby na bruk Polaków. Ziemi także nikt nie rozmnoży, a ciasnota wśród ludności rolnej w Polsce jest oczywista. Oddając ziemię żydom, nawet dzisiejsze nieużytki na Polesiu, które musi stanowić naturalne ujęcie dla zdesperowanej ludności małorolnej i bezrobocia w Polsce, pozabawilibyśmy chleba wiejską ludność rdzenną. I tak w każdej dziedzinie widzimy, że istnienie w Polsce gęstego skupienia żydowskiego odbiera chleb ludności rdzennej, skazuje ją na bezrobocie i głód i rzuca na pastwę wszelkim wicherzom wywrotowym. Fakt, że żydzi od wieków zniszczyli w Polsce rodzime mieszczaństwo i sami zajęli jego miejsce, wynaturzył nasze życie gospodarcze i polityczne, a miasta, które na zachodzie Europy są ośrodkami narodowej kultury i myśli, uczynił u nas ogniskami obcych wpływów.

Między Polakami a żydami samo życie wykopało niezgłębione sprzeczności”.

Stąd prosty wniosek: bojkot i eksterminacja, nasuwa się sam przez się, jako wskazanie dla polskiej myśli politycznej.

Naga prawda tych wywodów, goliżna, która zbyła wszelkiego trudu myślenia, pozbawiona poznania zjawisk gospodarczych, ich mechanizmu i nieskończonego powikłania ich przebiegu — jest rzeczywiście przerażająca. Jak lekko musi iść sobie w życie p. Rolicki, jak łatwo poczynać, będąc tak nieobciążony żadną myślą, żadnym krytycyzmem. Z tą samą łatwością napisał też książkę „Zmierzch Izraela“, którą redakcja „Gazety Warszawskiej“ poleca jako najciekawszą lekturę na zimowe wieczory. „Niemasz ciekawszej książki na zimowe wieczory... Narodowiec wszakże musi z niej wyciągnąć wnioski polityczne.“

Otóż jeden narodowiec p. Tadeusz Zaderecki, na łamach bardzo narodowego pisma, bo w „Kurjerze Lwowskim“ (z 18 lipca 1932, Nr. 198), takie z tej książki, przyznać trzeba, że bardzo politycznie, niepolitycznie wyciągnął wnioski: „Błędy rzeczowe, czasem zbyt pochopnie snute wnioski: i uproszczenia nadmiernie złożonych zagadnień, czasem nieco za n i k ł a znajomość źródeł, lub chybione ich rozumienie...“ (ni mniej ni więcej) „... usunięcie tych błędów w wydaniach przyszłych to rzecz nie na siły jednego człowieka...“ (a jednak sam jeden Rolicki zamierzył i dał takie dzieło na wieczory — nie pod lipą, ale zimowe). P. Rolicki wprowa-

dza profanów w tajną wiedzę i tajne związki rządzące żydostwem, a oto p. Tadeusz Zaderecki wyjaśnia: „judaizm nigdy nie był wiedzą ściśle ezoteryczną w sensie nauki tajnej, a w sensie trudności wynikających z konieczności uprzednich prac przygotowawczych dla umożliwienia np. lektury Talmudu — niema co i mówić o tajemniczości, bo z równą racją może być za taką wiedzę tajemną uważany np. Arystoteles nb. dla nieumiejących języka greckiego i nieprzygotowanych do jego lektury“... To tylko wyjąteczki z ojcowskiego kazania p. Tadeusza Zadereckiego, ale to wystarczy. Żalili się p. Redaktor Mosdorf, że też nikt z żydowskich publicystów czy ludzi nauki nie napisze recenzji o tej wspaniałej książce. Niech czyta tę Tadeusza Zadereckiego. Wystarczy. Nieuctwo i fałszywe otrzymano należyta odprawę!

Czytałem tę recenzję przed ankietą i trudno już było przywiązywać wagę do wywodów p. Rolickiego, skoro tak jego warsztat twórczy oświetlono. Wywody jego w ankiecie nie zasługują jednak na szacunek z powodu sprzeczności wewnętrznych rozpiętych ponad zupełną lukę myślenia.

Żydowska czteromiljonowa ludność, zdaniem p. Rolickiego, nie wytwarza nic, nie jest produktywną. Równocześnie jednak stwierdza, że Żydzi zajęli miejsce mieszczaństwa w Polsce, że opanowują handel i przemysł. Produkują zatem czy nie? P. Rolicki uważa widocznie za produkcję tylko rolnictwo i pisanie książek na zimowe wieczory. Gdyby prawdą było, że 8-miu Polaków musi wyżywić jednego Żyda, że Żydzi są tylko pasorzytami, to już dawno możnaby było temu zapobiec. Właśnie przez ten stosunek 8:1 niezmiernie łatwo byłoby usunąć pasorzyty. Widocznie jednak jest to co innego. Żydzi ci spełniają jakieś funkcje w gospodarce społecznej, są czynnikiem twórczo działającym i dlatego to usunięcie nie idzie tak łatwo. Odgrywają rolę w dochodzie społecznym, z którego Polska czerpała i czerpie zasoby budżetowe na utwierdzenie swej państwowości i pokrywają ten budżet jako żywiol handlowy i miejski w olbrzymim procencie, odwrotnie proporcjonalnym do swej liczebności. W Królestwie przyczynili się walnie do rozwoju przemysłu i handlu. W Galicji np. przed wojną, wedle świadectwa innego narodowca p. Rymara, z pięćdziesięciu małych rafineryj nafty, 44 było żydowskich, opartych o własny, krajowy kapitał. Nie można powiedzieć, by Żydzi byli wówczas z kimkolwiek konkurowali. Nie konkurowali z nikim, chyba z kapitałem zagranicznym. Całkiem poprostu, gdyby oni nie byli zakładali fabryk, niktby ich nie zakładał. Pomyśleć tylko co to było za pasorzytnictwo na ciele tych biednych galicjaków, co musiały świecić żydowską naftą. I pomyśleć, że Żydzi bojkotowi i eksterminacji śmieją przeciwstawić wielkie tradycje gospodarcze, pracę i zasługi pokoleń, że mają odwagę wskazywać na stan zasłużonego posiadania...

Mimo tej przemocy żydowskiej i mimo pasorczyństwa Polska powstała i utrwaliła się jako państwo. Ale p. Henryk Rolicki nie wierzy w Polskę. „Żydzi stali się Polsce ciężarem i nie potrafimy ich znieść, tembardziej, że nie byli Polsce nigdy ojcem, ani matką” — woła p. Rolicki. Co za infantylne skojarzenie! Jakżeż opuszczonym i bezradnym czuć się musi w swej sierociej podświadomości p. Rolicki...

Zaprawdę o wiele więcej męskości i odwagi wykazuje już p. K i r k o r, nieustraszony wojownik, rzucający w ankiecie pytanie: „Wojna czy pokój?” On w faldach swej togi przynosi nam wojnę. „Rzadko który naród tak mało ma do stracenia w walce, jak naród Polski w tym wypadku”... Stan zaczętej i jednostronnej wojny, prowadzonej przez Żydów przeciwko Polsce już istnieje.

„Jest: rzeczą zastanawiającą, w jaki sposób mogła się wytworzyć ta zbiorowa psychoza, negująca istnienie stanu walki? Czyżby istotnie większość Narodu była do tego stopnia zaślepioną, że widzi walkę tylko w tym wypadku, gdy żydowski opryszek przecina płuco studentowi polskiemu? Odpowiedź na to, niestety, musi być pozytywna. Sami Żydzi w poufnych rozmowach przyznają otwarcie, że głupota gojów jest wcale pokaźną pozycją w ich rachubach i planach, nie dodają tylko przezornie, że tą głupotą sami troskliwie hodują i pielęgnują! Jest to, zresztą, stary i znany manewr taktyczny — gdy jedna ze stron jest słabszą liczebnie, lub też czuje niechęć do spotkania wręcz, wówczas ucieka się do systemu zamroczenia i oglupienia przeciwnika. W literaturze pięknej mamy doskonały opis, jak to ks. Robak, podczas pamiętnego zjazdu na Litwie, zastosował taktykę spojenia jęgrów mocną gorzałką, aby nie mogli stanąć w szyku bojowym.

Żydzi, naród od tysięcy przywykły do zmagania się z silniejszym liczebnie przeciwnikiem, doprowadzili ten system do mistrzostwa. „Daj Sędziu — rzekł Robak — beczkę spirytusu” — i w otwarte a naiwne gardła gojów leje się strumieniem zatruty narkotyk propagandy, cały ocean frazesów o humanitaryzmie, tolerancji, kulturze, postępie etc., byle tylko zagłuszyć tupot nóg maszerujących szomrów, byle tylko zaciemnić widok wciskania się armji „szczurów wędrownych” do wszystkich komórek życia politycznego i gospodarczego!”.

Wystarczy. Nie jest że to poważna ankieta? Maluczko, a p. Kirkor nam powie, że gwizdże na Mickiewicza, Żeromskiego, Konopnicką i Struga, przedstawicieli zgniłego humanitaryzmu. „Die deutsche Jugend pfeift auf Goethe“...

Czytelnicy Buntu Młodych mogliby snuć dziwne refleksje na temat, kto tak wyhodował i wypielęgnował p. Kirkora. Poza tem sądzę, że w otwarte do krzyku i naiwne gardła gojów leje się obecnie w „złomowe wieczory” strumieniem, niezatruty strumień narodowej lektury

w stylu książki p. Henryka Rolickiego "Zmierzch Izraela". I jeszcze jedno mogę zdradzić, dziś, gdy każdy narodowiec duszą przy Hitlerze: książka p. Rolickiego nie jest tak oryginalnym, rdzennym produktem jak spirytus Sędziego Soplicy. Nie pochodzi z Soplicowa, lecz z Niemiec i wywodzi się z całego szeregu niemieckich publikacji antysemitycznych, których jest naśladowaniem.

Na okopach Mocarstwowców z sanacji powiewa nietylko sztandar Buntu Młodych, ale i sztandar Romana Dmowskiego trzymany przez młodych. Pod sztandarem tym ruszą na Żydów. Może pójdą tylko w roli sanitariuszy, może żandarmerji polowej, może jako podsłuch, bo p. Kirkor pisze:

„Można być zwolennikiem stosowania kulturalnych i godnych rycerskiego narodu metod walki, można potępiać brutalne napaści na żydowskie studentki i siwobrodych patriarchów, można na ochotnika stanąć na straży cichości szyb w sklepach żydowskich, można wreszcie twierdzić, że racja stanu Państwa Polskiego wymaga stosowania taktyki spokojnej i mądrej defenzywy, — ale nie wolno negować samego faktu istnienia walki, nie wolno dać się uspić jęklwym zawodzonom przebiegłej Dalili, ostrzającej w ukryciu niezawodne nożyce i nie tylko nożyce!”

I jeszcze te słowa lotne:

„Przywódcy Żydostwa zauważyli, oprócz tego, pewien fakt, który ich napełnia ostatnio najgłębszym niepokojem i troską, że oto goje zaczynają stopniowo mądrzeć! Spętany olbrzym zaczyna się budzić i rozumieć, kto jest jego istotnym wrogiem i pasorzytem. I dlatego tak nerwową, tak perfidną i przebiegłą staje się ich propaganda. I dlatego też tembardziej czujną, ostrożną i krytyczną winna stać się niezależna opinia i prasa polska.”

Przywódcom żydostwa radzę, aby obserwowali p. Kirkora. Będą mniej nerwowi. Dlatego też cytowałem jego wywody.

Słusznie zauważył inny uczestnik ankiety p. Dr. J a n M o s z y Ń s k i, że wszystko co się o sprawie żydowskiej mówi i pisze, wykracza rzadko kiedy poza mniej lub więcej demagogiczne frazesy, które sprawę zaogniają. On sam w najlepszej wierze zaś stwierdza, że Żydzi są elementem szkodliwym. Niebezpieczeństwo żydowskie polega na destrukcyjnym i demoralizującym wpływie ideowym Żydów. Nie wydaje mu się również możliwym, „by godząc się z odrębnością narodową Żydów można było zgodnie, stojąc ściśle na gruncie interesów Państwa Polskiego, z nimi współpracować“. Jest natomiast przeciwny „wszelkim sztucznym środkom ochronnym w postaci ustawowego ograniczenia praw obywatelskich Żydów“. Niebezpieczeństwo żydowskie natomiast chce zwalczać przez stworzenie programu, opartego na pozytywnej ideologii antysemitycznej...

Biedne te interesy Państwa polskiego, wciśnięte pomiędzy niebezpieczeństwo żydowskie a pozytywny antysemityzm... Gdy się czyta tego rodzaju wywody młodych, widzi się jak bardzo ci ludzie pozostają pod sugestją poglądów i ideologii OWP oraz jak cennym rekwizytem dla tej ideologii jest antysemityzm — stanowiący wspólny język, zapomocą którego najłatwiej się porozumieć...

Innym zupełnie językiem przemawia p. K s a w e r y P r u s z y ń s k i. Przerwał on zakłętę koło i wyszedł zeń na szeroki trakt ludzkiej myśli. Z szerokiego oddechu jego zdań, z śmiałego spojrzenia wdał widać, jak szczęśliwym jest człowiek, który potrafił wydrzeć się z przekłętogo, duszącego koła i wyszedł na świat. Patrząc w te oczy śmiałe i męskie i wyciągam doń dłoń z serdecznym pozdrowieniem. Jakże beznadziejną i ciasną byłaby ta ankieta młodych (od których odgrodził się zresztą p. Stanisław Mackiewicz stwierdzając, że pomiędzy nim a dzisiejszym pokoleniem akademickim stoi mur psychiczny bardzo wysoki) bez tego głosu Ormuzda.

Ksawery Pruszyński stwierdza przedewszystkiem to wielkie nieporozumienie, jakim była ślepa wiara w liberalizm XIX w. o ile chodzi o równouprawnienie i asymilację Żydów. Rotszyldowie i Judki „wchodząc z ghełta w społeczeństwo aryjskie, przywdziewali wprawdzie marynarki, ale nie przejmowali się ich klimatem duchowym“, skutkiem czego ustosunkowywali się niechętnie do idei i tradycji świata, w który wchodzili. „Dlatego Ignęli do każdego ruchu rozkładającego tę wrogą im atmosferę“. Tem tłumaczy p. Pruszyński życzliwy stosunek Żydów do ruchów rewolucyjnych ostatnich lat 130. Tłumaczenie może zbyt uproszczone. W ruchach rewolucyjnych XX w. znaleźli się Żydzi nie tylko z tego powodu. I nie tylko dlatego, że ruchy te zawierały w sobie wyraźne stwierdzenie zdobytego równouprawnienia, ale dlatego, że żyła i żyje w Żydach idea prawa i sprawiedliwości, potrzeba apostołstwa i propagandy. „Jakim sposobem — mówi Bergson — wyłoniła się sprawiedliwość z życia społecznego, w którym była utajona, aby się unosić nad niem i ponad wszystkim, kategoryczna i transcendentalna? Przypomnijmy sobie ton i wyraz proroków Izraela. Ich to głos słyszymy, gdy stała się jakaś niesprawiedliwość, gdy dopuszczono się czynu niesprawiedliwego. Z otchłani wieków podnosi się ich protest“... „Klasyczny świat antyczny nie znał propagandy: jego pojęcie sprawiedliwości cechował niewzruszony spokój bóstw olimpijskich. Propaganda sprawiedliwości jest pochodzenia judeo-chrześcijańskiego“... (Les deux souvres de la morale et de la religion).

„Lnu kurzącego się nie zgaszą, trzciny nadłamanej nie złamią, ale dam świadectwo prawdzie“ — krzyczał w twarz wszelkiej przemocy i sile Jezajasz. To posłannictwo prawdy i siła wizji mesjańskiej:

„ostatni będą pierwszymi“, rzucała nas nieraz w szeregi tych, co walczyli o prawdę, o wolność, o lepsze jutro dla wszystkich. Raczej fanatyzm pewnej misji zbawienia ludzkości, aniżeli nienawiść do otoczenia czyni z Żydów żołnierzy rewolucyj społecznych.

„Dla tłumów cisnących się z gheft, nowa Europa miała jedno słowo: asymilacja“. Tej antytezie wiekowego odseperowania (które wytworzyło było swoją tezę odrębnych form bytu w gecie) a zatem negatywnej atmosferze pozagettowego żydostwa musiał się szcześnie, zdaniem autora, przeciwstawić pozytywny program. „Program ten polegał na odrodzeniu nowoczesnym dawnego narodu, znalezieniu mu miejsca równorzędnego do innych i miejsca osobnego. Tym ruchem był Sjonizm“.

Autor nazywa program asymilacyjny błędem Europy. Był on zarazem błędem Żydów. Żydzi dążyli wszędzie do zlania się z otoczeniem, lecz otoczenie przeciwstawiało się temu. Dziś danym nam jest patrzeć na proces wypierania Żydów ze społeczeństwa niemieckiego. Hitlerizm zlikwidował w niezmiernie krótkim czasie wiekowy wysiłek asymilacji niemieckiej. Szybkość przebiegu tego procesu stwierdza, że poczucie narodowe jest czemś żywiołowym, co z siłą żywiołu niszczy wszelkie konstrukcje ludzkie. Okazuje też jak niezmiernie wartości żydowskie zostały zmarnowane. Słowa Herzla: „Es konnte nicht der geschichtliche Sinn der Emanzipation sein, dass wir aufhören sollten, Juden zu sein, denn wir wurden zurückgestossen, als wir uns mit den anderen vermischen wollten. Der geschichtliche Sinn der Emanzipation musste vielmehr sein, dass wir unserem befreiten Volkstum eine Heimstätte bereiten sollten. Das hätten wir früher nicht vermocht“... te słowa poznania, dziś dopiero mogą być zrozumiane przez Żydów niemieckich.

Sjonizm to budowanie własnego świata. P. Pruszyński zwraca słusznie uwagę na zupełną nieznajomość tego zagadnienia w Polsce, na zupełne zapoznanie twórczych sił syjonizmu, na brak zrozumienia istoty konfliktu między syjonizmem a komunizmem. „Siły negacji jakie wychodzą z ghetta, akkaparuje dziś komunizm, siły twórcze sjonizm“. Polska musi ustalić, stwierdza autor, swoje stanowisko wobec tego ruchu. Prawica w Polsce preferuje tradycyjne ghetto, Jankłów z Pana Tadeusza, lewica asymilację — obie chcą mieć w arendzie swoich Żydów. „Sjonizm jednak musi być formą życia żydowskiego, przyszłości. Trzeba wyjść z błędu starszej generacji i trzeba mu podać rękę.“

Ze słów p. Pruszyńskiego bije siła przekonania, opartego na poznaniu rzeczywistości. Jakżeż ma poznać tę rzeczywistość społeczeństwo polskie, odgrodzone od niej murem przesądów, bezwiednych tradycji, uprzedzeń i fałszywych informacji. Na murze tym porasta pleśń leniwej myśli. Jak przebić, jak rozwalić ten mur?! Jak przekonywać i nie

ustać w męczącym, nieraz beznadziejnym wysiłku, jak wykrzyczeć tę prawdę dla zamkniętych uszu: nasz ruch odrodzenia nie jest, nie może być wrogim lub szkodliwym Polsce. Wielkich idei siły twórcze, nigdy nie okazały się egoistycznymi i szkodliwymi, a wartości przez nie wytworzone wzbogacały w cudownej harmonji całą ludzkość. Syjonizm podejmuje wszędzie nanowo i samodzielnie problem żydowski. Naród polski, gdy był rozbitý na trzy zabory, gdy toczył ciężką walkę o swój byt narodowy, unikał jakby instynktownie nowych problemów. Pochłonięty walką jaką toczyć musiał, żądał od Żydów bezwzględnego podporządkowania się pod interes narodowy polski. Każde dążenie Żydów do samodzielności narodowej było wówczas uważane za akt wrogi. Lecz dzisiaj, kiedy powstało Państwo polskie, które urzeczywistni wszystkie aspiracje narodu polskiego i umożliwi pełny rozwój jego sił, dziś dążenia narodowe Żydów, ucieleśnione w syjonizmie, nie mogą przedstawić żadnego niebezpieczeństwa dla narodu polskiego. Państwo polskie zaś nie może uchylać się przed nowymi problemami, ale przeciwnie musi się nimi zająć i znaleźć do nich rzetelny stosunek. Ten stosunek staje się miarą sił i wartości każdego państwa.

P. Ksawery Pruszyński tak właśnie rozumie tę prawdę. Nie wielu ludzi w Polsce podziela jego zdanie. P. Pruszyński wybrał się teraz w podróż do Palestyny, aby tam badać „to dzieło polityczne, gospodarcze i kulturalne, jakie wzniosł odrodzony judaizm“. Z podróży tej ogłosi sprawozdanie. Może na Nim spoczęło powołanie wielkiej propagandy w Polsce...

Równie daleko poza błędne koło wyszedł p. Z b i g n i e w J o r d a n . Mocnym rozmachem przerwał przekłętą obręcz i stał się człowiekiem wolnym. Jego myśli są też myślami człowieka wolnego. Wysoko rozwinięte poczucie odpowiedzialności jest u niego konsekwencją wewnętrznej wolności, związanej z żywym poczuciem państwowości. (Dyskutując z Nim, mamy przed sobą człowieka żywego a nie golema ulepionego przez O.W.P.) P. Zbigniew Jordan rozróżnia dwa zagadnienia żydowskie. Jedno pozostaje stale w błędnym kole. Żywi je bezmyślność, głupota, a często interes. Stanowi ono ognisko niebezpiecznej zarazy. Drugie to zagadnienie właściwe. W błędnym kole ukrytą jest „jaskinia patryjotów“, gdzie pali się znicz antysemityzmu. [Na wyznaczenie antysemitów dużej grupy obywateli Państwa polskiego składają się: wstręt rasowy, poczucie nacjonalizmu sprowadzonego do pojęcia grupy rasowej, czysty utilitaryzm i dywersja antysemita, jako taktyka w walce politycznej.

Właściwe zagadnienie żydowskie analizuje p. Jordan w świetle asymilacji, ze stanowiska państwowego. W wywodach jego brak jednak mimo wszystko ścisłego rozróżnienia między asymilacją narodową a po-

lityczną względnie państwową. Odnoszę wrażenie, że wyobraża on sobie daleki proces asymilacji kulturalnej poprzez asymilację polityczną. Znamiennym jest wyraźne odcięcie się autora od wszelkiego komunału o destrukcyjnym wpływie kultury żydowskiej, komunału wpojonego wszystkim gołomom antysemitom. P. Jordan powołuje się na opinię wybitnego socjologa polskiego, prof. Florjana Znanieckiego o cytuję jego zdanie:

„Żydzi, bądź jako grupa rasowa, bądź też indywidualnie, już wnieśli ważne przyczynki do naszej cywilizacji, i nie podobna wielu z tych przyczynków odmówić wartości dodatniej. Sądząc z tych przykładów, z wysokiej intelektualności i intensywnej produktywności, objawianej przez żydów, zasymilowanych lub nawpół-zasymilowanych, oraz z głębokiego, choć cokolwiek ciasnego idealizmu, jaki znajdujemy wśród niezasymilowanych mas narodu żydowskiego, wzrost narodowego i indywidualnego udziału żydów w naszej twórczej pracy kulturalnej powinienby raczej być pożądanym”. (Znaniecki: Upadek cywilizacji zachodniej).

Nie od rzeczy może będzie przypomnieć tutaj, że prof. Znaniecki, wbrew teom historjozoficznym Dmowskiego o rozkładowej roli żydów w przeszłości, przypisującym działaniu żydów upadek Polski i jej rozbiory — wypowiada następujący pogląd: „W końcu wieków średnich, i aż do końca 18-go stulecia olbrzymia większość żydów europejskich koncentrowała się w Polsce. Nie mieli oni prawa do brania udziału w życiu politycznym, skoro to prawo było ograniczone do szlachty polskiej, ale mieli taką swobodę rozwoju swego własnego życia religijnego i kulturalnego, na jaką żaden inny kraj im nie pozwalał aż do 19-go wieku. Wskutek tego żydzi, choć politycznie bierni, nie byli czynnie niełojalni względem Polski, a nawet sporadycznie brali pewien udział w walce polskiej o samozachowanie narodowe w końcu 18-go i na początku 19-go stulecia”. (Upadek Cywilizacji Zachodniej str. 77).

Wróćmy jednak do dalszych wywodów p. Jordana. Rozprawiając się z narodowym argumentem przeciwko asymilacji, opartym o narodową rację stanu tak pojętą, jak ją sformułował swego czasu Dmowski, w okresie kiedy żydzi byli uzależnieni od państw zaborczych, autor przeciwstawia jej dzisiejszą, państwową rację stanu. Jeśli, rozumuje p. Jordan, żydzi ulegają asymilacji kulturalnej, dopóki istnieje poczucie zależności ekonomicznej, „sugestia siły której poddają się”, to dziś Państwo polskie jest w stanie zależność tę trwale utrzymać, co daje gwarancję ciągłości asymilacji kulturalnej.

Autor dotyka tu istotnej i bardzo ważnej okoliczności zahaczającej o głęboki i powikłany problem kulturalny. Niepodobna się z tem rozpra-

wić w ramach tego sprawozdania i tej dyskusji. Dlatego tylko pokrótce i zwięźle zaznaczamy nasze stanowisko.

Oddziaływanie państwowości na formę i treść życia pewnych grup w niej żyjących, jest zawsze bardzo silne i stanowi swoiste zjawisko socjologiczne. Państwowość polska będzie tak samo wywierała i już wywiera duży wpływ kulturalny. Dowodem tego może być zwycięskie przenikanie języka polskiego, jako języka państwowego, na kresach zachodnich i wschodnich. Nie wynika jednak stąd jeszcze postulat bezwzględnej asymilacji kulturalnej. Tezie Domowskiego: „państwo zdrowe asymiluje obce szczepy, czy to gwałtem, gdy mu się bardzo jak Prusom spieszy i gdy napotyka opór, czy też bez jego użycia, gdzie tego oporu niema. Państwo jest narodowem, bo przez samo swoje istnienie wytwarza jeden naród. Tego uczy dotychczasowa historia ludzkości i historia nie pójdzie innemi torami”—przeciwstawiamy dziś jednak tezę ochrony mniejszości narodowych i autonomji kulturalnej.

Niemniej jednak pozostanie prawdą, że proces asymilacyjny zawsze będzie się w pewnym stopniu rozwijał. Będzie to jednak asymilacja jednostek a nie asymilacja całej grupy. Żadnej natomiast wątpliwości nie może ulegać asymilacja polityczna, pojęta jako poczucie ścisłego związku z państwowością polską. Tu chciałbym jednak zauważyć, że t. zw. zależność ekonomiczna może być dwojakiego rodzaju. Może być dodatnią lub ujemną.

Dodatnia wytworzy się wówczas, gdy państwo umożliwi żydowi swobodny rozwój gospodarczy. To zwiąże go bezpośrednio z interesem państwowym. Ujemną będzie wówczas, gdy państwo prowadzić będzie politykę cichego lub jawnego bojkotu gospodarczego. To musi wpłynąć na rozluźnienie stosunku zarówno jednostki, jak i grupy do państwa.

Rozumie to zdaje się doskonale p. Jordan, podnosząc, że dotychczas w obozie t. zw. państwowym panuje ten sam nienaganny, bezprzykładny nacjonalizm, pełen zaborczych apetytów. Stąd śmiała i jasna konkluzja: „Nie istnieje i istnieć nie może żaden obóz państwowy, dopóki nie istnieje światopogląd oparty o socjologiczne pojęcie Państwa”.

Z tego światopoglądu autora wypływa jego poczucie odpowiedzialności. P. Zbigniew Jordan stwierdza, że atmosfera społeczna, w której żydzi żyją i warunki ekonomiczne, dające podstawę działalności twórczej, są dla narodu żydowskiego zachwiane. „Jako większość w Państwie Polskiem jesteśmy odpowiedzialni za poziom kulturalny i twórczość wszystkich obywateli. Dlatego jesteśmy zobowiązani rozwiązać

sprawę żydowską nie jako interes imperjalistyczny, lecz przede wszystkim jako wielkie zadanie społeczne i kulturalne.“

Jako sposoby rozwiązania wskazuje autor kolonizację rolną żydowską i racjonalne osiedlanie „gmin i rodzin żydowskich“ oraz ruch syjonistyczny. „Myśl kolonizacji żydowskiej powstała w okresie wielkiego sejmu, twórcami jej są Butrymowicz i Czacki. Celem jej było wspomoczenie ekonomicznie wyczerpanych, niezdolnych już wręcz do życia mas żydowskich. Ziarno było rzucone, rzucała je ręka, pełna myśli najszlachetniejszych. Jako podjęcie ciągłości myśli wielkich, należy traktować dzisiejsze plany mniejszościowe w Polsce.“

* * *

Dyskusja na łamach Buntu Młodych jest symptomatyczną. Wskazuje na zainteresowanie Młodych sprawą żydowską, na potrzebę wypowiedzenia się. Gazeta Literacka w Krakowie podjęła również tę dyskusję, przynosząc m. in. ciekawe artykuły PP. Karola Homolacza i J. E. Skińskiego. Omówimy je w następnym numerze Miesięcznika.

Co w omówionych dotychczas artykułach jest symptomatyczne, to, pomijając niektóre, duża sugestia haseł O. W. P., zupełne zapoznanie katastrofalnego stanu gospodarczego żydostwa w Polsce, będącego w ogromnej mierze skutkiem polityki bojkotowej, oraz niezmierna łatwość w decydowaniu o ograniczeniu praw politycznych mniejszości żydowskiej. Szczególniej ten ostatni moment jest znamieny w dyskusji Młodych.

Stanowisko tego rodzaju uniemożliwia wogóle dyskusję. Jest ona bowiem możliwą jedynie na zasadzie zupełnej równorzędności. Tak samo niemożliwą jest dyskusja z ludźmi wysuwającymi jako założenie tezę o rozkładowem działaniu Żydów, posługującymi się całym szeregiem fałszów i nieskontrolowanych uogólnień. Brak wówczas dla dyskusji punktu wyjścia. Jeżeli duża część społeczeństwa polskiego poprzestanie na tego rodzaju informacjach, jakie mu daje np. książka p. Rolickiego, to oczywiście nigdy nie znajdziemy wspólnego języka. Troskę o uprzętnięcie tego rodzaju „żydoznawstwa“ musimy jednak pozostawić opinii polskiej. Żydom nie przynosi ta „wiedza“ ujmy i nie na Żydów spada odpowiedzialność za taki poziom tej wiedzy, degradującej się do stopnia poznania jaki panuje u Eskimosów.

Prof. Wincenty Lutosławski zwrócił ostatnio uwagę na to zjawisko w krótkim artykule p. t. „Strachy na Lachy“ (Czas z 19.III.1933 r.),

podnosząc, że „ohydne uczucie nędznego strachu przed tem, co nieznanе, stwarza różne widma urojone“... „rodzaj tchórzów, znanych pod nazwą antysemitów, stwarza urojone widmo ucieleśnionego i uosobionego żydostwa, które jakoby rządzi światem i jest przyczyną wszystkich nieszczęść“.

Uczucie nędznego strachu zabija swobodną jasną myśl.

Lecz może tej jasnej, wolnej myśli właśnie obawiają się i nie chcą różni „wychowawcy, politycy i przywódcy“...

GUSTAW KROJANKER

W OBLICZU NOWEGO NACJONALIZMU NIEMIECKIEGO*)

I

To co obecnie przeżywamy można krótko a zwięźle określić jako zmierzch liberalizmu. Ale słowo to obejmuje nader rozległe dziedziny. Liberalizm to z punktu widzenia gospodarczego kapitalizm, swobodna konkurencja prywatnych jednostek. Politycznie: proklamacją praw człowieka zainaugurowana zasada wolności i równości każdej jednostki. Pod względem duchowym oznacza liberalizm: panowanie rozumu, uwolnienie się od wszelkich autorytetów, bezwarunkowa swoboda ludzkiego myślenia i badania.

W tym świecie ducha liberalnego myśmy się wychowali, jego powietrzem oddychaliśmy, jego błogosławieństwa na nas spadały. Otóż ten świat obecnie się załamuje: załamuje się podobnie, jak się w r. 1918 załamał pruski militarizm, a to nie tyle z powodu rewolucji, lecz ze samego siebie, przez zbytne nadużywanie własnych zasad.

Wolna konkurencja prywatnych jednostek, którą nie bez walk wprowadzono w miejsce przymusowego systemu państwowej reglamentacji, zdawała się początkowo, wobec olbrzymiego rozkwitu życia gospodarczego w XIX wieku, spełniać oczekiwania szkoły liberalnej, mianowicie osiągnięcie możliwie największego bogactwa dla wszystkich. W rzeczywistości doprowadziła owa swobodna konkurencja do niszczycielskiej walki wszystkich przeciw wszystkim, do przepaści mię-

*) Zamieszczony poniżej artykuł stanowi zwięzłą treść odczytu, wygłoszonego przez autora przed przeszło rokiem w Berlinie. Jest to głos Żyda niemieckiego, który z nadzwyczajną bystrością zanalizował przeszłość i teraźniejszość żydostwa niemieckiego i nader trafnie ocenił tendencje, które doprowadziły do ostatnich smutnych wydarzeń w Niemczech. — *Redakcja.*

dzy posiadającymi a nieposiadającymi. Zamiast spodziewanej harmonji interesów socjalnych wytworzył się podział na klasy, zażarcie się zwalczające. Gdyż w miejsce politycznego środka nierówności wstąpił środek ekonomiczny: posiadanie kapitału, a warunkowany tem proces rozwoju zaostrzył się jeszcze bardziej wskutek tego, że zasada wolnej konkurencji, która w czystym swem zastosowaniu, przynajmniej w pewnych określonych ramach, dawała jednostce coraz to nowe możliwości rozwoju, sama siebie w coraz większej mierze unicestwiała, a to dzięki najrozmaitszego rodzaju związkom monopolistycznym.

