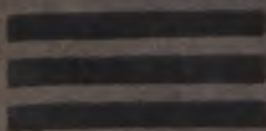


Biblioteka Inst. Ż.
686

5/6

IESIĘCZNIK



ŻYDOWSKI



ROK 3 MAJ/CZERW. 1933

WYDAWNICTWO-MENORA-WARSZAWA

MIEŚIĘCZNIK ŻYDOWSKI

REDAKTOR: DR ZYGMUNT ELLENBERG

WYDAWNICTWO „MENORA“, WARSZAWA, RYMARSKA 8

PRACE OGŁASZANE W MIEŚIĘCZNIKU ŻYDOWSKIM SĄ
WYRAZEM OSOBISTYCH PRZEKONAŃ AUTORÓW.

Rok III	Tom I	zeszyt 5/6	maj-czerwiec 1933
Ludwik Oberlaender:	Artysta i myśliciel		385—389
I. Berman:	Proza Józefa Rotha		390—401
M. Sobel:	Geneza poglądów Marksa na istotę żydostwa		402—413
Aron Sawicki:	Zagadka bytu narodu żydowskiego		414—426
Z. Silberpfennig:	Powrót do tradycji religijnej w głosach publicystyki żydowskiej		427—466

MISCELLANEA:

Judyta Freylichówna: Zagadnienie likwidacji elugów kabalu kazi-mierskiego po III rozporządzeniu Polaki i w okresie Rzeczypospolitej Krakowskiej	467—478
A. Eisenstein: Najdawniejsze wzmianki o stanie umysłowym Żydów w Polsce	478—481

PRZEGLĄD MIEŚIĘCZNY:

L. Rozner: XVIII Kongres Syjonistyczny, jego zagadnienia i stronnictwa	482—489
* * * Dr. Chaïm Arlosoroff	490
Jakob Thon: Arlosoroff jako polityk	491—492
I. Gelfat: Arlosoroff jako ekonomista	493—496
Chaïm Arlosoroff: Wytoczne naszej polityki	496—504
F. Schlang: Midrasz i Agada wedle koncepcji Szkoły Wiedeńskiej	504—517
N. Weinig: Z etnografii żydowskiej	517—525

DOKUMENT I MATERJAŁY:

Henryk K. Rosenberg: Emigracja Żydów z Polski do Stanów Zjednoczonych w latach 1925—1929	526—546
--	---------

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM:

Jeremiasz Frenkel: „Tyr i Jeruzolima” 547—550. — Z. Ellenberg: Palestyna w rzeczywistości 550—552. — H. Stembach: Czyn obywatelski 552.	
---	--

PRZEGLĄD ARTYKUŁÓW W CIĘŻKOŚCI LUT W WYJĄTKOWY BEZ ZEZWOLENIA REDAKCJI WZRODZENIA

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

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

Wszelkie listy w sprawach redakcyjnych, rękopisy, egzemplarze recenzyjne wydawnictw, czasopism na wymiar i t. p. należy przysyłać wyłącznie 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 PIĄTEGO — SZÓSTEGO ZESZYTU

Dr. L. Oberlaender, Jasio, Kościuszki 410. — Dr. I. Berman, Lwów, Bajki 18. — Dr. M. Sobel, Kraków, Rzeszowska 3/III. — Mgr. A. Sawicki, Konstantynów, 11-go Listopada 13. — Dr. Z. Silberpfennig, Kraków, Starowislna 29/III. — Judyta Freylichówna, Kraków, Dietłowska 51—17. — Rab. Dr. A. Eisenstein, Cieszyń, Sejmowa 1/I. — Red. L. Rozner, Kraków, Kalwaryjska 37. — Dr. Jakób Thon, Jeruzalem POB 456. — I. Gelfat, Tel-Awiv — F. Schlang, Wien II Blumenerg. 20/20 — Prof. N. Weinig, (Roje), Wilno, Komendanci Zaułek 59 — H. K. Rosenberg, Warszawa, Chłodna 16. — Dr. J. Frenkel, Łódź, Pomorska 81. — H. Stembach, Lwów, Sapiehy 5a

LUDWIK OBERLAENDER

ARTYSTA I MYŚLICIEL

(Fragm. z przemówienia w rocznicę śmierci Teodora Herzla)

...I stnienie grupy ludzkiej, która zużywała sporo energii duchowej w tym celu, aby ukryć najistotniejsze swe cechy, właściwości i skłonności, pozostanie zapewne jedynem w swoim rodzaju zjawiskiem socjologicznem i psychologicznem. Zjawisko to pozostaje tak dalece odosobionem, że z całą ścisłością określić je można mianem fenomenu żydowskiego. Pozostały stąd w grupie tej kompleks, drogą swoistych skojarzeń wyrastał jakgdyby w poczuciu wiecznej winy, żyjącej w ciągłym lęku przed odkryciem i karą. Taki stan duchowy przeszkadzał jednak celowym dążeniom tych samych ludzi do zlania się z otoczeniem, do zasymilowania się. Otoczenie chętnie podchwytowało ten moment duchowej niepewności, to nieokreślone poczucie winy i zabarwiając je własnymi wyobrażeniami stwarzało nową rzeczywistość: obcości, winy i upokorzenia. Tak jak owi straszliwi „rominowie“ japońscy, szlachcice, którzy za popełnione ciężkie przestępstwo muszą pod przybranem nazwiskiem zmasać swą winę rycerskimi czynami, a tymczasem prześlizgują się pośród tłumu z opuszczonemi na twarz przyłbicami wielkich kapeluszy — tak prześlizgiwali się Żydzi z opuszczoną przyłbicą, ciągle gotowi zmasać winę swego pochodzenia. Lecz ono wlokło się za nimi jak ciężki koszmar i stawało przed nimi jak groźny wyrzut. Na ciężkiej i błędnej drodze łamało się poczucie własnej godności, zatracala równowaga duchowa i prosty stosunek do spraw tego świata.

Istniała i istnieje odrębna rzeczywistość żydowska: gospodarcza, polityczna i społeczna. Cechuje ją swoista struktura gospodarczo-społeczna masy żydowskiej, wytworzona pod wpływem praw wyjątkowych i ograniczeń, kształtuje ją nienawiść otoczenia, niezmienniona w swej istocie i formach.

Jak długo nie było zorganizowanej świadomości politycznej i na-

rodowej, tak długo brakło jednolitej i pełnej świadomości tych spraw. Problem żydowski pozostawał rozbity na szereg różnych problemów, którym brakło syntetycznego ujęcia, a nadewszystko pozostawał problemem małym, nieznośnie brzydkim i haniebnie zakłamanym w pokracznej filantropji i rezygnacji. Musiał się pomieścić w małych koniecznościach ludzi zakłamanych a nie było podłości, którejby do ręki nie wzięli i nie przyswoili „sercu“...

Nagle przed tą małością życia i przed ludźmi małymi wyrasta wizja wielkości. Teodor Herzl obwieszcza wielkość zagadnienia żydowskiego przez ujawnienie i potwierdzenie żydostwa jako zjawiska narodowego. Stawia je na widoku jako wielką sprawę polityczną o znaczeniu międzynarodowym. I szuka zupełnie nowej formy dla jej ujęcia i przeprowadzenia. „Die Sache nach öffentlichem Recht anpacken wollen... Darin steckt nun weder Größenwahnsinn, noch irgend eine gesetzwidrige Absicht. Es ist lediglich ein Versuch einer adäquaten Behandlung dieser grossen Sache“.

Własną mocą pragnie wydzwignąć sprawę żydowską na wyżyny swego ducha, swego pojmowania. Był artystą i myślicielem. Żył w nim pragnienie piękna i wielkości i dlatego nie tylko dostrzegał rzeczy wielkie, ale stworzył wielką wizję: wolnego żydostwa na własnej ziemi, w państwie żydowskim. W tej wizji wypowiedział się cały. W pełnym dumi buncie przeciwko nędznej rzeczywistości wy dobył ze siebie swoje żydostwo.

Głęboko w podświadomości, przez wiele, wiele lat dokonywała się w nim wewnętrzna przemiana. Każda obelga, jaka padała wśród hecy antysemitycznej i każdy argument wrogiej dialektyki uderzały w tę wrażliwą duszę artysty. Zawsze i stale przedmiotem ataków było żydostwo jako takie. A on przecież nosił je w sobie. W poczuciu własnej wartości i godności nie mógł niczego w sobie zaprzeczyć, co stanowiło istotę jego jaźni. Jako artysta wszystkiemu temu raczej musiał dać wyraz pełny i swobodny. Okrzyk: „Jesteśmy narodem, jednym narodem“ był przede wszystkim osobistym wyznaniem pod wpływem osobistego przeżycia, był wyzwolenicznym krzykiem człowieka i artysty, który zespolony jest w jedno ze swą ideą. Gnany nieodpartym, wewnętrznym nakazem musiał przeżycie swe obwieścić światu, musiał nadać mu kształt i formę. Obwieścił je w paroksyzmie natchnienia, w tym poemacie nowego życia, będącym napały wizją, napały manifestem politycznym, jakim jest „Der Judenstaat“. I wówczas to objawi się jemu samemu wielkie piękno całej sprawy, nowe i zniewalające. Piękno nowego zamysłu i porywu. Piękno nowo obudzonych tęsknot, marzeń i urzeczywistnień. Piękno wylaniających się nowych form życia i działania, nowej kultury i nowem oświetlone światłem

piękno żydowskiej historii i tradycji. Piękno, odpowiadające najgłębszej tęsknocie artysty i twórcy. Herzl odkrył żydom i światu piękno w żydostwie. „Er hatte, als er sich entschloss, zum alten Stamme heimzukehren und sich zu dieser Heimkehr offen zu bekennen, nur gemeint, etwas Ehrliches und Vernünftiges zu tun. Dass er auf diesem Heimweg auch eine Befriedigung seiner Sehnsucht nach dem Schönen finden würde, das hatte er nicht geahnt“.

Cudowna prostota jasnego ducha, żyjącego na szczytach prawdy, posiadającego prosty stosunek do wszystkich spraw — na dole, w tłumie okrzyczana została jako szkodliwe szaleństwo. We wielkości zaś zamysłu widziano obłąd. Tak silny był ten krzyk, że uderzył w szeroko rozpostarte skrzydła geniuszu i na chwilę wstrzymał je w locie. Teodor Herzl rozpoczął kontrolę swego lotu... Bezustanna i podświadoma kontrola wewnętrzna, towarzysząca aktowi twórczemu, zastąpiona zostaje bezlitosną, świadomą kontrolą, rozpatrującą każdy szczegół wizji. A kontroli tej towarzyszy bezwzględna koncentracja twórczej myśli, opanowanej przemożną ideą. Ten to proces dał genialnej wizji owo spiżowe uzasadnienie głoszonych później stale prawd i takie poznanie istoty sprawy żydowskiej, niedostępne dotychczas dla ograniczonej świadomości żydowskiej, że dziś dopiero prawdy te pozwalają nam się orjentować w naszej rzeczywistości...

W rezultacie tego procesu i wewnętrznego zmagania się ze swą wizją rozpoczął Herzl walkę o swoją wizję z wrogią rzeczywistością i w walce tej zespolił się raz na zawsze w jedno ze swem dziełem. Postanowił zwyciężyć i zmienić rzeczywistość. I oto organizator marzeń i snów, dotąd samotny myśliciel, staje się organizatorem rzeczywistości.

Przejrzał ją do dna. Była skarłowaciała, bezsilna i spodlona. Niezdolna do pojęcia wielkości i piękna. Najlepsi nawet i wielcy w narodzie nie wylatują ponad poziomy. Czyż będzie w stanie pojąć go baron Hirsch, wielki filantrop? I ten tak samo jak i inni, nie wykrzesze ze siebie wielkości. Zatracili wszyscy śmiałość politycznych zamierzeń i czynów. „Ihr habt den Staatsmut verioeren“. „In einen langen Elend haben wir uns des konsequenten Wollens entwöhnt“. A potem te królewskie zaiste słowa: „Ich werde zum deutschen Kaiser gehen, denn er ist dazu erzogen, um grosse Dinge zu verstehen“.