Polityczne zasady wolności i równości, które od absolutyzmu poprzez rozmaite stopnie doprowadziły do czystego parlamentaryzmu, zupełnie zawiodły i to nietylko w Niemczech. Tu dołącza się jeno jeszcze groteskowa okoliczność: prawie w chwili narodzenia się prawdziwego parlamentaryzmu, ukazuje się już konieczność absolutystycznego reżymu.

Rozum zaś, uwolniony od wszelkich więzów, dążąc do ujarznienia przyrody, może wprawdzie na tem polu wykazać się kolosalnemi zdobyczami, lecz tylko nie tą najważniejszą: okiełznaniem ludzkiej natury tak, aby ona potrafiła po opanowaniu sił przyrody działać mądrze i celowo.

Chodzi więc, jak widzimy, nietylko o kryzys pewnej partji, lecz o kryzys wartości powszechnie od stulecia uznawanych.

Żydostwo dało się całkowicie wciągnąć w rydwan liberalizmu, liberalizmu jako systemu, a nietylko jako partji. Liberalizm żydowski zaś ze swej strony wciągnął w swój system także swoich przeciwników, nawet i ortodoksję, podobnie jak zresztą ogólny liberalizm potrafił usidlić zarówno obóz konserwatywny jak i socjalistyczny.

Tak jak ogólny liberalizm tej epoki, można i liberalizm żydowski najlepiej zdefinjować negatywnie, jako uwolnienie się od wszelkich więzów, jako zerwanie wszelkich węzłów. Liberalizm uwolnił żydostwo od religijnych norm i przepisów (rytuału) i odebrał mu tem samem podstawę jego narodowego bytu. Zerwał też łączność żydostwa z jego dziejami, gdyż co dotąd było przeżyciem, zamienił w suchą historję. A pozytywnie w miejsce starych narodowych i normatywnych władzeł postawił panowanie rozumu. W gruncie rzeczy nie wyszedł liberalizm nigdy poza Mojżesza Mendelsohna, który głosił religję rozumu i udowadniał, iż nic nie jest zawarte w religji żydowskiej, czego nie można by zbadać i stwierdzić przy pomocy rozumu. Naprawdę nie przedstawiało to wielkiej trudności odnaleźć w religji żydowskiej owe trzy idee religji rozumu: Bóg, wolność, nieśmiertelność. Tylko, że to żydostwa bynajmniej nie wyczerpuje. Mendelsohn, który o tem wiedział i to dobrze

wyczuwał, podjął jeszcze próbę połączenia tego co się połączyć nie da, mianowicie religii rozumu z historycznym faktem objawienia żydowskiego prawa religijnego. Następcy Mendelsohna byli już konsekwentniejsi: odrzucili wszystko, co nie da się pogodzić z rozumem, i w myśl tego jedyne odtąd kryterjum uznali oni rytuał żydowski jako zjawisko czasowe, jako anachronizm. Na tej podstawie tworzy się nowe żydostwo, żydostwo racjonalistyczne w swej treści, z nowymi formami, zastrzymujące z nieskończonego bogactwa dotychczasowych form życia żydowskiego nieliczne tylko, z punktu widzenia narodowego nic nie znaczące okruchy, a ponadto przejmujące od kościoła chrześcijańskiego, niektóre jego zasadnicze elementy i formy.

Ortodoksja w Niemczech, która wystąpiła przeciw liberalizmowi żydowskiemu, nieświadomie zapożyczyła z liberalizmu jego najważniejszą podstawę, mianowicie pojęcie żydostwa jako wspólnoty wyłącznie religijnej. Oczywiście drugi skrajny obóz żydowski, t. zn. żydostwo „reformowane“ wyrosło całkowicie z istoty liberalizmu i było jeno konsekwentniejszą postacią tej samej zasadniczej idei, która prowadziła już aż do samobójstwa narodowego, idei o uniwersalnej ludzkości, będącej nie organicznym związkiem ludów, lecz na umowie opartą wspólnotą ludzi.

Ale podczas gdy liberalizm powszechny nigdy nie urzeczywistnił w całej czystości teoretycznych podstaw swego systemu, to liberalizm żydowski nie miał w praktyce tej korektury, jakiej dostarcza normalne polityczne życie narodu. Przyznawano się wprawdzie do narodu niemieckiego i odczuwano to subiektywnie najzupełniej uczciwie, ale rzeczywistość przedstawiała się zgoła inaczej: naprawdę Żydzi nie złączyli się całkowicie z organizmem narodu otaczającego, a ponieważ tak było, ponieważ odczuwano wewnątrz, że tak jest i ponieważ chciano mieć legitymację dla takiego bytu, musiano idee indywidualno-liberalne silnie akcentować i podkreślać do ostatnich konsekwencji. Pojęcie wolności rozumiał Żyd jako zwolnienie się od społeczności, do której z krwi swojej przynależy; uważał, że jest tylko odpowiedzialny przed swoim własnym Bogiem i przed swoim własnym sumieniem. A pojęcie równości rozumiał on w pierwszej linii jako zrównanie ze swoim otoczeniem. Nie pytał, czy znajduje się tutaj pewne jednolite substancja, która owemu zrównaniu nadałaby sens i je uprawniała.

U Żydów, naskutek ich specyficznej historycznej sytuacji, przybrała idea liberalna kształt najczystszy. Można nawet powiedzieć, że została ona przesadzona i spaczona, gdyż każda myśl, chcąc utrzymać swój charakter twórczy, potrzebuje sił przeciwnych, któreby ją korygowały. Tymczasem otoczenie właśnie skłaniało Żydów do jeszcze

wyraźniejszego skryształizowania owego świata myśli, tak często ulegającego u nie-żydów modyfikacji.

Odnosi się to też do owej sfery liberalizmu, która praktycznie i teoretycznie całkowicie wypełniona była rzeczywistością: do dziedziny gospodarczej. Tutaj hasła wolności, równości i pokoju już nie miały znaczenia. Tu były wolność i równość jeno punktami wyjścia dla nowej, dotychczas nieznannej, bezwzględnej walki, walki konkurencyjnej; tu liberalizm wytworzył nierówność i ograniczył wolność w bardzo silnym stopniu. Na tem polu jednak żyd ostał się lepiej, niż wszyscy inni. Tu znacznie wyprzedził innych, gdyż zasada wolnej konkurencji była dla większości Niemców, przyzwyczajonych do dawnego skrzepowanego systemu gospodarczego, czemś nowem, do czego musieli się dopiero zwolna przyzwyczać. Żyd natomiast zawsze rozwijał swą działalność gospodarczą w obliczu swobodnej konkurencji, a to w bardzo ciężkich warunkach, mianowicie w owych ciasnych ramach, które gospodarka stanowa innym pozostawiała. Teraz żyd miał przed sobą otwarte pole działania, był równy. Liberalizm utorował mu drogę, na której mógł bez ograniczeń rozwinąć swe siły i zdolności, wyhodowane w ciągu wielu pokoleń. I faktycznie przyczynił się żyd wiele do kształtowania oblicza nowego świata.

Nastał okres nieskończonego optymizmu. Skoro usunięto wszelkie przywileje i dano możność swobodnego rozwoju wszystkich władz duchowych, uwierzono, że ludzkość oczekiwać może bogactwa i pokoju. Było to tembardziej uzasadnione, że oswobodzone siły zdobywały z każdym dniem gospodarczo i technicznie corazto nowe tereny. Przy ujarzmianiu natury nie zdawano sobie tylko jasno sprawy z natury człowieka. Tak powstała idea postępu, która była niczem innem jak dzisiejszą wiarą w — prosperity. A z tym przemijającym, z czasowej tylko sytuacji zrodzonym ideałem w ohydny sposób połączono prastarą, z przeżycia religijnego naszego narodu zrodzoną wiarę w mesjasza. Wiara ta, wyrażająca istotę i tęsknotę zjednoczonego narodu żydowskiego i zapowiadająca nadejście epoki naprawdę przesiąkniętej duchem Bożym, w ustach przywódców liberalnych przemieniła się w bezkrwisty kosmopolityzm, a fantazja szerokich mas już sobie wyobrażała ów moment ostateczny, gdy wszyscy ludzie będą strasznie mądrzy i strasznie wiele zarabiać będą pieniędzy...

Liberalizm stał się w całej swej rozciągłości istotną religją emancypowanego żydostwa.

II

Taką sytuację w żydostwie zastał syjonizm. Był on w swej istocie wewnętrznej antyliberalnym. Syjonizm pojmował bowiem stosunki między ludźmi inaczej, nietylko jako stosunek między równouprawnionymi kontrahentami; dla niego był naród czemś więcej, niż sumą równouprawnionych jednostek. Syjonizm uznawał naturalny i duchowy związek, oparty na wspólnym pochodzeniu i wspólnych przeżyciach. Dla syjonizmu naród przedstawiał odrębną organiczną jedność. Dlatego nie rezygnował on z wolności, ale ta oznaczała dlań nie zwolnienie się od czegoś, lecz wolność przyznawania się do czegoś. Dlatego nie zrezygnował z równości, atoli: nie miała to być liberalna równość, niwelująca wszystko, nie uznawająca czegoś odmiennego; lecz równość wszystkich organicznych zbiorowisk ludzkich. Wreszcie syjonizm po raz pierwszy po dłuższym okresie obudził zmysł polityczny Żydów. Syjonizm właściwie głosił to, co każdej do liberalizmu przyznającej się jednostce, w indywidualnej sferze gospodarczej dobrze było znane i zrozumiałe; że w obcym świecie każdy na siebie samego jest skazany i baczyć musi na to, ażeby się ostać; i że od tej konieczności polegania na sobie nie można się uchylić przez wiarę w piękny cel ostateczny braterskiej harmonji. Syjonizm głosił, że Żydzi nawet w swej słabości mogą reprezentować siłę, jeśli tylko zechcą. Nauczał on Żydów, że są 15-miljonowym narodem, który w krajach gęstego skupienia dzięki swej masie, a na Zachodzie dzięki swym gospodarczym i duchowym pozycjom, reprezentuje czynnik, mogący w świecie coś osiągnąć dla siebie, jeżeli tylko postawi sobie jakiś cel.

Podobnie jak syjonizm ze swoją koncepcją o narodzie stworzył pojęcia o wolności, równości i myśli politycznej sprzeczne z ideami liberalizmu, tak też obalił pojęcie o wszechmocy rozumu. Liberalizm bowiem i wszystkie jego polityczne urządzenia opierają się na założeniu, że człowiek jest istotą rozumną, którą można pokierować zapomocą praktycznych argumentów. Tak np. demokracja ze swoim pojęciem większości wychodzi z założenia, że większa masa rozumnych posiada też więcej rozumu. Tak też wyobrażano sobie, że parlamentaryzm funkcjonować może sprawnie, gdyż w mądrej dyskusji zawsze rozumny argument przekona przeciwników. I tak wszystkie liberalne instytucje wolności prasy, wolności zgromadzeń i t. p. opierają się na presumpcji, że przez opinię publiczną t. zn. przez swobodną wymianę myśli wszystkich rozumnych ludzi, osiągnie się za każdym razem najlepszy cel.

To się tyczy wszystkich dziedzin życia i stąd zrodziło się też pojęcie „juste milieu“, owego złotego środka, który jest rezultatem kompromisów, owego świata, w którym być mądrym i być sytym jest równo-

znaczące. Zaistniał jeden tylko szczytny cel: uczynić cały świat jednym juste milieu. To była przede wszystkim atmosfera, w której się bardzo dobrze czuli i rozwijali Żydzi liberalni. Byli oni bardzo mądrzy, gdyż żadna niepokojąca siła nie mogła wpłynąć na ich praktyczne myślenie i wprawić ich w zamieszanie. Żaden mit nie mógł ich wzruszyć. Żaden mit socjalny, gdyż byli oni syci, a na walki socjalne patrzali z niepokojem posiadających, starających się wszystko mądrze załagodzić i wyrównać. Żaden mit narodowy, gdyż korzeniami swojimi nie tkwili w żadnej glebie, z którejby ku nim mogły wytrysnąć soki żywotne.

Syjonizm jednak jest *a r a c j o n a l n y*, gdyż opiera się na uczuciowym związku z dziejami i losami, z wspólnotą krwi, a wizja nowego Żyda, która z tego źródła się wznosi, nie może być racjonalnie wytłumaczona. Zdarza się, że tak zwani rozumni ludzie bardzo rozumnymi argumentami zbijają cały syjonizm, albo nawet przedstawiają go jako beznadziejny romantyzm. I w istocie niema takiej argumentacji, któraby mogła dokładnie wykazać możliwość urzeczywistnienia celów syjonizmu. Ale o to też wcale nie chodzi. Wystarczy fakt, że istnieje wola nowego ukształtowania życia, wola, która się obudziła w tej generacji żydowskiej, która po dążeniach asymilacyjnych całego stulecia po raz pierwszy poznała, że z tym całym racjonalizmem niedaleko zajdziemy oraz, że my i jako jednostki i jako zbiorowość z owym kalkującym rozumem, który nam pozostał jako jedyny skarb po zachwianiu w nas wiary, jesteśmy straceni.

Byłoby jednak fałszywem, pojmować syjonizm tylko jako antytezę liberalizmu. Także syjonizm w niejednym punkcie uzależnił się od liberalizmu. Podobnie jak romantyzm europejski poprzedziło oświecenie, tak i syjonizm ma jako podstawę emancypację z wszystkimi towarzyszącymi jej objawami liberalizmu.

Ruch syjonistyczny np. zorganizował się według wzoru liberalnego. Wątpić należy, czy syjonizm — gdyby dziś dopiero powstał, — obrał sobie te same formy organizacyjne, które przed 35 laty jako wytwór liberalnej ery były dlań samo przez się zrozumiałe.

Liberalizm umożliwił rozwój syjonizmu, jakkolwiek sam syjonizm w rażącej pozostawał sprzeczności do teorii, jakie liberalizm głosił odnośnie do kwestji żydowskiej. Dla liberalizmu bowiem kwestja żydowska nie istniała. Tarcia i skomplikowane stosunki między Żydami a nie-Żydami uchodziły za pozostałość z ery przedliberalnej, które to trudności w miarę postępu i oświecenia miały zniknąć. A w ten sposób liberalizm osądzał nie tylko antysemityzm, ale też i pozytywne żydostwo. Przecież w teorii nie uznawano żadnych różnic między ludźmi, a chodziło tylko o to, by one znikły także w praktyce. Do tego powinien się być każdy przyczynić: nie-Żyd przez tolerancję, Żyd zaś przez wyzbycie się swego

ja. Tendencje niwelacyjne liberalizmu i jego idea postępu nie harmonizowały bowiem z myślą o dalszym rozwoju świadomego swojej wartości żydostwa.

III

Wszystkie ataki rozczarowanego i wycieńczonego świata koncentrują się dzisiaj przeciwko systemowi liberalnemu wieku XIX-go, a to nie tylko przeciwko liberalizmowi w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz zarazem przeciwko jego konserwatywnym oraz socjalistycznym wrogom, o tyle o ile te partje opierają się na platformie liberalnej. A zjawisko to nie ogranicza się tylko do Niemiec. W Rosji i we Włoszech już nastąpił koniec liberalizmu. Jak długo utrzyma się on jeszcze w krajach zachodnich, niewiadomo. Jak wyglądać będzie nowy świat, który się obecnie tworzy, tego jeszcze nikt przewidzieć nie może. Pewnem jest tylko, że we wszystkim będzie on stanowczo antyliberalny. To znaczy pod względem gospodarczym, że w jakiejś formie położony zostanie kres anarchji wytworzonej przez wolną konkurencję, a tem samem systemowi prywatno-kapitalistycznemu. Nie mamy tu wcale na myśli bolszewizmu. Trzeba być ślepym, aby nie widzieć, że najbliższa przyszłość Niemiec nie należy do komunizmu rosyjskiego autoramentu. Już widzimy, że wiele państw coraz więcej ingeruje w sferę prywatnej gospodarki.

Przebudowa zaś gospodarcza oznacza politycznie koniec demokracji i parlamentaryzmu. We wszystkich warstwach ludności daje się zauważyć kolosalne zniechęcenie do parlamentaryzmu. Polityczne instytucje nigdy nie są jako takie dobre lub złe: zależy to od duchowej postawy ludzi tworzących te instytucje. Tak jak ongiś wiara mas doprowadziła do zwycięstwa parlamentu, tak obecnie rozczarowanie tychże mas przygotowuje mu grób. Co się zaś tyczy demokracji, to unicestwia ona sama siebie w drodze demokratycznej przez to, że corazto większa liczba wyborców z lewa i prawa oddaje swe głosy na to, by im te głosy — odebrano. Jakie nowe formy polityczne się wytworzą — dotychczas mamy tylko wzory korporacji i rad — niewiadomo. Pewne jest tylko, że jednostka, która dotychczas mogła swobodnie w myśl swych osobistych przekonań wpływać na bieg wydarzeń politycznych, obecnie swą rolę skończyła.

Antyliberalizm stwarza jednak także nową podstawę dla stosunków między narodami. Nieistotną wydaje się kwestja, czy dążyma do autarkji, tu i ówdzie występujące, są pożądane czy nie. Nie chodzi wcale o to, czy sobie ktoś tego życzy czy nie. Należy się liczyć z faktami. Jeszcze nigdy tyle nie rozprawiano oficjalnie w specjalnie dla tego celu stworzonych instytucjach Ligi Narodów i w podróżach ministerjalnych

o zbrataniu ludów i o wspólnych zadaniach całej ludzkości. Atoli za *fasadą* tej pięknej budowli dokonuje się faktycznie rozluźnienie gospodarki światowej. A jest to tem straszniejsze, że tego właściwie nikt nie chce. Fakty są jednak mocniejsze. Każdy ratuje się na swój sposób, który wszędzie jest jednaki, a mianowicie dąży się do maksimum narodowej niezależności.

W całym tym okresie przejściowym, aż do ustabilizowania się nowych stosunków, — a jest bardzo wątpliwe czy obecnie dojrzała generacja przeżyje jeszcze co innego aniżeli okres burzliwych narodzin nowego świata — wszędzie, a szczególnie naturalnie w Niemczech, panować będzie krzykliwy, agresywny i wojujący nacjonalizm. Antyliberalizm oznacza w okresie przejściowym politykę silnej pięści, na wszystkich polach. Oznacza on groźbę nowej, tym razem prawdopodobnie dłużej jeszcze trwającej wojny, podczas której z jednego miejsca dyktować się będzie, co każdy ma myśleć, czem się każdy ma cieszyć, a co powinien odrzucać. Oznacza to nastanie ciemnego świata, w którym nauka i sztuka, jak kiedyś znajdowały się pod dyktatem kościoła, tak teraz znajdować się będą pod dyktatem państwowej racji stanu.

Co ta przemiana oznacza dla Ż y d ó w pod względem gospodarczym, politycznym i duchowym, jest chyba zupełnie jasne. Nie ulega wątpliwości, że ten proces ogólnego przekształcenia wyprze Żydów w wyższym jeszcze stopniu niż innych z ich dotychczasowych pozycji. Sama logika wypadków spowoduje, iż Żydzi stracą swe dominujące gospodarcze znaczenie. Żyd rozwijał swe zdolności w świecie wolnym, w którym samodzielna jednostka osiągała triumfy dzięki swej pomysłowości i ruchliwości. W gospodarce planowej jest Żyd w najlepszym wypadku siłą przeciętną. I aczkolwiek w gospodarce tej zawsze znajdować się będą luki, których wypełnieniem Żyd się zajmie, to jednak będzie on musiał, jak w ubiegłych stuleciach, całą swą energję zużyć na to, aby w y n a l e ż ć te luki i aby w nich się umocnić. Obok tego automatycznego wypierania gospodarczego Żydów, nastąpi jednak i świadome ich wyrzucanie, albowiem wszędzie tam gdzie państwo decyduje, a więc na rozszerzającym się coraz bardziej terenie, Żydzi będą świadomie wypierani. Dotychczasowe doświadczenia z etatyzmem są tego dowodem.

Pod względem politycznym i duchowym grozi nam nowe getto. Silny dotychczas udział Żydów w życiu intelektualnem Niemiec zostanie na dłuższy okres czasu bardzo znacznie zredukowany. W dyskusjach jakie syjonizm jeszcze przed dziesiątkami lat prowadził z t. zw. duchowymi przywódcami antysemityzmu, ci ostatni ciągle przytaczali argument, że Niemcy nie mogą znieść tego, iż kierownictwo ich spraw duchowych spoczywa przeważnie w rękach Żydów. Teraz nadszedł czas, kiedy w Niemczech automatycznie i w drodze bezpośrednich zarządzeń.

możliwym stanie się rozwój tylko tego gatunku duchowej produkcji, który odpowiadać będzie tendencji sfer kierujących. A długo żywione uczucia nienawiści ze strony antysemitów — intelektualistów przyczynią się doreszty do opanowania niemieckiego życia duchowego przez elementy „czysto rasowe“.

Przeciwko temu rozwojowi wydarzeń nic nie możemy uczynić. Nie jesteśmy w stanie ani wstrzymać tego procesu, ani go zmienić. To co się teraz dzieje, ma charakter żywiołowy. Pytanie tylko jest, jak się obecnie w e w n ę t r z n i e zachowywać i rozwijać będziemy?

Owe mrzonki o zbawiennym postępie rozwiały się, a z nimi runął cały świat myśli liberalnego żydostwa. Cóż teraz pozostało z deklamacyj i frazesów o misji żydowskiej? Zaprawdę żydostwo liberalne w posiadach swoich obecnie jest wstrząśnięte; nie tylko jego egzystencja gospodarcza, ale i duchowa jest podważona.

Dla syjonistów proces ten nie jest niespodzianką. A jeżeli mimo to zgroza przejmuje nas na widok tego co się dzieje, to przyczyna leży w tem, że widzimy, iż nowy świat, który się obecnie rodzi, jest światem nam w najwyższym stopniu wrogim. Dreszcz nas przejmuje wobec tej niesłychanej fali nienawiści i pogardy, jaka się ku nam podnosi. Ale czy nie głosiliśmy stale, że jesteśmy zawsze i wszędzie traktowani przez otoczenie jako obcy? Cóż się więc zmieniło? Spadła tylko owa cienka zasłona, która zakrywała dotychczas wrogi stosunek dwóch światów. Ci, którzy się co do tego łudzili, stoją obecnie bezradni. Nie mają do kogo apelować. Jak długo państwo było naprawdę liberalne — a państwo niemieckie było niem naprawdę w pierwszych latach powojennych, gdy rewolucja 1918 r. zdobyła to, czego mieszczaństwo r. 1848 nie potrafiło osiągnąć — mogliśmy się byli jeszcze przy wystawianiu naszych postulatów powołać na ten liberalizm. Stosunki się zmieniły. Państwo liberalne znajduje się w agonji, a tworzy się państwo nowe, zrodzone z innego ducha i innego mitu.

Musimy wrócić do własnych źródeł. A może jest to wielkiem dla nas szczęściem, że tak się stało. Jak Żydzi żyli w owych długich okresach swoich dziejów, zanim świat liberalny zaprosił nas do udziału w nim? Żydzi żyli wśród swoich starych ksiąg i ze swemi prastaremi marzeniami. Prawdą jest, że tak zupełnie do tego wrócić nie możemy. Przeszliśmy przez świat liberalny, i ten rozwój nie da się cofnąć wstecz. Byłby to też romantyczny fanatyzm, życzyć sobie czegoś podobnego. Jeżeli nie chcemy siebie samych negować, musimy przyznać, że nieskończenie wiele zawdzięczamy Europie wieku XIX-go. Pod żadnym warunkiem nie chcemy i nie musimy wcale z tych zdobyczy zrezygnować. A mimo to możemy wrócić do własnych źródeł. Jakżeż inaczej obecnie wglębiać się będziemy w naszą Biblię lub w naszą historję. Jakże głę-

boko zrozumiemy obecnie ciągłość naszych dziejów. Przeżyciem dla nas będzie, a nie jak dotychczas jeno abstrakcyjną nauką, teorją o wzlotach i upadkach w naszym długim żywocie dziejowym. I nie będzie to wcale bierne męczennictwo, które się zasklepia w życiu duchowem, gdy życie zewnętrzne odmówiło nam swych praw. Będzie to aktywna wola kształtowania nowego życia, życia narodu zrównanego z innymi narodami.

HERMAN STERNBACH

R A H E L

(W setną rocznicę śmierci — 7 marca 1833)

Była Rahel bezwątpienia człowiekiem niepospolitym, skoro na najwybitniejsze umysły swojej epoki tak potężny wywierała urok. Oznaczała potęgę duchową jeszcze jako Rahel Levin już w zaraniu niemieckiego romantyzmu, nie przestała nią być jako pani Rahel Varnhagen von Ense. Być wprowadzonym do jej „salonu“, a raczej mansardy, bywać tu na zebraniach towarzyskich uchodziło za wyróżnienie niebylejakie. Bowiem tu było centrum ówczesnej, od wszelkich przesądów wolnej umysłowości niemieckiej; tu spotykali się i rozumieli wszyscy, duchem europejskim ze sobą spowinowaceni, poczuciem ludzkiej wspólnoty sobie bliscy. Stąd promieniowała romantyka, stąd dopiero wszedł Goethe naprawdę w społeczeństwo niemieckie. Obcowali w tym domu nie tylko najznakomitsi reprezentanci umysłowej elity Niemiec, lecz także każdy gość zagraniczny o znaczeniu i nazwisku, przybywający do Berlina, uważał sobie za obowiązek i zaszczyt wejść w progi tego domu.

Zebraniom towarzyskim, nigdy banalnym, jednakże zawsze swobodnym a głębokim, patronował duch. Grzebał przesady, zacierał różnice; jednał i łączył; uczył wzajemnie się rozumieć. Stwarzał wspólną platformę dla ludzi różnych stanów, zawodów i sfer myśli: dla poetów i dyplomatów, filozofów i artystów, dla członków domów królewskich i książęcych zarówno jak dla synów obywatelskich i potomków starej szlachty. Ni majestat królewski, ni herb szlachecki, ni bezherbowe pochodzenie nie odgrywały tu roli. Nie dzieliło wierzenie czy wyznanie czy inne znamię przypadkowe. Miernikiem był duch a wartością nie był cień Schlemihla jeno człowiek. Egidą domu był genjusz Goethego a talizmanem widocznie jego słowa, że „najświętsze jest to, co ludzi łączy.“

Zbierali się więc tu Tieck, Schlegel i bracia Humboldtowie; kró-

lewicz Louis Ferdynand, książę de Ligne i książę Reuss; Brinckmann i Burgsdorff; baron Fouqué i Heine; Arnim i Bettina; Ranke i Hegel; Jean Paul i Kleist i — nie jako ostatni — Schleiermacher — naoczny młody jeszcze pastor, który na uwagi nadradcy konsystorjalnego Sacka, że za często bywa w domach żydowskich, stwierdza, że „bywając w tych domach nie jest tylko przyjemnością, lecz wzbogaca także wiedzę, podnieca i ożywia umysł.“

Poziom umysłowy żydowskich salonów literackich w ówczesnym Berlinie był niezwykle wysoki. W nich po raz pierwszy podały sobie ręce i w jednym kręgu spóżyły ze sobą stara szlachta pruska, mieszczaństwo niemieckie, żydostwo berlińskie i kolonja francuska. Takie pojednanie i spóżyte było po myśli epoki, nawskroś przejętej ideami i ideałami encyklopedystów francuskich, epoki wolnej od uprzedzeń, epoki, która gruntownie poddała rewizji ocenę konwencji, przestrzeganych tylko dla ich sędziwości, a za najwyższe prawo obowiązujące uważała prawo człowieka. Toteż emancypacja duchowa żydów dokonała się tu wcześniej, zanim faktyczna nastąpiła. Duch oświecenia wciągnął ich w orbitę swych myśli i poczynań, umożliwił im dostęp do słońca i światła, dostęp do Europy, choć — co prawda — do pewnej części Europy tylko, t. zn. do Europy szczytowej. Bowiem dalsze ich i szersze otoczenie, bowiem prawdziwy Berlin do tych szczytów się nie wspiął i był wtedy takim, jak go odmalowuje F. Nicolai w swej powieści „Sebaldu Notanker“.

Żydzi zaś z dobrodziejstwa oświecenia nie tylko brali, lecz także wzbogacali je o nowe istotne a pełne wartości. Wejść w zupełności w kulturę niemiecką, złąć się w jedno ze społeczeństwem niemieckim — to było ich dewizą i usilnym dążeniem. I tak Christian Wilhelm Dohm stał się ich gorliwym a szczerym orędownikiem i żądał dla nich („Über die bürgerliche Vebesserung der Juden“ 1781) pełnych praw obywatelskich. Wtórował mu w tem hrabia Mirabeau, ówczesny ambasador francuski w Berlinie. W rozprawie swojej („Mojżesz Mendelsohn a polityczna reforma Żydów“ 1787) stara się dowieść, że Żydzi: jako obywatele i ludzie chyba tam tylko mogą się stać nieużytecznymi, gdzie im się odmawia praw jednych i drugich. Wykazuje w dalszym ciągu niedorzeczność, niecnosć i dzikość, pokutującego gdzieś po dziś dzień argumentu o „przybyszach“, „gościach“ lub „obcych“ i pyta się: „Ileż wieków muszą ludzie żyć w jakimś kraju, by się znaturalizować? Czyż niema praw naturalnych, które stoją ponad konwencjami i od nich są świętsze? Zasady humanitarne zawsze się pokrywają z za-

sadami dobrej i zdrowej polityki. Dajcie żydom ojczyznę, a będą ją kochali". Pelen uznania jest Mirabeau dla wszystkiego, co ówczesni Żydzi berlińscy zdziałali zarówno na polu dobroczynności społecznej jak i w dziedzinie umysłowej.

Trzymali się Żydzi niemieccy wytycznej, wskazanej im przez Mendelsohna i z tej drogi nie zbaczając dali w długim ciągu dziesięcioleci ze siebie najlepsze, co dać może jednostka społeczeństwu, wśród którego żyje. Do każdej dziedziny życia: społecznej, gospodarczej, naukowej i artystycznej wnosili wartości pierwszorzędne, wartości, które ocenić zdoła tylko człowiek, mający zrozumienie dla wysiłków i zdobyczy kulturalnych, a które za nic ma tylko obskurant, człowiek o kocim mózgu i plugawym sercu lub barbarzyńiec, dla którego „noc długich, krwią ociekających noży" miłszym jest żywiołem aniżeli praca ludzkich rąk i umysłów w świetle dnia.

Popenił Mendelsohn (nieświadomie) błąd historyczny, myśląc niehistorycznie i zamieniając ówczesny aktualny stan żydostwa z jego ideą... Wierząc w postęp ducha, nie przypuszczał, że w dziedzinie etycznej i przystającej do niej rzeczywistości możliwy jest raczej krok, o stulecia wsteczny i że możliwym jest, by kamerton życia przeszedł z rąk „myślicieli i poetów" w ręce kreatur, deptających i hańbiących godność ludzką i prawo boskie. Nie przeczuwał tego on ani też żaden z jego najbliższych współpracowników i kolejnych następców, a najmniej może zastanawiały się nad tem owe kobiety żydowskie, które gromadziły dokoła siebie ówczesną elitę niemiecką. Wśród tych ostatnich zaś najsilniejszą indywidualnością była Rahel.

Była, zdaniem Brandesa, pierwszą wielką nowoczesną kobietą w niemieckim życiu kulturalnym, była jako kobieta dla swego stulecia typem tej samej miary co Goethe jako mężczyzna. W życiu czy literaturze spotykamy bowiem nieraz jednostki, mężczyzn a częściej kobiety, które zdobyły stanowisko wyjątkowe nie dzięki twórczemu geniuszowi lub uczoności a jedynie tylko dzięki swej osobowości. Są to jednostki wyjątkowe, wychodzące daleko poza normę konwencjonalności, żyjące zgodnie z imperatywem swej jaźni i szukające także w innych kongruencji między ich życiem a owym wewnętrznym imperatywem. Co najwyższej cenią, to jest: być wiernym sobie samemu, nie ukrywać tęsknot, chceń i dążeń pod zakłamanymi pozorami. Cenią osobistość, „die Persönlichkeit" w pojmowaniu Goethego. Mają pogardę dla snobizmu i pustej igraszki, dla maski i zakłamania.

Taką była Rahel. Nie pozostawiła po sobie żadnego dzieła. Jej nie-

zwykła osobistość urasta przed naszymi oczyma tylko ze słów i wspomnień, przekazanych nam przez jej przyjaciół i jaśniej z jej — listów, dokumentu duszy kobiecej, który poza ekspresją Elżbiety Barrett-Browning nie ma sobie równego w całej literaturze światowej. Żyła bowiem Rahel w okresie, w którym życie i słowo się pokrywały, w którym pełnia życia stała się wyrażalną, a wyrażalność możliwą i dopuszczalną; w okresie, w którym nuta osobista, indywidualna była leit-motywym istnienia.

Była Rahel genjuszem towarzyskości, inkarnacją ducha. Musiała w niej być jakaś tajemna a gwałtowna siła magiczna, która największych ludzi ku niej pociągała. Grillparzer, opisując swój pobyt w Berlinie, wspomina o jednym wieczorze spędzonym u pani Rahel. Śmiertelnie znużonego i po całodziennej wędrówce po Berlinie niemal już wyczerpanego, wprowadza Varnhagen późnym wieczorem w swój dom. Rahel zaczyna z nim rozmowę, „i oto byłem oczarowany. Moje znużenie uleciało gdzieś, albo raczej ustąpiło miejsca upojeniu swego rodzaju. Mówiła i mówiła aż do północy, i nie wiem, czy mi kazali pójść, czy też poszedłem sam z własnej woli. Nigdy w swoim życiu nie zaznałem rozmowy lepszej ani bardziej zajmującej“. A była wtedy już Rahel stara i schorzała.

Nie będąc wzorem klasycznej piękności i nie mogąc się równać pod tym względem z „tragiczną muzą“ — jak nazywano junońską Henrjetę Herz, ujmowała jednak Rahel pięknem w swoim rodzaju. Nie była modniśią; ubierała się zawsze skromnie, poważnie, ale ze smakiem. I nigdy nie mogła tego odżałować, że odwiedzającemu ją (we Frankfurcie 1815) Goethemu pokazała się w szlafroku — „mich opfernd, um ihn nicht einen Moment warten zu lassen“. Przyszedł do niej jej bóg, a to poczytywała sobie za największą glorię swego życia. Bo ona pierwsza wyczuła pierwszorzędną pozycję Goethego w historii rozwoju ducha ludzkiego a na ustosunkowaniu się ludzi do Goethego opierała swój sąd o nich i ich ludzkich walorach. Dzieliła ludzi na trzy kategorie: na takich, którzy są dojrzałymi do Goethego („goethereif“), którzy nimi jeszcze nie są i takich, którzy nimi nigdy nie będą. Etyczne ideały Goethego i romantyków były i jej ideałami, — nie przybranymi, ale emanacją jej istoty. Stąd jej namiętne umiłowanie wolności i gorliwe jej głoszenie — pierwszy etap wolnościowego ruchu kobiecego i pierwsze wołanie o pełne prawa dla kobiety, jako istoty z mężczyzną równorzędnej.

Jakkolwiek Rahel niepospolitym czarowała umysłem, niemniej jednak czarowała mocą i dobrocią swego serca, ujmującym spojrzeniem i jakimś dziwnie uroczym uśmiechem, który Heine nazywa „jenes wolkbekannte, rätselhaft-wehmütige, vernunftvoll mystische Lächeln“.

I niezwykłą szczerością. Stąd płynie jej głęboka pogarda dla obłudy, zakłamania — i flirtu bez treści, bo bez potrzeby wewnętrznej; stąd jej dobroć; stąd jej afirmacja praw indywidualnych, cześć dla praw natury, fanatyczne umiłowanie prawdy i prawdziwości. Wielki posiadała umysł, ale silniejsze i gorętsze serce. Do prawd dochodziła sercem i wiedziała, że prawda sercem poznana rzeczywiście jest prawdą. Ta strona jej istoty najbardziej do Goethego ją zbliża; tę stronę jako niezwykłą i od innych wyróżniającą ją właściwość wyczuł i ocenił w niej Goethe, gdy mówił: „Rahel urteilt nicht, sie hat den Gegenstand.“

W pojmowaniu życia, praw jednostki do życia i wyzycia się, w rewolucyjnym oburzeniu przeciw kłamstwom konwencjonalnym godzi się w zupełności z poglądami romantyków, żywiąc jednak równocześnie odrazę ku tym, dla których „romantyczność“ ino bezdźwięczną jest igraszką lub sezonowym tylko strojem, nie wypływającym z ich istoty ani w niczem ich wnętrza nie tangującym. Za największe kłamstwo uważała małżeństwo konwencjonalne, pożycie dwojga istot bez wzajemnego rozumienia się i bez miłości. Pożycie o b o k siebie a nie z e sobą.

*

Życie nie oszczędziło jej sercu przejść bolesnych. Dzielila pod tym względem los innych wielkich kobiet, które były kochane a nie rozumiane, albo znowu były rozumiane a nie kochane. Trzy głębokie doznania miłosne, jakie życie jej dało, to trzy typy podstawowych form erotyki kobiecej. Hrabiego Karola Finckensteina (z którym przez cztery lata była zaręczona) kochała tą pełnią uczucia, która sprawia, że kocha się to uczucie samo dla siebie, miłością do własnego miłowania. Kochała go miłością, która zaślepia — i doznała rozczarowania. Bo Finckenstein nie był mężczyzną, któryby pod wpływem miłości Raheli rósł i potężniał tak dalece, by móc przeciwstawić się małostkowym siostrom swoim i staroświeckiej stęchliźnie swego otoczenia. A Rahel była za dumną, by stać się w tym wypadku orędowniczką własnej sprawy.

Miłość Raheli do d'Urquijo — to była namiętna miłość kobiety do mężczyzny. Jednak Don Rafael d'Urquijo (hiszpański sekretarz legacyjny w Berlinie) był nawet jak na Hiszpana ponad miarę zazdrosny, a czując się do tego duchowo od niej niższy, gorzkie jej czynił wyrzuty za każdą chwilę, którą spędzała w towarzystwie swoich przyjaciół i znajomych. Cierpieli pod tem oboje niewymownie. Rozeszli się, zabierając ze sobą tylko ból, który — zdawało się — nigdy nie ustanie. Czła się Rahel po tem przeżyciu „nicht wie eine Verwundete, sondern wie eine Vernichtete.“ Zachowała jednak mimo to żywość i zainteresowanie

„für die Berührung der Welt,“ a wielkiem ukojeniem była dla niej w tej sytuacji psychicznej przyjaźni, którą ją darzył i której u niej szukał Aleksander von Marwitz.

Wyszła za mąż, mając lat 37, za 25-letniego Varnhagen von Ense. Kochała w nim jego bezgraniczną ku niej miłość. „Dass mein Leben dich gewinnen konnte, gewonnen hat, das macht es mir zu einem der auserwähltesten, die je auf Erden geführt worden“ — mówił Varnhagen. A. Rahel: „Nicht unsere erste, wie das Sprichwort heisst, sondern unsere letzte Liebe ist die wahre: die nämlich, welche alle Kräfte dazu nimmt.“

Dla związku z Varnhagenem Rahel przyjęła chrzest. Nie nastąpiło to jednak pod wpływem wewnętrznego aktu wiary, ani nie oznaczało to odszczepieństwa we właściwym słowa znaczeniu. Przez przyjęcie chrześcijaństwa chciała stworzyć tylko znak równości między sobą a mężczyzną, któremu miała zostać towarzyszką do końca życia. Należała bowiem Rahel do tych natur głęboko religijnych, które — zdaniem Schillera — ze szczerą a głęboką religijnością nie przyznawają się do żadnej religii, ujętej formą albo ograniczonej przez system. Religja w jej pojmowaniu — to „ostatni intymny akt“ między człowiekiem a tem, „dla czego nie mam nazwy“. W istocie jednak nadal pozostają żydowskiemi jej nastawienie do życia, jako do objawienia boskiego cudu we wszystkich jego wielkich i drobnych momentach i jej cześć dla niego. „Leben ist die grose Uressenz, woraus alles quillt, mit und ohne unser Zutun.“ Dowiodła swego pokrewieństwa z prorokami, występując namiętnie przeciw krzywdom społecznym i różnicom klasowym a za wolnością i poprawą bytu wszystkich ludzi. Zrozumiała Chrystusa jak bratniego ducha, zrozumiała też ten ogromny rozstęp, jaki zaistniał między tem, czego uczył a tem, co „wyznawcy“ jego czynili.

*

A jednak przy całej swej wielkości do jednego brakło jej odwagi: do jawnego i jasnego dokumentowania swego żydostwa tam, gdzie tego zachodziła potrzeba. Tego nie czyniła, ani w odnoszeniu do osoby własnej ani do innych. Choć dokoła niej inna panowała atmosfera, jednak fakt getta, poniżanie i pogarda, jakimi darzono Żydów od wieków, i na niej bolesne zostawiły ślady. Odczuwała przeto żydostwo jako coś na niej ciężącego i rada była, że we wzniosłych rozmowach ze swymi gośćmi i przyjaciółmi mogła ten ból ukołysać i uspić. Sama go nigdy nie budziła. Robili to inni.

I tu się powtórzyła — nie po raz pierwszy — ironja historji, która tak szczerze poiła Żydów goryczą.

Bowiem romantyczna wolność indywidualna nie ograniczała się

wyłącznie do literatury, lecz rychło szukała realizacji w życiu — w pierwszym rzędzie w dziedzinie erotycznej. Podnieśli krzyk moralistów, świętoszkowie i obłudnicy, a winę przypisywano (jak to zwyczajnie bywało i bywa) wpływom żydowskim — mimo że np. Paulina Wiesel, hrabina Józefina Pachta, Augusta Brede, Fanny Elssler i i. (nie mówiąc o indywidualnościach nie-niemieckich jak Georges Eliot, George Sand, pani de Staël) wcale nie były żydówkami. Zapomniano o tem, że twórcami romantyzmu i całej jego ideologii byli „rasowi“ (czy, jak to się dzisiaj mówi: nordyczni) Germanie; zapomniano, że „Lucinde“ Schlegela znalazła swego obrońcę w jednostce tak wartościowej, jaką był Schleiermacher; zapomniano wreszcie i o tem, że właśnie rasowi Germanie, chrześcijańscy Niemcy byli tymi, którzy pierwsi teorię romantyczną w czyn zamienili. (Schlegel, Bentheim, Gentz i i.). Odpowiadało to w zupełności stworzonemu przez Fr. Schlegela programowi romantyzmu, w szczególności zaś zgadzało się to z naczelnym jego postulatem spełniania i upiększania życia a — „die Poesie lebendig und gesellig und das Leben und die Gesellschaft poetisch zu machen“. Nowy sposób pojmowania miłości i małżeństwa, inaczej niż dotychczas pojęty wzajemny stosunek płci do siebie nie był niczem innym jak konieczną konsekwencją romantycznego poglądu na życie i świat a w istocie samej dalszym etapem na postępującym szlaku myśli ludzkiej, bo kontynuacją myśli i zasad i dalszym szczeblem w urzeczywistnianiu teorii, głoszonych już przez pisarzy z okresu „burzy i naporu“, okresu — wolnego jeszcze od „wpływów żydowskich“. Zapomniano o tem. W niepamięć poszły również wszystkie twórcze myśli i impulsy, jakie wnosili z żydowskich salonów poeci i uczeni i jakie wnosili Żydzi w krąg kultury niemieckiej, zarówno materialnej jak i duchowej.

Bo oto już w roku 1811 zakłada Arnim wspólnie z (wcale nie świętym) Klemensem Brentano — obaj wczoraj jeszcze goście w owych salonach — „die christlich-deutsche Essgesellschaft“, do której nie mają przystępu Żydzi, Francuzi i filistrzy. Sławny filolog Filip August Böckh był raz w tem towarzystwie na obiedzie i widocznie nie bardzo zbudowany je opuścił, skoro przyjacielowi swemu donosi, że „dzieje się tam iście po arnimsku“ (es geht recht arnimisch darin zu).

Propagowany przez romantyków nawrót do średniowiecza znalazł pierwszy posłuch na ulicy. Nie był to oczywiście nawrót do średniowiecznej sztuki, mistyki i poezji, lecz do średniowiecznych prześladowań Żydów. Tak wtedy (a było to po t. zw. „wojnach wolnościowych“) pojmowano romantyczną regenerację „chrześcijańskich Niemiec“ — tak jak się tam obecnie pojmuje „odrodzenie narodowe“. Napadano na bezbronnych, rabowano, plądrowano, hańbiono godność ludzką przy wzniesłej muzyce słów „Jude verreck“, upajających i dzisiaj apostołów

swastyki i prących ich do czynów szlachetnych i szczytnych! Głośno wydzwonioną miłość do własnego narodu opędzano kosztem nienawiści do innych, do żydów w pierwszym rzędzie. Tę ofiarę składano chętnie i bez trudu.

Zapoczątkowano tę regenerację w Würzburgu; kontynuowano ją w szeregu innych miast niemieckich. Tylko w Heidelbergu studenci uniwersytetu, wstydząc się za swych ziomków, stanęli pod wodzą swych profesorów Dauba i Thibauta do walki z podżeganym motłochem.

A Rahel? — Bolała nad temi wypadkami i żaliła się — swemu bratu. „Ich bin grenzenlos traurig, wie ich noch gar nicht war. Wegen der Juden... Die gleisnerische Neu-Liebe zur christlichen Religion, zum Mittelalter hetzt das Volk zu dem einzigen Greuel, zu dem es sich noch, an alte Gebräuche erinnert, aufhetzen lässt“. Ale publicznie głosu nie zabrała. Ona, która tyle słów miała dla lada drobnostki, która się oburzała na każdą krzywdę wobec kogokolwiek; ona, której głos w opinii publicznej mógłby coś zaważyć — wobec poniewierania tych, z których sama wyszła i do których ją zaliczano, zamilkła.

Może zamało już w niej było tej świadomości czy odwagi, jakiej wymaga głośne przyznanie się do żydostwa w chwilach jego najbardziej tragicznych?

A może zamknął jej usta wstyd za społeczeństwo, które pokochała i w którym istota jej całkowicie utonęła, a które jednak wyrzekło się duchów światła i poszło w służbę demonów nocy i ciemności?

A może wreszcie złamał ją i ubezwładnił koszmar rzeczywistości, jak ubezwładnia straszliwa zmora senna, że w lęku obłądnym usta kamieniem i rozpaczliwy krzyk duszy wewnątrz zamiera — dławiący, przebolesny a nie słyszany?

Bo oto na łożu śmierci, gdy całe jej życie stanęło przed oczyma, widzi siebie, „den Flüchtling aus dem Lande Aegypten und Kanaan“ w długim, długim korowodzie przodków, który sięga aż do zarania dziejów, do najstarszych reminiscencyj rodu ludzkiego. „Mit erhabenem Entzücken denk ich an diesen meinen Ursprung und diesen ganzen Zusammenhang des Geschickes, durch welches die ältesten Erinnerungen des Menschengeschlechtes mit der neuesten Lage der Dinge, die weitesten Zeit — und Raumformen verbunden sind. Was so lange Zeit meines Lebens mir die grösste Schmach, das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin geboren zu sein, um keinen Preis möcht ich das jetzt missen“. Tą wizją upiększa sobie Rahel ostatnie chwile żywota.

żyła i umarła wielkim człowiekiem. I niema przesady w słowach, które o niej wypowiedział Varnhagen: „Sie hatte noch alle Wärme,

alles Leuchtende eines Menschen, der eben aus Gottes Händen kommt. Ich weiss nichts ihr Ähnliches; Talente und Kräfte mögen andere ebenso haben und mehr; Wesen keiner!... Eher kann ein Goethe, ein Spinoza, ein Platon sich wieder zeigen als eine Rahel“.

Co raz sama o sobie (i Paulinie Wiesel) powiedziała, spełniła: żyła prawdą i była wcieleniem prawdy.

Nigdy nie było rozdźwięku między tem, co nakazywało jej serce a tem, co czyniła.

*

Przed dziesięciu laty, w 60-rocznicę swoich urodzin przemawiał Gerhart Hauptmann na uniwersytecie berlińskim a między innemi to powiedział: „Najszlachetniejszy cel leży na drodze człowieczeństwa (Humanität). Ludzkość musi postępować coraz dalej, coraz wyżej, a my Niemcy musimy postąpić coraz wyżej i w tem innym przodować“.

— — A dziesięć lat później, równo w setną rocznicę śmierci Raheli przesunięto w Niemczech granicę średniowiecza o pięć stuleci wprzód, a wołanie o człowieczeństwo, pokój i dobrą wolę zdają się tam anachronizmem.

ARJE TARTAKOWER

MARKS A ŻYDOSTWO

(W pięćdziesiątą rocznicę śmierci twórcy „Kapitału“)

I

Ze splotu momentów łączących postać najgenialniejszego po wsze czasy teoretyka socjalizmu ze społeczeństwem żydowskim, jeden jedy-ny tylko podziśdzień doczekał się obszernego rozpatrzenia, i to właśnie najmniej ważny, aczkolwiek najbardziej w oczy się rzucający a mian.bezpośredni stosunek Marksa do żydostwa. Powiadam „najmniej ważny“ nietylko ze względu na obiektywne okoliczności tego stosunku: Marks niewiele zdziałał i niewiele też mógł zdziałać dla żydostwa lub też przeciw niemu. Ale i subiektywny stosunek jego do społeczeństwa żydow-skiego także w gruncie rzeczy nie przedstawia większego interesu. Bo cóż właściwie mogło łączyć Marksa z żydostwem? Sam nigdy prawie Żydem nie był, wychrzczony został jeszcze jako dziecko, nie znał ani życia żydowskiego, ani społeczeństwa żydowskiego, a te nieliczne grupy żydostwa niemieckiego, z którymi miał sposobność zetknąć się w ciągu swego życia, należały bądź do sfer inteligentnych renegatów lub pół-renegatów, bądź do wzbogaconego mieszczaństwa, które trzymało się żydostwa bardziej z przyzwyczajenia, niż dla głębszych przyczyn psy-chologicznych. Ani jeden odłam ani drugi nie mógł pobudzić Marksa do myśli o żydostwie, tembardziej, iż narodowe kwestje wogóle mało go interesowały. I dlatego też dociekania dotyczące stosunku Marksa do żydostwa opierające się prawie zawsze na jednej rozprawie z okresu jego młodości, z natury rzeczy niebardzo obfite mogą wydać rezultaty.

Jeśli jednakowoż w tej dziedzinie dość już a może nawet cokolwiek za dużo pisano i badano, to znacznie mniej czasu i energii poświęcono kwestjom innym, które intensywniej i ściślej łączą się ze stanowiskiem Marksa i marksizmu w życiu żydowskim. Nie omawiano dostatecznie (pierwsze próby w tym kierunku zrobili właśnie badacze nieżydowscy)

podświadomego wpływu pochodzenia żydowskiego Marksa na jego system myślowy, nie tknięto prawie związku, jaki zachodzi między tym systemem a gospodarzem życiem żydowskim w najbardziej masowych i najbardziej charakterystycznych jego przejawach, nie zrobiono też po dzień dzisiejszy próby rekapitulacji jedyne go w swym rodzaju wpływu, jaki wywarł marksizm na duchowe życie żydowskie, w pierwszym zaś rzędzie na rozwój żydowskiego ruchu robotniczego. We wszystkich tych kierunkach pionierskiej trzeba pracy, by uzupełnić charakterystykę tego człowieka, którego częstokroć uważają za trzecią po Mojżeszu i Chrystusie ponadhistoryczną postać, jaką żydostwo wydało w ciągu trzeczysięcletniej swej historii.

Ale spłaćmy w pierw trybut obowiązkowi możliwej wszechstronności i poświęćmy słów kilka bezpośrednio stosunkowi Marksa do żydostwa.

II

Czy Marks był antysemitą? Na pytanie to bardzo często słyszy się odpowiedź twierdzącą, opierającą się na twardym wyroku ferowanym na żydów i żydostwo w jego pamiętnej pracy z lat młodzieńczych. Wyrok ten sam dla siebie bezlitosny i niesprawiedliwy, tembardziej rzuca się w oczy, iż znajduje się w rozprawie, która miała być poświęcona poniekąd obronie sprawy żydowskiej. Żydostwo niemieckie walczyło wówczas o swe równouprawnienie. Wielkie dzieło rewolucji francuskiej i w tej dziedzinie, jak w wielu innych, przez długie lat dziesiątki czekało na swą realizację w innych krajach Europy. Sprzysięgło się przeciw niemu wstecznictwo wszystkich narodów. O tem wiedziano. Ale zupełnie niespodzianie zjawił się na arenie w Niemczech nowy czynnik, który zagrał w surmy bojowe przeciw żądaniom żydostwa. Był nim obóz postępowych radykałów. Nie chcieli równouprawnienia żydów, bo widzieli w nich bractwo religijne, którego nienawidzili z całej duszy, podobnie zresztą, jak z całej duszy nienawidzili chrześcijaństwa. Młody filozof, hegeljanin i liberał Bruno Bauer zadeklarował się w swych broszurach „Die Judenfrage“ (Brunszwik 1843) i „Die Fähigkeit der Juden und Christen frei zu werden“ (Zurych 1843) jako zdecydowany wróg równouprawnienia żydów. Państwo chrześcijańskie równouprawnienia Żydom dać nie może, zresztą nie warto go też dać, bo Żydzi są kastą religijną, zasklepioną w sobie, zgóry patrzą na innych, nie wiedzą co to wolność. Droga do emancypacji Żydów, to wyzbycie się żydowskiej wiary, podobnie jak droga do emancypacji chrześcijan, to wyzbycie się chrześcijaństwa. Jedynie w społeczeństwie wolnem od więzów religijnych da się zrealizować ideał równości wszystkich.

Stanowisko to było dla żydów przykrą niespodzianką, podwójnie zaś

przykre było dla Żydów niemieckich, których już w owym okresie poza religią nic z żydostwem nie łączyło. Trzeba się było bronić. Rozpoczęła się kontrofensywa. Czołowi przedstawiciele żydostwa niemieckiego (Geiger, Philipsohn, Holdheim, Rieser) ruszyli przeciw Bauerowi. Skaptowano jako sprzymierzeńca też młodego Marksa. Podpisał (wraz z wielu innymi chrześcijanami) zbiorową petycję o równouprawnienie Żydów i ogłosił w r. 1844 pracę swą „Zur Judenfrage“ w poważnym czasopiśmie „Deutsch-Französische Jahrbücher“ (pod redakcją Arnolda Ruge), którego był stałym współpracownikiem. Ale niedźwiedzią przysługę oddał żydostwu tą swoją pracą. Obrona przeistoczyła się w oskarżenie, potężne w swej formie i potężne w swej krzywdzie, tak potężne, iż podziśdzień nie brak tej argumentacji w żadnej literaturze antysemitkiej, nawet i tej, która zresztą odżegnywa się od Marksa jak od Antychrysta.

Dla Marksa zresztą kwestja żydowska w tej pracy była rzeczą najzupełniej drugorzędną. Służyła mu raczej za pretekst do rozprawy z radykałami, bardziej zaś jeszcze z systemem filozofji Hegla, na którym się wówczas w lwiej części opierała ideologia niemieckich radykałów. Nie jest to przypadek, iż praca ta została ogłoszona właśnie w toku kampanji, jaką Marks prowadził przeciw zasadniczym podstawom filozofji Hegla („Zur Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“ i „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“). Marks, który (jak cała prawie ówczesna inteligencja) sam na filozofji Hegla się wychował, miał się stać później zawziętym jej przeciwnikiem. Przeciw idealistycznemu jej systemowi, który rzeczywistość „postawił na głowę“, rozpoczął walkę celem postawienia jej znów na nogi, i wówczas wyciosał granitowe podstawy swego materializmu dziejowego. „Zur Judenfrage“ było poważnym etapem na tej drodze rozwoju. Skonstatował pogmatwanie pojęć w pracy Bauera. Pojęcia emancypacji politycznej nie wolno mieszać z ogólnym pojęciem wyzwolenia. Areligijność państwa, do której zmierzają radykałowie, nie oznacza przymusowego pozbawienia religji poszczególnych obywateli, podobnie jak wyeliminowanie przywilejów własności w życiu politycznym nie oznacza bynajmniej zniesienia własności prywatnej. Wręcz przeciwnie, w jednym i drugim wypadku stanowisko państwa ma właśnie umożliwić swobodę wyznań religijnych, podobnie jak umożliwić ma swobodę własności prywatnej. Dlatego też nie wolno domagać się od Żydów, by wyzbyli się swej religji za cenę równouprawnienia, podobnie jak nie wolno domagać się wyłączenia za tę samą cenę. Tak zwane państwo chrześcijańskie jest w gruncie rzeczy zaprzeczeniem idei państwa, idea ta wymaga w obecnej swej formie właśnie wolności wyznań dla wszystkich. Ale to, co w pierwszej chwili wydawałoby się mogło wielką jej zaletą, jest w gruncie rzeczy

zasadniczą jej wadą. Właśnie fakt ten, iż możliwa jest polityczna emancypacja żydostwa bez zerwania z niem węzłów, jest najlepszym dowodem, jak dalece ideał dzisiejszej politycznej emancypacji nie jest równoznaczny z ideałem ogólnoludzkiego wyzwolenia. Emancypacja polityczna jest ostatnim wyrazem postępu społeczeństwa burżuazyjnego. Daje ona możliwość kultywowania zarówno dobrych, jak i złych przejawów w życiu ludzkości, gdyż opiera się na zupełnej swobodzie a w znacznej mierze i na egoizmie jednostki. Prawdziwe wyzwolenie nastąpi dopiero wówczas, kiedy zrozumiemy, że ludzkość jest pojęciem społecznym i kiedy w miejsce swobody jednostki wykrystalizuje się pojęcie swobody i dobra społeczeństwa.

Z tego punktu widzenia należy przystąpić do kwestji żydowskiej. Teologiczne ujęcie sprawy do celu nie doprowadzi. Interesuje nas nie żydostwo jako religja, lecz to codzienne świeckie żydostwo, które zupełnie inaczej wygląda niż żydostwo religijne. Podstawą żydostwa jest egoizm, kultem jego — handel, świeckim jego bogiem — pieniądz. Żydostwo rozwinąć się nie mogło jako religja, gdyż religja praktycznej gonitwy za pieniądzem jest ograniczona i bezpłodna. Chimeryczną jest też narodowość żydowska, jako narodowość kupca i finansisty. Wraz ze światem burżuazyjnym zbliża się żydostwo do kresu swego rozwoju. Emancypacja żydów we właściwym, najgłębszym sensie oznaczać będzie zatem emancypację ludzkości od żydostwa.

Oto w kilku słowach zasadnicza treść wywodów Marksa. Polemizować z niemi nie warto, szkoda też energii, jakiej dotychczas zużyto na tą polemikę. Marks pisał swą pracę nie znając żydostwa. Nie znał historii żydów, nie znał mas żydowskich w Europie wschodniej, obcą mu była też kultura żydowska; orzeczenie swe opierał na drobnej stosunkowo grupie Żydów niemieckich, choć i w odniesieniu do nich charakterystyka jego była w owym okresie napewno mocno przesadzona. Uogólnienie zaś charakterystyki tej na całe żydostwo oznacza pokrzywdzenie całego społeczeństwa, pokrzywdzenie, które zresztą napotyka się tylko w typowej literaturze antysemitycznej.

Pozostawmy jednakowoż na uboczu ten zasadniczy negatywny moment pracy Marksa, z którym jak się rzekło, rozprawiać nie warto. Ale nawet w tej tak wrogo i z tak małą znajomością rzeczy napisanej broszurze znajdzie się parę przeblysków genialnego ujęcia kwestji żydowskiej, których głęboki sens znacznie później dopiero miał wyjść najaw. Marks jak się zdaje pierwszy zrozumiał relatywne oblicze kwestji żydowskiej, która w rozmaitych warunkach w rozmaity przejawia się sposób. Sprzeciwiał się jednostronnemu religijnemu ujęciu tej kwestji. Ono może mieć swe znaczenie w Niemczech, ale nie ma go we Francji, gdzie zagadnienie żydowskie staje się zagadnieniem konstytucyjnym,

nie ma go też w Stanach Zjednoczonych, gdzie religja już dawno jest prywatną sprawą każdego obywatela. Sam fakt tego rozmaitego oblicza kwestji żydowskiej przy równoczesnem jej istnieniu w najrozmaitszych krajach, mógłby Marksa przy głębszej rozprawie doprowadzić do bardziej sprawiedliwej i bardziej wgląd wnikażącej oceny tej kwestji, podobnie jak nieco później doszedł do oceny takiej starszy od Marksa, coprawda znacznie bardziej do żydostwa zbliżony Mojżesz Hess — ale Marksa przy olbrzymiej i zupełnie inną treścią wypełnionej pracy jego życia, żydostwo później tak mało już interesowało, iż nie wyciągnął żadnych konsekwencyj z własnych swych przesłanek.

Genjalne było też, choć znów fałszywie wyprowadzone, odkrycie łączności jaka istnieje między kwestją żydowską a ogólną kwestją społeczną i stwierdzenie względności wszelkiego rozwiązania kwestji żydowskiej w ramach dzisiejszego ustroju społecznego. I ta myśl podjęta została później przez innych i skierowana ostatecznie na właściwe tory.

W latach późniejszych Marks już żydostwem się nie interesował, podobnie jak go wogóle mało interesowały kwestje narodowe. Był to pierwszy okres w dziejach nowoczesnego socjalizmu, okres skrajnie kosmopolitycznego nastawienia, gdzie w pojęciu narodowości i w narodowych tendencjach widziano raczej przejawy reakcyjne, w każdym zaś razie wartościowano je zależnie od tego, w jakim związku pozostają z walką o społeczne wyzwolenie. I w tym wypadku stał socjalizm przez długi czas podświadomie pod wpływem znacznie głębszego zresztą nastawienia Hegla, który oceniał wartość narodu i sens jego istnienia zależnie od idei, jaką naród ten reprezentuje, odmawiając tem samem większości małych narodów prawa bytu. Po tej linii poszedł mniej więcej i Marks, stając konsekwentnie we wszelkich walkach między wielkimi narodami a małymi po stronie pierwszych, które dzięki rozwojowi swej gospodarki zdawały mu się torować bardziej drogę do społecznego wyzwolenia ludzkości. Jedyne może wyjątek, to (w przeciwstawieniu do Engelsa) zdecydowanie propolskie nastawienie Marksa, któremu nastrój rewolucyjny społeczeństwa polskiego wydawał się doskonałym środkiem dla zdobycia wschodniej Europy dla idei socjalizmu. Żydostwo z tego punktu widzenia wartości dla niego nie miało, tem samem też nie przedstawiało dla niego większego zainteresowania. Sympatji nie odczuwał dla niego w każdym razie żadnej, wręcz przeciwnie, dają się w działalności jego zauważyć od czasu do czasu ślady antysemityzmu. Nie był też wolny od antysemityzmu zdecydowanie wrogi jego stosunek do Lasalle'a, którego Marks w listach swych stale przezywa „Itzig“.

Tak więc zarówno głęboki sens kultury żydowskiej, jak i tragedia bytu żydostwa pozostała dla twórcy nowoczesnego socjalizmu terra

incognita. Doszedł do niej socjalizm (ogólny i żydowski) dopiero znacznie później, wyciągając niejednokrotnie z przesłanek Marksa konsekwencje takie, o których on sam pojęcia nie miał lub mieć nie chciał.

III

Tyle o świadomym stosunku Marksa do żydostwa. A czy można mówić w naszym wypadku o jakimś stosunku podświadomym? Czy żydowskie pochodzenie Marksa wpłynęło w jakikolwiek sposób na jego system myślowy? Czy piętno genjuszu wyciśnięte na jego teorii materializmu dziejowego lub na teorii walki klas nosi na sobie pewne znamiona genjuszu żydowskiego? Czy przebija się w niem w jakikolwiek sposób tragedia życia gólusowego?

Wśród obfitej literatury biograficznej o Marksie znajduje się, o ile mi wiadomo, jedno tylko dzieło, w którym zrobiono poważniejszą próbę wykazania związku między żydowskim pochodzeniem Marksa a jego systemem myślowym. W dziele swem p. t. „Karl Marx, Leben und Werk“ stara się Otto Riehle udowodnić, iż na system myślowy Marksa wpłynęły decydująco trzy zewnętrzne czynniki: zły stan jego zdrowia, spowodowany słabą konstytucją cielesną, stanowisko jego jako pierwszego syna w rodzinie i jego żydowskie pochodzenie, odczuwane jako skaza społeczna. Teoria Riehlego wywołała gwałtowny sprzeciw w literaturze socjalistycznej. Zarzuca mu się, że ani jeden z pomienionych czynników nie odegrał w życiu Marksa poważniejszej roli. Konstytucja fizyczna Marksa była podobno bardzo mocna i załamała się jedynie z powodu przepracowania, w rodzinie nie był Marks pierwszym, lecz drugim dzieckiem, a co się tyczy jego żydostwa, to Marks nigdy z tego powodu nie cierpiał, gdyż w owym okresie i w tych sferach, w których Marks się obracał, antysemityzm był potępiony społecznie i zupełnie prawie nieznan.