Sam rozumiał tylko rzeczy wielkie. Ale tę wielkość budować musi z małymi, z najmniejszymi w narodzie, z biedotą i marzycielami, z tragicznymi marzycielami wschodniego getta. I właśnie pośród nich znajduje nietylko zrozumienie i pełne ufności oddanie, ale znajduje to, co zatracili Żydzi na wschodzie, wewnętrzną harmonję i jedność duchową. Znajduje Żydów mających pozytywny stosunek do ży-

dostwa. Z tymi ludźmi kładzie zręby pod budowę organizacji syjonistycznej. Wśród nich niema przynajmniej tego tchórzliwego nieporozumienia co do własnego żydostwa, które inni starają się zakryć i zagłuszyć. A on zresztą nie może czekać, nie może zwlekać, opętany wielką ideą, która poruszyć ma masy i przenieść je z golusu do Palestyny. Straszliwą musiała być jej siła w sercu i mózgu tego człowieka, skoro zdołał on w ciągu niecałych lat dziesięciu zbudować jednolitą organizację polityczną narodu rozprószanego po całym świecie, mówiącego wszystkimi językami tego świata i myślącego najrozmaitszemi kategorjami, skoro potrafił rozbić ten kamienny mur oporu, niechęci, niezrozumienia. Wydaje się jakgdyby w nim jednym skupiły się nieprzebrane zasoby energii politycznej, niewyzyskanej i drzemającej w narodzie przez kilkanaście wieków życia w niewoli. Był organizatorem, politykiem i dyplomatą w wielkim stylu, stosującym własne, nowe metody. Gardził małostkowością i nie zniżył nigdy swego lotu. A w chwilach, gdy cała siła jego genjuszu przeistaczała się w ścisłą kontrolę celowości i praktyczności zamierzeń, w przenikliwe widzenia prawdy, gdy wysiła się, by zrzucić z siebie pozory fantasty i utopisty, i stać się zrozumiałym dla ludzi interesu i czynu, słowa jego nabierają jakiejś groźnej druzgocącej mocy. Takim jest w polemice z tymi, których uznawał godnymi polemiki, takim w rozmowie z baronem Hirschem, w przemówieniach przed londyńską komisją dla spraw emigracyjnych. W tych chwilach mówi on słowami tego świata, lecz nie z tego świata jest siła tych słów.

żyje ona w Herzlu wraz z przeświadczeniem, że idea jego kształtuje przyszłe losy żydostwa, że prowadzi naród ku najwyższym jego przeznaczeniom.

*

Po kilku latach walki o urzeczywistnienie swej idei, roznieci Herzl znowu nową wizję, wizję spełnienia. Nazwie ją „Alt-Neuland“. W późniejszym, hebrajskim tłumaczeniu tej książki, noszącej napis: „Jeśli zechcecie, nie będzie to bajką“ — dano jej nazwę „Tel-Awiv“. W niej przedstawił Herzl całą organizację techniczną i kulturalną osadnictwa żydowskiego w Palestynie, wspaniała obraz odrodzenia narodu na własnej ziemi. W niej obwieścił żydom nowe prawo i prawdę: urodę i radość życia wolnego.

*

Wielka tajemnica tworzenia ma swe źródła w podświadomości. Istota jej objawionej siły pozostaje niedocieczona. I niedocieczoną też

pozostaje tajemnica owej siły, która każe jednostce wbrew wszelkim przeszkodom, naprzekór oporowi i niechęci, głosić swoje idee, narzucać swe myśli otoczeniu. „Wir mussten zu unserem Volke hinausgehen, weil es in der Not ist und sich ohne Führung nicht helfen kann...“ Jest to mus wewnętrzny, poczucie tajemnego powołania i kapłaństwa. A wraz z tem przedświadczeniem o swem powołaniu, ogarnia go całego poczucie olbrzymiej odpowiedzialności, konieczności wypełnienia obowiązku. Spełni go bez zastrzeżeń, bez reszty. W służbie obowiązku spalać się będzie całe lata. W tem bezgranicznem poświęceniu ujawnia się olbrzymie napięcie etyczne i społeczne jego genjuszu. Uczyniło go ono ofiarnikiem i służebnikiem sprawy, jednym z największych w historii narodu żydowskiego.

I. BERMAN

PROZA JÓZEFA ROTH A

Marcinowi Piestreichowi, świetnemu muzykowi, usuniętemu przez hitlerowców, z opery w Dortmund.

PRZESŁANKI

Założenia biologiczne, ideowe, formalne

Józef Roth liczy 38 lat. Jest żydem, urodził się w Polsce, pisze po niemiecku.

Trzy sfery uczuciowo-formalne, trzy prądy dziedzictwa i otoczenia krzyżują się, trzy światy stapiają się i urabiają klimat oraz szatę zewnętrzną jego dzieła. Występują wyraźnie we wszystkich jego utworach i stanowią charakterystyczną barwę pierwszej już książki autora.

żydowskiemu pochodzeniu zawdzięcza autor bystrą, nieubłaganą logikę, twórczy sceptycyzm, specyficznie żydowską dobroć i wrażliwość na cierpienia ludzi i zwierząt, produktywną ironję i skłonność do spekulacji. Przyroda słowiańska i kultura niemiecka mają pokażny udział w kształtowaniu stylu pisarskiego autora. Zadecydowały o swoistej muzyczności języka Rotha. Mam na myśli pewną liryczną miękkość i śpiewną kadencję zdań, znamienne dla jego prozy. Nie jest może przypadkiem, że styl Nietzschego czy Klabunda-Henschkego (pochodzącego z pradziadów Heńskich), wykazuje pokrewne niemczyźnie Rotha pierwiastki dźwiękowe. Jest to ten sam moment, który separuje Rotha od pisarzy pochodzących z Rzeszy, zbliżając go raczej do pisarzy austriacko-niemieckich. Na pierwszy rzut oka uderza różnica pomiędzy językiem Rotha a językiem Alfreda Döblina, Arnolda Zweiga, i Liona Feuchtwangera, podczas gdy z łatwością poznamy powinowactwo z Schnitzlerem, Hoffmannsthałem a nawet Franciszkiem Werflem. Ale o stylu

pisarza będziemy mówili obszerniej. Ustalamy narazie elementy jego sztuki, to jest: 1) element żydowski, 2) słowiański, 3) niemiecko-austrjacki. Zaważyły one decydująco na tematyce i formie powieściopisarza.

Przeżyciem karmiącym wszystkie poczynania literackie Józefa Rotha, jest: wielka wojna. Promieniuje ono z wszystkich jego książek, ułożyło jego stosunek do świata, pobudziło go do twórczości. Autor samej wojny nigdzie nie opisuje. Nie wprowadza frontu, ani scen batalistycznych, wojska, ani wielkiej polityki. Lecz atmosfera książek, dusze bohaterów i ich czyny, mechanizm poruszający akcję powieści, przesiąknięty jest oparami wszystkich pól wojny światowej, cierpieniem wszystkich poległych, rannych oraz pozostałych przy życiu wykołajeńców. Wojna światowa jest niewidzialną osią, dokoła której obraca się barwny globus dzieła literackiego autora.

„Żydzi na tułaczce”

Książeczka „Juden auf Wanderschaft“ to credo pisarza i klucz do jego twórczości. Wojna była impulsem i jest tłem powieści Rotha. Duszą zaś jego dzieł jest krytyka europejskiej kultury. Ściślej, krytyka kultury Zachodu, oraz konfrontacja Zachodu ze Wschodem. Że w tak pojętej krytyce, wybitne miejsce zajmą Żydzi, jest zrozumiałe i dostatecznie uzasadnione. Rewizję stosunku Wschodu do Zachodu w tym sensie t. j. uwzględniając byt Żydów rozproszonych po całym świecie, podejmuje Roth we wzmiankowanym dziełku, kontynuując ją na szerszym podłożu we wszystkich swych dziełach. (Expressis verbis wypowiadają się na ten temat Franciszek Tunda w „Ucieczce bez kresu“, Brandeis w „Rodzinie Bernheimów“ i t. d.).

Podaję parę ważnych ustępów, tłumaczących zasadniczą postawę ideową Rotha wobec kultury Zachodu.

„Książka ta rezygnuje z sukcesu i aprobaty, lecz również z negacji i krytyki tych, którzy Żydów wschodnich poniżają, którzy nimi gardzą, ich nienawidzą i prześladują. Nie zwracam się do owych zachodnich Europejczyków, którzy z faktu, że wyrosli przy windzie i waterklozecie, dedukują dla siebie prawo robienia złych dowcipów na temat rumuńskich wszy, galicyjskich pluskiew, rosyjskich pcheł.“

Książkę autor przeznaczył „dla tych, którzy czują, że wiele mogliby od Wschodu przyjąć i może wiedzą o tem, że z Galicji, Rosji, Litwy, Rumunji, wychodzą wielcy ludzie i wielkie idee.“

Poszczególne rozdziały dziełka „Das jüdische Städtchen“, „Die westlichen Ghettos“ (Wien, Berlin, Paris), „Ein Jude geht nach Amerika“, „Die Lage der Juden in Sowjetrussland“ — zawierają tyle ma-

terjału do martyrologji żydostwa, tyle cennych i świetnie ujętych uwag o duszy, obyczajach, dowcipie, litości żydowskiej i t. d., że jest jakoby małym skarbcem, miniaturową encyklopedją życia golusowego żydów.

Nie mogą sobie odmówić zacytowania chociażby kilku próbek.

„Den Ostjuden ist Deutschland (o rzewne wspomnienie!) zum Beispiel immer noch das Land Goethes und Schillers, der deutschen Dichter, die jeder lernbegierige jüdische Jüngling besser kennt, als unser hackenkreuzlerische Gymnasiast.“

„Die Ostjuden haben nirgends eine Heimat, aber Gräber auf jedem Friedhof.“

„Die Juden widerlegten das Sprichwort (in Russland, Polen, Deutschland, Rumänien) das da sagt, der dritte gewänne, wenn zwei sich stritten. Die Juden waren der Dritte der immer verlor.“

„Welch ein Glück eine Nation zu sein, wie Deutsche, Franzosen, Italiener, nachdem man schon vor dreitausend Jahren eine Nation gewesen ist und „heilige Kriege“ geführt, und „grosse Zeiten“ erlebt hat? Die Epoche der „National-Geschichte“ und „Vaterlandskunde“ haben die Juden schon hinter sich. Sie besetzten und besaßen Grenzen, eroberten Städte, krönten Könige, zahlten Steuern, waren Untertanen, hatten „Feinde“, wurden gefangengenommen, trieben Weltpolitik, stürzten Minister, hatten eine Art Universität, Professoren und Schüler, eine hochmütige Priesterkaste und Reichtum, Armut, Prostitution, Besitzende und Hungrige, Herren und Sklaven.“

O ortodoksyjnych żydach:

„Er ist Gottes Jude. Um Palästina kämpft er nicht. Er hasst den Zionisten, der mit lächerlichen europäischen Mitteln ein Judentum will, das keines mehr wäre, weil es nicht den Messias erwartet hat und nicht Gottes Sinnesänderung, die ja bestimmt kommen wird. Es liegt in diesem grossen Wahn soviel Opfermut, wie in der Tapferkeit der jungen Chaluzim, die Palästina aufbauen — mag diese auch zu einem Ziele führen und jene zur Vernichtung.“

O małomiasteczkowych muzykantach:

„Die Musiker sind sehr arm, denn sie leben von fremden Freuden.“

O żydach w gecie rosyjskiem:

„Meine traurigsten Erlebnisse verdanke ich meinen Wanderungen durch die „Moldowanka“, dem Judenviertel in Odessa. Da geht ein schwerer Nebel herum, wie ein Schicksal, da ist der Abend ein Unheil, der aufsteigende Mond ein Hohn.“

Jest wielce pociągającym zajęciem, śledzić, ile faktów, myśli i smutków weszło z tej książeczki do powieści Rotha (Hotel Savoy, Rodzina Bernheimów a zwłaszcza Hiob) i jak oblekły się w sublimowaną szatę artystycznej prozy.

D Z I E Ł A

Józef Roth wydał trzy tomy nowel: „Ślepe lustro“, „Kwiecień“, „Sieć pajęczyny“, dwa tomy szkiców „Żydzi na tułaczce“ i „Panoptikum“, książeczkę „Rebellion“ (zapomniany debiut powieściowy), oraz sześć powieści: Hotel Savoy, Rodzina Bernheimów, (Rechts und Links), Ucieczka bez kresu, Zipper i jego ojciec, Hiob, Marsz Radetzky'ego. Ponadto pracuje intensywnie jako publicysta literacki i feljetonista, wyróżniający się błyskotliwością i plastyką stylu, trafnością i głębią w ocenie zjawisk życia i literatury, oraz niepospolitym temperamentem pisarskim, nie obciążonym żadną ortodoksją poglądów. Roth pisywał przed przewrotem do wszystkich wybitnych pism literackich i wielkich liberalnych oraz lewicowych dzienników w Niemczech.

a) *Nowele i szkice*

Szeroka znajomość świata, szczerzy sentyment i współczucie, umiejętność chwytania życia na gorąco i demaskowania śmiesznośtek, znakomity humor — mają w drobnych utworach pisarza charakter bardziej intymny, bezpośredni. Możemy się tu zaznajomić ze surowcem, z którego autor budował swoje szerokie narracje. A niektóre późniejsze powieści są już jakby in nuce zawarte w kilkustronicowym szkicu. Tak np. „K.u.K. Apostolische Majestät“ albo „Betrachtung von Schlachtbildern“ (Panopticum) to jakby studja do „Marsza Radetzky'ego.“

Zjawisko to spotykamy u wszystkich rasowych epików. Pisarze ci nie polują bowiem na pomysły, lecz tworzywo czerpią z kilku centralnych przeżyć, które ich pasjonują, którymi są opętani. Jaźń ich tworzywa jest wydarta z ich najbardziej osobistego życia, jest szpikiem ich istotnej indywidualności. Tem tłumaczy się częste niekiedy powtarzanie się tych samych motywów i kompleksów myślowych.

b) *Hotel Savoy*

Gabriel Dan wraca po trzech latach z niewoli do miasta, w którym mieszkają jego krewni. Jest synem rosyjskich Żydów. Jest bezdomny, bez zawodu, bez środków do życia. Zanim mu się uda wy dostać pieniądze na wyjazd — Dan chciałby koniecznie wyjechać na Zachód — musi zamieszkać w hotelu Savoy: dzień, dwa lub kilka dni. Hotel Savoy jest olbrzymim hotelem. Hotelem — miastem. Ma 864 pokoiów. Mieszkają tam najrozmaitsi ludzie. Bogacze i nędzarze. Hotel ma sugestywną siłę przyciągającą. Jest żywą barwną tajemniczą zbiorowością. A Gabriel Dan jest samotny. Bez busoli, rozbitek. Niczego świadomie nie pragnie, żadnego nie zna celu. W hotelu splatają się w zapładniające lub niszczące węzły, losy wielu ludzi. Na każdego człowieka czyhają tu niespo-

dzianki przeznaczenia. „Do hotelu Savoy mogłem przyjechać w jednej koszuli a opuścić go jako władca nad dwudziestu walizkami, a wciąż jeszcze być Gabrielem Danem.“ Gabriel Dan nie wyjeżdża. Pochłonęła go energia zbiorowości. Przykuły go czy tancerki Stasi.

Gabriel Dan jest ofiarą wielkiej wojny. Jest jak mechanizm wprawiony w ruch a pozbawiony materiału do obróbki. Upiorny bieg bezcelowych kół jest synonimem jego życia.

c) *Ucieczka bez kresu*

„Ucieczka bez kresu“ jest dalszym jakoby ciągiem „Hotelu Savoy“. Franciszek Tunda jest drugim wcieleniem Gabriela Dana. (Młody Zipper z powieści „Zipper i jego ojciec“ jest trzecim wcieleniem tej postaci.)

Powieść ilustruje bezdomność duchową tych, co po długoletniej niewoli wrócili do kraju. Stracili kontakt z ojczyzną, przeszłością, z życiem. Są wykołajeni.

Straszne przeżycie wielkiej wojny, niewoli, rewolucji rosyjskiej, strata kilkunastu lat życia, zawodu, energii, paraliżuje jego wolę, czyni go niezdolnym do podporządkowania się panującemu porządkowi społecznemu. Narzeczona, która czekała na niego kilka lat, wyszła wkońcu zamaż za innego. Dla Tundy niema powrotu. Dla niego pozostaje jedynie ucieczka bez kresu. Widzimy go we Wiedniu, w Berlinie, w Paryżu. „Żadnego nie miał zawodu, żadnej miłości, żadnej nadziei, żadnej ambicji. Nie miał nawet egoizmu. Nikt na świecie nie był tak niepotrzebny jak on.“ Tak brzmią końcowe zdania powieści.

„Nikt nie był tak niepotrzebny jak on“ i cała jego generacja — możemy dodać.

„Ucieczka bez kresu“ jest najbardziej liryczną powieścią Rotha. I najbardziej rzeczową równocześnie.

W przedmowie autor pisze: „Niczego nie zmyśliłem, niczego nie skomponowałem. Nie chodzi już o to, żeby „tworzyć“. Najważniejszą rzeczą jest to, co zostało zaobserwowane.“

Wyznanie to jest miarodajne dla całej późniejszej twórczości pisarza.

d) *Rodzina Bernheimów*

Okres przed inflacją i okres inflacji. Berlin i prowincja. Nędza i wielki przemysł. Nowobogaccy i karjerowicze.

Stary Bernheim wygrał na loterii. Wybudował sobie nowy dom z „biblioteką i dziełami sztuki“. Starszy jego syn Paweł Bernheim, pozer, snob, fanfaron, człowiek ambitny i próżny, osiąga krętymi ścież-

kami swój cel. Żeni się z córką milionera, przemysłowca Endersa. Młodszy Bernheim należy do stowarzyszenia nacjonalistycznego „Gott und Eisen“, do którego nie przyjmuje się Żydów. (Matka Bernheimów jest Żydówką.) Spędza kilka lat na wygnaniu, cierpiąc za „politykę“. Po powrocie zostaje współpracownikiem demokratycznego pisma. Członkowie stowarzyszenia „Gott und Eisen“ reprezentują młodzież niemiecką, która w 1933 r. wydała wojnę kulturze i ludzkim uczuciom.

Fascynującą postacią powieści jest Rosjanin Nikołaj Brandeis. Jest on niejako zwierciadłem i przebiegiem rozkładu duchowego i korupcji Niemiec. Brandeis na skutek wstrząsu psychicznego (jako oficer armji bolszewickiej musiał rozstrzelać znajomego księdza) traci wszelką wiarę w sens życia i ziemską sprawiedliwość. Po krótkiej chorobie psychicznej przeżywa renesans duchowy i postanawia zdobyć niezależność. Sceptycyzm i cierpienie wyostrzyły jego wzrok. Poznał ludzi i czas, w którym przyszło mu żyć. Zrozumiał, że niezależność całkowitą mogą mu dać tylko pieniądze. Brandeis zmienia nieustannie swój zawód, rozmyśla, bada, uczy się, i gromadzi doświadczenia. Uchodzi za człowieka niesamowitego i istotnie nim jest. Niesamowitość ta jest następstwem jego osobliwego „poczucia świata“, pewnego nastawienia duchowego, które możnaby nazwać „nadludzkiem“. Brandeis wszystko zdobywał a niczego zgłębi duszy nie pragnął, ani rzeczywiście nie posiadał. „Grając“ hart woli i celowość zamierzeń, w czasach zmurszałych i przezartych inercje, staje u szczytu potęgi, poto, by po raz czwarty się przemieniwszy i odnowiwszy — wszystkiego się wyrzec.

Sylwetkę Brandeisa nakreślił Roth z wielką wizjonerską siłą i lunatyczną pewnością. Żeby zobiektywizować niccość epoki, trzeba było stworzyć postać, któraby gorycz nicości wypiwszy, mogła z nią igrać. Brandeis podrzucając w grze życiem własnym i obcym, jak piłką, demonstruje lekkość i pustkę tego życia.

Treścią tej niezwykłej książki, jest beztreściwość epoki, która straciła wiarę w godność człowieka, w normy etyczne i głębszy sens życia.

e) Zipper i jego ojciec

Kawał austriackiego życia. (Uzupemieniem tego świata będzie „Radetzky marsch“.) Zipperów było dziesiątki tysięcy. I takich rodzin drobnomieszczańskich. O wszystkich Zipperach można powiedzieć, że „mieli wiele trosk w swym życiu, ale prawdopodobnie nie mieli wiele cierpień.“ O wszystkich Zipperach można powiedzieć, że „większą część energii, w którą ich zaopatrzył Pan Bóg, musieli zużyć na przekształcenie się z proletariusza w burżuazję“. Dom Zipperów, ich „salon“, ich sprzeciżki, troski i przyjemności, ich banalność i małomieszczański zaduch,

ich małe dusze i małe sprawy, zamięłowania i nałogi, ich sposób reagowania, ubierania się, jedzenia, prowadzenia rozmów, bezkrytyczna adoracja cesarza starego Zippera, jego przywiązanie do kawiarni i „protekcji“, słabość jego charakteru oraz wiele dalszych szczegółów, rysów, obserwacji — to ginący świat, utrwalony z dokładnością fotografii i najwyższym artystyzmem. Roth jest w tej książce fotografem, historykiem i poetą. Akcja tej powieści jest obojętna. „Zipper i jego ojciec“ jest dziełem epickim w najściślejszym znaczeniu tego terminu. Wszystkie postacie tej książki, ich słowa, wydarzenia, rzeczy: są postaciami, słowami, rzeczami typowymi i jednorazowymi jednocześnie: dla pewnej epoki i pewnego określonego środowiska. Zipper, jego żona, jego synowie, jego brat, karjera Arnolda, który spowodował wojnę nie zrobił „doktoratu“, jego narzeczona aktorka filmowa — to wieczne figury, wyrzeźbione mózgiem, sercem i ręką nieomylnego epika. Ponad artystyzmem tej książki, stoi nieśmiertelny jej walor, jako dokument, autentyczny obraz, wierna kronika i niewątpliwy symbol. Ponad jej ideowym ładunkiem, smutek generacji, która wojnę zawiniła i generacji, którą wojna zniszczyła i zdemoralizowała.

f) *Hiob**)

Bogobojnym i cierpliwym bohaterem opowieści jest Mendel Singer, skromny nauczyciel żydowski w Żuchnowie. Mendel był bardzo ubogi. Każdy z jego dwunastu uczniów przynosił mu co piątku dwanaście kopiejek. Z tych dochodów utrzymywał siebie i rodzinę, składającą się z żony Debory i czworga dzieci. Szary żywot Mendla Singera składał się z cierpliwości, modlitw i nieszczęść, które znosił ze spokojem i pokorą. Ze starszych synów Jonasz, w niczem niepodobny do ojca, lubił konie i wódkę i został rosyjskim żołdatem. Drugi Szemarja uciekł przed wojskiem zagranicę. Córka Mirjam zadawała się z kozakami. Największym jednak nieszczęściem Mendla Singera, był najmłodszy potomek Menuchim, kaleka i niemowa. Mendel bez szemrania, biernie znosił ciosy, które nań spadały. Do rabina cudotwórcy musiała z Menuchimem pojechać Debora. O pieniądze i ułatwienie dezercji Szemarji musiała wystarać się Debora. A nawet gdy bolesne podejrzenie wkradło się do serca Mendla, że jego Mirjam chodzi z kozakami, poskarżył się przed Deborą a córki nie skarcił. Mendel nie wierzył, że on sam lub inny człowiek mógłby mu pomóc, skoro Bóg go chce karać. Uczył tedy dzieci, modlił się i kołysał Menuchima.

Pewnego dnia przyniósł Amerykanin Mac wiadomość i fotografię

*) Zob. K. Witkowski: *Hiob*, Miesięcznik Żydowski, rok I, zesz. 1.

od Szemarji, który po długiej tułaczce dostał się do Ameryki. Szemarja pisał, że chce rodziców zabrać do siebie. Mendel Singer widzi w ucieczce do Ameryki jedyną możliwość ratowania córki przed kozakami. Chorego Menuchima będą musieli zostawić u bezdzietnych sąsiadów, aż Szemarja po niego przyjedzie lub kogoś pošle. Gdy więc Szemarja posłał szyfkartę i pieniądze, Mendel Singer z żoną i córką wybrali się za ocean. Mendel przyjął tę zmianę biernie, tak samo jak promyk szczęścia, który się do nich uśmiechnął. Wprawdzie Szemarja dorobił się fortuny, Mirjam znalazła zajęcie a Jonasz pisał, że dobrze mu się w służbie carskiej wiedzie i wspominał o wyzdrowieniu Menuchima — ale Mendel niebardzo Jonaszowi wierzył. Mirjam znowu chodziła z „amerykańskimi kozakami“ a Menuchim zapewne nigdy już nie wyzdrowieje. Szczęście musi pokrywać się z marzeniami człowieka. Musi odpowiadać jego indywidualnym uczuciom, wierzeniom i poglądom. Szczęście Mendla było obce i nie cieszyło go wcale. Nazywało się Ameryka i pieniądze. I rychło bardzo się skończyło.

Wybuchła wojna. Jonasz walczył w armji rosyjskiej i zaginął, Szemarja (obecnie Sam, patrijota amerykański) padł na francuskim froncie. Debora wiadomość o śmierci syna przepląca życiem a Mirjam wkrótce po tem dostaje pomieszania zmysłów. Nieszczęścia były w Mendla razporaz jak gromy. I roztrząsały go. Strząsały jego wiarę w Boga. Mendel jął bluźnić Bogu, znęcającym się nad nim, niewinnym, pobożnym, skromnym człowiekiem. Przestał się modlić. Nie chodził do bożnicy i zjadał niekoszerną wieprzowinę, by drażnić Boga. Chciał spalić modlitewniki i święte rzemienie. Nie bał się Boga, ani diabła. „Nie boję się piekła, moja skóra jest już spalona, moje członki już są bezwładne, a złe duchy to — moi przyjaciele. Przeciерpiałem wszystkie katusze piekła. Djabeł jest dobrotliwszy niż Bóg. A ponieważ nie jest tak potężny jak Bóg, nie może być tak okrutny. Ja się nie boję, moi przyjaciele!“

Potem Mendel skurczył się i przestał żyć. Żyła w nim jedynie myśl o powrocie do Żuchnowa. Składał wybrane pieniądze, ażeby móc wrócić jeszcze do Żuchnowa i zobaczyć syna swego Menuchima, o ile żył jeszcze.

Powieść kończy się niespodziewanie „happy endem“. Cudowny zwrot następuje. Syn Mendla Menuchim zostaje uleczony przez petersburskich lekarzy i przebiega szczerble fantastycznej kariery. Jako znany kompozytor i kapelmistrz przybywa do Ameryki. Spełniła się przepowiednia rabina cudotwórcy. „Cierpienia uczynią go mądrym, brzydota dobrotliwym, gorycz łagodnym a choroba silnym.“

Co w dziełku „Juden auf Wanderschaft“ było teorią, w „Hiobie“ stało się dziełem sztuki.