W tem miejscu polemika co do stanu zdrowia Marksa i co do stanowiska jego rodzinnego oczywiście mniej nas interesuje, poświęcić warto natomiast parę słów argumentowi trzeciemu, który bynajmniej nie jest tak nieuzasadniony, jak sobie wyobrażają przeciwnicy Riehlego. Nie jest przedewszystkiem prawdą, jakoby w owym okresie antysemityzm w Niemczech nie był znany. Nie mówiono może i nie myślano wiele o nim w najbliższym otoczeniu Marksa, ale już ojciec jego wiele się nacierpiał z powodu antysemityzmu. Przecież jednym z głównych powodów jego przejścia na chrześcijaństwo była gwałtowna nagonka antysemicka w owym okresie spowodowana udziałem żydów w handlu gruntami. że Marks przynajmniej w dziecięcym wieku dużo o antysemityzmie słyszał i dużo o nim wiedział, nie ulega zatem wątpli-

wości. Na takim tylko podłożu urosnąć mogła jego „Judenfrage“, w której, mimo głębokiego ujęcia problematyki społecznej, na każdym prawie kroku przebija się brak wewnętrznej równowagi spowodowany falą rasowej nienawiści. Napiętnowanie Żydów jako narodu handlarzy, których cała ideologia obraca się dookoła weksla i zysku, jest przecież typowym ujęciem antysemickim, mimo iż miało trochę uzasadnienia w ówczesnej strukturze żydostwa niemieckiego.

Teoria o wpływie żydostwa Marksa na jego system myślowy jest zatem dość uzasadniona. Faktem jest, iż Marks był naturą par excellence bojową i faktem jest też, iż jego teoria walki klas jest wyrazem skrajnego poglądu o bezdennej przepaści, z której drogą kompromisu wydostać się nie można. A czy się fakt ten przypisze jego żydostwu, czy też, jak próbują inni biografowie (np. Mehring) jego zasadniczej zaciekłości i bojowości, — obie te teorie przynajmniej tak samo mogą być wiarogodne. To co gnało i gna podziśdzień setki tysięcy Żydów (też ponajwiększej części podświadomie) w ramiona socjalizmu, to mogło też i dla Marksa stać się zasadniczym bodźcem jego światopoglądu.

Postarajmy się jednakowoż wniknąć nieco głębiej w istotę zagadnienia. Poza tym z natury rzeczy nasuwającym się związkiem między systemem myśli Marksa a jego żydowskim pochodzeniem, są przecież i inne, które na niemniejszą zasługują uwagę. Teoria walki klas wynika dość bezpośrednio z ogólnej sytuacji żydostwa. Ciemniejący naród potrafi wżyć się najgłębiej w psychikę ciemnionej klasy i poddyktować jej środki walki o wyzwolenie. Ale czy i w innych częściach składowych genialnego systemu myśli Marksa da się odnaleźć jego żydostwo? Czy istnieje pomost między psychiką żydostwa a między jedynym w swym rodzaju pojęciem ewolucji w dziedzinie społecznych stosunków ludzkości lub między światopoglądem materialistycznym, ta kim jaki przejawia się w pismach Marksa? Oto zagadnienie, któremu warto poświęcić słów kilka, chociażby jako wstęp do szerokiego a bardzo mało dotąd wykorzystanego pola badań.

To co się rzuca w oczy przy pierwszym zetknięciu się z systemem myśli Marksa, to przedewszystkiem jego potężna, jedyna w swym rodzaju jednostronność. Jednostronny jest system materializmu dziejowego, jednostronną koncepcją walki klas, jako zasadniczego podłoża historii ludzkości, jednostronną koncepcją koncentracji kapitału i pauperyzacji proletariatu, jednostronną koncepcją dyktatury proletariatu, jako jedynego rozwiązania społecznego problemu ludzkości. Coprawda zaznaczyćby można, że ta jednostronność koncepcji Marksa nie jest czemś specjalnie dla niej charakterystycznym. System Marksa jest tak samo jednostronny, jak jednostronne są wszystkie genialne kon-

cepcje w dziejach ludzkości. Myśl wielka pada jak oślepiający snop światła skierowany na jeden jedyny punkt i dlatego niezawsze dostatecznie i sprawiedliwie odgranicza ten punkt od innych przejawów życia ludzkości. Rozproszenie światła między poszczególne przedmioty objęte danym systemem myślowym, to już rzecz pokoleń dalszych. Ale jednostronność systemu Marksa zasadniczo różni się od jednostronności innych genialnych systemów myślowych w dziejach ludzkości. To nie jest jednostronność pierwszego potężnego rzutu, wymagającego z natury rzeczy uzupełnienia i korektur, lecz jednostronność pojęta zgóry jako zaprzeczenie wszelkich możliwych korektur. Zrozumieli to już pierwsi teoretycy po Marksie, którzy jednostronności systemu Marksa uznać nie chcieli, uważając słusznie wywody swe nie za uzupełnienie, lecz za krytykę, ba nawet za rewizję tego systemu, zrozumieli też najwięksi zwolennicy Marksa, którzy podziędniejszy walczą zaciekle o każdy szczegół jego teorii, sprzeciwiając się wszelkim, chociażby drobnym napozór modyfikacjom. Otóż ta jedyna w swoim rodzaju jednostronność jest niechybnie specyficznym przejawem żydowskiej mentalności, owej na radykalizm myśli nastawionej konstrukcji psychicznej narodu, który stale z jednej w drugą przerzucał się krańcowość, dążąc do niezrealizowanego nigdy pojęcia jedności. Nie materializm dziejowy Marksa jest najbardziej charakterystycznym przejawem jego systemu myślowego, podobnie jak najbardziej charakterystycznym przejawem systemu Spinozy nie jest jego panteizm, ani też systemu Bergsona jego antyintelektualizm. We wszystkich tych wypadkach wybija się na plan pierwszy genialna jednostronność koncepcji, bardziej niż jej treść. W systemie Marksa osiągnęła jednostronność ta najbardziej ostry, powiedziałbym nawet najbardziej zaciekły swój wyraz. Dlatego też Marks z nich wszystkich najbardziej jest żydowski.

Jak dalece zresztą właśnie to a nie co innego charakteryzuje system myśli Marksa, dowodzi fakt fałszywego ujęcia tego systemu przez poważną część badaczy, którzy w specyficznym sformułowaniu materializmu dziejowego szukać chcieli istoty systemu myśli Marksa. Wykazanie fałszywości tej teorii jest jedną z wielkich zasług Marksa Adlera w dziedzinie zbadania świata myśli Marksa. Marks nie jest wogóle twórcą ani szermierzem mechanicznego materializmu, za jakiego się go często uważa. System jego materializmu dziejowego nie jest niczem innym, jak reakcją na panujące w owym okresie konstrukcje idealistyczne, którym Marks przeciwstawił realny przebieg zjawisk życiowych, nietylko niewyłączający, ale wprost przewidujący na każdym kroku świadomą działalność człowieka. Tem samym odpadają oczywista wszelkie ewentualne próby skonstruowania „żydowskości“ systemu Marksa na zasadzie jego mechanicznego „przyziemnego“

materjalizmu w przeciwstawieniu do szczytnego „czysto-niemieckiego“ systemu myśli Hegla. Przeciwnikiem Hegla Marks oczywiście był, ale wyłącznie w sensie przywrócenia odwróconej przez Hegla rzeczywistości świata. W tem leży wielka myślowa jego zasługa, ale bynajmniej nie najbardziej charakterystyczna cecha koncepcji społecznej.

O ile snuć mamy dalej wątek cech żydowskich w systemie Marksa, to dopatrzyłbym się ich raczej w zupełnie innej dziedzinie a mianowicie w radykalnym sposobie przeniesienia koncepcji rozwoju z dziedziny nauk przyrodniczych w dziedzinę stosunków społecznych, co oznaczało istną rewolucję myśli ludzkiej. Nie chodzi mi oczywiście o zwykłą dynamikę, której pojęcie jest chyba tak stare, jak stare jest pojęcie ruchu, chodzi o tę dynamikę w życiu ludzkości, które zmienia je do gruntu i na nowych buduje zasadach. Pojęcie dynamiki w tym sensie było w dziedzinie nauk matematyczno-przyrodniczych popularne już z końcem wieku XVIII-go a kolosalny rozwój zarówno nauk przyrodniczych, jak i techniki uczynił swoje, by je ugruntować w świadomości ogółu. W dziedzinę nauk społecznych wniósł je dopiero Marks. Że ustrój społeczny ludzkości zmienić się może i to zmienić tak radykalnie, by w zupełności na nowych stanąć podstawach i że już w dzisiejszem społeczeństwie tkwią siły, które je pchają na tą drogę rozwoju, to było potężne objawienie, które jeszcze dotychczas całej ludzkości dla siebie nie zdobyło.

W dwojakim zaś kierunku zauważyć się daje specyficzne piętno żydowskie na tem rewolucyjnym pojęciu dynamiki: Primo w samej krańcowości, w przejściu z dziedziny rozwoju w dziedzinę rewolucji, tak trudnem do uchwycenia bez specyficznego nastawienia do zagadnień świata. Secundo zaś przejawia się żydowskość tej oryginalnej koncepcji w fackie przeniesienia pojęcia rewolucyjnej dynamiki w dziedzinę stosunków społecznych. W naukach przyrodniczych pojęcie to rzucało się w oczy. Naprowadzić nań musiał chociażby kolosalny rozwój techniki i w parze z nim idący rozwój wiedzy. Inaczej miała się sprawa w dziedzinie nauk społecznych. Ani klasyczna szkoła liberalizmu gospodarczego, ani romantyzm społeczny, ani też nawet szkoła historyków nie potrafiła torować sobie drogi naprzód poza końcową fazę współczesnego okresu w rozwoju gospodarczym świata. Teorja późnego kapitalizmu, z której istoty wynika podświadomość mającego nastąpić przełomu społecznego a której najwybitniejszym przedstawicielem obecnym jest Sombart, rozwinęła się znacznie później i to pod bezpośrednim wpływem Marksa. Tylko z szeregów społeczeństwa, które tysiące lat temu zdołało rzucić myśl rewolucyjnych wprost z życia wyrastających przemian społecznych, mogła urosnąć koncepcja rozwoju gospodarczego, który siłą faktu doprowadzić musi do załamania się obecnego

ustroju. Wśród wielkich utopistów wieku XIX-go, budujących swe plany lub nawet realne zamierzenia poza istniejącym życiem gospodarczym, brak prawie zupełnie nazwisk żydowskich. Z żydostwa urósł natomiast system nowoczesnej, na codziennym życiu opierającej się myśli socjalistycznej a Marks mógł stać się genialnym twórcą i propagatorem tego systemu, bo miał w sobie ten specyficzny żydowski punkt widzenia, który nie pozwala rwać sztucznie w strzępy tego, co istnieje i co za jednym zamachem usunąć się nie da, lecz wykryć w niem każde tendencje rozpierające stan obecny i prowadzące ludzkość na nowe tory myśli i nowe tory rozwoju. Z tego punktu widzenia traci swe znaczenie stara dyskusja co do wzajemnego oddziaływania stosunków zewnętrznych i woli ludzkiej, widoczny staje się też nonsens bardzo popularnej i bardzo taniej argumentacji, w myśl której człowiek jest właśnie takim, jakim jest, innego systemu życia społecznego wykrzesać zatem nie zdołamy. Przeciw takim poglądom, które głosił w swoim czasie hellenizm i które do dnia dzisiejszego świadomie czy nieświadomie kierują myślą i działaniem bodaj czy nie przeważającej części ludzkości, buntowało się żydostwo już w starożytności a system Marksa jest podziśniedzisiejszy najpotężniejszą na nie reakcją, która w kąć usunęła wszystkie inne, między innymi też próby idealistycznego rozwiązania problemu ludzkości. Na tych konturach urasta Marks na wielkiego, bodaj czy nie największego koryfeusza duchowego żydostwa w ostatnich stuleciach. Przez żydostwo swe, o którym z przekąsem tylko lub z jadem nienawiści mógł się wyrażać, znalazł drogę do wyzwolenia ludzkości i miliony zdołał skoncentrować dookoła siebie.

IV

Lecz wróćmy z tych wielkich horyzontów ogólnoludzkich znowu do ciasnego kręgu życia społeczeństwa żydowskiego. Czy i w jakim stosunku pozostaje teoria Marksa do tego życia? Czy daje się ono podciągnąć pod ogólny schemat rozwoju wryty w granicę myśli Marksa? Czy społeczne przeobrażenie żydostwa idzie drogą nakreśloną przez Marksa, czy też dają się zauważyć odchylenia i jakie?

Zwróćmy w pierwszym rzędzie uwagę na fakt jeden, który i w tym związku odzwierciedla anomalję współczesnego życia żydowskiego. Marks wydał wyrok śmierci na stan średni. Uważał, iż stan ten kruszyć się będzie coraz bardziej pod naporem wielkiego kapitału i przejdzie z biegiem czasu zupełnie w szeregi proletariatu. Miał oczywista na oku stan średni produkujący a więc w pierwszym rzędzie rzemieślników. Ironja losu chciała, iż w tym samym okresie, w którym zapadł ten wyrok śmierci ferowany przez Marksa na stan

średni, naród żydowski zaczął się przekształcać na typowy naród takiego stanu. Rozwój kapitalizmu wpraw w Europie a później i w Rosji nie wywołał wśród żydów tych masowych rezultatów, jakie rzucały się w oczy np. wśród społeczeństwa angielskiego lub niemieckiego. Z szarej masy handlarzy, pośredników, arendarzy i lichwiarzy niewiele wyrosło kapitalistów (aczkolwiek prawdą jest, iż ta grupa, która wyrosła, odegrała bardzo poważną rolę w dziejach kapitalizmu) a stosunkowo jeszcze mniej proletariatu, wyrósł natomiast wielki zastęp rzemieślników, wyrósł drobny przemysł konsumpcyjny, rozwinął się nakładowy przemysł domowy. Wszystko to zdawało się napozór zadawać kłam teorii Marksa. Rzemieślnik żydowski nie szedł, ani też nie mógł pójść drogą rzemieślnika niemieckiego, nie żądał cofnięcia wstecz koła rozwoju, nie żądał świadectw kwalifikacyjnych, ani przymusu cechowego, gdyż wiedział, że te wszystkie żądania obrócić się mogą i faktycznie obracają się przeciw niemu jako żydowi. Przystąpił natomiast do otwartej walki z koncentracją kapitału i zdawaćby się mogło, że ją przeciężył lub przynajmniej zahamował na pewien czas. Wywalczył sobie rynki zbytu w Rosji, usunął w Anglii i w Stanach Zjednoczonych na plan drugi niemiecki przemysł konfekcyjny, ogłosił się a jeszcze bardziej ogłoszony został przez znaczną część społeczeństwa żydowskiego za uosobienie drogi wiodącej do gospodarczego uzdrowienia narodu. Czy fakt ten świadczy jednakowoż coś przeciw zasadniczej teorii Marksa o zmiążdżeniu stanu średniego? Bynajmniej. Świadczy tak mało przeciw niej, jak mało świadczy proklamowany triumfalnie proces samoobrony rzemiosła w najrozmaitszych krajach świata, jak mało świadczy tworzenie się nowych kadr stanu średniego, jak mało świadczy też wyróżnienie kategorii rzemiosła, które konkurencji wielkiego przemysłu podobno obawiać się nie muszą (rzemiosło artystyczne, reparatury, zegarmistrzostwo i t. p.). Wszystkie te zjawiska, z najrozmaitszych stron podziśdzień cytowane jako ważne argumenty przeciw teorii Marksa, nie mają bynajmniej decydującego znaczenia, podobnie jak nie ma go pewnego rodzaju stabilizacja lub nawet (obecnie znów do przeszłości należąca) poprawa bytu kadr robotników przemysłowych, wysuwana jako dowód nierealności przesłanki o rosnącej pauperyzacji proletariatu. Tak, jakby w jednym i drugim wypadku faktycznie chodziło o matematyczne obliczenie tempa rozwoju a nie o genialny rzut oka w przyszłość i o wykrycie najbardziej zasadniczych linii rozwoju!

Tak więc i rozwój rzemiosła żydowskiego nic nie świadczy przeciw teorii Marksa. Bo rozwój ten okupiony został gospodarczym i kulturalnym obniżeniem stopy życiowej rzemieślnika żydowskiego, rolą jego jako parjasa w ogólnym życiu gospodarczym, specyficznym paractwem, które mści się na każdym kroku na rzemiośle żydowskim

i fluktuacją zawodową, która nie ma równej sobie w życiu gospodarczym innych narodów. Żydowski stan średni napewno nie jest ani lepszy ani mocniejszy od stanu średniego innych narodów a cyfrowa jego przewaga w bardzo słabym stoi związku z przejawami normalnego życia gospodarczego.

I oto drugi punkt zasadniczy, w którym życie żydowskie odbiega od teorii Marksa. Niema tutaj wielkiego odpływu w szeregi proletariatu, który Marks przepowiadał jeszcze w takich czasach, gdzie poza Anglią odpływ ten nigdzie zresztą jeszcze nie dał się zauważyć. U innych narodów odpływ ten zahamował się na niektórych odcinkach życia (głównie w rolnictwie), u Żydów zahamował się na całym froncie życia gospodarczego. Coprawda bardzo mało jest ludzi, widzących w tem zjawisku argument przeciw teorii Marksa. Wiadomo, co uniemożliwia tworzenie się kadr żydowskiego proletariatu przemysłowego. Nie momenty gospodarcze wchodzą tu w rachubę, przynajmniej nie momenty czysto gospodarcze. Żydowski stan średni, duszący się pod obuchem kapitalizmu, do czego dołączają się częstokroć jeszcze momenty natury politycznej, nie znajduje dostępu do pracy najemnej w wielkich przedsiębiorstwach przemysłowych, czy to prywatnych, czy też publicznych, bo wrota przed nim zamyka zarówno antysemityzm, jak i konkurencja robotnika nieżydowskiego. Na tle świadomości tego stanu rzeczy powstała już w pierwszych latach bieżącego stulecia słynna teoria o nieproletaryzacji, względnie o nienormalnej proletaryzacji, która obok klasycznego uwypuklenia momentów narodowych, jest bodaj czy nie najpoważniejszym przyczynkiem żydowskiego ruchu robotniczego do teorii socjalizmu. Nie jest zresztą wykluczone, iż fakt tej nienormalnej proletaryzacji, która powiększa w czwórnasób kadry bezrobotnych i kadry specyficznego „lumpenproletariatu“ żydowskiego w porównaniu z temi kategorjami osób u innych narodów, skierował uwagę żydowskiego ruchu socjalistycznego na zagadnienie narodowe, podobnie jak szersze ujęcie problemu żydostwa doprowadziło w prostej linii do syjonizmu, jako ruchu par excellence narodowego. Między teorią o nieproletaryzacji a mocnym ujęciem problemu narodowego w pismach Borochowa istnieje zatem głębszy związek, niżby zdawać się mogło w pierwszej chwili.

Tak więc teoria Marksa załamała się niejako w zetknięciu z życiem żydowskim. Nie ulega napozór prawom jej żydowski stan średni, nie poszła w nakreślonym przez nią kierunku wytwórczość żydowska, nie rosły kadry proletariatu żydowskiego, tak jakby rósł powinny i jak rosły faktycznie u innych narodów. Ale fakt ten nie świadczy bynajmniej nic przeciw teorii Marksa, świadczy on najwyżej o tem, iż teoria ta obliczona jest na narody żyjące w normalnych warunkach

i chromać musi tam, gdzie tych normalnych warunków niema. I pod tym względem, jak pod wielu innymi, odbija się na systemie myśli Marksa niedostateczne docenienie kwestji narodowej. Ale czego nie dokonała w bezpośredni sposób w ramach życia żydowskiego teoria Marksa, tego dokonała w późniejszych latach żydowska teoria socjalistyczna. Wykazała ona jasno i dobitnie drogę wiodącą do wyzwolenia żydowskiego proletariatu, wykazała też, że droga ta poprzez kręte częstokroć ścieżki żydowskiego życia gospodarczego wiedzie w gruncie rzeczy do tych samych metod walki i do tych samych celów, jakie nakreślił Marks dla całej pracującej ludzkości.

V

Z podwójnego zatem źródła urosnąć mogło przywiązanie znacznej części żydowskiego społeczeństwa do świata myśli Marksa: z głębokiego związku między systemem jego myśli a psychiką żydostwa, który wyżej starałem się wykazać, jakoteż ze skomplikowanej drogi, wiodącej do rekonstrukcji systemu Marksa w społecznym życiu żydostwa, którą z wysiłkiem należało torować, ale która tem silniej wiązać mogła z całokształtem tego systemu. Na tem podwójnem mocnem podłożu urósł też jedyny w swoim rodzaju autorytet Marksa w żydowskim ruchu robotniczym, autorytet bez porównania mocniejszy niż u innych narodów. System myśli Marksa przez długie lata z trudem torował sobie drogę do podboju świata. W Niemczech długo trwała walka z Lassallem i jego następcami, o czem świadczą najlepiej programy niemieckiej partji socjalno-demokratycznej a w chwili, gdy zwycięstwo Marksa wydawało się już pewne, zjawił się na arenie jako nowy groźny przeciwnik berensteinowski rewizjonizm. We Francji zwalczać trzeba było rewolucyjno-utopijny syndykalizm, w Anglii i w Stanach Zjednoczonych stał na przeszkodzie indyferentyzm trade-unionów, w Rosji burzył się przeciw zasadom Marksa socjal-rewolucjonizm, we wszystkich prawie krajach mobilizował anarchizm szeregi robotnicze do walki z socjalną demokracją. Krok za krokiem trzeba było zdobywać w ciężkiej walce grunt pod nogami, nawet w chwili śmierci Marksa niewielkie były rzesze jego zwolenników. I otóż ciekawe jest, że robotniczy ruch żydowski stanowi jeden z nielicznych wyjątków w tym froncie indyferentyzmu lub wrogich nastrojów. Od pierwszej chwili budzenia się tego ruchu był on zdecydowanie nastawiony na ideologję Marksa. Już pierwsze jego komórki w latach siedemdziesiątych, nawpół świadome swego bytu i swego celu, oderwane zarówno od życia społeczeństwa żydowskiego, jak i od ruchu socjalistycznego innych narodów, uważały bezwarunkowe zaakceptowanie systemu Marksa, którego

szczegółów nawet nie znały, za pierwszy swój obowiązek i pierwszy odruch swej działalności. „Ojciec żydowskiego socjalizmu“ Aron Samuel Liberman, którego płomienne hebrajskie proklamacje i rewolucyjne opowieści w samej rzeczy niewiele miały wspólnego z potężnym w swym spokoju systemem Marksa, był przecież jednym z najwierniejszych jego zwolenników i marzył o stworzeniu żydowskiej sekcji pierwszej Międzynarodówki, nie wiedząc nawet o tem, jak słaba w rzeczywistości była wówczas ta międzynarodówka. Ale i właściwy żydowski ruch robotniczy, który rozwijać się zaczął dopiero w latach dziewięćdziesiątych, od pierwszej chwili wiernie i mocno stał przy Marksie, nawet wówczas, kiedy przez sformułowanie teorii o nienormalnej proletaryzacji zaczął szukać nowych dróg celem przeniesienia myśli Marksa na teren żydowski. Anarchizm nie mógł się długo utrzymać na ulicy żydowskiej, proletarijat żydowski w Rosji nie znał go prawie zupełnie. Anty- lub nawet pozamarksistyczne ruchy nie zdołały nigdy skupić dookoła siebie poważniejszych rzesz żydowskich robotników. Nawet oryginalny i głęboko ujęty ruch sejmistów w latach przedwojennych, aczkolwiek wzorował się w znacznej mierze na rosyjskich socjalrewolucjonistach, był, w jaskrawem przeciwieństwie do swego rosyjskiego pierwowzoru, ruchem drobnej stosunkowo grupy inteligentów i takim pozostał też do końca. Robotnik żydowski zrozumieć go nie chciał, wiernie trzymał się zasad Marksa. Kult osoby Marksa już w pierwszych latach wieku obecnego dochodził do szczytu w żydowskich szeregach robotniczych. Na każdym kroku powoływano się na Marksa, przyjmowano bez jakichkolwiek zastrzeżeń każde jego twierdzenie, udowodnienie zgodności jakiegokolwiek teorii z przesłankami Marksa oznaczało (i oznacza w znacznej mierze podziędniesiejszy) udowodnienie jej słuszności, podobnie jak zarzucenie komuś niemarksistycznego ujęcia sprawy znaczy pogrzebać go z punktu widzenia teorii socjalistycznej. Jedynie w szeregach syjonistycznego ruchu robotniczego osiągnął Ber Borochow autorytet zbliżony części do autorytetu Marksa, ale i ten jego autorytet opiera się w znacznej mierze na żelaznej konsekwencji, z jaką transplantaował poglądy Marksa w dziedzinę życia żydowskiego.

Ten ogromny wpływ Marksa na żydowski ruch socjalistyczny i wierne trzymanie się jego zasad, które dość często przechodzi w ślepy dogmatyzm, jest w gruncie rzeczy tem bardziej dziwne, ileże gospodarcze i społeczne życie żydowskie na obu zasadniczych swych odcinkach, zarówno wśród mas żydowskich w Europie wschodniej i w Ameryce, jak i w budującym się społeczeństwie żydowskiem w Palestynie, odbiega w znacznej mierze od normalnego schematu życia gospodarczego, jaki Marks miał przed oczyma przy rozwijaniu swej

teorii. A przecież ani w gólsie, ani w Palestynie nie ostał się żaden socjalistyczny system myślowy wobec ideologii marksistycznej. O niepowodzeniach anarchizmu i sejmizmu już wspomnieliśmy. Inne próby ruchów niemarksistycznych w gólsie przed okresem wojny światowej nie wyszły poza szeregi drobnych grup inteligentów a nawet te socjalistyczne ugrupowania żydowskie w Austrii lub w Stanach Zjednoczonych, które w praktyce nie przestrzegały ani przesłanek materjalizmu dziejowego, ani też hasła walki klas w ostrem tego słowa znaczeniu, w teorii szły również wiernie z Marksem. Buntował się przeciw nieżywotności i niecelowości hasła marksizmu na gruncie palestyńskim poważny odłam robotników żydowskich w Palestynie („Hapoel Hacair“ z A. D. Gordonem na czele), który zdołał też zmobilizować dla swego zasadniczego antymarksistycznego nastawienia pokaźną liczbę zwolenników w gólsie. Ale i w w tym wypadku autorytet Marksa okazał się silniejszy, aniżeli życie żydowskie a przynajmniej aniżeli najbardziej w oczy się rzucające zewnętrzne przejawy tego życia. Żydowski ruch robotniczy w Palestynie jest mimo swej oryginalnej linii działalności dziś bardziej niż kiedykolwiek skoncentrowany ideowo dookoła Marksa a zapadła niedawno uchwała czwartej krajowej konferencji ogólnej żydowskiej Organizacji Robotniczej w Palestynie, by wydać po hebrajsku wszystkie pisma Marksa, jest najbardziej charakterystycznym tego dowodem.

JANUSZ KORCZAK

DZIECKO ŻYDOWSKIE

(Opinia rzeczoznawcy)

Usiłowano wielokrotnie otrzymać zdanie moje o dziecku i młodzieży żydowskiej. Jaki jest mój pogląd na typ, przypuszczać należy — moralny, psychiczny, fizyczny. Co sędzę o wartości? Jakie zadowolenia daje i trudności przysparza praca wychowawcza, jaki łączy nas wzajemny stosunek uczuciowy, jakie doświadczenia chcę (czy nie chcę) ujawnić z kontaktu z dzieckiem żydowskim i nieżydowskim.

Zależnie od okoliczności dyskusji czy rozmowy i formy pytań, powściągliwych czy natarczywych, odpowiadam uprzejmie bądź opryskliwie, że posiadając spostrzeżenia i przeżycia osobiste, nie uważam za wskazane się spowiadać, a do wypowiedzeń ogólnych nie posiadam uprawnień.

Niełatwo jednak było odpowiedzieć sobie samemu, czemu drażni mnie indagacja i co powstrzymuje od odpowiedzi spokojnej i rzeczowej. By odpowiedź była rzeczową, musi opierać się na skontrolowanych faktach by spokojną była, muszą istnieć warunki normy i ładu; a sąd, pozornie obiektywny, opiera się nietylko na świadomie przeżytym i przechowanym materiale spostrzeżeń, ale i podświadomym — niejasnych i zatartych wspomnieniach. Nie lenistwo myślenia, nie chęć zatajenia tego, co mogłoby winić czy urażać, ale jedynie niechęć do sądów partaczych i wyroków zarozumiałych.

Tem ostrożniejszy być muszę, gdy naiwna powierzchowność opinii przypisuje mi rangę autorytetu: toć przed paru dziesiątkami lat pisałem już o „Mośkach, Srulach“ i „Jaśkach, Frankach“. — Obowiązany więc jestem wiedzieć.

Oto profesor uniwersytetu i nauczyciel szkół w ciągu lat trzydziestu pisze tak w książce „O wychowaniu“:

„żydowski uczeń w szkole polskiej rzadko wyteża... aby uzyskać wiedzę dla wiedzy; jego pilność podtrzymuje najbliższy cel“.

Na tej samej karcie nieco niżej o uczniu polskim:

„Motywem nauki... przeważnie praktyczne korzyści, a nie idealny interes“.

Jeśli tylko tyle ma się do powiedzenia o różnicy między przeciętnym uczniem żydowskim a nieżydowskim w szkole polskiej, czy nie słuszniej i godniej mówić o uczniu wogóle?

A zdawałoby się, że tu różnice winny być bardzo jaskrawe, ile że warunki doboru uczniów tych i tamtych tak odmienne.

Aby wyrazić swe stanowisko w sprawie różnic między ludźmi, powiem, że istnieją niezbyt znaczne różnice między dziećmi, młodzieżą i dorosłymi, między chłopcem i dziewczynką, między dzieckiem pojedynczym a gromadą, między dzieckiem wsi i miasta, dzieckiem zamożnym, ubogiem, zaniedbanem, sierotą. — Zato jak wiele podobieństw, ile cech wspólnych człowieka. — Ruskin w pięknej pracy o minerałach mówi o rozumie i etyce kryształów. Gdyby nie ta książka, zatrzymałbym się na analogji człowieka i rośliny; dzięki Ruskinowi spojrziałem dalej i zrozumiałem głębiej. Psychoza doszukiwania się różnic jest odgłosem nienaukowej zgoła wrzawy tego, co dzieli, waśni i judzi. Oto powód mego rozdrażnienia. Marnotrawstwo sił i ogrom krzywd i cierpień, — błędy i zamroczenia. I zaniedbania zagadnień istotnych: ważkich.

Internat czy rodzina? — Sam tylko spis tematów i tylko na terenie jednego sierocińca przerasta znacznie rozmiar całego tego artykułu.

Warunki pracy praktycznej, nie naukowej, żądanie rzetelnych odpowiedzi na drobiazgi życia powszedniego, przeszkadzają skupieniu się a uczą ostrożności. — A gdzie nadto dowód eksperymentu?

Z uczuciem bolesnej zadumy czytam, że ktoś gdzieś przeprowadził badania na 32 tysiącach myszy, a potomstwo hodował do 8-ej generacji; badania jednego tylko szczegółu: wpływ alkoholu na potomstwo — i jakie niepewne wnioski. — Jakże nikły bagaż moich obserwacji, rozstrzelonych na przestrzeni lat — odnośnie do kilku tylko setek dzieci przypadkowych i nietypowych.

Różnice w typie fizycznym? Co mogę dorzucić do istniejących pomiarów antropologicznych, statystyki umieralności, chorób, ich częstości, przebiegu, wyniku? — Jak wtrącę się do sporu, co różnicą rasową, co uwarunkowane odmiennymi kondycjami bytu.

Mam wrażenie, że u sierot żydowskich w internacie częściej spotykam się z odmrożeniem rąk i znajduję wskazanie do wycięcia migdałów. Nie wiem, jaką rolę odgrywają warunki zewnętrzne, jeśli tak jest istotnie.

Jeśli o tem wspomynam, to by dać rozumienie, jak drobny szczegół wymyka się możliwości dania odpowiedzi. Pytanie przemknęło i zgasło:

bo w działaniu pragnę wiedzieć, czemu mogę zaradzić, w czym znajduję potrzebę wstawienictwa. — Odmrożenia, więc rękawiczki, jakie i po czemu, co zrobić, by nosili, by je włożył roztargniony i niedbały. Niski lot: łatwo, tanio i skutecznie; inni niech budują wielkie syntezy.

Mylą „wrażenia“ tam nawet, gdzie niema żadnych zgóry założeń, żadnych emocjonalnych drgnięć. Ileż razy zdarzało się, że przyrost wagi dzieci jest zły; rachunek zaprzeczył wrażeniu. Jak złudne są przewidywania, jaka będzie waga dzieci w bieżącym tygodniu, jak trudno ustalić *ex post*, dlaczego przyrost wagi był dobry lub mierny. Jak często liczba złośliwie i drażniąco obala mniemanie. — A wagę powinienem znać: co tydzień zgórą 200 ważonych dzieci w ciągu wielu lat. — Różnica między białą kartą niewiedzy ogółu i moją — że zapisana pytaniami bez odpowiedzi.

Statystyka też błądzi (i kłamie); ostrożnie interpretować jej dane: było w Galicji niepomniernie wiele dzieci nieślubnych, bo ludność żydowska poprzestawała na ślubach u rabinów; nieuznawane były przez prawo.

— Wasze dzieci (żydowskie) — mówi wizytator — drobniejsze.

Inne wrażenia:

— Wasze cichsze, smutniejsze... Bardziej hałaśliwe, ruchliwsze, weselsze... Karniejsze... Mniej karne...