Obie te książki wypełnia po brzegi cierpienie gulusowego żyda.

g) *Marsz Radetzky'ego*

Monarchja austro-węgierska wytworzyła w ciągu stuleci pewne ustalone formy życia, pewne pojęcia i typy, które z perspektywy historii noszą piętno jakowejś klasycyzacji. Austrjacki lajtnant czy oferm, trafika, propinacja, urzędnik, kawałek kancelaryjny, to pomniki minionej epoki. To jakby skamieniałości, z których badacz może odczytywać przeszłość.

Są słowa, które zamykają w sobie sens i duszę całych narodów, wieków, prądów. Takim słowem jest „Radetzkmarsch“, symbol austrjackości.

Przedwojenna Austria to niewyczerpany rezerwuar form, postaci i legend. Długo z tego rezerwuaru czerpać będą historycy, poeci, feljtoniści i autorzy scenariuszy filmowych. Zadaniem poetów a nie historyków będzie, wybrać parę motywów z tej pstrokatej przeszłości i tak je wyreżyserować, by czytelnik wyczuł atmosferę epoki. (U nas Józef Wittlin we fragmentach „Powieści o cierpliwym piechurze“ utrwalił kilka c. k. austrjackich profilów.)

Roth chciał w swej książce uwydatnić wpływ i siłę idei państwowości, która przykuwa do swej chorągwi jednostki, przetwarzając je na swoją modłę, według swoich nieugiętych szablonów.

Nierozłącznie z losami monarchji austro-węgierskiej zespolone były losy rodziny von Trotów. Cesarstwo a rodzina von Trotów to jedno. Tak jak ocean i jego fale. Fale byt swój zawdzięczają żywiołowi, w którym żyją. Dlatego wraz z monarchją zginąć musi ród Trotów, a ostatni von Trotta musi umrzeć, gdy cesarz Franciszek Józef I umiera. Jak bokobrody austrjackie zewnętrznie upodabniały tysiące poddanych do cesarza, tak losy von Trotów ilustrują wewnętrzną asymilację pewnych sfer z ideą cesarstwa. Trzy wielkie fazy historii austrowęgierskiej — wzrost potężnego cesarstwa, zwapniała machina biurokratyczna, wreszcie pozorna potęga umierającej Austrii — odzwierciedlają się w dziejach trzech generacji von Trotta, którzy z chłopów się wywodząc wydają kapitana, bohatera z pod Solferino i starostę.

KILKA UWAG O WŁAŚCIWOŚCIACH STYLU

Mówiłem już na wstępie o specyficznej dźwięczności prozy Rotha. Jest ona wypadkową formy zarówno jak i treści. Produktem procesu chemicznego, w którego skład wchodzi ciało materji, myśli, rzeczywistości jak i wartości formalne, konstruktywne, językowe. Nie wystarczy powiedzieć, że proza Rotha jest melodyjna, chciałbym — o ile to jest możliwe — sprecyzować oblicze tej melodyjności.

Powab stylu Józefa Rotha jest produktem syntezy faktów i fikcji, precyzji i polotu, logiki i liryki, mądrości i techniki. Najlepiej może będzie zatrzymać formułkę: mądrość i technika, żeby trafić w sam nerw jego sztuki. Połączenie to bowiem oznacza, że — nastrój poetyczny u Rotha nigdy nie jest samowystarczalny, wartością samą w sobie, że nie jest nigdy pusty, jak u owych poetów, którzy usiłują go wywołać trzema kropkami (...), lecz zawsze nasycony prawdą, dzięki temu zaś szczególnie intensywny i urzekający. Natomiast fakt lub rezultat myślowy, nigdy nie jest surowy, lecz zawsze skąpany w poezji, w nurcie muzycznym, w który wbudowana jest całość konstrukcji.

Uderza nas w jego prozie mnóstwo afaryzmów, lapidarnych sentencji, które bądź są wplecione w tekst, bądź tworzą ostatnie ogniwo łańcucha opisów, dialogów, akcji. Sentencje te są dopełnieniem i odwrotną stroną formy Rotha. One to dzięki odpowiedniemu doborowi słownictwa, obrazów, skrótów, przekrojów, dzięki skojarzeniu z emocjonalnym natężeniem „treści“ z jednej strony, i logiczną rozbudową tej treści z drugiej strony — dają ową epicką muzykę stylu pisarza.

Dla zadokumentowania powyższych uwag podam parę żywych przykładów.

Między Gabrielem Danem (Hotel Savoy) a tancerką Stasią nawiązuje się subtelna nić sympatii. Nad całą powieścią unosi się potencjalna niejako miłość tych dwojga ludzi, mimo, że bardzo rzadko się spotykają i mało ze sobą mówią, zamieniając zaledwie kilka zdawkowych zdań. Autor sugeruje nam przekonanie, że ludzi tych łączy silne choć utajone uczucie. Czyni to z mistrzostwem przypominającym niezapomniany obraz miłości Castorpa do Rosjanki Chauchat w „Zaczarowanej górze“ Tomasza Manna. Warunki tak się układają, że nie dochodzi do wyładowania nagromadzonych zapasów uczucia. Dan jest bierny, nie umie upomnieć się o miłość, nie zna języka miłości. Nie umie zdobywać kobiet, Stasia odchodzi z innym.

Na tem ten niedoszły romans mógłby się skończyć. Ale Roth musi dociec tajemnicy niezwyklego zjawiska psychicznego. Musi zdobyć myśl, któraby usprawiedliwiła takie zakończenie. Artyzm musi zostać usprawiedliwiony prawdą. Dlatego następuje zdanie:

„Die Frauen begehen ihre Dummheiten nicht wie wir, aus Fahrlässigkeit oder Leichtsin, sondern wenn sie sehr unglücklich sind.“

Teraz dopiero Stasia przestaje dla nas być zagadką.

Albo teoretyczne uzasadnienie powieści „Zipper i jego ojciec“, które autor podaje we formie listu do przyjaciela:

„Usiłowałam na przykładzie dwóch ludzi przedstawić różnice i podobieństwa dwu generacji w ten sposób, żeby to przedstawienie nie było niczem więcej, jak tylko prywatnym sprawozdaniem z dwóch prywatnych

zywotów. Jakkolwiek bowiem indywidualność ojca była silna, powiedzmy nawet osobliwa, niemniej postać jego można uważać za typową dla pokolenia naszych ojców...." i t. d.

Powtarzam: definicje, sentencje, teoretyczne podmurowanie fabuły, stanowi znamieny rys nie tylko „treści“, zawartości ideowej książek Rotha, lecz są one częścią składową formy, decydują o charakterystycznej melodyjności jego języka. Są ponadto owocem sumiennosci i uczciwości pisarskiej. Roth nie chce być fabrykantem ciekawych opowiadań, ani łowcą efektów. Chce dawać prawdy w formie artystycznej. Że te prawdy teoretyczne nas nie rażą, świadczy o sile twórczej, o wysokim poziomie sublimacji poetyckiej. Autor zawsze rezygnuje z efektów stylistyczno-formalnych na rzecz realizmu — jakże znowu artystycznego! Mam na myśli zakończenie „Hioba“. Zarzucano Rothowi „happy end“ tej powieści. Niesłusznie. Cóż łatwiejszego dla pisarza tej miary co Roth zmyśleć efektowne nieoczekiwane zakończenie? Lecz prawda artystyczna wymagała „cudu“. Pomijam już fakt, że w życiu takie cudy nierzadko się dzieją. (Nagle uzdrowienie, czy powrót z niewoli po czternastu latach.) Roth nie kierował się utartymi kryterjami oryginalności. Poszedł za głębszym instynktem. Zamknął powieść szczęściem i nadzieją, pogłębiając w ten sposób beznadziejną mękę, jaką wypełnił życie Mendla Singera. Spotęgowanie tragizmu po obłąkańczym wybuchu zdruzgotanego Mendla było artystyczną niemożliwością. Jego sen o powrocie Jonasa i wyzdrowieniu Mirjam, cudowny przyjazd Menuchima, zadość uczynił estetycznym i etycznym założeniom powieści. Łagodzą tragiczne napięcia, wyzwalają czytelnika.

Franz Blei porównał Rotha ze Stendhalem. Jasność, prostota i wdzięk z jakim autor wyraża trudne myśli i zawile stany duchowe, wydała się krytykowi, który nie wniknął w źródła twórczości Rotha, zaletami pochodzenia francuskiego. Blei pisze o tej analogii: „Sie liegt im Definitivischen, Unbedingten, Präzisen... Die umspannende Kraft dieser Hand ist ungehuer gross, ohne dass sich die Miene zu einer Anstrengung verzieht... Wäre dieses Buch (Flucht ohne Ende) französisch geschrieben, es würde die grosse Sensation sein.“

Reasumując cośmy zanotowali o właściwościach sztuki pisarza, powiemy, że w powieściach Józefa Rotha znajdujemy poetycznego ducha, bezinteresowną dobroć w kreśleniu postaci, zmysłową i melodyjną mądrość, bujną i poskromioną mowę, postawę duchową epoki, rozpacz i żarliwą wiarę, ogień uczuć i lodowate zimno myśli, pełnię wizjonerskiego spojrzenia oraz tragiczną ironję losu. Jego uczucia są romantyczne, ich wyraz zaś klasyczny — świetnie definiuje Herman Kesten.

Mądrość Rotha jest wypełniona współczuciem, a jego technika

blaskiem i lotnością. Mądrość ta w parze z techniką jest istotą i tajemnicą muzyki jego prozy.

Pisarz spełnia tem samem szczytne zadanie artysty w zrozumieniu Platona, który twierdzi, że piękno trzeba zanurzyć w prawdzie, żeby zajaśniało blaskiem wieczności.

Z A K O Ń C Z E N I E

Rozprawka niniejsza o prozie Józefa Rotha (zwłaszcza w części dotyczącej formy) musi z konieczności być wielce niezupełna i tymczasowa. A to z dwóch powodów. Popierwsze nie istnieją jeszcze żadne prace o pisarzu poza recenzjami z książek, należało więc niejako podjąć się pionierskiego zadania literackiego. Po drugie—a to jest ważniejsze—pisarz znajduje się w okresie nasilenia energii twórczej, ma przed sobą daleką jeszcze drogę, nie czas więc na wypowiedanie o nim definitywnych sądów. Tyle jednak powiedzieć można. Jeżeli Roth dotąd nie wydał arcydzieła miary najwyższej, to uzasadniona będzie nasza wiara i nadzieja, że dzieło takie stworzy. Czekamy na nie pełni niecierpliwości.

Józef Roth pracuje nad powieścią, która nas wszystkich bardzo poruszy. Pisze powieść o pogromach. Może wiekowe cierpienia narodu żydowskiego natchną jego dzieło wielkością.**)

**) Następujące książki Rotha wyszły w polskim przekładzie:

Józef Roth: *Ucieczka bez kresu*. Przekład Józefa Wittlina. Wydawnictwo „Roju”. *Zipper i jego ojciec*. Przekł. J. Wittlina. „Rój”, Warszawa. *Hiob*. Przekład J. Wittlina. „Rój”, Warszawa. *Marsz Radetzky'ego*. Przekład Wandy Kragen. Rój, Warszawa. *Rodzina Bernheimów*. Przekład Dra I. Bermana. „Globus”, Lwów. *Hotel Savoy*. Przekład Dra L. Bermana. „Sigma”, Lwów. (w przygotowaniu).

M. SOBEL

GENEZA POGLĄDÓW MARKSA NA ISTOTĘ ŻYDOSTWA*)

I

Już w młodych latach Marks był przez współczesnych wysoko ceni-
niony, a chyba najlepsze świadectwo wystawia mu M o j ż e s z
H e s s w liście do znanego powieściopisarza żydowsko-nie-
mieckiego Bertholda Auerbacha z r. 1841: „denke Dir Rousseau, Vol-
taire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in einer Person vereinigt, der
der mittelalterlichen Religion den letzten Stoss versetzen wird“.¹⁾ Są-
den wydany o 23-letnim Marksie znalazł swój ponowny wyraz w mowie
żałobnej Engelsa nad grobem Marksa w 1883 r., w której jego odkrycia
na polu rozwoju ludzkości porównał z zasługami Darwina w zakresie
nauki o przyrodzie organicznej.²⁾

Mimo tak olbrzymiego wpływu na dzieje współczesne nauka o
Marksie jest dość świeżej daty. Została ona przed 30 kilku laty zapo-
czątkowana przez Franciszka Mehringa i kontynuowana przez Edwarda
Bernsteina, Grünberga, wydawcę „Archiv für die Geschichte des Socja-
lismus und der Arbeiterbewegung“, a zwłaszcza zasłużonego badacza Rja-
zanowa, kierującego doniedawna Instytutem Marksa-Engelsa w Z.S.S.R.

*) W zeszycie 3-cim b. r. ogłosiliśmy z okazji 50-lecia śmierci Karola
Marksa pracę Dra Tartakowera n. t. „Marks a żydostwo“. Jeszcze przed uka-
zaniem się tego zeszytu nadesłał nam Dr Morus Sobel rozprawę, będącą cieka-
wym przyczynkiem do poznania źródeł poglądów Marksa na kwestię żydowską.
Z tego względu jeszcze raz wracamy do tego tematu i publikujemy pracę Dra
Sobla. Artykuł ten uprzytomni nam również jakie odwrócenie pojęć o państwie,
religji, prawie, obywatelstwie i t. d. — w stosunku do w. XIX — nastąpiło obec-
nie w Niemczech. — Redakcja.

¹⁾ Cytowane w dziele K. Vorländera: Karl Marx, Leipzig 1929, str. 47.
Hess pierwszy zaznał Marks a Engelsa z socjalizmem francuskim i z ruchem
robotniczym (K. Vorländer: o. c., str. 79, 96).

²⁾ F. Mehring: Karl Marks (tłum. pol.) str. 488—9. Zdaniem Mehringa
(Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx... t. II str. 392) Hess pierwszy
zastosował to porównanie.

W swoich młodzieńczych pismach, w okresie myślowego dojrzewiania i wykuwania się nowego poglądu na dzieje ludzkości, zajął się Marks również kwestją żydowską, choć uczynił to ubocznie i kwestja żydowska posłużyła mu raczej dla uświadomienia sobie i innym zgoła innych, aktualnych wówczas zagadnień. Nas żydów interesuje stanowisko Marksa wobec sprawy żydowskiej podwójnie: jako stanowisko człowieka o dalekosiężnym wpływie na dzisiejsze walki polityczno-społeczne i jako człowieka, żyda z pochodzenia.³⁾ Kwestją żydowską zajmuje się 25-letni Marks w dwu artykułach: „Zur Judenfrage“, ogłoszonych w „Deutsch-französische Jahrbücher“ w r. 1844 i potrzykroć do niej wraca w pracy wspólnej Engelsa i Marksa, zwróconej przeciwko Brunonowi Bauerowi, „Die heilige Familie“.⁴⁾

Pierwszy artykuł „Zur Judenfrage“ jest krótką rozprawą na temat różnicy między polityczną a ludzką emancypacją, napisaną na marginesie pracy młodoheglisty Brunona Bauera „Die Judenfrage“ (1843 r.). Zdaniem Bauera, w ówczesnym państwie chrześcijańsko-germańskim

³⁾ Karol Marks, ur. w 1818 r. w Trewirze, dopiero w 6-tym roku życia został przez ojca swego, adwokata Henryka, wraz z całą rodziną sprowadzony na łono protestantyzmu. Rabin drezdeński H. Horowitz w niedawno ogłoszonej pracy genealogicznej „Die Familie Lwów“ (Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, rocznik 72 z 128 r. str. 487 i nn.) przedstawił dokładny rodowód Karola Marksa. Przodkowie Marksa nazwiskiem Lwów, pochodzą ze Lwowa. Protoplasta tego rodu Aron Lwów wywedrował z Polski i z końcem 17 w. był rabinem w Trewirze i w Westhofen. Jego syn, Jozue Heszal Lwów był od 1723 r. rabinem w Trewirze i Schwabach i jako taki ujął się za rabinem Emdenem w jego głośnym sporze z Eibeschützem o amulety. Syn jego Mojżesz Lwów, rabin Trewiru, pozostawił jedyną córkę, która wyszła za Maiera Halewi Marksa, następcę na stolcu rabinackim w Trewirze po swoim teściu. On to był dziadkiem Karola Marksa. Miał on 5-ciu synów, z których jeden został rabinem w Trewirze, a najmłodszy Hirszel, ojciec Karola Marksa, adwokatem. Według Dr. Merisona, tłumacza „Kapitału” na język żydowski (K. Marks, *Das Kapital... iberzect fun Dr Merison t. I. str. 27*) i Drahna (*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, wyd. IV, t. VI. str. 496 uw.) nazwisko tego dziadka brzmiało Mardochai. Wiadomości tej nie znaleźliśmy potwierdzonej u najwybitniejszych biografów Marksa, Mehringa i Vorländera, ani u Horowitza. — Marks nietylko ze strony ojca, lecz i matki (nazwisko rodowe Pressburg — rodzina żydowsko-holenderska, przybyła tamże z Węgier w 17 w.), miał cały szereg rabinackich przodków, co, jak słusznie zaznacza Mehring, nie pozostało bez wpływu na jego niezwykle zdolności umysłowe. — Dotychczas nie jest rzeczą całkiem wyjaśnioną, co spowodowało Henryka Marksa do porzucenia żydostwa. Nie wydaje się jednak ta rzecz dziwna w okresie całkowitej asymilacji i masowych odstępstw od żydostwa sfer wyższych dla tem zupełniejszego zlania się z niemieckim otoczeniem. Mehring (K. Marks str. 3) stara się tem krok usprawiedliwić tem, że przejście na chrystjanizm stanowiło podówczas dla oświeconych Żydów postępek cywilizacyjny, dodając pozatem, że w okresie wielkiego oburzenia na Żydów nadreńskich z powodu ich lichwy, nie miał ojciec Marksa prawa ściągać tę nienawiść na siebie i swoje dzieci. Nie tu miejsce na polemikę z takim tłumaczeniem świadczącym o dziwnym niezrozumieniu Mehringa dla tych spraw.

⁴⁾ Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, herausgegeben von F. Mehring, Stuttgart 1902, t. I. str. 398—431 i. II str. 188—192, 197—202, 210—224. „Heilige Familie” napisał Marks rok później, lecz w niej nic nowego do kwestji żydowskiej nie wniósł.

ani chrześcijanie ani Żydzi nie mogą być wolni, bo wolny może być tylko ten, który odrzucił od siebie wszelką religię. Żydzi zaś, jak długo chcą pozostać Żydami t. j. jak długo nie wyzwolą się z więzów swojej religii, tak długo, podobnie jak i chrześcijanie, wyemancypować się nie mogą. Emancypacja jednych i drugich może nastąpić jedynie po przewyciężeniu religii i jedynie wtedy mają prawo domagać się tej emancypacji. Również i państwo chrześcijańskie, jako wyznaniowe, nie może nikogo, więc i Żyda, emancypować.

Przeciwno takiemu ujęciu sprawy występuje Marks jaknajostrezej. Przeprowadza on stanowcze rozgraniczenie między polityczną a ludzką emancypacją. Na czym polega polityczna emancypacja? Na rozerwaniu wszelkich więzów feudalnych t. j. na pozbawieniu urodzenia, stanu, religii, majątku i wykształcenia ich charakteru politycznego. W stosunku do religii jest polityczna emancypacja „des Juden, des Christen, überhaupt des religiösen Menschen, ...die Emanzipation des Staats vom Judentum, vom Christentum, überhaupt von der Religion. In seiner Form... als Staat emanzipiert sich der Staat von der Religion, indem er sich von der Staatsreligion emanzipiert, das heisst, indem der Staat sich vielmehr als Staat bekennt.“⁵⁾ Państwo nadając równe prawa polityczne wszystkim obywatelom bez różnicy urodzenia, religii, wykształcenia i majątku, nietylko tych rzeczy nie znosi, lecz przeciwnie pozostawia członkom społeczeństwa wszelką swobodę wyznawania jakiegokolwiek religii, zdobywania majątku i wykształcenia bez względu na pochodzenie. Państwo przenosi te elementy materialne (własność) i duchowe (religia, wykształcenie) z dziedziny prawa publicznego do dziedziny prawa prywatnego czyli używając też innej terminologii Marksa — przenosi je ze sfery państwowej do społeczeństwa mieszczańskiego „Der Mensch emanzipiert sich politisch von der Religion — powiada Marks, — indem er sie aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt. Sie ist nicht mehr der Geist des Staats, wo... der Mensch... sich als Gattungswesen verhält, in Gemeinschaft mit anderen Menschen, sie ist zum Geist der bürgerlichen Gesellschaft geworden, der Sphäre des Egoismus, des bellum omnium contra omnes“.⁶⁾ Państwo wyemancypowane z religii jest najczęściej siedzibą rozkwitu religijnego, jak np. w Stanach Zjednoczonych. Takie dopiero państwo jest państwem w pełnym tego słowa znaczeniu, w przeciwieństwie do państwa chrześcijańskiego, ograniczonego szrankami wyznania.

⁵⁾ Aus dem lit. Nachlass... t. I. str. 405.

⁶⁾ Aus dem lit. Nachlass... t. I. str. 409. Dla zrozumienia tych terminów należy zaznaczyć, że, zdaniem Marksa, dzisiejsze społeczeństwo ludzkie opiera się na przeciwieństwie między państwem, istotą gatunkową, sferą wspólnoty, a mieszczańskim (cywilnym) społeczeństwem, jako podstawą materialną ludzkiego społeczeństwa, sferą egoizmu i rywalizacji na wszelkich polach.

W ten sposób Marks wypowiedział się stanowczo za polityczną emancypacją Żydów, wykazując na przykładzie Stanów Zjednoczonych i Francji jej możliwość, a tem samym ostatecznie udowodnił bezsensowność tezy Bauera, według którego dopiero ateizm mógł być podstawą obywatelskiej równości.⁷⁾ Oczywiście, że Marks nie zadowala się wyłącznie polityczną emancypacją państwa od religii i równouprawnieniem wszystkich wyznań w państwie, lecz dąży również do wyemancypowania człowieka od religii.⁸⁾ Marks podnosi, że polityczna emancypacja nie jest jeszcze pełną ludzką emancypacją, która polegać będzie na zorganizowaniu indywidualnych sił człowieka jako sił społecznych, lecz niemniej polityczna emancypacja jest dla przyszłego wyzwolenia ludzkości koniecznym i pozytywnym etapem.⁹⁾

Powstaje pytanie, co było powodem zajęcia się emancypacją Żydów przez Bauera i mimochodem przez Marksa. Położenie Żydów w Niemczech, a zwłaszcza w Prusiech, nie było podówczas pozazdrośczenia godne. Mimo silnego udziału Żydów w wojnach o wolność w latach 1813—15 i obietnic danych Żydom w sprawie ich równouprawnienia, nastąpiło w czasie ogólnej reakcji politycznej raczej uszczuplenie ich praw nawet tam, gdzie emancypacja prawie całkowita już nastąpiła.¹⁰⁾ Wnet się ukazały „naukowe” uzasadnienia tego kroku, co z drugiej strony wywołało literaturę apologetyczną ze strony Żydów i części ich chrześcijańskich zwolenników.¹¹⁾ Jednakże myśl dopuszczenia Żydów do udziału w prawach obywatelskich i politycznych powoli torowała sobie drogę, zwłaszcza w przemysłowo rozwijających się prowincjach nadreńskich, co znalazło wyraz w uchwale sejmu krajowego w r. 1843.¹²⁾ Sprawa ta stała w ogniu dyskusji publicznej, a między innymi zajął się nią były docent teologii w Bonn, Bruno Bauer. Ujął on kwestję równouprawnienia Żydów raczej z punktu widzenia teologicznego, niż politycznego. To właśnie wytknął mu Marks i również polemizujący z Baurem Żydowscy apologety, jak Philippson, Hirsch, Holdheim, Salomon, a zwłaszcza bardzo zasłużony w walce o emancypację Żydów niemieckich Gabrjel Riesser, którego replikę Marks kilkakrotnie w „Heilige Familie” cytuje, przyznając mu w polemice z Bauerem całkowitą słuszność.¹³⁾

Należy pamiętać, że poza radykalnymi i ateistycznymi postulatami

⁷⁾ Mehring we wstępie do „Heilige Familie” w Aus d. lit. Nachlass t. II str. 83.

⁸⁾ Aus d. lit. Nachlass.. t. I. str. 406.

⁹⁾ Aus d. lit. Nachlass.. t. I. str. 424.

¹⁰⁾ Dubnow, Weltgeschichte des jud. Volkes t. IX str. 34—43. W różnych prowincjach pruskich było około 20 „konstytucyj żydowskich”, zależnie od tego, pod jakim panowaniem one przed r. 1812 pozostawały.

¹¹⁾ Dubnow, t. IX str. 16—22, 43—52.

¹²⁾ Dubnow, t. IX str. 53—54.

¹³⁾ Dubnow, t. IX str. 131. Aus d. lit. Nachlass... t. II p. 197, 199, 217.

Bauera kryła się wprost reakcyjna treść. Według niego, Żydzi nawet nie mieli prawa żądać równouprawnienia bez równoczesnego wyrzeczenia się swojej i wszelkiej religii. Choć ten sam postulat stawia on i chrześcijanom, nie miało to żadnego praktycznego znaczenia wobec ich jawnego uprzywilejowania politycznego. Zasluga Marksa polega na zdemaskowaniu tego „radykalno-ateistycznego“ stanowiska, które było wraz z ujemną oceną żydostwa dość rozpowszechnione wśród wolnościowej i radykalnej inteligencji niemieckiej. Marks czyni to w pierwszym artykule oględnie i bardzo subtelnie, jednakże potem, podniecony dość napastliwymi replikami Bauera, smaga go niemilosierdzie w „Heilige Familie“ biczem swojej krytyki i satyry.