Tak albo nie. — Jeśli tak lub nie, — dlaczego?

Zdało mi się, że wśród dzieci chrześcijańskich częściej słyszę:

— Zrobimy to i owo.

Wśród żydowskich:

— Kupimy.

Już nawet wiem i rozumiem: to robotnik, tam kupiec. Tradycja.

Wystarczyło, by jeden człowiek na jeden rok szkolny wzbudził zapal do robót ręcznych, i oparta na wiekowej tradycji różnica runęła odrazu — zamilkł głos krwi.

Zdało mi się, że dzieci żydowskie szybciej uczą się czytać. Przyrost liter czytanych na sekundę był u dzieci żydowskich szybszy. Uzdolnienie w jednym i nienajważniejszym kierunku, ale poparte liczbą i obserwacją kilku lat.

Błąd: uczeń chederu umie już czytać po żydowsku, umie wiązać litery w wyrazy — to raz. Nie dziwi go niezrozumiały wyraz, więc nie zatrzymuje się przy czytaniu — to dwa. — Gdy wyeliminowałem te dzieci z rachunku, odpowiedź liczb zawisła w powietrzu.

— Nasze... Wasze... One...

Powierzchowne i dokuczliwe na powszedni użytek, już nie niesmak, ale wstręt budzi w ustach augurów.

To samo dziecko czy klasa. — Jeden nauczyciel znajduje niesforność i gnuśność, drugi — karność wzorową i żywą inteligencję.

Wielekroć po tej i tamtej stronie barykady słyszałem, jako nieomal o pewniku, że dzieci żydowskie są zdolniejsze. — Przyznałbym bez wahania, że tak jest — z pewnem zastrzeżeniem. Nie honoruję zbytnio zdolności, bo po pierwsze, często zawodzą, a efektowny rozwój pierwszych lat nie decyduje na dalszą metę; po drugie, bo wyżej cenię walory charakteru — rzetelność, dobrą wolę, wrażliwość. Nadmiar ludzi zdolnych, z talentem, w braku uczciwości, zmusi nas do rewizji szablonego szacunku dla intelektu. Chleb powszedni prawości, obowiązkowości i taktu więcej waży w ekonomji życia zbiorowego. — Tak właśnie sądzą dzieci i o tej prawdzie przekonały mnie zdawna. Zaleciłbym nauczycielom poddać rewizji pod tym kątem swój stosunek i klasy do wielu przymusów szkolnych.

Po tem omówieniu nietrudno byłoby mi orzec; nie wiem jednak: i tu i tam obok inteligencji — matołek. Gdybym dodał iloraz dla porównania stu i stu dzieci żydowskich i nieżydowskich, wierząc bezwzględnie testom, znów byłbym w kłopotcie, czy zaufać. Jak łatwo mogłoby się zdarzyć, że „dziecko księgi“ jest w istocie dzieckiem ulicy, i prześcignie je „dziecko pługa“.

Dzieci żydowskie są ponoć wrażliwsze, bardziej uczuciowe. Nie wiem. Tu i tu łyzy i uśmiechy, tu i tam rzewność i tkliwość, subtelność odczuwań — tu i tam chamstwo i głuchoniemota uczuć lub daltonizm.

Nie liczyłem, ile łez wylały dzieci żydowskie i chrześcijańskie na seansie wzruszającego filmu „Czemp“ — płakało wiele. — A wspominam o tym nienaukowym drobiazgu, by unaocznic różnicę pomiędzy tem, czego się odemnie naiwni domagają, a co dać mógłbym, opierając się na własnem doświadczeniu, a nie — nasuwanych sugestjach.

Nieźrównoważonych rówieśników dzieci żydowskie częściej nazywają „nerwus“, chrześcijańskie — „warjat“. Tu mówi się „arogant“, tam — „zuchwalec“, tu i tam — złośnik, brutal, warchoł, błazen, tu i tam — życzliwość i niechęć.

Pokusiłem się o próbę. Są liczby. — Ilość punktów wzajemnej życzliwości i niechęci. Prócz tego ilość i jakość podziek za świadczone wzajemnie przysługi, ilość i jakość zarejestrowanych wykroczeń i zatargów. Ale ostrożnie z tym pedantycznie niemal zebrany materjałem, — nie wykazuje różnic, które możnaby tłómaczyć odmiennością wrodzonych cech i dyspozycji. Decyduje splot chwiejnych i drugorzędnych, przelotnych czynników.

Wszystkie barwy i odcienie ludzkich zalet i przywar. Tu i tam łagodny i drapieźnik, ten broni się i ustępuje, tamten napada i wydziera.

Słownik nieco odmienny, nie dzieci tworzyły jego wyrazy. Tu „kombinator“, tam „cwaniak“, tu „szachraj“, tam „kanciarz“.

Wychowawca nie zakłamywany i olepiony murem przesądów, nie zmuszony i poddający się biernie poglądom na użytek chwilowej konjunktury, w chaosie dnia codziennego, w pośpiechu i znużeniu, w borykaniu się i ujadaniu z uciążliwymi dziećmi i trudnymi sytuacjami, bezwiednie i bezkrytycznie popada w łatwizny odruchowych uogólnień. Momenty odpływów ducha, upadków.

Nieuzasadniony wydaje mi się czyniony szowinistom zarzut, że ulegają „zoologicznemu“ egoizmowi. Zoologicznie rodzimy się, wzrastamy, starzejemy się i umieramy,—oddychamy, zaspakajamy głód i pragnienie. Zoologicznie zasypiamy wieczorem i budzimy się rano. Zoologiczny w nas gniew i złość, radości ból i strach. Czytam: „Przeciętni, to pełni dobrej woli ludzie, którzy dają się prowadzić za nos, z czego korzystają ich kierownicy“. I czytam: „Łatwiej porozumieć się z rozumnym zwierzęciem niż z głupim człowiekiem“. Należałoby poddać rewizji nasz ortodoksyjny pogląd na człowieka. Homo sapiens niezawsze i z trudem zwalcza w sobie to, co zoologiczne i powszechnie.

Człowiek - tajemnica. Współżycie i współpraca ludzi - tajemnica. Wielką tajemnicą jest dziecko. Na czoło zagadnień internatu wysuwa się najbardziej dotkliwie: jak uzgodnić potrzeby i zadania kierownictwa i dzieci, obowiązku i woli indywidualnej, słusznych chceń i zachcianek; jak osłonić osobniki wartościowe i wrażliwe. Jak zahamować wzrost liczbowy tych, którzy stanowią troskę i poniżają godność człowieka samem istnieniem swoim.

Żydzi — fragment zagadnienia ras. Obok białych — ludność kolorowa: żółty i czarny. — Czytałem o próbach badania inteligencji murzynów i Europejczyków na jednej z wysp; biali nie zdobyli wyraźnej przewagi. Długo trwać może średniowiecze, jego brak rozumienia, namiętności i wojny.

Zbyt wcześnie mówić o dziecku aryjskiem i semickiem. Poznajmy granice wpływów wychowawczych, wpływu zdrowia, siły, urody, inteligencji, zamożności — prawa degeneracji i cudownej regeneracji osobników i rodów, zatrutych w zarodku.

Pamiętajmy, że rzetelna praca badacza — to 32 tysiące myszy, 8 pokoleń; szczegół drobny; chwiejna odpowiedź.

ARON SAWICKI

SZKOŁA RABINÓW W WARSZAWIE (1826 — 1863)

(Na podstawie źródeł archiwalnych)

I

Racjonalizm, wystąpienie Mendelsohna i pochód triumfalny Napoleona przez Europę przerwały jedność polsko-niemieckiej płyty żydowskiej. Żydzi polsko-niemieccy stanowili od XIV stulecia jedną kulturalną całość — teraz zaś rozdzieleni zostali na dwa światy. Dziwnym zrządzeniem losu przypada wystąpienie Mendelsohna i B'esz'ta (Baal-Szem Towa) na ten sam okres czasu. Sekularyzacja życia żydowskiego postępuje w Niemczech różnym krokiem naprzód — a w Polsce chasydyzm i kult cadyków zataczają coraz to szersze kręgi. W nowo utworzonym, przez Kongres wiedeński w 1815 roku, Królestwie Kongresowym nie było ani jednej szkoły żydowskiej, w której udzielanoby choćby najelementarniejszych wiadomości z nauk świeckich. Kahaly wszędzie stały na straży „starego porządku“ wewnątrz gmin i brutalną ręką tłumili wszelkie zapędy nowatorskie. Spory między chasydami a mitnagdami były natury czysto religijnej; stara rutyna talmudyczna mocowała się z wezbraną falą mistyki i kultu cadyków.

Dopiero z początkiem XIX wieku, za rządów pruskich, zaczynają się na ziemiach centralnej Polski pokazywać Żydzi oświeceni „berlinerzy“. Byli to przeważnie Żydzi niemieccy, pochodzący z Prus, Śląska i Moraw, którzy za interesami zdążyli do Polski, nęceni perspektywami liwerunków. Około roku 1802 zakłada w Warszawie jeden z takich emigrantów, bankier Izak Flatau osobną synagogę dla postępowych Żydów. Zwała się ona niemiecką i znajdowała się przy ulicy Danielewiczowskiej¹⁾. W roku 1809 zwróciła się grupa tych „niemców“ do rzą-

¹⁾ Por. Dr. J. Meisl: *Haskalah*, Berlin 1929 i Dr. J. Schiper: *Początki haskali na ziemiach centralnej Polski*. *Miesięcznik Żydowski*. Zeszyt IV, rok 1932.

du z prośbą „aby przełamane były przegrody, które ich od reszty mieszkańców odłączają“. Ta próba uzyskania praw obywatelskich, jak i następna z 1815 roku, nie powiodła się. Odepchnięci od świata, do którego szukali wstępu, zapragnęli Żydzi „postępowi“ powetować swoje straty na froncie wewnętrznym. Odtąd pragną zapanować nad gminą, obsadzić kahał swoimi ludźmi i dostać w swoje ręce szkolnictwo.

Kwestją żydowską zajmowała się również polska opinia publiczna. W literaturze politycznej dał się wówczas zauważyć ruch bardzo podobny do tego, jaki powstał podczas sejmku czteroletniego. Ukazało się wiele broszur i artykułów dziennikarskich, w których z namiętnością polemiczną roztrząsano kwestję żydowską. Ksiądz Staszyc ogłosił w roku 1816 artykuł „O przyczynach szkodliwości Żydów“, w której zaznacza że Żydzi są przyczyną upadku Polski, niezwykle prędko się rozmnażają, stanowią już obecnie jedną ósmą ludności; ponieważ nie można ich wypędzić z Polski, należy ich unieszkodliwić. Szczególniej wzrosła żarliwość polemiki w roku 1818, w przededniu zwołania pierwszego sejmku Królestwa. Na samym sejmie wiele debatowano nad sprawą żydowską. W swoich uwagach posłowie prosili Aleksandra I, by ratował Polskę, gdyż Żydzi ciągle się rozmnażają i w najbliższej przyszłości będzie ich więcej niż Polaków, proszą więc, by przedstawił następnemu sejmowi „projekt reformy starozakonnych“. Projekt ten ma się również zająć reformą szkolnictwa żydowskiego²⁾.

W tym samym kierunku szły też głosy Żydów „berlinerów“. Ci cel reformy wychowawczej upatrywali w tem, aby „odwieść Żydów od ich egoizmu, iżby więcej jako mozaici stanu w stanie nie składali, lecz jako wyznanie możeszowe należeli do ludu, w którego kraju mieszkają, aby się nazywali Polakami“.³⁾ Przyjęcie języka polskiego, ubioru i oczyszczenie kultu religijnego od przesądów talmudycznych — miało się również opierać na wychowaniu. Nie w innym tonie przemawiali dwaj „berlinerzy“ warszawscy, Abram Buchner i Hirszhorn, którzy w memorjale z r. 1818 domagali się od rządu zamknięcia chederów, zakazu nauczania talmudu i zmuszenia młodzieży żydowskiej do uczęszczania do szkół publicznych.⁴⁾

Te wszystkie głosy społeczeństwa polskiego i „oświeconych“ ży-

²⁾ S. Dubnow: Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes t. II, Berlin, Jüdischer Verlag, i D. Kandel: Żydzi w dobie Królestwa Kongresowego. (Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości Żydów w Polsce, 1912).

³⁾ Dr. Schönfeld: Rys planu do mającej się założyć szkoły żydowskiej w Kaliszu, cytowany wedle Bera: Z dziejów szkolnictwa żydowskiego w Królestwie Kongresowym (1815—1830). Minerwa Polska. R. II 1929, zeszyt 1—4.

⁴⁾ Bero l. c.

dów skłoniły Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego do rozważania tej sprawy, tem bardziej, że i minister Stanisław Potocki był zwolennikiem reformy żydów. W KRWR i OP od razu się wyloniły dwie kwestje: sprawa szkoły rabinów i szkół elementarnych. Abram Stern i biskup płocki Prażmowski zostali powołani przez ministra Potockiego do opracowania projektu planu szkoły rabinów, a Jakób Tugendhold — na organizatora szkół elementarnych.

Jakób Tugendhold zabrał się energicznie do pracy i już 29 sierpnia 1820 roku odbyło się uroczyste otwarcie trzech szkół elementarnych.⁵⁾ Sprawa żydowska, którą się polska opinja publiczna ciągle żywo zajmowała, została posunięta o krok naprzód, ale narazie skutków tych nowych rozporządzeń nie było jeszcze widać. Sejm więc w roku 1825, w prośbie podanej do tronu, nadmienia, że jest rzeczą niezbędną „pomyśleć o polepszeniu stanu Izraelitów w Polsce“. Również ze strony inteligencji żydowskiej uporeczywie domagano się załatwienia tej sprawy. Antoni Eisenbaum napisał w roku 1823 dziełko pod tytułem „Essais sur l'etat des juifs en Pologne et les moyens de les utiliser“, którą złożył u podnóża tronu.⁶⁾ Pod wpływem tych okoliczności, cesarz Aleksander I utworzył specjalny Komitet dla spraw żydowskich. Dekretem z dnia 3 czerwca 1825 roku zostaje powołany do życia **K o m i t e t S t a r o z a k o n n y c h**. Komitetowi została dodana do pomocy Izba doradcza z 5-ciu żydów złożona.

Wszystkie sprawy żydowskie, a wśród nich i sprawy związane ze szkołami elementarnymi, przeszły w ręce Komitetu Starozakonnych, lecz rozwojowi tych szkół przeszkadzał brak wykwalifikowanych nauczycieli żydowskich. Dla zaradzenia temu poważnemu brakowi uważano rychłe urzeczywistnienie dawno powziętej myśli urządzenia szkoły rabinów, za kwestję niecierpiącą dalszej zwłoki. Również i Komisja Wojewódzka Mazowiecka żądała założenia szkoły rabinów, gdyż chciała obsadzić wszystkie posady rabinackie absolwentami tejże szkoły. Ludność żydowska, mając wykształconych rabinów wolnych od przesądów „zwolna do stanu ogólnej cywilizacji zbliżona będzie“. Komisja Wojewódzka Krakowska, żądała „założenia zboru światowych rabinów“, któryby czuwał nad czystością wiary Mojżesza. Wedle zdania Komisji Wojewódzkiej Płockiej najważniejszym jest, aby rabini i przełożeni gmin byli ludźmi oświeconymi.⁷⁾

Komitet Starozakonnych przystąpił od razu do pracy nad projek-

⁵⁾ Dalszy rozwój szkół elementarnych patrz: Bero l. c. i Z dziejów Gminy Starozakonnych w Warszawie w XIX wieku, t. I. Szkolnictwo. Warszawa 1907.

⁶⁾ Abram Buchner: Prawdziwy Judaizm. Warszawa 1846.

⁷⁾ D. Kandel: Komitet Starozakonnych. Kwartalnik j. w.

tem planu urządzenia szkoły rabinów i po jednorocznej korespondencji z KRWR i OP, plan został zatwierdzony.

II

Założenie Szkoły Rabinów zostało w zasadzie zdecydowane w roku 1818 podczas bytności Aleksandra I w Warszawie. Ta projektowana przez Potockiego „Wyższa Szkoła Izraelska“ miała dostarczać rabinów i nauczycieli szkół elementarnych. Młodzież miała w niej pobierać tylko naukę religii, zaś nauki świeckie w szkołach krajowych. Po upływie 6-ciu lat od daty otwarcia tej szkoły, wszyscy kandydaci na urzędy rabinów powinni się wykazać świadectwem ukończenia Wyższej Szkoły Izraelskiej. Opracowanie szczegółowego projektu minister powierzył biskupowi Prażmowskiemu i Abramowi Sternowi, który też otrzymał godność dyrektora szkoły.

Abram Stern był wśród Polaków bardzo poważany; mimo że był zachowawcą i nosił długi strój, otrzymał zezwolenie na mieszkanie przy ulicy dla Żydów eximowanej. Sławę zawdzięczał swej wielkiej erudycji matematycznej i wynalazkom mechanicznym. Dwa razy, w 1815 i 1816 roku został przedstawiony cesarzowi, który mu obiecał nagrodę i możliwość dalszej pracy naukowej. We wszystkich kwestiach żydowskich rząd zasięgał jego opinii. W roku 1817 został Stern członkiem Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Rada Administracyjna postanowiła „korzystać z jego nauki, ku wykształceniu w sposób mniej zabobonny Żydów na rabinów“. W maju 1818 roku Stern przedstawił swój projekt. Wedle Sterna w s z y s t k i e nauki, tak judaistyczne jak i świeckie, mają być udzielane w tej szkole. Nauczyciele powinni być „z dobrą konduityą i moralnością, religję ludu izraelskiego zachowujących“. Dyrektor szkoły ma posiadać bardzo rozległą władzę: nadaje kierunek szkole i czuwa nad wykonaniem wszystkich przepisów religijnych. Również i obowiązkiem nauczycieli jest „wystrzegać się uczynków i mów takich, które do zbaczania z drogi Religii i moralności mogłyby się stać powodem dla uczniów“. Herbem szkoły będą dwie ręce ściskające się dłońmi z napisem „miłuj bliźniego twego jak siebie samego“. Żaden nauczyciel prywatny nie będzie mógł nauczać bez poprzedniego egzaminu w Szkole Głównej Izraelskiej. Dyrektor Szkoły posiada atrybucje naczelnika duchowego żydostwa polskiego; egzaminuje rabinów i podrabinów; żadna książka hebrajska, bez poprzedniej cenzury dyrektora Szkoły Głównej, ani w kraju drukowaną, ani z zagranicy sprowadzoną być nie powinna. Szczególniejszym obowiązkiem dyrektora jest walka do upadłego z chasydyzmem. „Obowiązkiem jego będzie mieć na to baczość, aby nie tylko w Szkole Głównej, ale też w całym

kraju polskim, żadna nauka mistyczna, tak po hebrajsku zwana kabała, ani po szkołach ani też w domach prywatnych dawana nie była. Powinien również się starać, aby wszystkie książki treści mistycznej były usuwane z bibliotek wszystkich gmin.“⁸⁾

Projekt Sterna nie znalazł uznania w Komisji Rządowej. Przedewszystkiem w zbyt szczupłym zakresie uwzględnił przedmioty świeckie, następnie wyznaczył dyrektorowi zbyt szerokie kompetencje. Nieco później podany projekt biskupa P r a ż m o w s k i e g o uzyskał aprobatę ministerstwa. Projekt Prażmowskiego, jak najmniejszą zwracał uwagę na edukację dogmatyczną i religijną przyszłych rabinów. Celem szkoły miała być walka z ciemnotą i ortodoksją. Dlatego z programu nauk wykreślono naukę Talmudu, w której opinia publiczna upatrywała źródło fanatyzmu i spaczonych pojęć moralnych. Projekt przesłany do Rady Stanu, spotkał się z nieufnością i daleko idącymi zastrzeżeniami i tylko dzięki poparciu Staszycza został przyjęty⁹⁾. Projekty Potockiego i Prażmowskiego przewidywały nadawanie żydom praw obywatelskich gdy szcasiem „rozszerzy się oświecenie tego ludu“, lecz na posiedzeniu Rady Stanu ten obiecujący wstęp zamieniono na ogólnik o polepszeniu bytu i uczynieniu z żydów pożytecznych obywatel.. Wreszcie na wniosek Platera dodano ważny punkt, że od daty ogłoszenia rozporządzenia o otwarciu szkoły, nikt nie będzie mógł zostać rabinem bez poprzedniego egzaminu z przedmiotów świeckich i etyki przed Towarzystwem Elementarnem. Projekt Prażmowskiego przyjęty przez Radę Stanu w końcu 1818 roku uzyskał także aprobatę królewską. W roku następnym 1819 szkoła nie mogła być jeszcze otworzoną, z powodu braku odpowiedniej pozycji w budżecie, dopiero w 1820 i 1821 roku, figurowała pozycja 26.000 zł. na ten cel, lecz nagle z woli królewskiej wykonanie planu zostało zawieszono, do czego przyczynił się prawdopodobnie senator Nowosilcow, za sute wynagrodzenie ze strony zainteresowanej ortodoksji... Tłómaczono to koniecznością oszczędzania i dopiero w roku 1825 KRWR i OP proponowała na „zaprowadzenie tak potrzebnego instytutu“ 12.000 zł. Stało się to z powodu ponawianego żądania sejmu.

Komisja Rządowa WR i OP, mając już za sobą pięcioletnią praktykę żydowskich szkół elementarnych, wiedziała, że plan z 1818 roku nie jest do przeprowadzenia, szczególnie postanowienie co do uczęszczania do szkół publicznych po nauki świeckie. Oddała więc wszystkie akty

⁸⁾ Akta Komisji Rządowej WR i OP fasc. 2438 v. I w przedmiotach administracyjnych. Archiwum Oświecenia w Warszawie.

⁹⁾ Szczegóły dyskusji w Radzie Stanu vide Bero l. c.

dopiero co utworzonemu Komitetowi Starozakonnych z poleceniem opracowania stosownego projektu.¹⁰⁾

Komitet Starozakonnych przystępując do najgłówniejszego swego zadania, do reformy moralnej Żydów, zaprosił do swego grona księdza **Ludwika Chiariniego**, który się też wkrótce wysunął na pierwszy plan. Pod wpływem Chiariniego Komitet całą pracę swoją ześrodkował głównie w kierunku radykalnego oderwania Żydów od Talmudu, w którym jakoby wyłącznie się mieścić miały zarodki wszelkiego zła moralnego i społecznego. Chiarini w swej walce przeciw Talmudowi tak daleko się zapędził, że nawet odnowił zarzut używania krwi chrześcijańskiej do potrzeb rytualnych.¹¹⁾

Dnia 2 lutego 1826 Komitet Starozakonnych przesłał KRWR i OP „Wyłożenie głównych myśli projektu do planu Szkoły Rabinów“. Żydzi — wedle opinii Komitetu — pozostają zupełnie pod wpływem swego duchowieństwa; Szkoła Rabinów, mając kształcić młodzież żydowską na rabinów, „ma w nich podać rządowi najwierniejsze narzędzie do reformy starozakonnych“. W tym celu trzeba pozyskać dla Szkoły ufność Żydów, przez wykładanie wszystkich nauk rabinicznych i przez dopuszczenie ich do zarządu Szkoły; dlatego stanowiska ekonomy, dyrektora i wizytatora Szkoły mają być obsadzone Żydami. Ale gdyby rząd poprzestał tylko na żydowskich przełożonych, cały zakład przeszedłby w ręce Żydostwa, a starania i koszta rządu obróciłyby się przeciw niemu samemu. Szkoła potrzebuje jeszcze inspektora chrześcijanina, który będzie zarazem przewodniczącym rady Szkoły Rabinów. Na ten urząd Komitet proponuje Chiariniego. Zachodzi potrzeba wykładania Talmudu, który „koniecznie musi być cierpiany“. Czytane będą tylko wybrane części „a czuwanie Komitetu, biegłość i gorliwość inspektora, wreszcie osobna instrukcja jaką się dla nauczycieli przepisze i formowanie sądu uczniów przez inne naukowe przedmioty, staną na straży przeciw jego szkodliwości“. Z innych nauk największe usługi „dla kaleczonych od dzieciństwa głów“ odda matematyka. Wszystkie książki używane w szkole będą przetłumaczone na język polski.

W Komisji Rządowej WR i OP projekt Komitetu Starozakonnych natrafił na opozycję **Szaniawskiego**, dyrektora Rady Wychowania Publicznego, który wykreślił z niego artykuły o inspektorze chrześcijańskim. „Stanowiąc głośno chrześcijanina inspektorem na szko-

¹⁰⁾ Opinia Rady Wychowania Publicznego fasc. 2438. Archiwum Oświecenia w Warszawie.

¹¹⁾ Vide Nusbaum: Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie. Warszawa 1881. Ciekawe szczegóły dodaje S. Hirschhorn: Historia Żydów w Polsce od 1788 do 1914. (Warszawa, 1921).

łę dla rabinów byłoby to jeszcze nierównie więcej rażące, aniżeli gdyby nad duchownem seminarjum protestanckiem chciano ustanowić inspektora katolika". Szaniawski, będący w bliskich stosunkach z Nowosilcowem, nie mogąc występować otwarcie przeciw Szkole Rabinów, wykreślił jeszcze z projektu artykuły nakładające na uczniów obowiązek używania języka polskiego i uczęszczania do szkół publicznych po naukę przedmiotów świeckich. Później zmienił artykuł stanowiący, iż po upływie 6-ciu lat od ogłoszenia planu, nikt nie będzie mógł zostać rabinem bez ukończenia kursu Szkoły Rabinów, zmieniając liczbę lat 6 na 12.

Ale dla ortodoksji to wszystko nie wystarczyło, szukała protekcji u Nowosilcowa. Nagle Nowosilcow zaczął się gorliwie interesować Komitetem Starozakonnych i żądać od niego różnych materiałów. Lecz tym razem akcja wszczęta przez Komisarza cesarskiego do niczego nie doprowadziła. Nietylko ortodoksja, nawet Izba Doradcza była przeciw założeniu Szkoły Rabinów. Tylko Teodor Toeplitz i Jan Glücksberg popierali starania Komitetu, resztę Izby postawiono wobec faktu dokonanego. W aktach Komisji Rządowej WR i OP znajduje się petycja podpisana przez Bauerertza, domagającego się, aby lepiej zaniechać całego tego nieszczęsnego pomysłu, a pieniądze użyć „do tegoż samego celu, inną bezpieczniejszą drogą“.

Komitet Starozakonnych ciągle obstawał przy swoim, aż przeprowadził swe zasady. W styczniu 1826 roku na wspólnym posiedzeniu Dyrekcji Wyznań, Wydziału Wychowania Publicznego i Komitetu Starozakonnych rozważono na nowo cały plan. Wynikiem tej narady jest ostatecznie zatwierdzony projekt planu Szkoły Rabinów wraz z „przepisaniem egzaminów i wyboru rabinów do czasu nim Szkoła sama z siebie dosyć już dostarczy usposobionych na ten urząd Izraelitów“.¹²⁾

III

Szkoła Rabinów miała być wedle programu Komitetu Starozakonnych — nie małoznaczącym epizodem, lecz koroną całego dzieła „reformy starozakonnych“, „gdyż właściwie tylko od moralnej reformy żydów w Królestwie Polskiem zależy usunięcie przeszkód, jakie innym klasom ludności sprawia pobyt starozakonnych w Królestwie“. „Ludność żydowska stanie się bogactwem tej ziemi jeżeli przez moralną najprzód, a później przez administracyjną reformę będzie do zatrudnień

¹²⁾ „Plan ogólny zaprowadzenia Szkoły Rabinów w Warszawie” znajduje się w aktach Komitetu Starozakonnych fasc. 15. Przedrukował go Cohn w „Z dziejów Gminy Starozakonnych w Warszawie w XIX wieku”. Warszawa 1907.

i sobie i kraju pożytecznych przeprowadzona; taki zaś popęd nada żydom Szkoła Rabinów, która wykształci młodzież wolną od zabobonów, pracowitą i rzędną, sobie i krajowi dogodną¹³⁾

Ale rząd nie miał dość szczerych chęci pomagania Szkole, przez uczynienie dla niej wyłomu w prawie ograniczającym żydów, co by się łatwo stać mogło przynętą dla wielu jednostek spośród żydów. To stanowisko rządu opóźniło otwarcie Szkoły. Na tymczasowego dozorcę Szkoły Rabinów Komisja Rządowa wezwała Antoniego Eisenbauma. Eisenbaum wynajął dom dla Szkoły położony przy ulicy dla żydów ekzimizowanej. KRWR i OP zwróciła się do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji z prośbą o pozwolenie umieszczenia tam Szkoły, lecz ta się na to nie zgodziła, gdyż „dekreta Królewskie przepisują wyraźnie kwalifikacje, pod jakimi mieszkanie żydom przy ulicach zakazanych tylko dozwolone być może. Mieszkania zaś żydów w ubiorach żydowskich przy ulicach tychże w żadnym przypadku nie dozwalają. Umieszczenie więc instytutu Szkoły Rabinów przy ulicy Gwardya, oraz umieszczenie się tam młodych uczniów żydów wraz z nauczycielami i dozorcą, jeżeli zastrzeżonych kwalifikacyj nie posiadają, Komisja Rządowa S. W. i P. nie jest mocną“. KRWR i OP widziała się zmuszoną apelować do Rady Administracyjnej, która pozwoliła osobom należącym do Szkoły mieszkać w domu przy ulicy Gwardya, ale z zastrzeżeniem, aby „przed expiracją kontraktu o teraźniejszy lokal zawartego, starał się wcześniej wynaleźć inny dom dogodny i celowi odpowiadający, a przy ulicy dla żydów do mieszkania niezabronionej położony.“¹⁴⁾

U wrót zakładu czyhały już nowe przeszkody. Musiało dojść do starcia między grupą umiarkowanej a skrajnej inteligencji. Cały plan urządzenia Szkoły był po myśli skrajnych, którymi też obsadzono wszystkie prawie posady nauczycielskie. Dozorcą Szkoły był Antoni Eisenbaum, autor znanej nam już broszury o oświeceniu żydów i były redaktor „Dostrzegacza Nadwiślańskiego“¹⁵⁾ Drugim przedstawicielem „wojującej haskali“ był Abram Buchner, nauczyciel hebrajskiego i biblii. Jest on autorem znanego nam już memoriału z 1818 roku, w którym domaga się zamknięcia chederów i zakazu nauczania Talmudu. Nominacja Buchnera na nauczyciela Szkoły Rabinów była urąganiem opinii publicznej. Buchner do nauczania języka hebrajskiego używał gramatyki księdza Chiariniego, a do

13) Akta Komitetu Starozakonnych fasc. 21.

14) Wypis z protokołu Rady Administracyjnej z dn. 26.IX.1826, akta Kom. Staroz. fasc. 17 v. 1.

15) O Eisenbaumie, patrz Schiper: Początki haskali na ziemiach centralnej Polski. Miesięcznik Żydowski, kwiecień 1932.

wykładu biblij — komentarza Mendelsohna. Współcześni przypisali jego nominację Chiariniemu. Izba Doradcza protestowała przeciw temu wyborowi, gdyż jest to „osoba, która poczytywaną jest u Izraelitów jako lekceważącą i niezachowującą obrzędów religijnych, zarzucają jej, iż nieraz okazała nieprzychylnie zdanie względem nauki ustnej, czyli tradycyjnej, a zatem nie powinna być publicznym nauczycielem“¹⁶⁾ Jakób Buchner miał w swoim tornistrze literackim takie dzieła jak „Prawdziwy Judaizm“ (Warszawa 1846) i „Der Talmud in seiner Nichtigkeit“ (Warszawa 1848).

Umiarkowana inteligencja była reprezentowana przez Abrama Sterna, Meira Horowitza i Jakóba Centerszvera. Początkowo Talmud miał wykładać Abram Stern, lecz gdy ten się wymówił od pełnienia tego obowiązku, powołano na nauczyciela tego przedmiotu Meira Horowitza. Horowitz był przez Żydów wysoce poważany — jak świadczy o nim opinia Rady Wychownaia Publicznego, ale nie posiadał żadnych wiadomości z nauk świeckich, nie znał nawet języka polskiego i nosił długi strój żydowski. Był już w dość podeszłym wieku i dlatego też, choć później został dyrektorem Szkoły, nie wywierał na jej kierunek żadnego wpływu, ulegając we wszystkim energicznemu i sprytnemu Eisenbaumowi. Nauczycielem matematyki był Jakób Centerszwer. Wedle planu powinien był wykładać nauczyciel „urodzony w chrześcijańskiej wierze“ i niewiadomo dlaczego odstąpiono od tej zasady. Centerszwer urodził się w Warszawie w 1798 roku. „Chęcią zdobycia wiedzy wiedziony, odstąpiwszy żony i dzieci“ udał się do Berlina, gdzie na uniwersytecie studjował matematykę. Dzięki swoim zdolnościom „choć cudzoziemiec“ otrzymał stypendjum rządowe. Przy całej swej erudycji starał się nie zadzierać z ortodoksją i cieszył się zaufaniem gminy¹⁷⁾. Po dymisji Sterna i przy bierności zestarzałego Horowitza, był jedynym reprezentantem grupy umiarkowanej i przeciwstawił się tendencjom asymilatorskim Eisenbauma. To ściągnęło na niego niechęć Eisenbauma i Komitetu Starozakonnych, którzy starali się oczerniać go przed wyższą władzą, zarzucając mu zaniedbywanie obowiązków. Jednak wizytacje i egzaminy publiczne przekonywały władzę edukacyjną o jego gorliwości i zdolnościach pedagogicznych.