Jak już wyżej zaznaczono, kwestją żydowską zajął się Marks w pierwszym artykule mimochodem, raczej dla zilustrowania swoich poglądów. Właściwie Marksowi chodziło o wykazanie bezsensowności w teologicznym traktowaniu problemów społecznych. Kwestja żydowska nie jest — zdaniem Marksa — problemem teologicznym, lecz problemem społecznym nawet wówczas, gdy występuje w formie teologicznej. W tym artykule mamy możliwość obserwowania powolnego narastania nowego poglądu na dzieje i nowej metody traktowania zjawisk kulturalnych, który potem w dojrzałszej formie został przez twórców tej metody określony jako materialistyczne pojmowanie dziejów lub materializm dziejowy. „Wir verwandeln nicht — powiada Marks — die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche.“¹⁴⁾ I w tym, obok stanowczego wypowiedzenia się za całkowitą polityczną emancypacją Żydów, leży druga, o wiele większa zasługa Marksa, polegająca na traktowaniu kwestji żydowskiej jako kwestji społecznej, nie etycznej lub religijnej. Marks bezwzględnie odrzuca uzależnianie emancypacji obywatelskiej i politycznej Żydów od mniejszej czy większej wartości etycznej religii żydowskiej, względnie od wyznania religijnego wogóle. Marks wskazuje na źródło, na społeczne pochodzenie religii i w nim szuka wytłumaczenia zjawisk religijnych. Niemniej nie uchroniło to Marksa, niedojrzałego naówczas „marksisty“, od niebezpiecznych i niesłusznych uogólnień w ocenie roli żydostwa w społeczeństwie mieszczańskim, czemu poświęcił następny artykuł.

II

Artykuł ten, o wiele krótszy, dla nas jednak o wiele ciekawszy i ważniejszy, odnosi się do krótkiej rozprawy Bauera „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden.“¹⁵⁾ Już samo posta-

¹⁴⁾ Aus d. lit. Nachlass. t. I. str. 405.

¹⁵⁾ Aus d. lit. Nachlass. t. I. str. 424—431.

wienie takiego problemu nazywa słusznie Marks teologicznem, przypominającym dawne dysputy religijne: kto prędzej dostanie się do raju: Żyd czy chrześcijanin?¹⁶⁾ Marks zgodnie ze swoim nowozdobytym poglądem stawia inaczej kwestję: jaki element społeczny ma być przewycięzony, by znieść żydostwo (sc. religję żydowską, za co podówczas żydostwo powszechnie uważano)? A elementu reprezentatywnego dla żydostwa, należy, zdaniem Marksa, szukać nie w religii żydowskiej, lecz w rzeczywistym, codziennym żydzie. „Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden“.¹⁷⁾ I tu dochodzi Marks do oznaczenia roli żydostwa, do tych lapidarnych określeń, które stały się bronią w rękę wielu antysemitów i ściągnęły również na Marksa gromy oburzenia, zresztą niesłusznego, ze strony wielu Żydów. „Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welcher ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welcher ist sein weltlicher Gott? Das Geld.“¹⁸⁾ Żyd wyemancypował się już na swój sposób: z jego pomocą i bez niego pieniądź stał się potęgą światową, chrześcijanie właściwie stali się Żydami i całe dzisiejsze społeczeństwo egoizmu, pieniądza i bellum omnium contra omnes stało się z ducha żydowskie. Różnice między Żydami a chrześcijanami faktycznie się wyrównały, należałoby je tylko prawnie usankcjonować.

Następnie przechodzi Marks do wyjaśnienia tajemnicy tak długiego utrzymania się żydostwa. Żydostwo — zdaniem jego — nie utrzymało się, jak dotychczas sądzono, wbrew chrześcijaństwu, lecz przez chrześcijaństwo, w którym dopiero mogło się najsilniej rozwinąć. Bo tylko pod panowaniem chrześcijaństwa — które, według Marksa, uwarunkowało oderwanie się społeczeństwa mieszczańskiego z jego egoizmem od państwa czyli zamianę ludzkości na atomistyczne, wrogo do siebie się odnoszące indywidua¹⁹⁾ — mogło żydostwo jako religia krańcowego egoizmu dojść do najwyższego rozkwitu. „Das Geld ist der eifrige Gott Israels, an welchem kein anderer Gott bestehen darf“. „Der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden“.²⁰⁾ A ponieważ Bóg Żydów t. j. pieniądź stał się Bogiem światowym, Bogiem całego mieszczańskiego społeczeństwa, więc dopiero ze zniesieniem tego społeczeństwa szachrajstwa i wyzysku zniknie podstawa realna żydostwa, a z niem i samo żydostwo.

¹⁶⁾ Zdaniem Bauera, muszą Żydzi, by wyzwolić się z pod władzy religii, przejść najpierw przez krytykę religii żydowskiej, potem chrześcijańskiej, wreszcie filozofii Hegla i w ten sposób dopiero dojść do całkowitej wolności. Są więc w gorszym położeniu od chrześcijan, którzy nie potrzebują przewyciężyć religii żydowskiej.

¹⁷⁾ Aus dem lit. Nachlass.. t. I. str. 425.

¹⁸⁾ Ibid.

¹⁹⁾ Patrz uw. 6.

²⁰⁾ Aus d. lit. Nachlass.. t. I. str. 428.

„Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum“ — kończy Marks patetycznie swój drugi artykuł.

W naszych czasach takie postawienie i rozwiązanie kwestji żydowskiej brzmi jak anachronizm. My, którzy wiemy, że żydostwo w swej ogromnej większości składa się z zubożałych warstw, uginających się pod uciskiem antysemityzmu państwowego, społecznego i gospodarczego państw kapitalistycznych, mamy wszelkie prawo uważać takie określenie żydostwa i jego roli za całkowite niesłuszne i niesprawiedliwe, niezgodne z prawdziwym stanem rzeczy, a również — i to należy ze szczególnym naciskiem podkreślić — sprzeczne z materialistycznym pojmowaniem dziejów. Bo, jeśli nawet przyjąć za pewnik, że istotą żydostwa i jego religji jest egoizm, że pieniądź jest jego Bogiem, to według materializmu dziejowego, te cechy Żydów należy pojmować nie jako wrodzone i żydostwu od początku immanentne, jak to nam Marks sugeruje, lecz jako wykwit, jako rezultat dziejowych procesów i warunków, w których wypadło żyć żydostwu w ciągu wielowiekowej wędrówki. Jeśli takie ujemne cechy u Żydów się rozwinęły, należało w pierwszym rzędzie winić narody chrześcijańskie, które przez długie wieki określały zajęcia Żydów i ich procentowy udział w gospodarce ogólnej. Marks tymczasem — wbrew „marksizmowi“ — pojmuje te cechy jako stałe i niezmiennie, a religji żydowskiej nie pojmuje w jej dynamice, w jej historycznym rozwoju, tylko raczej jako rzecz ukończoną, niepodlegającą żadnym zmianom. Jeśli religja jest jednym z elementów nadbudowy ideologicznej społeczeństwa — jak to religję pojmuje materializm dziejowy — to oczywiście inną formę i treść religja żydowska miała w okresie rolniczo-pasterskiej, a inną znów w okresie handlowej gospodarki Żydów, inną zresztą w średniowieczu, a inną w czasach nowożytnych. Uogólnienie Marksa, jeśli by nawet do pewnego okresu historii Żydów ściśle się stosowało, było jednak niedopuszczalne jako zastosowane do całej historii narodu żydowskiego.

Jeszcze poważniejsze zastrzeżenia budzą się przy rozpatrywaniu słuszności określeń Marksa choćby do danego okresu gospodarki kapitalistycznej, której najwybitniejszymi przedstawicielami mają być Żydzi. Przyjmując nawet, że Żydzi niemieccy, których w pierwszym rzędzie Marks miał na myśli, byli w owym czasie przedstawicielami kapitalizmu, nie miał Marks prawa rolę gospodarczo-społeczną Żydów niemieckich przypisać wszystkim Żydom i w ten sposób objawy kapitalistycznej mentalności, w postaci krańcowego egoizmu i pogoni za zyskiem materialnym, uważać za nieodłączne cechy żydostwa i jego religji. Większość żydostwa światowego, mieszkająca w ówczesnej Rosji, Rumunii i Austrii, to masa żyjąca w okropnych warunkach materialnych, składa-

jąca się w lwiej części z drobnych kupców, rzemieślników, wyrobników dziennych, kapcanów i lumpenproletariuszy, nazwanych słusznie „luftmenschami“, nad którymi wznosiła się mała klasa wielkich kupców i finansistów. Nietylko Żydzi nie tworzyli jednorodnej masy kapitalistów, lecz wśród nich toczyła się już wówczas zjadła walka klasowa, tak wyraziście i pięknie przedstawiona w utworach Dika, Mapu'a, Lilienbluma, Mendelego i innych.

Lecz ujęcie istoty żydostwa przez Marksa nie stosowało się nawet ściśle do Żydów niemieckich, którzy jeszcze wówczas w połowie trudnili się drobnym i średnim handlem, ale poza tem mieli już liczną warstwę fabrykantów, bankierów i przedstawicieli wolnych zawodów, choć nie brakło również robotników (14,3%), rzemieślników (19,3%), a nawet ludzi bez zawodu (9%)²¹⁾. Wynika z tego, że Marks nawet żydostwa niemieckiego dobrze nie znał. Marks wówczas i przez całe życie mało lub prawie zupełnie z Żydami się nie stykał i poza omawianymi artykułami z czasów młodości sprawą żydowską do końca życia się nie zajmował. Musiał więc Marks ulec podobnemu złudzeniu optycznemu, jakiemu zwykli ulegać ignoranci kwestji żydowskiej wszystkich czasów, mianowicie fortuna potężnych Rothschildów przesłoniła mu prawdziwy obraz stosunków ekonomicznych Żydów niemieckich, a tembardziej Żydów ówczesnego świata.

Ten niesłuszny pogląd na rolę żydostwa i strukturę ekonomiczno-społeczną Żydów w gospodarce kapitalistycznej pokutował przez pewien czas w szeregach międzynarodowego ruchu socjalistycznego, lecz na długo utrzymać się nie mógł. Bijące fakty życiowe, a zwłaszcza konieczność zwalczania antysemityzmu, grożącego odwróceniem uwagi robotników od właściwych zadań walki klasowej, sprowadziły poważne korektury w stosunku do kwestji żydowskiej. Jednym z pierwszych był nie kto inny, jak najbliższy współpracownik i przyjaciel Marksa, F r y d e r y k E n g e l s . W liście do przywódcy socjaldemokracji austriackiej, P e r n e r s t o r f e r a z 9.V.1890 r. daje on już klasyczną analizę antysemityzmu, jako ruchu podsycanego przez junkierstwo, drobnomieszczactwo i inne pośrednie warstwy społeczne, skazane przez coraz silniej rozwijający się kapitalizm na zagładę, od której chciałyby się uchronić przez walkę z Żydami, będącymi — według nich — uosobieniem i źródłem kapitalizmu. Ale, powiada Engels: „der Antisemitismus verfälscht die ganze Sachlage. Er kennt nicht einmahl die Juden, die er niederschreit. Sonst würde er wissen, dass hier in England und Amerika... Tausende und Abertausende jüdischer Proletarier gibt; und zwar sind diese jüdischen Arbeiter die am schlimmsten Aus-

²¹⁾ Dubnow, o. c., str. 35, 79—80.

gebeuteten und die Allerelendsten (nasze podkreślenie M. S.)... und sollen wir Antisemitismus treiben als Kampf gegen Kapital?²²⁾ Podobne stanowisko zajął Bebel w mowie, wygłoszonej na zjeździe socjaldemokracji niemieckiej w Kolonii w 1894 r. i ogłoszonej drukiem p. n. „Antisemitismus und Sozialdemokratie“.²³⁾ W niej zajął się szerzej również antysemityzmem wśród niemieckiej studenterji i choć przyznaje, że większość ówczesnych Żydów niemieckich należy do mieszczaństwa, to jednak—twierdzi—nieprawdą jest, że Żydzi są uosobieniem wyzysku kapitalistycznego. Omawiając zaś w następnym wydaniu broszury z r. 1906 pogromy żydowskie w Rosji carskiej podnosi, że tam „die grosse Masse der Juden Proletarier sind“.²⁴⁾ Stanowisko Engelsa i Bebla dominuje odtąd w całym obozie socjalistycznym bez względu na stosunek socjalizmu do przyszłości żydostwa (asymilacja czy odrodzenie narodowe i syjonizm).

III

Wracając do właściwego tematu, narzuca się z całą siłą pytanie, co dało Marksowi powód do takiego a nie innego ujęcia kwestji żydowskiej i istoty żydostwa, gdzie leżało źródło takiego a nie innego nastawienia Marksa wobec żydostwa. Ustaliliśmy, że Marks nie znał dobrze nie tylko żydostwa światowego, lecz nawet i Żydów niemieckich, i nie miał nawet z nimi i z ich duchowem dziedzictwem prawie żadnej styczności. Musiały przeto działać tu inne wpływy.