Na wizytatora Szkoły Komitet zawezwał Salomona Liepschütza, rabina Warszawy. Nominacja ta miała służyć do wzbudzenia ufności Żydów i uwolnić Szkołę „w ich przekonaniu od mnóstwa zarzutów, które bez tego środka na nią by spłynęły“. Rabin Liepschütz, nie chcąc być igraszką w ręku Eisenbauma, wykręcał się, jak tylko

¹⁶⁾ Akta Kom. Star. fasc. 15

¹⁷⁾ Akta Kom. Star. fasc. 23 v. 1.

mógł, od pełnienia obowiązków wizytatora. Komitet Starozakonných musiał go naganiać do pełnienia obowiązku groźbą, „iż w razie niestawienia się byłby uważany i przedstawiony jako nieprzychylny postanowieniom rządowym“.¹⁸⁾ Po śmierci Liepschütza w 1839 roku nie znajdujemy w aktach żadnego śladu dalszego istnienia urzędu wizytatora.

Inspektorem Szkoły Rabinów został mianowany ksiądz Chiarini. Żydzi warszawscy zbojkotowali Szkołę, co się fatalnie odbiło na liczbie uczniów; zaś po prowincji rozeszła się wieść, „iż jakiś ksiądz hiszpański jest inspektorem tej Szkoły, często ją odwiedza i niejako sam wyłącznie kieruje jej zarządem“. Izba Doradcza złożyła protest przeciw temu: „Obecnie ani myśleć nie można o tem, ażeby ta Szkoła, albo raczej z niej wychodzić mający uczniowie, mogli pozyskać zaufanie współwyznawców“. Wkońcu Komitet Starozakonných widział się zmuszonym do wycofania Chiariniego i mianowania na jego miejsce swego pierwszego asesora hrabiego Wincentego Krasieńskiego.

Stern, dyrektor Szkoły, doznał bolesnego rozczarowania. Urządzenie Szkoły w niczem nie odpowiadało jego projektowi z 1818 roku, obecnie ani marzyć mógł o tem, by Szkoła ta i jej dyrektor stali się ośrodkiem oświaty, takiej, jak on ją rozumiał, i walki z chasydyzmem. Być dyrektorem takiej Szkoły znaczyło zaprzedać się rządowi, przekreślić odrazu całą swą przeszłość i utracić uszanowanie u współbraci — na to wszystko Stern nie mógł się zgodzić. W obszernym memorjale przedstawił KRWR i OP, iż „przedsięwzięte urządzenie Szkoły Rabinów nie odpowiada ani zaniarowi sposobienia ludzi mających być wiernymi religji, ani wiernymi rządowi“. Należy się obawiać, że „tak zwana Szkoła Rabinów“ podkopie w swoich wychowankach wszelkie zasady religij. Dlatego on się z r z e k a swego urzędu dyrektora tej Szkoły¹⁹⁾.

Memorjał Sterna, mimo lekceważących uwag Komitetu Starozakonných, znalazł posłuch w Komisji Rządowej WR i OP. Szaniawski zwrócił uwagę „na ważność położenia Abrahama Sterna“ i proponuje, aby go zawezwać do wymienienia szczegółów, w których dotychczasowe urządzenie Szkoły może być udoskonalone. Minister Grabowski dwa razy, reskryptem z 31.I i 14.V 1827 roku, zawezwał Sterna i prosił go, by wykazał błędy poczynione przy organizowaniu Szkoły i jak je należy naprawić.²⁰⁾ Lecz listy te pozostały bez odpowiedzi, Stern więcej głosu w tej sprawie zabrać nie chciał. Trudno nam zrozumieć dlaczego, gdyż mając poparcie Szaniawskiego, mógłby łatwo, przy reakcyjności ówczes-

¹⁸⁾ Akta K. S. fasc. 19.

¹⁹⁾ List Sterna ogłosił Kandel w „Kwartalniku“

²⁰⁾ Akta KRWR i OP fasc. 2438 v. 2

nego rządu, nie liczącego się już więcej opinią publiczną, obalić, albo zmienić urządzenie Szkoły Rabinów. Stern jednak wolał milczeć.

IV

Wszystko to wpłynęło fatalnie na frekwencję uczniów w Szkole Rabinów. W społeczeństwie rzucono hasło **b o j k o t o w a n i a S z k o ł y**. Rodzicom, mającym zamiar oddać dzieci do Szkoły, zagrażano zemstą. Wskutek tego w pierwszych miesiącach istnienia Szkoły, zgłosiło się zaledwie 16 uczniów ze sfer najuboższych. Między nimi było 7 alumnów bezpłatnych²¹⁾, 2 płatnych eksternów i 7 eksternów niepłatnych. W drugim półroczu, po usunięciu Chiariniego, liczba uczniów zaczęła wzrastać i wynosiła 25, przybyło bowiem nowych 9 z prowincji, przeważnie synowie rabinów i znaczniejszych rodzin z Lipna, Sochaczewa, Częstochowy, Płońska i Łęczycy; Warszawa natomiast trwała nadal w uporze.²²⁾

W dniach 3 i 4 kwietnia 1827 roku, w obecności ministra Grabowskiego, odbył się **p i e r w s z y e g z a m i n p u b l i c z n y**. Grabowski był z wyniku tego egzaminu bardzo zadowolony i specjalnem pismem dziękował nauczycielstwu za gorliwość, zaznaczając, że dzięki swej pracy przyspieszą oświecenie „tej ważnej dla kraju klasy mieszkańców“.

Od 1827 roku przybywała z każdym nowym rokiem jedna nowa klasa. W roku 1832 zaszła już potrzeba utworzenia drugiej równoległej klasy I-szej. Liczba uczniów ciągle wzrastała, o czym nas przekona następująca tabela:

W roku	W K L A S I E					razem	ukończyło
	I	II	III	IV	V		
1826	25					25	
1827	20	18				38	
1828	21	13				34	
1829	31	13	9			53	
1830	50	26	10	9		95	
1831	47	12	8	8	8	83	8
1832	70	30	8	7	7	130	7
1833	96	30	16	7	7	156	7
1834	94	31	16	10	4	155	4
1835	113	40	20	8	7	188	5

²¹⁾ Rząd starał się, aby każda gmina opędzała koszty utrzymywania alumnów. Gmina łódzka miała utrzymywać czerech. Patrz Dr. Z. Ellenberg: Żydzi i początki szkolnictwa powszechnego w Łodzi (1806 — 1864). Łódź 1930.

²²⁾ Akcja K. S. fasc. 18

Ciekawą jest również statystyką pochodzenia uczniów. I tak w roku 1836 ogólna liczba uczniów wynosiła 179, z tego z Warszawy 125, a z prowincji 54. Mianowicie: z województwa krakowskiego 2 (z Szczochocin 1, z Wodzisława 1), z województwa sandomierskiego 6 (z Żarnowa 2, Opatowa 1, Zamścia 1, Końskich 1, Sęcomina 1), z wojew. kaliskiego 24 (z Kalisza 3, Piotrkowa 2, Częstochowy 15, Stawiszyna 2, Kamienia 1, Pyzdr 1), z wojew. lubelskiego 1 (z Lubartowa), z wojew. płockiego 5 (z Wyszegroda 2, Modlina 1, Raciąża 1, Ciechanowa 1), z wojew. mazowieckiego 11 (z Lubraniec 2, Łęczycy 2, Włocławka 1, Sochaczewa 1, Mszczonowa 1, Aleksandrowa 1, Warki 1, Tomaszowa 1), z wojew. augustowskiego 1 (Wilkowisk), z poza Królestwa 4 (z Brześcia litewskiego 1, z Brodów 3). Do wzrostu liczby uczniów przyczyniło się ustanowienie w 1829 roku 4-ch nowych alumnatów i 12 stypendjów po 200 zł.²³⁾

Liczba uczniów mogłaby być jeszcze większa, gdyby Komitet Starozakonnych przyjął wszystkich zgłaszających się. Komitet żądał, by język polski stał się językiem ojczystym uczniów i by nie używali w swych rozmowach „innej mowy jak tylko polskiej“. Uczniowie uczęszczający do Szkoły w pierwszych latach po jej otwarciu, nie rozumieli nic po polsku, a pierwsze ogłoszenia szkolne, podpisane przez Sterna, były w języku polskim i żydowskim.²⁴⁾ Z powodu nieznamomości języka polskiego nie mógł się odbywać wykład przyrody i przez 4 miesiące godziny przyrody poświęcano wprawie językowej. Również i od nauczycieli wymagano, by się zastosowali do intencji Komitetu. Gecel Freyder i Izraelski przyjęci zostali na nauczycieli Talmudu, lecz — wedle opinii Komitetu — „jakkolwiek odpowiadali swemu powołaniu we względzie naukowym, jednakże porządku i czystości żadnego ze siebie nie dawali wzoru“ i dlatego Komitet usunął ich ze Szkoły. Motywacja ta jednak nie przemawiała do przekonania KRWR i OP, która udzieliła Komitetowi nagany „że z niedosyć ugruntowanych powodów Freydera oddalił“. Odtąd Komitet był już ostrożniejszy i na własną rękę więcej dymisji nie udzielał. Ta właśnie okoliczność uratowała Centerszvera.

Centnerszwer udzielał matematyki w języku niemieckim, szcześnie miał się wyuczyć polskiego i w tym języku wykładać. Centerszwer się jednak z tem nie śpieszył i Komitet mu kilka razy zagroził utratą posady. Gdy i to nie pomogło, Komitet przedstawił KRWR i OP potrzebę uwolnienia Centerszvera, lecz Komisja Rządowa na to się nie zgo-

²³⁾ Akta K. S. fasc. 21 v. 2

²⁴⁾ Archiwum prywatne Sterna w bibliotece synagogalnej w Warszawie.

dziła „gdyż Centerszvera jako zaufanie gminy starozakonnych posiadającego jeszcze należy zatrzymać“. Wkońcu Centerszwer przyrzekł, że się nauczy polskiego i dzięki temu go zatrzymano. I w przyszłości zdarzały się skargi na Centerszvera, który niechętnie poddawał się zapędom polonizacyjnym Eisenbauma.

Gdy Stern zrzekł się obowiązków dyrektora, został Horowitz, nauczyciel posiadający zaufanie gminy, powołany na tymczasowego zastępcę dyrektora. Eisenbaumowi, faktycznemu kierownikowi szkoły, nie można było tego urzędu powierzyć, gdyż zdyskredytowałoby to szkołę. Eisenbaum czuł się tem pominięciem bardzo dotknięty. Eisenbauma rzeczywiście skrzywdzono, był on bowiem „spiritus movens“ całej szkoły; z zapałem i energją pracował nad wykształceniem młodego pokolenia na światłych i pożytecznych krajowi Polaków wyznania mojżeszowego. W tym celu cały swój czas poświęcał uczniom, którymi zajmował się nietylko w szkole, lecz i poza jej murami.²⁵⁾ A oto jego zwierzchnikiem został Horowitz, nauczyciel Talmudu, przedmiotu tylko z konieczności w Szkole cierpianego. „Zostawać pod dyktando Sterna, członka Towarzystwa Przyjaciół Nauk, który nietylko między żydami, ale nawet między chrześcijanami jest poważany i tak z cnót swoich jak i z wiadomości powszechnie jest znany — pisze Eisenbaum w swoim podaniu, w którym prosi o dymisję — byłoby dla mnie zaszczytem, ale zostawać pod zwierzchnictwem człowieka, którego całą zaletą jest, że jest biegłym w nauce talmudu, żadnej zaś innej nie posiadając wiadomości, byłoby to na pośmiewisko się wystawić“. Podanie to do roku 1835 zostało niezadowolone, dopiero w tym roku zwolniono Horowitza, jako wysłużonego nauczyciela, i wielkimi cierpieniami osłabionego. Następcą Horowitza na katedrze Talmudu był Dawid Hilel Mansfeld, a na urzędzie zastępcy dyrektora Antoni Eisenbaum.

V

A n t o n i E i s e n b a u m liczący w chwili zamianowania go na gospodarza Szkoły Rabinów 22-gi rok życia, był główną przyczyną niepopularności tejże Szkoły. Do obalenia Eisenbauma zmierzały wszystkie skargi i intrygi przeciwników Szkoły. Podczas powstania listopadowego został z powodu zarzutu należenia do tajnej policji osadzony przez rząd rewolucyjny w więzieniu, w którym przebywał od 1go stycznia do 5-go lutego 1831 roku.²⁶⁾ W 1834 roku znów zostaje oskarżony o tolerowanie rozmaitych występków i nadużyć swoich uczniów, oraz

²⁵⁾ Vide: Z życia Gminy Starozakonnych w Warszawie w XIX wieku.

²⁶⁾ Akta KRWR i OP fasc. 2439 v. 3

o krzewienie wśród nich i wpajanie im ducha rewolucyjnego. Nieco później zarzucają mu, że jest członkiem towarzystwa wolnych mularzy w Paryżu i oznaki tegoż towarzystwa u siebie przechowuje. Najwięcej oskarżeń ściągnął na siebie Eisenbaum z racji pełnienia obowiązków gospodarza, którego głównym zatrudnieniem było dostarczanie żywności dla alumnów, po 1 złotym dziennie dla każdego. Oskarżenia odtąd były dwojakiej natury: że nie udziela uczniom żywności sporządzonej wedle żydowskich przepisów rytualnych i że potrawy są liche i w niedostatecznej ilości podawane. Komitet Starozakonnych, któremu powierzono śledztwo w tej sprawie, doszedł do wniosku, „że prawdziwą przyczyną zanoszonych przed władzę na Eisenbauma oskarżeń, jest chęć przyjaciół i krewnych Horowitza, aby Eisenbauma z jego urzędu wysadzić. My zaś w tem miejscu zaznaczymy, że Komitet Starozakonnych, w motywacji do projektu planu urządzenia Szkoły Rabinów, wnosił co następuje: „Zniesienie koszernego dla uczniów Szkoły, staje się konieczną potrzebą. Utrzymanie bowiem Izraelity według przepisów obrzędowych jest i tak drogie; a bez tej ulgi przy dzisiejszym funduszu, przenosiłoby możliwość Instytutu.“²⁷⁾ Zarzuty czynione Eisenbaumowi mnożyły się ciągle, a to zmusiło urząd śledczy do zarządzenia nowego dochodzenia. Z tych wszystkich zarzutów udało się Eisenbaumowi oczyścić, lecz pozostało podejrzenie, jakoby niewłaściwie pożyczał od uczniów pieniądze i że czystości w klasach nie dopilnował. Urząd śledczy kazał go przywrócić do obowiązków „a to przez wzgląd na prześladowanie jakie podczas rewolucji doznał.“²⁸⁾

Wielką wrzawę narobiła skarga rabina Liepschütza z 1837 roku. Ośmiu alumnów zgłosiło się do rabina, gdzie wobec wszystkich zebranych podrabinów Warszawy oświadczyli, że się ich karmi trefnem mięsem.²⁹⁾ By raz na zawsze skończyć z temi skargami, rząd zniósł alumnat i na jego miejsce ustanowiono stypendja. Takich stypendystów było 24. Wobec tego wszystkiego nie należy się dziwić, że Szkoła Rabinów nie była w społeczeństwie lubiana, pospolicie ją też nazwano „Szkołą Eisenbauma“. Z wielkim trudem udało się Eisenbaumowi ściągnąć do Szkoły odpowiedni kontygent kandydatów, po większej części z niższych warstw społecznych, przedstawiając im natychmiastowe korzyści, jakie osiągną z rządowego alumnatu. Bowiern nawet i ubożsi, z obawy nienarażenia się możniejszemu, dzieci swych ani na koszt rządu oddawać, ani też bezpłatnie posyłać nie śmieli. Kilkakrotnie nawet zdarzało się, że przy zwiedzaniu publicznych zakładów, uczniowie wraz z nau-

²⁷⁾ Akta Kom. Star. fasc. 15

²⁸⁾ Akta dyrektora gimnazjum na Łesźnie fasc. 1 v. 1

²⁹⁾ Obszerniej o tem patrz: Z życia Gminy Starozakonnych.

czycielami byli przedmiotem nieprzyzwoitych żartów. Do tego w wielkiej mierze przyczynił się wprowadzony dla uczniów uniform.³⁰⁾ „Ażeby jednak zniszczyć zupełnie istniejące jeszcze uprzedzenie i okazać troskliwość i opiekę rządu“, Komitet zaproponował przepisać „dla nauczycieli, nienoszących ubioru starozakonnym właściwego, mundury, aby w czasie wykładów i przechadzek ulicznych z uczniami występowali; tym sposobem Szkoła uzyska większą wziętość i uczniowie Szkoły od mniej grzecznych żartów i przymówek gminu zasłoniętemi zostaną, kiedy na czele swoim nauczycieli z uniformem rządowym mieć będą“.³¹⁾ Dopiero w 1834 r. decyzją Rady Administracyjnej sprawę tę załatwiono, pozwalając nauczycielom Szkoły Rabinów i członkom Komitetu Cenzury, nienoszącym stroju żydowskiego, nosić mundury i fraki mundurowe³²⁾.

Dopiero po powstaniu listopadowem liczba uczniów znacznie wzrosła. Gdyż Żydzi, którzy służyli podczas powstania w gwardji narodowej, włożyli strój europejski, odebrali swych synów z chederów i przyjęli koryfetytorów dla przygotowania ich do Szkoły Rabinów. A że ci rodzice, ludzie materjalnie nieźle postawieni, już przez wyróżnianie się od ogółu współwyznawców swym strojem, ściągnęli na siebie zarzut bezbożności, dlatego też i o opinie tego ogółu mało dbali. Po zniesieniu Komitetu Starozakonnym, liczba uczniów jeszcze bardziej wzrosła; dozór nad Szkołą został powierzony Karwowskiemu, dyrektorowi gimnazjum przy ulicy Leszno. Karwowski pełnił obowiązki nadzorcy do 1849 r., w którym to roku skasowano ten urząd i Szkoła przeszła pod bezpośrednie zwierzchnictwo kuratorjum warszawskiego. Dyrektor Karwowski usiłował pozyskać dla Szkoły dobrą opinie gminy, polecając Eisenbaumowi i nauczycielom, aby „z przeciwnikami swymi postępowali ze wszelką względnością, nie okazując im ani pogardy, ani nienawiści“. To uspokojenie opinii społeczeństwa obok innych zarządzeń wpłynęło na dalszy wzrost liczby uczniów. W 1838 r. było 142 uczniów, z tego opłacających 42, proporcja w dotychczasowych dziejach Szkoły niebywała. Szczególnie podskoczyła w górę liczba uczniów w 1842 r., wynosząc 296, a w 1843 r. 305. Przyczyną tego raptownego wzrostu było prawo o pociągnięciu Żydów do spisu wojskowego. Młodzież w nadziei, że do służby wojskowej się nie pociągnie uczniów Szkoły Rabinów, tłumnie zapisała się do Szkoły. Lecz Rada Administracyjna postanowiła pociągnąć i uczniów Szkoły

³⁰⁾ Nusbaum: Szkice...

³¹⁾ Akta KRWR i OP fasc. 2437 v. 1

³²⁾ Archiwum prywatne Tugendholda w bibliotece przy synagodze na Tłomackiem. Reskr. KRSWD i OP z 26 sierpnia 1834

Rabinów do wojska. Odtąd liczba uczniów maleje, wahając się między 150 a 220.

Pierwszy kontyngent wychowanków Szkoła wydała w 1831 r. Grupa ta odrazu poszła w rozsypkę, nie mogąc otrzymać krzesel rabinicznych. Podczas powstania nikt nie myślał o wykonaniu prawa co do osadzenia wakujących posad rabinicznych absolwentami Szkoły Rabinów. Zaś po zaprowadzeniu porządku, ciągle zatargi między Eisenbaumem a Stemem i Tugendholdem, stały się powodem, że nigdy żaden z wychowanków Szkoły nie był dopuszczony do zajęcia krzesła rabinicznego. Młodzież, kończąca Szkołę zmuszoną była rzucić się na rozmaite inne zawody. Do r. 1836 ukończyło Szkołę 36 uczniów, którzy się w ciągu roku znaleźli w następujących zawodach: w handlu 5, w szkołach elementarnych żydowskich jako nauczyciele 2, w Szkole Rabinów jako nauczyciel 1, jako pomocnicy nauczycieli 8, założyli szkołę prywatną 2, rabin³³⁾ 1, nauczyciele prywatni 7, sortownik wełny 1, czekają przeznaczenia 4. Uczniowie Szkoły Rabinów przychodząc do przekonania, że Szkoła nie daje im przygotowania do zawodu praktycznego w życiu, opuszczali Szkołę przed ukończeniem całkowitego kursu nauk i z tego powodu wyższe klasy były słabo uczęszczane. Gdy w klasie pierwszej od 1836 r. było stale więcej niż 100 uczniów, to Szkołę kończyło przeciętnie 7—8 rocznie. Reszta opuszczała 3. lub 4. klasę, wybierając sobie jakiś zawód. Zakres nauk w Szkole Rabinów, pomimo, że kilka godzin dziennie przeznaczonych było na Talmud i język hebrajski, nie był niższy od zakresu nauk w gimnazjum; młodzież więc kończąca Szkołę, po zdaniu egzaminów, miała wolny wstęp do Akademii Medycznej i Szkoły Głównej. W aktach dyrektora gimnazjum na Lesznie znajdujemy następujące dane dotyczące się uczniów, którzy opuścili Szkołę do 1841 r.: 81 ukończyło cały kurs nauk, a 104 wystąpiło przed ukończeniem. Z tych 185 byłych uczniów Szkoły, zostało nauczycielami w szkołach rządowych 13, nauczycielami prywatnymi 24, w obowiązkach rządowych 3, doktorami medycyny 6, przy instytutach gmin żydowskich 5, studentów weterynarii było 3, studentów uniwersytetu 3, do szkoły felczerów uczęszczał 1, księgarzem został 1, handlowi oddało się 27, buchalterów i subiektów handlowych 66, rzemieślników 9, na wiarę chrześcijańską przeszło 20, umarło 4³⁴⁾.

Z powyższej statystyki wynika, że dość znaczna część absolwentów Szkoły znalazła w niej pracę jako pomocnicy nauczycieli. Bowiem alumnii bezpłatni i stypendyści musieli odsłużyć przez trzy lata w zawodzie

³³⁾ Miał być rabinem w Warcie, lecz urzędu nie objął wcale

³⁴⁾ Akta dyrektora gimnazjum na Lesznie fasc. 2. Archiwum Oświecenia w Warszawie

nauczycielskim. Ci nauczyciele, nie mając powołania do pracy pedagogicznej, z powodu szczupłej płacy, po przebyciu trzech lat obowiązkowej pracy w Szkole, prosili o dymisję, szukając sobie chleba w bardziej intratnych zawodach. Z tych pomocników nauczycieli tylko nieliczni oddawali się z zamiłowaniem pracy nauczycielskiej. Byli to Abraham Paprocki, Bernard Szware, Izaak Kramstück i Heyman Liebrecht. Pomocnicy tem się różnili od rzeczywistych nauczycieli, że udzielali w niższych klasach i pobierali rocznie 600 zł., podczas gdy pensja rzeczywistych nauczycieli wynosiła 2000 zł. Dopiero w 1853 r., po zniesieniu tych poważnych różnic w płacy, pomocnicy już się więcej nie zmieniali.

Wszyscy nauczyciele Szkoły Rabinów, rekrutujący się przeważnie z jej absolwentów, odpowiadali tendencjom asymilatorskim Szkoły, zaszczerpianym przez Eisenbauma. Tylko dwaj nauczyciele Talmudu, Dawid Hilel Mansfeld i Mojżesz Aron Cyłkow, stanowili wyjątek. Godziny Talmudu były stale naznaczone na godziny popołudniowe, od 2-giej do 5-tej odbywał się wykład Talmudu we wszystkich klasach. Na godzinach Talmudu podział na klasy nie był obowiązujący, a zatem uczniowie klas wyższych mogli z Talmudu należeć do niższej klasy, co wcale nie było przeszkodą przy otrzymaniu świadectwa ukończenia Szkoły. Naogół w wyższych klasach było bardzo niewiele. Przeważna większość uczniów składała się z mniej przygotowanych w Talmudzie, i uczęszczali na lekcje tego przedmiotu dlatego tylko, że był obowiązkowy. W I klasie wykładano w r. 1836 traktat Baba-Mecia rozdział III z komentarzem Raszi, w klasie II Ketubot rozdział IX z komentarzami Raszi i Tosafot, w klasie III Keduszin rozdział II z komentarzami Raszi i Tosafot, w klasie IV Gittin rozdział I z komentarzami Raszi, Tosafot i Maharsza, w klasie V traktat Chulin rozdział III i Szawuot rozdział I z komentarzami Raszi, Tosafot, Maharsza, Aszeri i Majmonidsea Jad-Hachazaka³⁵).

VI

Szkoła Rabinów, dzięki świadomej celu działalności Eisenbauma, stała się ośrodkiem wzrastającego ciągle w siły żydostwa postępowego. Stronnictwo postępowe, wiedząc dobrze czem jest dla niego Szkoła Rabinów, przyszło swej „alma mater“ w pomoc, przyczyniając się do podniesienia jej poziomu. Nieraz ta pomoc ujawniała się w postaci opieki nad biedniejszymi uczniami i dostarczania im bielizny i odzieży. Eisenbaum starał się te przychylnie nastroje wyzyskiwać i dzięki jego inicjatywie powstała przy Szkole biblioteka i laboratorium chemiczne.

³⁵) Akta K. P. fasc. 21 v. 2

Uruchomienie biblioteki umożliwiła suma 3840 zł., którą rząd przeznaczył na zakup książek z zakresu: pedagogji, filologji, matematyki, fizyki, literatury polskiej i hebrajskiej. Do czuwania nad biblioteką Komitet Starozakonnych zaważwał Eisenbauma, lecz ten objął dozór tylko nad książkami polskimi, zaś od przyjęcia odpowiedzialności za książki hebrajskie się wymawiał, to bowiem stałoby się przyczyną ustawicznych kłótni z Horowitzem. Komitet widział się zmuszonym oddzielić książki hebrajskie i oddać je opiece Horowitza. W r. 1828 biblioteka liczyła już 205 tomów, z których 89 pochodziło z kupna, reszta zaś z ofiar. Na liście ofiarujących książki dla biblioteki Szkoły Rabinów znajduje się również książkę Adam Czartoryski. Lista ta odzwierciedla nam całą nicość liczebną grupki oświeconych żydów za czasów Królestwa Kongresowego. Przypuszczamy bowiem, że do wszystkich żydów, od których można się było czegoś spodziewać dla Szkoły, sięgnęła gorliwość i energja Eisenbauma i że wszyscy powinni się znaleźć na liście ofiarodawców. Dlatego też uważamy tę listę za źródło historyczne pierwszorzędnej doniosłości i w całości ją przytaczamy³⁶⁾: Antoni Eisenbaum, Jakób Centerszwer, Abraham Buchner, Jakób Horowitz, Waldberg, Saul Lewenstam, Gecel Salcstein, Hedrych, Wigdor Szyreman, Joel Ettinger, Teodor Toeplitz, Maksymiljan Toeplitz, Aleksander Faust, Hersz Rubinstein, Hirsz Dawid Mintz, Dr. Leo, Hernisch, Mojżesz Freyder, Abraham Paprocki i Bernard Szware (4 ostatni są uczniami Szkoły Rabinów). W latach czterdziestych, kiedy klasa postępowych żydów przybiera na liczebności, wzrastają i listy ofiarodawców. W 1845 r. lista zaiwera 60 osób. Listy te są więc najlepszem odbiciem ciągłego wzrastania grupy „postępowych“ i pozwalają nam zapoznać się z każdą poszczególną jednostką należącą do tego obozu.

Grupa ta coraz więcej opiekowała się Szkołą Rabinów. I tak Epstein, Rosen, Kronenberg, Glücksohn, Rozenberg, Starkman i M. Cohn, oceniając zasługi Eisenbauma i w przekonaniu, iż płaca jego nie wystarcza na utrzymanie jego licznej rodziny, ofiarowali mu roczną gratyfikację w wysokości 3000 zł. W tym samym 1844 r. Majer Bersohn ofiarował 129 rubli dla założenia przy Szkole laboratorium chemicznego, „a to dla możności praktycznego kształcenia uczniów w technologicznym zawodzie³⁷⁾. Ponadto opiekowali się tem laboratorium: Mathias Rosen, który je obdarzył repozytorjami i znaczną ilością flaszek i słoików. Zelig Natansohn, który ofiarował 2 gazometry i lampkę Berzeljusza i Józef Janasch. Zaś optyk Jakób Pik „przez pamięć za pobierane kiedyś

³⁶⁾ Lista ta zawiera spis 20 osób, które od założenia Szkoły do 7.V.1829 ofiarowały książki dla biblioteki Szk. Rab. Akta K. S. fasc. 16.

³⁷⁾ Akta dyr. gimn. na Lesznie fasc. 1 v. 2

nauki w Szkole Rabinów“ ofiarował liczną ilość przedmiotów potrzebnych do wykładu nauk przyrodniczych.

W taki sam sposób wprowadzono do Szkoły naukę śpiewu. W r. 1839 8 osób złożyło deklarację, w której powiadają, iż „chcąc przyjść w pomoc moralnemu kształceniu się młodzieży izraelskiej, na którą dobroczynny rząd tyle łoży starań w instytucie Szkoły Rabinów“, zamierzają utworzyć fundusz na utrzymanie nauczyciela śpiewu. Gdy w 1842 r. fundusz ten się wyczerpał, nauczyciel śpiewu został przyjęty na etat rządowy. Wprowadzenie nauki śpiewu wpłynęło później na reformę służby bożej w synagodze Szkoły Rabinów i na powstanie ruchu reformatorskiego, wzorującego się na gminach niemieckich.

Oblicze nadane Szkole Rabinów przez Eisenbauma przeżyło swego stwórcę. Antoni Eisenbaum należy do najwybitniejszych osobistości owego czasu. Dzielny, energiczny, zawsze celu swego świadomy, łamie wszystkie przeszkody i niezachwiany stoi na raz obranem stanowisku. Ież to hartu ducha musiał mieć ten człowiek, by przełamać ową nienawiść, którą całe społeczeństwo żywiło początkowo dla Szkoły Rabinów. On jednak miał odwagę rzucić rękawicę w twarz całemu ówczesnemu pokoleniu i staczać ustawiczne boje o swoje ideały, ideały najskrajniejszej „haskali“, graniczącej z asymilacją. Tak przetrwał przez pierwsze dziesięciolecie istnienia Szkoły Rabinów, dziesięciolecie najohydniejszych intryg i denuncjacji. Walka toczyła się o przyszłe oblicze kulturalne polskiego żydostwa. Dlatego też Eisenbaum zawsze odpowiadał rzeczowo na całą powódź skarg, wyłącznie przeciw niemu wymierzonych, przypominając zarazem rządowi, który już sam chwiać się począł, że żydzi sami na Szkołę Rabinów nigdy się zgodzić nie mogą. Gdyby nie energia i wytrwałość Eisenbauma, Szkoła Rabinów nie wytrzymałaby wszystkich przeciw niej wymierzonych ataków i bezwątpienia upadłaby, a wówczas dzieje kulturalne żydostwa polskiego przybrałyby inną postać, zaś starcie między kierunkiem postępowym a zachowawczym przyniosłoby zupełnie inne wyniki. Eisenbaum jest jednym z największych bojowników o sekularyzację życia żydostwa polskiego. Nie należy też pominąć jego braków, spośród których najważniejszym jest zupełny brak wykształcenia judaistycznego, do tego jeszcze odnosił się z pogardą do nauki żydowskiej i lekceważąco się o niej wyrażał. A że taki człowiek był dyrektorem Szkoły Rabinów, dziwić się nie należy, bo on sam nigdy jej za szkołę rabinów nie uważał, w jego rozumieniu szkoła ta była czemś zupełnie odmiennem, bardzo odległym od pojęcia „szkoły rabinów“.