Marks wychował się na klasycznej filozofji niemieckiej i materjalistycznej filozofji francuskiej z czasów oświecenia. Wprawdzie przezwyciężył je obie, a zwłaszcza wpływ Hegla, z którego poglądami i terminologją boryka się w swoich młodzieńczych pismach. Pisarze francuscy oświecenia, jak np. Wolter i filozofowie niemieccy, jak Fichte, Schleiermacher, mieli o żydostwie bardzo ujemne mniemanie.²⁵⁾ Uważali ogólnie żydostwo za moralnie nisko stojące, a jego religję za apoteozę materjalnego egoizmu. Biograf Marksa, F. Mehring słusznie zaznacza, że „ci bojownicy o wolność, z wyjątkiem Lessinga, nie reagowali specjalnie na poniżenie pewnej klasy ludności z powodu jej wyznania. Wyznanie izraelskie było im wstrętne, jako wzór nietolerancji religijnej, od którego nawet chrześcijaństwo nauczyło się pomiatania ludźmi“

²²⁾ Cytowane w Otto Heller: *Untergang des Judentums*, Wien—Berlin 1931. str. 131—132.

²³⁾ Tłum. polskie z 1906 r. p. n. „Antysemityzm i socjalizm w Niemczech“.

²⁴⁾ A. Bebel, *Antisemitismus u Sozialdemokratie*, 1906, str. 86. Również Lenin w mowie do czerwonej armji (O. Heller, o. c. str. 133) przestrzega przed antysemityzmem: „Nie Żydzi są wrogami mas pracujących... Między Żydami są robotnicy, ludzie pracujący, oni stanowią większość“.

²⁵⁾ Dubnow, o. c. t. VII str. 404—405; t. VIII str. 263.

(sic!).²⁶⁾ Marks najwidoczniej taką oceną się przejął, choć uważał, że żydostwo jest w tym wypadku właściwie uosobieniem społeczeństwa burżuazyjnego. Lecz — naszym zdaniem — najsilniejszy wpływ na jego poglądy na żydostwo wywarł inny filozof, słynny w owym czasie pogromca chrześcijaństwa i wszelkiej objawionej religii, Ludwik Feuerbach, którego dzieła a zwłaszcza „Das Wesen des Christentums“, ogłoszone 3 lata przed artykułami Marksa, wywarły na późniejszych twórców materializmu dziejowego olbrzymi wpływ, dzięki któremu udało się Marksowi i Engelsowi ostatecznie wyzwolić z heglowskiego idealizmu i ugruntować sobie nowy pogląd na świat.²⁷⁾

W „Istocie chrześcijaństwa“ rozdział dwunasty i część trzynastego są poświęcone analizie religii żydowskiej. Wychodząc z założenia, że podstawą religii żydowskiej jest nauka o stworzeniu świata, dochodzi Feuerbach do wniosku, że żydowska religia jest religią egoizmu, wyrażającą się w pogardzie do przyrody i jej praw (wiara w cuda), do sztuk pięknych i wszelkiej teorii i kontemplacji, a mającą tylko jeden cel na oku, mianowicie korzyść praktyczną, materialną.²⁸⁾

Te oto poglądy stały się decydujące i autorytatywne dla młodego Marksa. By dać miarę wpływu Feuerbacha na Marksa w tym względzie, przytoczymy szereg, prawie równobrzmiących cytatów z „Istoty chrześcijaństwa“ Feuerbacha i „W kwestji żydowskiej“ Marksa.

Feuerbach: „Das Prinzip, das ihr (sc. der jüdischen Religion) zugrunde liegt, ist nicht sowohl das Prinzip der Subjektivität, als vielmehr des Egoismus“. „Der Utilismus, der Nutzen ist das oberste Prinzip des Judentums“. „Ihr (sc. der Juden) Prinzip, ihr Gott ist das praktische Prinzip von der Welt, der Egoismus und zwar der Egoismus in der Form der Religion. „Der Egoismus ist der Gott, der seine Diener nicht zuschanden lässt“.²⁹⁾

Marks: „Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion? Das praktische Bedürfnis“. „Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz“.

²⁶⁾ F. Mehring, Karol Marks, str. 62; Aus d. lit. Nachlass. t. I. str. 353. Dziwić nas musi, że równocześnie Mehring oburza się na ówczesnych Żydów za to, że z chęcią przyjmują krytykę religii chrześcijańskiej, a podnoszą lament z powodu krytyki religii żydowskiej. Po pierwsze, Żydzi chętnie patrzyli na krytykę religii chrześcijańskiej jako religii państwowej, a po drugie, musieli „lament“ podnosić, choć sami byli całkiem zasymilowani, za niesuszną i krzywdzącą ocenę etycznej wartości religii żydowskiej.

²⁷⁾ O wpływie Feuerbacha na Marksa i Engelsa świadczą własne słowa Engelsa w jego rozprawie o Feuerbachu (Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofji niemieckiej, tłum. pol., Warszawa 1922).

²⁸⁾ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1904. str. 190—201.

²⁹⁾ Feuerbach, o. c. str. 190, 192, 193—4.

„Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld“. „Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf“.³⁰⁾

Dlaczego, ich zdaniem, religja żydowska nie podległa dalszej teoretycznej ewolucji?

Feuerbach: „Der Egoismus sammelt, konzentriert den Menschen auf sich; er gibt ihm ein festes, dichtes Lebensprinzip, aber er macht ihn theoretisch borniert, weil gleichgültig gegen alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbst sich bezieht.“³¹⁾

Marks: „Das Judentum konnte sich als Religion... theoretisch nicht weiter entwickeln, weil die Weltanschauung des praktischen Bedürfnisses ihrer Natur nach borniert und in wenigen Zügen erschöpft ist. Die Religion des praktischen Bedürfnisses konnte ihrem Wesen nach die Vollendung nicht in der Theorie, sondern nur in der Praxis finden, eben weil ihre Wahrheit die Praxis ist.“³²⁾

Jaki jest wzajemny stosunek żydostwa do chrześcijaństwa?

Feuerbach: „Das Judentum ist das weltliche Christentum, das Christentum das geistliche Judentum. Die christliche Religion ist die vom Nationalegoismus gereinigte jüdische Religion“. „Das Christentum hat den Egoismus des Judentums zur Subjektivität vergeistigt — obwohl sich auch innerhalb des Christentums diese Subjektivität wieder als purer Egoismus ausgesprochen —, das Verlangen nach irdischer Glückseligkeit, dem Ziel der israelitischen Religion, in die Sehnsucht himmlischer Seligkeit, dem Ziel des Christentums, verwandelt.“³³⁾

Marks: „Der Christ war vornherein der theoretisierende Jude, der Jude ist daher der praktische Christ.“ „Das Christentum konnte das reale Judentum nur zum Schein überwinden. Es war zu vornehm, zu spiritualistisch, um die Rohheit des praktischen Bedürfnisses anders als durch die Erhebung in die blaue Luft zu beseitigen. Das Christentum ist der sublimen Gedanke des Judentums, das Judentum ist die gemeine Nutzenanwendung des Christentums.“³⁴⁾

Te cytaty dowodzą, naszym zdaniem, niezbiecie, gdzie należy szukać źródła poglądów Marksa na istotę żydostwa i jego religji. Był niem bezsprzecznie Feuerbach, którego opinia o religji żydowskiej była powszechna również wśród radykalnej i ateistycznej inteligencji. Snać przezwyciężenie religji chrześcijańskiej nie zdołało go wyzwolić od długowiekowej chrześcijańskiej tradycji obniżania moralnej wartości religji żydowskiej, płynącego z nienawiści, przesądów i ignoracji. Niemniej Marks, jakeśmy

³⁰⁾ Aus dem lit. Nachlass t. I str. 428, 425, 426.

³¹⁾ Feuerbach, o. c. str. 194.

³²⁾ Aus d. lit. Nachlass... t. I str. 429.

³³⁾ Feuerbach, o. c. str. 201—2.

³⁴⁾ Aus d. lit. Nachlass... t. I str. 430.

to widzieli, znacznie wyszedł poza ramy, określone przez Feuerbacha przy rozpatrywaniu istoty żydostwa i jego znaczenie ujął w skali światowej, na tle olbrzymich procesów ekonomiczno-społecznych współczesnej doby. Ocena Feuerbacha posłużyła mu raczej za odskocznię do określenia historycznej roli żydostwa, przyczem po raz pierwszy dał nam próbę — choć w wyniku nieszczególną i niesłuszną — materialistycznego pojmowania dziejów. Lecz to wszystko dalekiem jest od „złośliwego paszkwilu“ na żydostwo, jak „Zur Judenfrage“, nazywa Dubnow, z melancholją podkreślając „smutny obraz młodego orła, który w zamiarze rozpostarcia skrzydeł celem wzniesienia się ponad swój wiek, wbija swe ostre szpony w matczyne ciało“.³⁵⁾ To, tak surowe jak niesprawiedliwe, osądzenie Marksa jest niczem nieuzasadnione i całkowicie dalekie od historycznej prawdy. Marks tak sądził o żydostwie, bo go nie znał, do niego żadnego stosunku nie miał, lecz zupełnie nie należał do tych, tak częstych w historii żydowskiej ludzi, którzy odszedłszy od żydostwa, je tylko oczerniają. Marks od żydostwa nie odszedł. Można bowiem śmiało powiedzieć, że nigdy doń nie należał.

³⁵⁾ Dubnow, o. c. str. 132—3.

ARON SAWICKI

ZAGADKA BYTU NARODU ŻYDOWSKIEGO

Jedną z odwiecznych zagadek, którą umysł ludzki starał się rozwiązać, jest zagadnienie bytu narodu żydowskiego. Naród ten swoją przeszło 3.000-letnią historją zdaje się wylamywać z wszystkich praw rządzących ludzkością. Nic dziwnego, że wiele umysłów siliło się na rozwiązanie tajemniczej zagadki długowiecznego istnienia narodu żydowskiego.

Żydostwo tradycyjne uważa diasporę za karę Bożą; diaspora ustanie, kiedy Żydzi przyłgną całym sercem do Boga i Jego przykazań. Dla nowoczesnej nauki jest to sprawa bardziej skomplikowana. Renan, Lazarus i inni uważali, że Żydzi zostali wyposażeni w specjalne cechy rasowe, a z tego podłoża rasowego wynika odmienna ich psychika. Tym specyficznym właściwościami — twierdzą — Żydzi zawdzięczają swój byt. Twórcy syjonizmu, Pinskier i Herzl, wychodzą z założenia, że antysemityzm jest tym czynnikiem, który uniemożliwił asymilację Żydów; Żydzi zmieszaliby się z ludnością tubylczą, gdyby ta szczerze tego pragnęła, gdyby ich brutalnie nie odepchnęła. Twórcy materializmu dziejowego, a za nimi cały szereg żydowskich ekonomistów, stworzyli teorię kastowości Żydów. Żydzi przetrwali diasporę, bo spełnili specjalną misję ekonomiczną: stworzyli nowoczesny kapitalizm.

Nieco starszą od teorii misji kapitalistycznej, jest teoria misji etycznej, którą głosili Geiger i Philippon. Wedle tej teorii właściwa historia Żydów zaczyna się po utracie niepodległości, na wygnaniu. Będąc rozproszonym po całej kuli ziemskiej, ma lud żydowski nauczać wszystkie narody monoteizmu i etyki. Historia Żydów nie jest historją polityczną, tylko historją kultury, historją myśli etycznej. Tylko będąc rozproszeni po całym świecie mogą Żydzi spełniać swoją misję, tylko dzięki diasporze mogą być nauczycielami ludzkości, „światłem narodów“. Największy z współczesnych historyków żydowskich, Szymon Dubnow, dowodzi, że Żydzi jedynie dzięki swej „auto-

nomji“ w golusie, dzięki swej organizacji kahalnej, przetrwali diasporę. Organizacja kahalna zastępowała im organizację państwową; kahał to „państwo żydowskie“ na ziemi wygnania, dokoła którego koncentrowało się całe życie żydowskie; kahał to władca getta żydowskiego aż do rewolucji francuskiej. Kahał opiekował się Żydem od kolebki do grobu, w kahale znalazł on ochronę prawną i pomoc materialną, a żyjąc w tem swoim państwie-kahale, nie miał Żyd potrzeby asymilować się. J a k ó b K l a t z k i n uważa znów, że tylko kultura religijna uchroniła Żydów przed asymilacją, a obecnie wraz z postępem kultury świeckiej i sekularyzacją życia żydowskiego niechybnie dojdzie do zupełnej asymilacji Żydów diaspory; tylko ta część, która zdoła się osiedlić w Palestynie, będzie dalej snuła wątek dziejów narodu żydowskiego. Wśród żydostwa narodowego zdobyły sobie uznanie teorie A c h a d - H a a m a, który głosił, że naród żydowski nie mógł zginąć, bo żył w nim silny instynkt samozachowawczy. Ten instynkt działał w podświadomości i zmuszał naród do dalszej walki o byt. Ostatnio ujawnił się ten instynkt w całej swej pełni w syjonizmie.