VII

Po śmierci Eisenbauma w r. 1825 kurator okręgu naukowego warszawskiego powołał **Jakóba Tugendholda** na dyrektora

Szkoły Rabinów. Był to człowiek przez społeczeństwo i rząd wielce szanowany, o bogatej przeszłości urzędniczej. Pod względem narodowym i kulturalnych niewiele różnił się od Eisenbauma, chyba tylko tem, że posiadał rozległe wiadomości judaistyczne, szanował przepisy religijne i dlatego był w gminie poważany i dość znaczne posiadał wpływy. Porównanie z Eisenbaumem wypada naogół na niekorzyść Tugendholda, nie posiadał bowiem stanowczości, prostolinijności i poczucia godności osobistej tego wielkiego swego przeciwnika. Często ma się wrażenie, że dużo z tego co czyni, ma służyć karierze. Inaczej nie zrozumiemy tego raptownego przejścia po r. 1831 z patryotyzmu polskiego do rosyjskiego. To samo rezygnowanie ze swoich dążeń i celów zobaczymy przy objęciu urzędu dyrektora Szkoły Rabinów. Tugendhold należał do obozu zwalczającego Eisenbauma i Szkołę Rabinów; kilkakrotnie skrytykował ostro ujemne strony Szkoły i żądał jej radykalnego przekształcenia. Sam zaś fakt, że kurator powierzył jemu kierownictwo Szkoły, świadczy, że władza gotowa była te zmiany przeprowadzić. Ale Tugendhold zostawił wszystko tak jak było za Eisenbauma. Nusbaum w taki sposób sobie to tłumaczy: Gdy Tugendhold sam stanął na czele Szkoły, poznał usposobienie i skłonności młodzieży tam się uczącej, która nie mając wcale na celu przygotowania do jakiegoś zgóry oznaczonego zawodu, samą tylko naukę miała na względzie i chciała się wszechstronnie kształcić. Gdy widział, że sfera, z jakiej młodzież ta pochodzi, najmniej sobie życzy dla swoich synów powołania duchownego — przyszedł do przekonania, że kierunek nadany Szkole przez Eisenbauma warunkom czasu najbardziej odpowiada. Uznał więc potrzebę utrzymania Szkoły Rabinów na stopie obecnej, z warunkiem urządzenia oddzielnego zakładu, na daleko mniejszą skalę, z zupełnie odmiennym programem dla wykształcenia rabinów. Nie czyniąc jednak żadnych kroków w celu powołania do życia specjalnego seminarjum rabinicznego, poprzestał na odziedziczonym trybie prowadzenia Szkoły. Plan nauk, skład nauczycieli i liczba uczniów pozostały podawnemu, jedynie Buchnera, aż nadto kompromitującego zakład, wydalono w 1857 r. przy okazji reorganizacji Szkoły.

Etat Szkoły Rabinów pokrywany bywał z opłaty biletowej od obcych Żydów przybywających do Warszawy. Nowy ten podatek został wprowadzony w 1826 r. dla pokrywania wydatków związanych z dziełem oświecenia Żydów. Gdy jednak z każdym rokiem przybywała nowa klasa, dochód z biletowego okazał się niedostatecznym. Z biletowego utrzymywano Komitet Starozakonnych, Komitet Cenzury ksiąg i pism hebrajskich i Szkołę Rabinów. Podatek biletowy przyniósł w 1827 r. 69.000 złotych, z tego wydatkowano: na Komitet Starozakonnych 46.000, na Komitet Cenzury 7.600 zł., zaś na Szkołę Rabinów pozostało

tylko 14.600 zł., brakująca reszta miała być pokryta ze składki na rzecz szkół elementarnych wyznania mojżeszowego³⁸). Ale z tą składką na szkoły elementarne było jeszcze gorzej. Dozór Bóżniczy, pomimo zagrożenia egzekucją, składki wogóle nie rozpisał; do dyspozycji pozostał więc tylko fundusz z biletowego, który nie wystarczał. To też Szkoła Rabinów bywała w ciągłych kłopotach pieniężnych, zalegała zawsze o kilka miesięcy z wypłatą pensyj nauczycielskich, a alumnów nie było za co żywić. Dopiero od 1828 r. można było podwyższyć etat Szkoły, bowiem dochód z biletowego wzrósł do 145.000 zł., z którego wydatkowano:

I	Na administrację dochodu biletowego	23.000
II	Na Komitet Starozakonnych	49.400
III	Na Szkołę Rabinów	18.220
IV	Na Komitet Cenzury ksiąg hebrajskich	8.000

98.620 złotych

Od tego roku biletowe zawsze przynosiło znaczne nadwyżki, których nigdy na cele oświatowe nie wydawano. Po rozwiązaniu Komitetu Starozakonnych w kwietniu 1837 r., Szkoła Rabinów przeszła na utrzymanie magistratu m. Warszawy i stały jej etat wynosił odtąd 31660 złotych, który magistrat pokrywał z dochodu biletowego. Dopiero w 1840 r., na skutek wniosku dyrektora Karwowskiego, Rada Administracyjna wprowadziła do etatu dodatek 4.300 rubli, dla podwyższenia płacy pomocnikom nauczycieli i etat stale aż do zwinięcia Szkoły wynosił 6.714 rubli rocznie.

W związku z etatem pozostaje sprawa lokalu. W r. 1828 Szkoła przeniesiona została z ulicy Gwardya, dla żydów eximowanej, do domu Józefa Janascha przy ulicy Krochmalnej 959. W domu tym Szkoła mieściła się do 1838 r., w którym to roku została przeniesiona do domu położonego przy ulicy Nalewki 2257. W tym lokalu przetrwała Szkoła Rabinów aż do czasu przeniesienia jej w 1846 r. do budynku rządowego przy ulicy Gęsiej, w którym mieściła się aż do zwinięcia w 1863 r.

VIII

Szkoła Rabinów nie spełniła pokładanej w niej nadziei i żadnego rabina nie wydała. Zdarzyło się, że jednego z jej uczniów wezwano na rabina do Warty, województwa kaliskiego, lecz ten urzędu nie objął, niewiadomo z jakich powodów. Był to jedyny wypadek powołania ucznia

³⁸) Akta K. S. fasc. 20 v. 1

Szkoły Rabinów na rabina. Komitet Starozakonnych widząc, że Szkoła celu nie dopięła, zaprojektował ją przekształcić, myśląc, że źródłem niepowodzenia jest wadliwa organizacja. Szkoła Rabinów — wedle motywacji Komitetu — choć z tytułu swojego zdaje się być tylko specjalną szkołą duchowną „zawiera jednak w sobie dwa odmienne, a jak u Żydów, bardzo różne cele: naukowości światowej i duchownej“, sposobi uczniów, którzy w przyszłości poświęcą się stanowi duchownemu i takich, którzy bądź jako przyszli nauczyciele, bądź jako „ludzie prywatni“, szukają w naukach „postępu cywilizacyjnego“. Szkoła Rabinów obecnie jednak nie jest w harmonii ze zwyczajami religijnymi Żydów, a to dlatego, że starano się zjednoczyć w jednym zakładzie dwa cele, z których każdy osobno traktowany być winien. Żydzi bowiem uważają, że nauka ich prawa duchownego jest tak obszerna, że wszelkie oddawanie się naukom świeckim nie może być bez ujemy dla nauk, które przysły rabin znać i zgłębić winien. Należy więc podzielić Szkołę Rabinów na dwa zakłady. Dla żydowskiego szkolnictwa elementarnego należy założyć specjalny Instytut Nauczycieli Szkół Elementarnych Żydowskich. Zaś niezależnie od tego Komitet chce zorganizować specjalne seminarjum rabiniczne. Ta przyszła „Szkoła Rabinów“ powinna pozyskać zaufanie Żydów, powinni oni być pewni, że „rząd zachowując sobie przyzwoity kierunek i opiekę nad obrzędami i służbą religijną“, nie narusza w niczem przepisów wiary. Dlatego Komitet Starozakonnych postanowił zaprosić do utworzyć się mającej „delegacji“ 4 członków Izby Doradczej, 4 Żydów z Warszawy wraz z rabinem Liepschützem i 4 rabinów z prowincji. Delegacji tej powierzy się opracowanie planu Szkoły Rabinów, „któraby odpowiadając widokom rządu, przedstawiała zarazem ludności żydowskiej rękojmię, że w niczem się nie naruszy zasad ani przepisów wiary mojżeszowej.“³⁹⁾

Rada Wychowania Publicznego projekt ten odrzuciła, przyjęcie bowiem jego musiałoby za sobą pociągnąć specjalny system edukacyjny dla Żydów. Życzeniem Rady było, aby szkoły elementarne żydowskie tak były urządzone, ażeby wstęp do wyższych szkół krajowych ułatwiały, zaś Szkoła Rabinów powinna być zamieniona na instytut „czysto pedagogiczny“, sposobiący samych nauczycieli.

Po otrzymaniu takiej odpowiedzi, Komitet Starozakonnych zawezwał Abrama Sterna do ułożenia planu projektowanego instytutu „czysto pedagogicznego“ i związanych z nim szkół elementarnych. W odpowiedzi Stern zaznacza, że kiedykolwiek się mówi o edukacji młodzieży żydowskiej, najściślejsza przeczność przewodzić powinna

³⁹⁾ Projekt z 2.VII.1833 fasc. 2448

tym zamiarom, „aby w pierwszych ziarnach nie mieścił się zaród zepsucia“. Natura religii mojżeszowej i jej wyznawców jest tak subtelного rodzaju „iż skoro zamierzona edukacja najmniejszym trąci ubliżeniem względem zasad i przepisów religijnych, wtedy już nic dobrego obiecywać sobie nie można.“ Rząd nie powinien się liczyć małą garstką Żydów, stanowiącą w tej mierze wyjątek, którzy „ubiegając się za błyskotkami nowomodnej oświaty“ nie widzą nieszczęsnych skutków swego postępowania. Wychodząc z tego założenia chce Stern w przyszłym Instytucie Pedagogicznym oddzielić nauki świeckie od duchownych, te ostatnie nawet należy, z powodu braku odpowiednich nauczycieli, zupełnie z programu usunąć.

Tymczasem mnożyły się skargi na Szkołę Rabinów; ortodoksja nie zasypiała sprawy i zasypywała nowo ustalone po powstaniu władze ciągłymi zażaleniami, domagając się utrzymania dawnego porządku wybierania rabinów. Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego sama uwierzyła w słuszność tych żądań i zastanawiała się nad tem, czy nie należy zupełnie skasować Szkołę Rabinów i na jej miejsce założyć seminarjum pedagogiczne. W tym celu zadała wszystkim członkom Izby Doradczej następujące trzy pytania: 1) Jaki był zamiar rządu w ustanowieniu Szkoły Rabinów? 2) W czem przedsięwzięte środki nie odpowiadają temu zamiarowi? 3) Jakie należy wydać przepisy, aby ta Szkoła przyniosła obiecywane korzyści? Ze wszystkich członków Izby Doradczej jedynie Teodor Toeplitz uważał, że Szkoła Rabinów nadal powinna istnieć. Większość zaś Izby była przeciwnego zdania, uważała, że wystarczy by rząd wydał rozporządzenie, że każdy nowy rabin musi znać język polski i prawa krajowe. Zaś co do nauk duchownych sądzili, że daleko właściwiej udzielane być mogą dotychczasowym sposobem, używanym wśród Żydów, aniżeli przez wprowadzenie specjalnej szkoły.

Temi samymi pytaniami zwrócił się dyrektor główny Komisji Rządowej S. W. D. i O. P. Stogonoff do Jakóba Tugendholda. W odpowiedzi na te pytania złożył Tugendhold memoriał w języku francuskim, w którym pisze, że należy usunąć ze Szkoły Rabinów naukę języka francuskiego, który ułatwia quasi rabinom czytanie dzieł Voltaira, że należy nadać Szkole charakter więcej religijny i że kończący Szkołę powinni kilka lat jeszcze praktykować pod okiem funkcjonujących rabinów, dla nabrania wprawy i rutyny. Ażeby zaś do tego czasu nie zostawić gmin bez rabinów, to kandydaci na urzędy rabinackie powinni być zmuszeni do złożenia w Szkole Rabinów egzaminu. Opinia Tugendholda osiągnęła te dwa cele, że język francuski został usunięty i że

gubernatorzy otrzymali polecenie, by nie mianować rabinów, bez świadectwa egzaminu złożonego w Szkole Rabinów⁴⁰).

Odtąd rządy gubernialne nie potwierdziły żadnego rabina, o ile poprzednio nie złożył egzaminu w Szkole Rabinów. W aktach znajdujemy protokoły kilkunastu takich egzaminów; zwykle prócz przedmiotów religijnych, rabini żadnych innych wiadomości nie posiadali. Wyniki tych egzaminów mniej więcej tak wyglądały: z języka hebrajskiego — dobry, z języka polskiego — umie czytać i pisać i stosownie do tego okazał stopień mierny, z religii i Talmudu — celujący, z historii starożytnej i geografii — posiada nieco wiadomości wstępnych⁴¹). A że w świadectwach rabinom wydawanych, poza oceną wiadomości z tych przedmiotów, nie było żadnej rubryki kwalifikacyjnej, orzekającej o ogólnym wyniku egzaminu, gubernie zatwierdzały wszystkich rabinów, nie zwracając uwagi na wykazane wiadomości. Eisenbaum zwrócił na to uwagę rządu, przedstawiając, że takim sposobem wszelkie podobne egzaminy albo są zbyteczne, albo też trzeba je obostrzyć. Władza zgodziła się ze stanowiskiem Eisenbauma i nakazała obostrzyć egzaminy, zaś rządowi gubernialnym poleciła uzależnić zatwierdzenie od rubryki kwalifikacyjnej. Odtąd nowi rabini nie starali się o zatwierdzenie władzy i przez kilka lat nie odbył się w Szkole Rabinów żaden egzamin, gdy zaś wkrótce zmarł Eisenbaum, rozporządzenie straciło swą doniosłość i nigdy wykonywane nie było.

Gubernie nie udało się dokończyć starań, aby na wakujące posady rabinów, których obsadzenie, przy ciągłych swarach stronnictw, od nich było zależne, powołać kandydatów Szkoły Rabinów. I tak w 1841 r. Komisja Rządowa zażądała od dyrektora Karwowskiego, aby przedstawił wykwalifikowanego kandydata na rabina w Sierpcach; poczem zażądała to samo dla Worki, Piotrkowa i Warty. Lecz dyrektor takich kandydatów nie mógł znaleźć i doszedł do przekonania, że „nie tylko teraz, ale i na przyszłość niema nadziei, aby uczniowie Szkoły Rabinów mieli skłonności do powołania rabinicznego“. „Szkoła Rabinów jest w rzeczywistości instytutem, w którym młodzież sfarozakonna, przez nabycie wiadomości i niejakiego kształcenia, pozbywa się ciemnoty i przesądów. Stąd wynika, że wychowaniec Szkoły Rabinów zostaje w zupełnej sprzeczności co do wyobrażeń i sposobu życia z resztą nieoświeconych swych współwyznawców“⁴²).

Z powodu nowego rozporządzenia o egzaminach kwalifikacyjnych dla rabinów, pomnożyły się skargi przeciw Szkole; doprowadziły one do

⁴⁰) Nusbaum: Szkice...

⁴¹) Akta dyr. gimn. na Lesznie fasc. 1 v. 2

⁴²) Fasc. 1 v. 1

tego, że w 1836 r. Rada Wychowania Publicznego ustanowiła oddzielny Komitet do rozpoznania stanu Szkoły Rabinów i szkół elementarnych żydowskich. W skład Komitetu weszli hr. Grabowski jako przewodniczący, Sumiński i Radomiński. W swoim raporcie radzili, by nadal utrzymać Szkołę Rabinów, gdyż tylko za pomocą świątłych rabinów i nauczycieli można skutecznie wpływać na ucywilizowanie starozakonnych, a choć Szkoła Rabinów obecnie nie osiąga zamierzonego celu, to jednak szczerem go osiągnie. Już teraz okazują się korzyści tej Szkoły „gdy w miarę liczby wychodzących z niej uczniów rozszerza się oświata, słabiej żydów fanatyzm i powiększa się między nimi liczba przychylnych cywilizacji a tem samem przychylniejszych chrześcijaninom.“ Ponieważ zaś wielu żydów narzeka, że zakład tak mocno ich obchodząc wyłączony jest z pod ich dozoru, a alumni wychowują się bez pewnej rękojmi; przeto Komitet, po rozważaniu tych okoliczności, osądził za rzecz potrzebną przerobić dotychczasową organizację Szkoły Rabinów i poczynić w niej zmiany, któreby usuwały wszelkie powody do nieufności żydów. Należy dotychczasową Szkołę Rabinów zamienić na zakład wychowawczy pod nazwą Szkoła Główna Izraelska. W Szkole Głównej Izraelskiej wypadnie ograniczyć wykład nauk świeckich i kłaść większy nacisk na przedmioty religijne; po ukończeniu 5 klas zwyczajnych uczniowie, którzy zechcą się poświęcić stanowi duchownemu, będą słuchać nadto przez rok kursu dodatkowego nauki duchownej; wszystkie nauki świeckie będą wykładane w języku polskim. Prócz nadzoru jaki Rada Wychowania Publicznego rozciąga nad szkołami, Szkoła Wyższa Izraelska podlegać będzie nadto „we względzie religijnym“ dozorowi z żydów złożonemu, który wybierze i przedstawi do zatwierdzenia wszystkich nauczycieli nauk religijnych. By zyskać dla Szkoły większe poważanie wśród żydów, trzeba koniecznie prawo o egzaminach kwalifikacyjnych dla rabinów znieść.⁴³⁾

Zmian w urzędzeniu Szkoły Rabinów domagał się również i Eisenbaum, lecz zmiany te nie miały na celu przekształcenia Szkoły na seminarjum duchowne, jak tego domagał się Komitet pod przewodnictwem Grabowskiego. Eisenbaum wolał przemienić Szkołę Rabinów na gimnazjum. Wedle jego zdania należało wprowadzić język łaciński i podzielić uczniów na 2 oddziały: filologiczny i teologiczny. Przed południem mają być wszyscy uczniowie połączeni na nauki świeckie i wykład języka i literatury hebrajskiej, po południu zaś uczniowie oddziału filologicznego, zamiast Talmudu, uczyliby się łaciny. Uczniowie oddziału filologicznego kończąc naukę w Szkole Rabinów, mogliby ją nadal kontynuować w innych szkołach i poświęcać się różnym zawodom, do czego im obecnie

⁴³⁾ Akta KRWR i OP fasc. 2437 v. 2.

brak łaciny przeszkadza. Młodzież ta obcując z chrześcijanami nabrałaby „więcej koloru powierzchnownego“, a przez wzajemne stosunki towarzyskie, zniknie ten rozdźwięk, który jest jednym z największych przeszkód w oświeceniu Żydów. Zaś uczniowie oddziału teologicznego, pracując nad Talmudem i zostając pod nadzorem samych Żydów, mogliby, przy rozszerzającej się oświacie, pozyskać zaufanie Żydów i przez nich samych być uznanymi za godnych piastowania godności rabinów.

Wszystkie te projekty dążące do przekształcenia Szkoły Rabinów, czyto na seminarjum duchowne czy też na normalną szkołę średnią, pozostały narazie bez echa; dopiero opinia Tugendholda i Czarskiera z 1850 r. poruszyła sprawę z martwego punktu i dała bodźca do ponownego rozpatrywania „planu urządzenia Szkoły Rabinów“ przez władze.

Na polecenie Safiano, członka Rady Wychowania Publicznego, delegowanego do wizytowania Szkoły Rabinów, Tugendhold opracował „rys uwag i spostrzeżeń“ o Szkole Rabinów. Pozostawienie Szkoły — uważa Tugendhold — w takim stanie, w jakim obecnie się znajduje, nie pozwala spodziewać się dobrego następstwa. Główną przyczyną niepowodzenia Szkoły jest brak odpowiedzialnego zwierzchnika. Z winy Eisenbauma odbywają się nauki religijne z odkrytą głową — to zaś jest przeciwne przepisom i zwyczajom żydowskim. Okoliczność ta sprawiła, że „nadrabin warszawski“ od czterech lat Szkoły nie wizytuje i nie chce asystować na egzaminach publicznych. „Przeciąg 25 lat dążeń, pracy i kapitałów rządu żadnym pożądanym skutkiem wynagrodzone nie zostały“. Przyczyny należy się doszukiwać w nader szczupłym programie Talmudu i literatury hebrajskiej, w małej liczbie godzin na te przedmioty poświęconych. Talmud powinien być głównym przedmiotem nauki. W pierwszych latach istnienia Szkoły, dawano Talmudu po 3 godziny dziennie, później zredukowano ten najważniejszy przedmiot do 2 godzin. O ile rząd chce, aby Szkoła Rabinów celowi odpowiadała, należy bezwzględnie podnieść skalę nauk rabiniczno-talmudycznych i literatury hebrajskiej, niektóre nauki świeckie, rabinom niepotrzebne, poczęści ograniczyć a poczęści całkowicie usunąć. Następnie należy ustanowić dla całej Szkoły normalną liczbę uczniów 40—50 i wiek przynajmniej 14-to letni; zaprowadzić 6-cio letni kurs nauk i szkołę przygotowawczą. Nadto utworzyć radę szkolną złożoną z rabinów i kilku znawców literatury hebrajskiej i talmudycznej. Obok tej Szkoły Rabinów należy urządzić 4 klasową szkołę realną, gdzie młodzież żydowska kształciłaby się na nauczycieli przedmiotów świeckich. Zaś istniejący dotychczas system egzaminowania rabinów należy w zupełności zaniechać aż do czasu, kiedy Szkoła sama wyda wykwalifikowanych rabinów. Wówczas dopiero trzeba będzie wznowić i zaostrzyć zastrzeżenia, że jedynie tylko absolwenci tej Szkoły mogą się ubiegać o krzesła rabinackie.

Czego wszystkie dotychczasowe memorjały nie osiągnęły, dokonała opinia Tugendholda: poruszyła ona sprawę z martwego punktu. Wydana w r. 1857 nowa „Ustawa Szkoły Rabinów w Warszawie“ uwzględniła postulaty Grabowskiego i Tugendholda⁴⁴⁾; różniła się ona głównie tem od „Planu urządzenia Szkoły Rabinów“ z 1826 r., że dzieliła ona cały czas nauki na trzy kursy: 1) ogólny czyli przygotowawczy i dwa specjalne, 2) rabiniczny i 3) pedagogiczny. Kurs ogólny obejmował 4 klasy, trwające po roku każda. Z kursów specjalnych rabiniczny trwał dwa lata, pedagogiczny tylko rok. Kurs rabiniczny obejmował: powtórzenie zasad języka hebrajskiego, literaturę hebrajską, egzegezę, Talmud z trudniejszymi komentarzami, język aramejski, Jad-Hachazaka, Szulchan-Aruch, homiletykę i ogólne pojęcia o obowiązujących prawach administracyjnych. Szkoła została zamieniona na szkołę rabinów i nauczycieli.

IX

Zwolna zaczęła się formować klasa „postępowych“ żydów, do nielicznych jednostek z doby przedpowstaniowej przyłączyła się grupa osób, która służyła podczas powstania w gwardji narodowej. Do tego kółka przyłączali się absolwenci wychodzący rokrocznie ze Szkoły Rabinów. Młodzież ta uformowała, na początku czwartego dziesięciolecia, pierwsze szeregi klasy postępowej i odtąd ta grupa stara się przewodniczyć gminie warszawskiej. W wyborach 1841 r. udało się grupie tej przeprowadzić swego prowodyrę, bogatego bankiera Mathiasa Rosena, na prezydującego w warszawskim Dozorze Bóżniczym. Wiele zdziałać on nie mógł, gdyż większość członków Dozoru Bóżniczego składała się z zachowawców, lecz Mathias Rosen przeprowadził niektóre reformy w rytuale synagogałnym i cmentarzu.⁴⁵⁾

Do wprowadzenia w czyn myśli wystawienia „synagogi niemieckiej“ przyczyniły się zaprowadzenie chóru w Szkole Rabinów, oraz popisywanie się dr. Goldszmidta, guwernera jednej z bogatszych rodzin, sobotniami wykładami religijnymi w domu prywatnym. „Zaprowadzenie nauki śpiewu w Szkole Rabinów i śpiewanie hymnów, podczas każdej uroczystości religijnej i dworskiej, pociągnęły za sobą te skutki, że wielu żydów, uczęszczając na takowe uroczyste nabożeństwa, zakupiło za 360 złotych melodiken i chorał modlitw hebrajskich“⁴⁶⁾. W

⁴⁴⁾ Ustawę Szkoły Rabinów w Warszawie wydrukował Cohn w: *Z życia Gminy Star. w Warszawie.*

⁴⁵⁾ Nusbaum: *Szkice...*

⁴⁶⁾ Akta dyr. gimn. fasc. 1 v. 1, list Eisenbauma do dyrektora z 29.XI.1840.

roku 1843 gmina nabyła dom przy ulicy Danielowiczowskiej 615 i wystawiła tam dom modlitwy, obrano dr. Goldszmidta za kaznodzieję i zawarło z Eisenbaumem kontrakt o wykształcenie dla nowej synagogi chóru spośród uczniów Szkoły Rabinów, przeznaczając na ten cel 90 rubli rocznie.

Kazania wygłaszane w języku niemieckim nie znalazły uznania w kole tych, którzy stojąc poza obrębem synagogi niemieckiej, a widząc jak ujemny wpływ wywiera hołdowanie niemczyźnie, starali się usilnie o wyrugowanie kazań niemieckich. W tym celu kilku wychowanków Szkoły Rabinów zawiązało się w komitet, który się starał zebrać ofiary na utworzenie nowej synagogi z chórem i kazaniami polskimi. Na kaznodzieję zaproszono Izaaka K r a m s t ü c k a , absolwenta i nauczyciela Talmudu Szkoły Rabinów. Pierwsze kazanie miało miejsce podczas otwarcia nowej tej synagogi przy ulicy Nalewki 2257, w lokalu Szkoły Rabinów, w święta wielkanocne 1852 roku. Synagoga ta została nazwana dla odróżnienia od synagogi niemieckiej „polską”. Dopóki Szkoła Rabinów mieściła się przy ulicy Nalewki, synagoga „polska” mieściła się w lokalu Szkoły Rabinów i służba Boża utrzymywana była ze składek przeszło 640 rubli rocznie wynoszących. Gdy zaś Szkoła Rabinów przeniesioną została w roku 1845 do gmachu rządowego przy ulicy Gęsiej, synagoga tam przeprowadzić się nie mogła z powodu braku odpowiedniej sali. „Bóżnica zaś taka jest nader ważnym dodatkiem dla Szkoły. Kiedy bowiem Szkoła działa na młodzież, bóżnica przeważny wpływ wywiera na całą gminę. W niej to odbywają się modły połączone ze śpiewami wedle liturgji oczyszczonej ze wszystkich wyrażen technących nienawiścią ku chrześcijaństwu i przeciwnych towarzyskiemu porządkowi, w niej miewane są kazania zachęcające starozakonnych do otrząsania się z zestarzałych przesądów i do postępowania narówni z narodami chrześcijańskimi na drodze oświaty i pożytecznych wynalazków“.⁴⁷⁾ By zaś synagoga „polska” mogła się nadal mieścić przy Szkole Rabinów, zaproponował Eisenbaum zwinąć stypendja, wynoszące rocznie 972 rubli, na lat pięć, a fundusz stąd osiągnięty obrócić na wystawienie i urządzenie obszernej sali z galerją, mogącej służyć do nabożeństwa, na dziedzińcu szkolnym przy ulicy Gęsiej. Kuratorjum na to wszystko zgodzić się nie chciało i synagoga polska została oddzielona od Szkoły Rabinów.

X

Nowa ustawa z 1857 roku nie usunęła tych usterek w organizacji Szkoły Rabinów, które usunąć pragnęła; ustawa ta była tylko reformą

⁴⁷⁾ List dyrektora do Kuratorjum fasc. 2

częściową. Główne wymagania stawione przez rząd Szkole, wykształcenie rabinów, i nadal zostało niedopełnione. Stosunki tylko pod jednym względem się zmieniły: z powodu zniesienia stypendjów dla uczniów klasy pierwszej, liczba uczniów ciągle malała. Większość społeczeństwa żydowskiego nadal została Szkole niechętna i czyhała tylko na dogodną chwilę dla zadania jej ostatecznego ciosu, chwilę zaś taką nasunęło powstanie styczniowe. Również i rząd był ze Szkoły niezadowolony: potrzebnych tak bardzo rabinów nie wydawała, a nauczycieli zaś, których i tak było dosyć, nie miał gdzie umieścić z powodu braku żydowskich szkół elementarnych.

Tugendhold, dyrektor Szkoły Rabinów, widząc naokoło niezadowolenie, żądał nowych zmian w jej ustroju. Myślał, że przyczyną niedomagania Szkoły jest jej wadliwy ustrój. W memorjale z 5 sierpnia 1859 roku domagał się od kuratora okręgu naukowego warszawskiego nowych środków dla podźwignięcia Szkoły. Należy zaradzić ciągłemu ubywaniu uczniów przez zniesienie paragrafu 19 nowej ustawy, zabraniającego przyjmować uczniów poniżej lat 15-tu i przez ustanowienie stypendjów dla uczniów klasy I-szej. Biorąc nadal pod uwagę, że żaden uczeń pochodzący z klasy zamożnej a nawet średniej najmniejszej nie ma ochoty do pełnienia obowiązków rabina, kaznodziei lub nauczyciela, należy umożliwić klasie ubogiej, których synowie chętnie poświęcają się tym zawodom, odbycia nauk w Szkole Rabinów. W tym celu wypada zamiast dotychczasowych stypendjów zaprowadzić alumnaty. Jednocześnie należy ogłosić w pismach publicznych, że ustanowiona będzie stała norma dla rabinów, którzy ukończą cały kurs w Szkole Rabinów. Dla postawienia Szkoły w możności odpowiadania swojemu przeznaczeniu, należy niezbędnie otworzyć w Warszawie choć jedną szkołę przygotowawczą. Po dokonaniu tych wszystkich zmian, nie należy się spodziewać, by Szkoła Rabinów wydała takich rabinów, jakich nieoświecone gminy wymagają. „Lecz działalność każdego rządu sięga przyszłości i jest niezawodna nadzieja, że wychodzący ze Szkoły Rabinów wyborni nauczyciele stanowiąc będą dzielną propagandę, która ciemnotę rozproszy i usposobi umysły ludu do chętnego ofiarowania posad rabinicznych kształcącym się w Szkole Rabinów kandydatom.“⁴⁸⁾

Tymczasem nastąpiły burzliwe czasy poprzedzające rok 1863. Wielopolski wypracował projekt reorganizacji całego szkolnictwa Królestwa, wraz ze Szkołą Rabinów. Wybiła teraz pora dla wszystkich mających obrachunki ze Szkołą Rabinów. Tugendhold domagał się przeprowadzenia projektowanych poprzednio przez niego zmian. Dozór Bóżniczy warszawski przedstawił Wielopolskiemu memorjał, w którym

⁴⁸⁾ Arch. pryw. Tugendholda.

nadmienia, że główny cel Szkoły został chybiony. Szkoła Rabinów, jeżeli ma zapewnić krajowi owoce, powinna się „cechować posiadaniem zaufania ludności żydowskiej, z pośród której i dla której kształcenie rabinów uznane zostało za potrzebne, jak i planem i wykładem nauk być zdolną przysposabiać uczniów na przewodników religijnych“. Obecna Szkoła Rabinów tych warunków nie spełnia i należy ją w tym kierunku przekształcić. Lecz przy opracowaniu projektu reorganizacji Szkoły Rabinów nie liczone się wogóle głosami Tugendholda i Dozoru Bóżniczego, natomiast uwzględniono w całości projekt d r. J a s t r o w a, kaznodziei przy synagodze na Daniłowiczowskiej. Dr. Jastrow mówi we wstępie do swego projektu, że zamiarem jego jest, aby „Żydów w Królestwie z ich dotychczasowego anormalnego położenia do normalnego przeprowadzić, to jest uczynić ich Polakami wyznania mojżeszowego“. W tym celu należy wykładać religję w szkołach elementarnych żydowskich w języku polskim; to przyniesie tę korzyść, że się młodzież żydowską przyzwyczai myśleć po polsku nad temi przedmiotami, które najwięcej młodocianą fantazję zajmują. Szkołę Rabinów należy zupełnie znieść, zaś młodzieńcy, którzyby myśleli o zawodzie duchownym, powinni chodzić do gimnazjów, starając się prywatnie, jak to w Niemczech bywa, o swoje wykształcenie na tem specjalnem polu. Przy obecnym konfesjonalnym charakterze szkół elementarnych, należy zorganizować seminarjum nauczycielskie dla nauczycieli hebrajskiego i religji w szkołach elementarnych i średnich.⁴⁹⁾

Dnia 13 marca 1861 roku został opracowany, a w listopadzie tego samego roku ogłoszony „Projekt reorganizacji zakładów naukowych w Królestwie Polskiem“. Artykuł 75-ty dotyczący się Szkoły Rabinów brzmi: „Szkołę Rabinów zamienić na szkołę powiatową pedagogiczną o 5-ciu klasach, czyli na seminarjum do kształcenia nauczycieli wyznania mojżeszowego z dodaniem tylko obszernego wykładu języka hebrajskiego i nauk talmudycznych. Osobne postanowienie Rady Administracyjnej na wnioski KRWR i OP określi zakres tego wykładu i oznaczy liczbę potrzebnych nauczycieli“.

W „powodach do projektu organizacji wychowania publicznego w Królestwie“ zmiana ta zostaje w sposób następujący umotywowana. „Pierwotnem przeznaczeniem tej szkoły miało być wykształcenie nauczycieli i sposobienie świątłych dla kraju rabinów. Pomimo tego dotychczas ani jeden rabin z niej nie wyszedł, a nauczycieli dostarczała ona tak mało, że z trudnością nieliczne szkoły elementarne w Warszawie można było nimi obsadzić. Chociaż dla braku nauczycieli przyczyniła się niska stosunkowo dla nich płaca; główną jednak przyczyną jest ta, że

⁴⁹⁾ Dissoluta dotyczące się Szk. Rab. Arch. Oświat. w W-wie.

młodzież żydowska w szkole tej wykształcona, wiedząc dobrze, że miejsca rabinów są nie dla niej, chętniej rzucała się do innych zawodów a mianowicie handlowych. Rzeczywiście przypuszczenie możliwości pomieszczenia wykształconych rabinów, wśród nieukształconej ludności izraelskiej, było w zasadzie mylne, a w wykonaniu jak doświadczenie pokazało, stało się niepodobnem. W Starym Zakonie niema duchownych, ani żaden rabin nim nie jest. Stanowisko jego do ludności jest zupełnie inne. Rabin jest to mąż zaufania, tylko przez wybór gminy powołany, u którego w kwestjach religijnych szukają rady i rozstrzygania wątpliwości. Gminy więc wybierają takich rabinów, którzy wedle ich pojęcia posiadają odpowiednią kwalifikację. Stan zaś ukształcenia Żydów w kraju naszym pomiędzy te kwalifikacje nie kładzie ukształcenia naukowego i społecznego, a nawet poniekąd je wyłącza. Ztąd wynika, że dopóki gminy same nie będą się składały z przemagającej liczby ludzi świątějších, dopóty żadna szkoła nie zdoła wykształcić rabinów, którychby im można narzucić, lub takich do których wyboru możnaby gminy nakłonić". Dla tych to powodów projekt ustawy usuwając myśl formowania rabinów, postanowił powyżej cytowanym artykułem reformę Szkoły, która celowi temu odpowiadać nie mogła i przemienił ją na szkołę pedagogiczną a zarazem przygotowawczą do wyższych klas gimnazjów, wyznaczając w niej obszerniejsze miejsca wykładowi nauk religijnych, wszakże w ciasniejszych granicach, niż go Szkoła miała dotychczas, „gdy celem jej było to, co się urzeczywistnić nie mogło.“⁵⁰⁾

Nowy ten projekt nigdy nie wszedł w życie. Gdy 8 stycznia 1862 roku wyszło rozporządzenie otwarcia wszystkich zamkniętych szkół, nie było w niem żadnej wzmianki o szkole pedagogicznej dla Żydów. W takim stanie oczekiwania pozostała Szkoła przeszło rok czasu, dopiero 31 czerwca 1863 roku została Szkoła Rabinów rozwiązana i cały personel nauczycielski zwolniony ze służby. Jakie były bezpośrednie przyczyny tej nagłej zmiany, z aktów naszych dowiedzieć się nie można, należy się jej doszukiwać w dymisji Wielopolskiego i w nowej polityce władz styczniowych względem Żydów.

⁵⁰⁾ Akta reorganizacji szkół v. 1 Arch. Ośw.

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY

O ZJAZD HISTORYKÓW ŻYDOWSKICH I WSZECHŚWIATOWĄ ORGANIZACJĘ ŻYDOWSKIEJ NAUKI HISTORYCZNEJ

W sierpniu 1933 r. zbierze się w Warszawie Międzynarodowy Kongres Historyczny, na którym znajdzie się pokaźna liczba uczestników żydów, fachowców rozmaitych działów historii powszechnej i żydowskiej. W niektórych organizacjach naukowych żydowskich podnoszono już myśl wykorzystania tej okazji dla zainicjowania — wszechświatowej konferencji historyków żydowskich. Dotychczas nie konkretnego w tej sprawie — o ile mi wiadomo — nie uczyniono, a czas nagli! Nawet nie wykrystalizował się dotąd pogląd na to, jaki właściwie charakter, cel i treść miałyby mieć taka konferencja. Poszczególne żydowskie organizacje naukowe, o odmiennem nastawieniu i odmiennym charakterze ideowym nie spróbowały dotychczas — o ile mi wiadomo — porozumieć się ze sobą, by uzgodnić wspólną platformę i skoordynować swe wysiłki i ewentualne prace przygotowawcze.

A byłoby to błędem nie do przebaczenia, gdyby historycy żydowscy przeoczyli i przepuścili — z jakichkolwiek przyczyn — jedyną w swoim rodzaju sposobność dla zorganizowania się. Wiedzy historycznej żydowskiej, bardziej jeszcze, niż historii powszechnej, potrzebna jest międzynarodowa organizacja i współpraca, trapiące ją bolączki i braki są bowiem, bardziej dotkliwe i rażące.

Dlatego, póki jeszcze czas, chciałbym przedstawić do dyskusji konkretny projekt zwołania wszechświatowego zjazdu historyków żydowskich przy Międzynarodowym Kongresie Historycznym w Warszawie i umotywić jego konieczność i najpilniejsze zadania.

* * *

Obecny stan wiedzy historycznej żydowskiej wymaga koniecznie zaradzenia brakom i niedomaganiom, niejednokrotnie już przez historyków żydowskich przy rozmaitych sposobnościach podkreślanym. By wyliczyć tylko najważniejsze i najczęściej podnoszone zarzuty: nierównomierność w opracowaniu poszczególnych epok i zagadnień, stąd liczne braki i luki; wiele działów w ręku obcych (np. prawie cała historia

starożytna), stąd błędne u szerokiej publiczności nieżydowskiej a nawet żydowskiej poglądy na naszą przeszłość; mnogość ośrodków wiedzy historycznej żydowskiej i brak ścisłej współpracy między nimi, stąd chaotyczność i bezkierunkowość w pracy, decentralizacja nieproduktywna, a kosztowna; nierozstrzygnięte najważniejsze podstawowe problemy, jak np. perjodyzacja historii żydowskiej i jej podział na okresy (inaczej np. rozwiązuje ten problem Grätz, inaczej Dubnow, inaczej w latach ostatnich Dynaburg); brak syntetycznych prac zbiorowych, obejmujących całokształt dziejów naszych lub pewnych epok, (w rodzaju niedokończonego niestety przedwojennego wydawnictwa ros. „Mir“); dezorientacja — zwłaszcza u młodszych pracowników — co do najaktualniejszych potrzeb wiedzy historycznej żyd., stąd bezkierunkowość pracy, prowadzonej często zależnie od przypadku, „indywidualnie“, w braku ogólnego planu i wspólnej myśli przewodniej, któraby powinna przyświecać wszystkim historykom żydowskim.

Tych kilka uwag nie wyczerpuje naturalnie całej problematyki poruszonej kwestji, pozwala jednak uświadomić sobie najbardziej piekącą potrzebę wiedzy historycznej żydowskiej: racjonalizację pracy w dziedzinie historii żyd. przez stworzenie ścisłej współpracy wszystkich ważniejszych ośrodków, stworzenie ogólnego planu i ogólnych wytycznych przyszłej pracy, ułatwienie warunków pracy przez wydawnictwa archiwalne, prace bibliograficzne, konserwatorskie i t. p.

Wykonanie powyżej wymienionych postulatów może zostać zapoczątkowane przez wszechświatowy zjazd historyków żydowskich przy międzynarodowym kongresie historyków w Warszawie. Myśl ta wydaje mi się zupełnie dojrzałą do realizacji w dobie obecnej, gdy w każdej dziedzinie życia żydowskiego powstają silne organizacje o międzynarodowym zasięgu i już w pierwszych latach swego istnienia pracują z niezmiernym dla społeczeństwa żydowskiego pożytkiem.

Wszechświatowy zjazd historyków żydowskich powinienby natychmiast przystąpić do konkretnej pracy i w tym kierunku pozwolił sobie poczynić kilka propozycji:

P R A C E Z J A Z D U

Posiedzenia plenarne Zjazdu pierwszego i następnych winne być poświęcone kwestjom ogólnym i zasadniczym jak np. referaty: o potrzebach historii żydowskiej w dobie obecnej (na podstawie poprzednio przeprowadzonej ankiety pośród uczonych i instytucyj naukowych, gdyby jeszcze czas na to pozwolił); o głównych wytycznych przyszłej pracy; o kierunkach i szkołach historjografji współczesnej

i stosunku do nich wiedzy historycznej żydowskiej; o warunkach pracy i ulepszeniu ich; o potrzebie rewizji pewnych przedawnionych poglądów i koncepcyj w historii żydowskiej; o przyszłej formie organizacyjnej; zakreślenie programu prac poszczególnych sekcji; sprawozdanie z pierwszych prac poszczególnych sekcji.

Konkretnie zajmie się Zjazd z o r g a n i z o w a n i e m ś w i a t o w e g o z w i ą z k u h i s t o r y k ó w ż y d o w s k i c h i u t w o r z e n i e m s e k c y j, k t ó r e n a t y c h m i a s t, j u ż w c z a s i e Z j a z d u, p o w i n n y p r z y s t ą p i ć d o p r a c y.

P R A C E S E K C Y J:

W pracach sekcji leżeć będzie punkt ciężkości Zjazdu. Pozwolę sobie przedłożyć projekt, który posłużyć może za substrat do dyskusji nad sprawą zorganizowania sekcji i ich programu pracy.

SEKCJA I. ARCHIWALNO - WYDAWNICZA

Zasady, któremi kieruje się u nas przy wydawaniu źródeł i regestów nie są niestety jednolite. Innymi np. zasadami kierowali się przy swych pracach Aronius, Baer, red. Regestów i Nadpisów, Wiener, inni Berszadzki, Bondy-Dvorsky, Bersohn i in.

1. Sekcja miałaby przedewszystkiem za zadanie opracować j e d n o l i t y p l a n i j e d n o l i t e z a s a d y d l a w y d a w a n i a ź r ó d e ł, r o z p o c z ę t e i n i e u k o ń c z o n e w y d a w n i c t w a k o n t y n u o w a ć (p o p r z y s t o s o w a n i u d o n o w e g o j e d n o l i t e g o p l a n u), i n n e p o d d a ć k o n i e c z n e j r e w i z y j i l u b p r z e r ó b c e (n p. Dyplomatarjusz Bersohna).

2. Zorganizować p l a n o w e p r z e s z u k a n i e a r c h i w ó w ż y d o w s k i c h i n i e ż y d o w s k i c h n a w z ó r p r a c, k t ó r e s w e g o c z a s u p o c z y n i ła r e d a k c j a M o n u m e n t a G e r m. H i s t.

3. Zebrać wiadomości o wszelkich, posiadających dla nas znaczenie archiwach i warunkach pracy w nich. W tym celu należałoby przede wszystkim rozesłać do archiwów odpowiednio opracowane k w e s t j o n a r j u s z e.

4. Po przeprowadzeniu prac wymienionych w p. 2 i 3, wydać p r z e w o d n i k p o a r c h i w a c h d l a h i s t o r y k ó w ż y d. (w r o d z a j u n i e d a w n o w y d a n e g o p r z e w o d n i k a a r c h i w a l n e g o p o l s k i e g o p. Chwałewika; pracę tę zresztą ułatwią publikacje Dra Ziviera, prof. Bałabana: „O zabytkach żydowskich w Polsce“, oraz materiały „Gesammtarchiv der deutsch. Juden“ i „Mitteilungen des GADJ.“).

5. Ułożyć r e p e r t o r j a c o n a j m n i e j g ł ó w n y c h a r c h i w ó w.

6. Dokonać segregacji i selekcji zebranego materiału archiwalnego i ustalić, co należy drukować, a co nie, następnie:

a) wydawać publikacje źródeł uznanych za zasadnicze,

b) wydawać regesty źródeł mniej wartościowych,

c) sporządzić odpisy w druku maszynowym źródeł mniej ważnych, (np. pinkasów gmin pomniejszych) i zgromadzić takowe w jednym archiwum centralnym,

d) zbierać i zgromadzić również cenne źródła pozaarchiwalne, zwłaszcza do historii gospodarczej (listy prywatne, kontrakty, testamenty, rachunki, wykazy, kwity itd. itd.).

7. W razie możliwości czynić przygotowania dla założenia w przyszłości archiwum centralnego.

SEKCJA II. KONSERWATORSKA.

Zadaniem tej sekcji będzie:

1. Inwentaryzacja zbiorów muzealnych żydowskich (przy pomocy kwestjonariusza) oraz wszelkich innych zbiorów i zabytków żydowskich (dla prac w Polsce drogowskazem może być wspomniana już praca prof. Bałabana).

2. Opracowanie komentarzy żyd. (Wzorem służyć mogą niektóre dotychczasowe opracowania np. Wachsteina); niestety jednak są to „rari nantes in gurgite vasto“).

3. Zbieranie zabytków (ewentualnie założenie muzeum historycznego żyd.).

4. Założenie pełnego zbioru reprodukcji zabytków żyd. (fotografie, odlewy, rysunki, modele).

5. Wydawanie prac naukowych z tej dziedziny i albumów.

6. Kształcenie fachowych żydowskich sił konserwatorskich i urządzenie kursów dla konserwatorów.

SEKCJA III. BIBLIOGRAFICZNA

Zadania tej sekcji:

1. Rozesłanie kwestjonariusza do bibliotek żyd. i nieżyd.

2. Stworzenie wyczerpującej bibliografii historii żydowskiej, opartej na zasadach współczesnej nauki bibliograficznej (por. G. Schneider: Handbuch der Bibliographie. — Skromnym zaczątkiem w tym kierunku są w naszej literaturze przedewszystkiem prace Steinschneidera).

3. Ułożenie rozumowanej bibliografji działowej, oraz zestawianie w razie potrzeby spisów bibliograficznych do poszczególnych zagadnień.

4. Wydawanie czasopisma bibliograficznego do historii żydowskiej (w formie dodatku do centralnego organu historycznego, o którym niżej). W tem czasopiśmie bibliograficznym należałoby naturalnie uwzględnić nie tylko wydane książki, lecz artykuły historyczne żydowskie, rozsiane w rozmaitych czasopismach żydowskich i nieżydowskich, fachowych i niefachowych, w rozmaitych językach i krajach. Organizację tej niezmiernie ważnej, ogromnej i ciężkiej pracy wyobrażam sobie na wzór „Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur“ Dietricha. (Przytem należałoby się oprzeć w pewnej mierze na tradycjach „Zeitschrift für hebraische Bibliographie“ i porozumieć się co do współpracy z „Kirjat - Sefer“ i „IWO“).

5. Ułożenie przewodnika po bibliotekach żyd. i nieżyd. (posiadających iudaica) oraz katalogu zbiorowego, obejmującego rzadsze druki rozmaitych bibliotek.

SEKCJA IV. REDAKCYJNA

1. Wydawanie organu centralnego. Obok istniejących bardzo poważnych czasopism historycznych w kilku ośrodkach wiedzy żydowskiej jest niewątpliwie konieczny organ centralny, któryby skupiał rozstrzelone dążności i wysiłki, oraz dawał całokształt każdorazowych zdobyczy na polu historii żydowskiej wszystkich krajów i ośrodków. Czasopismo to miało by przede wszystkim publikować drobne przyczynki naukowe o charakterze ogólnym, przynosić możliwie bogatą kronikę o pracach na polu historii żyd., umieszczać jaknajwięcej recenzji prac historycznych żydowskich (biorąc na siebie tem samem w pewnej mierze rolę regulatora żyd. produkcji historyczno-naukowej), oraz umieszczać referaty sprawozdawcze z literatur obcych.

Na dalszym planie znajduje się kwestja stworzenia „magazynu historycznego“, któryby drukował przede wszystkim najważniejsze, większe prace historyczne.

2. Wydawanie biuletynu informacyjnego o postępach i zdobyczach wiedzy hist. żyd. w kilku językach światowych, głównie dla użytku historyków nieżydowskich i szerszej publiczności.

3. Wydawanie czasopisma historycznego popularnego.

SEKCJA V. NAUKOWA (ORGANIZACJA PRACY NAUKOWEJ)

Jest to sekcja szczególnie ważna. Zadaniem jej będzie nadanie kierunku i systemu całej pracy.

1. W tym celu zajmie się sekcja ta problemami zasadniczymi jak: potrzeba prac syntetycznych czy też analitycznych w poszczególnych działach; zagadnienie perjodyzacji dziejów żyd.; rewizja przedawnionych poglądów; rewizja przestarzałych, lub niedokładnych wydawnictw; zwrócenie uwagi i skierowanie pracy na zagadnienia nieopracowane.

2. Wszczęcie prac nad zbiorowem syntetycznym opracowaniem całości kształtu dziejów żydowskich, oraz całości kształtu pewnych zagadnień (np. dzieje prawnego stanu Żydów w góluście, dzieje historjografji i historjografji żyd., dzieje obyczajowości żyd. i t. d.).

3. Do prac syntetycznych nie można nieraz przystąpić dla wielkiego u nas braku odpowiednich monografij (monografij gmin, następnie t. zw. Landesgeschichten, biografij itd.). Komisja zajmie się rozpatrzeniem najistotniejszych braków i stale ogłaszać będzie, jakie monografie są szczególnie potrzebne.

4. Dokładnego zbadania wymagają dzieje gospodarcze i społeczne Żydów. Opracowanie syntetyczne całości wydaje mi się dzisiaj przedwczesne z powodu braku szeregu monografij. Specjalna komisja (sekcji V-tej) zajmie się przeto wpieryw pobudzeniem do monograficznych opracowań pewnych epok, środowisk, pewnych gałęzi gospodarstwa. W niektórych zaś dziedzinach trzeba będzie wogóle zacząć dopiero od zbierania materiałów źródłowych (np. rozwój i statystyka ludności).

5. Wydanie zbiorowemi siłami dziejów kultury żydowskiej (do czego jest dostateczna ilość opracowań i monografij).

6. Postawienie na odpowiednim poziomie nauk pomocniczych. Dotychczas poważniejsze opracowania mamy tylko na polu chronologii (Mahler, Bornstein) i genealogji w niektórych krajach (Ges. f. jüd. Familienforschung), wreszcie leksykografji żyd. (Germania Iudaica, wymagająca rewizji Gallia Iudaica). Gorzej przedstawia się sprawa z numizmatyką i medalografją żyd. (są wprawdzie dobre pojedyncze prace, np. ostatnio o Abramsonie), archiwistyką, sfragistyką, i t. d.

7. Szczególną opieką należy otoczyć tak przez obcych pielęgnowaną, a przez naszych historyków zaniedbaną historję starożytną.

SEKCJA VI. KONKURSOWO - STYPENDJALNA.

1. Konkursy i nagrody będą skutecznym środkiem, by skierować pracowników historii żydowskiej ku tym zagadnieniom i problemom, których opracowanie uważać będzie sekcja V za najbardziej pilne.

2. Odpowiednio uwarunkowane stypendja skierują młodych adeptów hist. nauki żyd. na najbardziej zaniedbane działy, względnie dadzą możliwość uczonym przedsiębrać dalekie podróże dla celów naukowych, archiwalnych i bibliograficznych.

SEKCJA VII. FINANSOWA

Jestem zupełnie niekompetentny do podawania projektów w tym kierunku, pozwolę sobie jednak zwrócić uwagę na to, że prace przygotowawcze i Zjazd wymagają stosunkowo niewielkich kosztów. Dalsze prace niewątpliwie spopularyzują tę ideę w społeczeństwie żydowskim i otworzą jej dostęp do źródeł finansowych, jak tego uczy przykład pokrewnych (swym charakterem i programem) instytucyj.

SEKCJA VIII. POPULARYZOWANIA WIEDZY HISTORYCZNEJ , ŻYDOWSKIEJ

1. Komisja literacka dla wydawania popularnych ludowych książeczek.

2. Komisja biblioteczna — dla sporządzania spisów przystępniejszych dzieł historycznych - żyd., rozsyłania ich bibliotekom publ. i przyw. osobom zainteresowanym i bibliofilom, oraz dla pośredniczenia w sprowadzaniu książek.

3. Komisja dla organizowania uniwersytetów ludowych i odczytów.

SEKCJA IX. PEDAGOGICZNA

1. Opracowanie wzorowych i szczegółowych programów dla nauczania historii żyd. w rozmaitych typach szkół żydowskich.

2. Opracowanie wzorowych podręczników historii żyd. i wydawnictw tekstów źródłowych dla użytku szkolnego oraz innych pomocy szkolnych.

3. Opracowanie metodyki i dydaktyki historii żydowskiej.

4. Opracowanie atlasu szkolnego do historii żyd.

5. Wydawnictwa dla młodzieży: powieści historyczne, wypisy, czytanki, legendy i t. p.

6. W celu zrealizowania punktów 1—5 sekcja zajmie się zorganizowaniem zjazdu delegatów nauczycieli historii żydowskiej. Zjazd taki miałby być poprzedzony przez sporządzenie odpowiedniej ankiety wśród nauczycielstwa oraz przez zjazd krajoznawców nauczycieli hist. żyd. w krajach o najbardziej rozbudowanej sieci szkół żyd. (gł. w Palestynie, Polsce, Ameryce i Litwie).

7. Za bardzo pilne zadanie tej sekcji uważam również wszczęcie prac nad historią pedagogiki żydowskiej. Mimo istniejących w tej dziedzinie kilku cennych prac i wydawnictw źródłowych, należałoby jednak rozpocząć od podstaw i zachęcać przede wszystkim do gromadzenia źródeł i do pisania przyczynków oraz monografii, któreby wyczerpały pokolei wszystkie typy szkół, uwzględniły rozmaite wpływy obce, zajęły się różnymi formami edukacji prywatnej, szkolnictwem filantropijnym i społecznym, zanalizowały znaczne nieraz różnice programu i treści wychowania w rozmaitych krajach w tej samej epoce, przedstawiły rozwój teorii i poglądów pedagogicznych, opisały życie i obyczaje młodzieży oraz stanowisko społeczne i ekonomiczne nauczycieli. Praca obliczona na długie lata, ale bardzo wdzięczna, która tylko zbiorowymi siłami i wszechświatową organizacją wysiłków w różnych krajach dokonana być może.

SEKCJA X. ORGANIZACYJNO - REPREZENTACYJNA

Zadaniem tej sekcji będzie:

1. Stworzenie światowego związku historyków żydowskich i kierowanie nim, organizowanie w jego łonie planowej współpracy zapomocą następujących środków:

- a) organizowanie zjazdów i kongresów,
- b) organizowanie wymiany uczonych pomiędzy poszczególnymi uczelniami,

c) czynienie starań w kierunku stworzenia szeregu wyspecjalizowanych katedr historii żyd. w instytucjach naukowych żyd. (1. historii starożyt., 2. hist. średniowiecznej w krajach wschodu muzułm. i innych, 3. hist. średniowiecznej w krajach zachodnich wzgl. europ., 4. historii gospodarczej, 5. historii kultury żyd., 6. hist. wychowania u żydów)

2. Stworzenie Instytutu historycznego żydowskiego, poświęconego wyłącznie pracom naukowym, a nie kształceniu studentów.

3. Założenie Towarzystwa Krzewienia Nauk Historycznych (wzgl. Tow. Miłośników historii żyd.).

4. Organizacja pracy historycznej żyd. na prowincji t. zn. w

miejsowościach, w których dziś nie istnieją już ważne żydowskie centra kulturalne, gdzie jednak mogą być nagromadzone bogate skarby przeszłości, niewyzyskane dotąd przez badaczy, pracujących w oddalonych miastach uniwersyteckich. W miastach takich należałoby zakładać filje Instytutu historycznego wzgl. kreować członków korespondentów. Dla pracy wchodzi w rachubę cała niemal żyd. inteligencja miejscowa, głównie nauczyciele, rabini, adwokaci, urzędnicy, bibliotekarze, ale też pracownicy społeczni, lekarze i t. d. jak tego uczy doświadczenie u obcych, ale i u nas np. w żydostwie niemieckim. Przydałoby się mogło tworzenie sekcji historycznych w niektórych żyd. organizacjach oświatowych i kulturalnych np. przy żyd. Towarzystwach Krajoznawczych.

W miastach, gdzie niema warunków dla pracy naukowej na terenie lokalnym (brak archiwów i bibliotek), należałoby się ograniczyć do zakładania filij Tow. Krzewienia Nauk Historycznych żydowskich.

5. Stworzenie i pielęgnowanie kontaktu z pokrewnymi towarzystwami i unjami międzynarodowymi (Międzynarodowy Komitet współpracy intelektualnej przy Lidze Narodów, Centrala Stowarzyszeń międzynarodowych w Brukseli, tamże Międzynarodowy Instytut Bibliograficzny, Biblioteka i Muzeum międzynarodowe. Branie czynnego udziału w międzynarodowych kursach wakacyjnych, które mają być krokiem wstępnym do zrealizowania kiedyś Uniwersytetu Międzynarodowego. Międzynarodowy Komitet Historyczny: poczynić starania, by móc uzyskać stałą reprezentację w tym Komitecie, opartym obecnie na zasadzie reprezentacji państwowej, a nie narodowej). Stworzenie konwencji z wymienionymi instytucjami międzynarodowymi w celu stałej wymiany wydawnictw.

6. Stworzenie stałego kontaktu z wszystkimi pokrewnymi instytucjami żydowskimi.

Jeśli projekt powyżej zakreślony ma zostać zrealizowany i zapoczątkowany już w najbliższej przyszłości — nie mamy obecnie ani chwili czasu do stracenia! Należy bezwzględnie utworzyć Tymczasowy Komitet Organizacyjny, w którego skład winni wejść przedstawiciele wszystkich zainteresowanych żydowskich organizacji naukowych — powiedzmy wyraźniej: wszystkich obozów. Pesyściom, którzy zarzucą mi, że zbyt szeroka platforma i zbyt wielkie różnice poglądów rozbiją wszelkie prace przygotowawcze, albo w najlepszym razie, rozbiją sam zjazd, odpowiem zgóry, iż bardziej obawiam się zaściankowości, małoduszności i braku odwagi, która dotychczas tłumi u nas w zarodku wszelką inicjatywę, aniżeli otwartej walki i starcia

rozmaitych zasadniczych stanowisk, gdyż ta walka — przy dobrej woli i poważnem, rzeczowem ustosunkowaniu się naszych historyków do zagadnień naukowych — tylko nauce żydowskiej może przynieść korzyść, zapłodnić ją i ożywić!

Równocześnie apeluję do prasy żydowskiej, by otworzyła swe szpalty dla przedyskutowania poruszonych powyżej zagadnień, i by, w zrozumieniu swej roli i powołania w żydowskim życiu kulturalnem, usilnie propagowała i szerzyła myśl zwołania zjazdu wszechświatowego historyków żydowskich oraz zorganizowania historyków żydowskich i miłośników żydowskiej wiedzy historycznej.

Filip Friedman

OD REDAKCJI:

Z PRZYCZYŃ NATURY TECHNICZNEJ MUSIAŁY W NINIEJSZYM ZESZYCIE ODPAŚĆ DALSZE ARTYKUŁY W „PRZEGLĄDZIE MIESIĘCZNYM“, „DOKUMENTY I MATERJAŁY“ ORAZ „SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM“. ZAMIEŚCIMY JE W NASTĘPNYM ZESZYCIE.

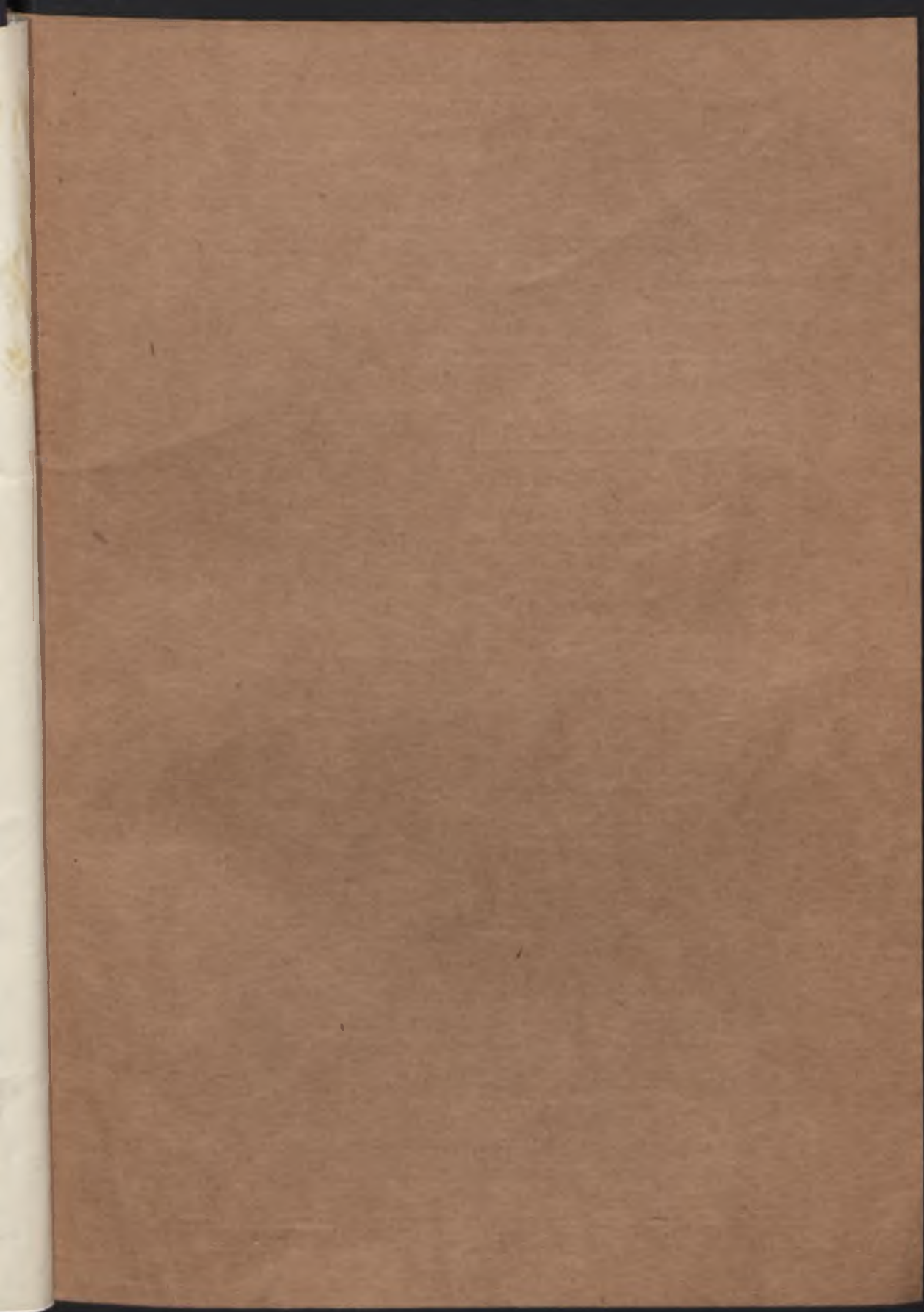
TREŚĆ OSTATNIEGO ZESZYTU „MIESIĘCZNIKA ŻYDOWSKIEGO”

Jeremiasz Frenkel: Ch. N. Bialik. — Ch. N. Bialik: Poematy i wiersze w przekładzie na język polski Z. Bromberga, M. Chmielnickiego, E. Dorthaymera, S. Hirszhorna, J. Kirszrota, J. Rozencajga. — Mateusz Miseses: Etyka żydowska a Europa. — Zofja Ameisenowa: Bestiarius w Biblii Hebrajskiej z XIII wieku (z 6 reprodukcjami). — A. J. Prowalski: Ruch spółdzielczy wśród Żydów w Polsce VIII — IX. — El. Feldman: Do statystyki Żydów w dawnej Polsce. — J. Hapern: Przyczynek do dziejów osadnictwa Żydów na Mazowszu. — Józef Diamant: Bojkot urzędnika żydowskiego. — Michał Brandstätter: Refleksje z okazji 50-lećniej rocznicy śmierci Ryszarda Wagnera. — Sytuacja gospodarcza w Palestynie w 1932 roku. — L. Rozner: Próba krytyki nacjonalizmu żydowskiego. — F. Schlang: C. P. Chajes. — A. S. Kamieniecki: „Królestwo Boże” — A. Gottlieb: Francuska monografia o chasydyzmie. — A. Eisenstein: Józef Flawjusz w świetle Feuchtwangera. — Ch. Lów: Przed gordyjskim węzłem. — A. Schorr: Poeta księżycy. — A. Brossowa: Z hebr. literatury pedagogicznej. — J. Rechem: Szukanie nowego Boga.

OD ADMINISTRACJI:

Uprasza się P. T. Prenumeratorów o uregulowanie zaległej prenumeraty oraz o wpłacenie prenumeraty za drugi kwartał 1933.

Redaktor: Dr. Zygmunt Ellenberg, Łódź. — Wydawca: za Spółkę Wydawniczą z ogr. odp. „Menora” w Warszawie — inż. Jakób Frumkin, Warszawa. — Składano i odbito w drukarni B-ci Wójcikiewicz, Warszawa, Pawia 10, tel. 11.75-82.



NASZ PRZEGLĄD

PISMO NIEZALEŻNE

SPECJALNE DODATKI TYGODNIOWE

„MAŁY PRZEGLĄD“ WYCHODZI
CO PIĄTEK

„NASZ PRZEGLĄD SPORTOWY“

WYCHODZI CO PONIEDZIAŁEK

„NASZ PRZEGLĄD ILUSTROWANY“

WYCHODZI CO NIEDZIELA

KOMITET REDAKCYJNY:

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

REDAKCJA I ADMINISTRACJA:

Warszawa, Nowolipki 7.

Tel. 707-19, 409-19, 409-17, 539-19.

Konto czekowe 6391.

Skrzynka poczt. 230

KTO CHCE BYĆ POINFORMOWANY

**Szybko
obiektywnie
wszechstronnie**

O WSZYSTKIEM, CO SIĘ DZIEJE

**na świecie
w Kraju
w życiu żydowskim**

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