Te wszystkie teorie jednak zagadki bytu narodu żydowskiego w diasporze nie rozwiązują. Żydzi i nie-Żydzi nie ustawają w dociekaniach nad istotą bytu Ahaswera, nad tajemnicą jego wiecznej żywotności — mimo prześladowań i cierpień bez kresu. Z wielkiem przeto zainteresowaniem spotka się dzieło, które stanowi poważną próbę ujęcia interesującego nas problemu: J e c h e s k i e l a K a u f m a n a „D i a s p o r a i o b c z y z n a“.*)

Kaufman chce rozwiązać kwestję bytu narodu żydowskiego przez zbadanie dwóch głównych czynników, które się złożyły na jego specyficzne dzieje: czynnika narodowego i czynnika religijnego. Przez działanie tych dwóch zasadniczych czynników stara się Kaufman wyjaśnić zagadkę „galutu“, diaspory żydowskiej. Zarazem zbija Kaufman gruntownie argumenty tych wszystkich, którzy w innych czynnikach dopatrywali się tajemnicy bytu żydowskiego.

*

Niektórzy badacze, a wśród nich Renan, uważali kwestję żydowską za kwestję rasy. Ale istnienia narodu żydowskiego w diasporze nie można rozważać z punktu widzenia rasy. Nie właściwości rasowe bowiem zachowały naród żydowski. Różne ludy semickie, jak Moabici i Fenicjanie, uległy zupełnej asymilacji, a nawet sami Żydzi na półwyspie pirenejskim zostali wchłonięci przez ludność tubylczą. Właściwości rasowe dopomogły narodowi w ciężkiej walce

(*) יחזקאל קויסמן: גולה ונכר. תל-אביב. הוצאת דביר.

o byt; dzięki nim wytrwał i zdołał się utrzymać, ale nie one stworzyły chęć do wytrwania. Nie dzięki właściwościom rasowym poszedł naród swoją odrębną drogą dziejową.

I poglądy Pinskiera, Nordaua i in., którzy twierdzili, że Żydzi odseparowali się od reszty narodów nie dobrowolnie a tylko dlatego, że narody ich nienawiścią odepchnęły — Kaufman zbija. Nie nienawiść do Żydów stworzyła separatyzm żydowski, tylko separatyzm wywołał nienawiść. Najwierniejszem będzie dla nas świadectwo klasycznego antysemitę Hamana. „Jest naród rozsypany i rozproszony po wszystkich krainach królestwa twojego, którego prawa różne są od praw wszystkich narodów“ (Ester III 8). Antysemityzm jest więc zjawiskiem wtórnym, wywołanem przez żydowskie odosobnienie. Powrót do Syjonu za Ezry i Nehemiasza nie jest wynikiem prześladowań, tylko symbolem dążności narodu do odrębnego życia.

Marx, Sombart, Ruppin i inni uważali kwestję żydowską za kwestję ekonomiczną. Żydzi przetrwali do naszych czasów tylko dzięki swej roli ekonomicznej. Żydzi tworzyli w diasporze odrębny stan kupiecki i ta odrębność klasowa uratowała ich od zagłady. Ale ta teoria o kapitalizmie żydowskim opiera się na kruchych podstawach. Tylko w Europie zachodniej byli Żydzi przez pewien czas przeważnie kupcami i lichwiarzami. Caro, Jean Juster, Strauss i Krauss wykazali w swych badaniach, że Żydzi w imperjum rzymskiem i w średniowieczu zajmowali się rolnictwem i rękodzielnictwem wszelkiego rodzaju. Więcej niż 1000 lat diaspory minęło, aż Żydzi wyodrębnili się gospodarczo od swoich sąsiadów i to też nie wszędzie. Żydzi nigdy nie odgrywali głównej roli w rozwoju handlu światowego, pełnili w nim zawsze funkcję trzecio- czy czwarto-rzędną. Do czasów Hasmonejczyków Żydzi nawet własnego portu nie posiadali. W Biblii synonimem kupca jest Fenicjanin. Całe wieki Żydostwo babilońskie utrzymuje się z rolnictwa i rękodzieła, handlu prawie że nie zna. W Rzymie i Małej Azji przyjęli Żydzi od sąsiadów i kupiectwo, ale nigdy własnej Kartaginy czy Miletu nie zakładali, zawsze byli częścią handlu ogólnego. Za czasów rzymskich handel światowy spoczywał w rękach greckich i syryjskich. Kiedy we wczesnem średniowieczu Arabowie zawładnęli handlem indyjskim, wożąc towary przez Egipt, Bułgarię, Kazań i całą Europę wschodnią, nawet stopa żydowska w tych krajach wówczas jeszcze nie stanęła. A kiedy później miasta północno-włoskie pośredniczyły w handlu światowym, były tam — wedle relacji Benjamina z Tudeli — tylko drobne gminy żydowskie. Z handlu miast hanzeatyckich byli Żydzi wogóle wykluczeni. Z relacyj żydowskich geografów wynika, że Żydzi średniowieczni żyli przeważnie z pracy. Udział Żydów w handlu światowym był drobnym epizodem bez znaczenia i rolę ekonomiczną Żyda nie

można wyjaśnić zjawiska żydowskiego odosobnienia. Nawet w nowych państwach germańskich o gospodarce naturalnej, w których żydzi przez jakiś czas pełnili specjalną funkcję gospodarczą, nie można teorią stanową wyjaśnić separatyzmu żydowskiego. O ile żyd był gospodarczo potrzebny, istniała więc „harmonja“ między nim a otoczeniem i dlatego powinien być jeszcze prędzej się asymilować. Społeczeństwa europejskie, które wchłonęły Fenicjan, Syryjczyków, Greków, Normanów i Niemców (w Europie wschodniej), powinny były wchłonąć i żydów. Rola gospodarcza żydów mogła powodować tylko ich szybką asymilację — czego najlepszym dowodem asymilacja językowa i kulturalna Żydów.

Zagadnienie bytu narodu żydowskiego w diasporze zostaje nadal nierozwiązane.

W myśli narodowej żydowskiej od lat dziewięćdziesiątych XIX w. zakorzenił się pogląd narodowo-biologiczny, którym Achad Haam starał się wytłumaczyć dzieje żydowskie. Achad-Haam nauczał, że głównym czynnikiem działającym w historii żydów, czynnikiem, któremu naród zawdzięcza swoje istnienie, jest naturalny instynkt samozachowawczy narodu. Jak w każdej istocie żyjącej działa i w narodzie naturalny instynkt samozachowawczy i ten instynkt nie pozwolił narodowi zginąć. Najgłówniejszym celem narodu jest — żyć! Ale to pojęcie narodowego instynktu samozachowawczego tylko pozornie wydaje się być prawdziwym. Naród utrzymuje się przy życiu dzięki czynnikom socjalnym i historycznym i to nie ma nic wspólnego z biologją. Poczucie narodowe nie jest instynktem; można je nazwać instynktem, ale tylko przenośnie, lecz nie wolno z tej przenośni wyciągać dalszych konsekwencji. Poczucie narodowe opiera się na instynkcie społecznym i na wspomnieniach historycznych. Człowiek się nie rodzi z poczuciem narodowym, tylko je później nabywa.

Również i druga teoria Achad-Haama, jakoby pierwiastek etyczny, tkwiący w żydostwie, odseparował je od reszty narodów, nie jest przekonująca. Kwintesencją żydostwa jest wedle Achad-Haama etyka, dla ideału etycznego naród się poświęcał i dzięki swojemu przywiązaniu do tego ideału przetrwał do naszych czasów. Główną ideą etyki żydowskiej jest absolutna sprawiedliwość, której klasycznym przykładem są księgi proroków. Etyka żydowska nie jest etyką indywidualistyczną, tylko etyką zbiorowości, jej podmiotem jest człowiek jako istota społeczna. Tem się różni — wedle Achad-Haama — żydostwo od chrześcijaństwa: etyka żydowska jest etyką absolutnej sprawiedliwości, w przeciwieństwie do chrześcijańskiej etyki miłości. Ale i to założenie Achad-Haama, uważa Kaufman, nie wytrzymuje krytyki. Różnice w ideale etycznym taksamo, jak różnice w smaku estetycznym.

nie dzielą ludzi na wrogie obozy, o ideały etyczne ludzie się nie zabijają. Prawdą jest, że naród żydowski posiada wzniosłą etykę, ale etyka nie zdecydowała o losach narodu.

Po skrytykowaniu tych wszystkich teoryj, daje nam Kaufman swoją własną teorię o zagadce bytu narodu żydowskiego. Według Kaufmana naród żydowski utrzymał się w diasporze tylko dzięki swej religji. Tylko religja może uczynić człowieka zupełnie sobie uległym i oddanym. Krzewienie wiary było zawsze połączone z wojną. Wiara jest domeną Boga, a człowiek nie może jej zmienić dowolnie. W diasporze żydowskiej działały różne czynniki, ale one wszystkie tylko uzupełniały działanie czynnika religijnego. Pierwszą i główną przyczyną separacji żydowskiej w diasporze jest religja.

Dzieje narodu żydowskiego mieszczą w sobie dwa elementy: historję narodu i historję wyznania. Historia żydowska nie jest bezpośrednim wynikiem samej religji, tylko syntezą różnych czynników, z których najważniejsze są: czynnik religijny i czynnik narodowy. Ale decydującym był wpływ czynnika religijnego.

Religja żydowska powstała jako religja narodowa, a swoje późniejsze istnienie jako religja diaspory zawdzięcza ona tylko swemu wewnętrznemu rozwojowi, przemianie z religji narodowej w uniwersalną.

W Biblii każdy naród ma swego Boga. Bóg jest Bogiem narodowym, a zarazem Bogiem danej ziemi, która jest jego dziedzictwem. Kiedy nowy naród osiedla się na jakiejś ziemi, przyjmuje do swego panteonu i Boga tej ziemi. Ale w politeizmie znajdujemy i inną skłonność: chęć zwolnienia się z zależności geograficznej i etnicznej i wybicia się do roli religji ogólnoludzkiej. Politeizm apoteozuje siły przyrody, które nie znają ograniczeń miejscowych. Już w starożytności politeizm wydobywa się ze skorupy narodowej, a najlepszym dowodem tego jest synkretyzm świata hellenistyczno-rzymskiego. Już starożytni uważali, że wszystkie religje są tylko odbiciem jednego i tego samego bóstwa. Taka religja uniwersalna jest już zupełnie oddzielona od swoich pierwotnych więzów etnicznych i przechodzi od jednego narodu do drugiego. Religja Buddy narodziła się w Indjach i zakorzeniła się w Chinach i Japonji. Kolebką chrześcijaństwa są brzegi Jordanu; wyrosło ono z kultury żydowskiej a wiernych sobie szukało po całym świecie. Widzimy więc, że religje uniwersalne są zupełnie wolne od więzów narodowych. Ale tu się nam nasuwa nowa trudność. Religja żydowska nie jest religją narodową tak jak religja dawnych szczepów semickich, ona uratowała naród w diasporze tylko dzięki swym właściwościom uniwersalnym. Dzięki swemu uniwersalizmowi nie uległa za-

gładzie wraz z upadkiem państwa żydowskiego. Jest ona więc podobna do innych religij światowych: do chrześcijaństwa, islamu i buddaizmu. Z drugiej znów strony jest ona religią tylko jednego narodu i zawsze była związana z jego dziejami. Jej córki, chrześcijaństwo i islam, rozszerzyły się po całym świecie, a religia żydowska była wyznawana tylko przez jeden naród, spośród którego wyrosła. Ale tylko dzięki tej swej religii naród się utrzymał po utracie wszystkich normalnych warunków bytu.

Musimy więc wyjaśnić związek jaki zachodzi między pierwiastkiem uniwersalnym a pierwiastkiem narodowym w łonie religii żydowskiej.

Religia żydowska uratowała naród żydowski przed zagładą jedynie dzięki temu, że pozostała religią tylko jednego narodu, narodu żydowskiego. Ale wedle swej istoty wewnętrznej nie jest ona religią narodową, moment narodowy w niej ma tylko charakter historyczny, gdyż ona wyrosła z życia tego narodu. Ale pierwiastki narodowe nie czynią z niej religii narodowej. Chrześcijaństwo i islam przyjęły te żydowskie elementy historyczne, jak: wiara w wybranie Izraela, świętość jego dziejów, świętość Palestyny i t. d., a jednak stały się religiami ogólnoludzkimi. Niektóre księgi biblijne podkreślają wyłącznie narodowy charakter religii żydowskiej, ale późniejsze żydostwo starało się pozyskać sobie wiernych wśród innych narodów, a Hasmonejczycy nawet orężem krzewili wiarę żydowską. Różne plemiona przyjęły żydostwo: Samarytanie, Edomici i Chazarowie. Innoplemieniec, który przyjął religię żydowską, nie musiał wcale wejść w skład narodu żydowskiego, miał on być „izraelitą“ (ישראל) tylko w sensie religijnym.

Tę ewolucję religii żydowskiej, z narodowej w uniwersalną, najlepiej będzie dowieść na sposobie przyjmowania prozelitów (גרים). Znane są 2 formy prozelityzmu גירוי dawniejsza — etniczno-kulturalna i późniejsza — religijna. Pierwsza forma jest procesem asymilacji narodowej. Innoplemieniec, który zamieszkał w Palestynie, z biegiem czasu asymilował się i wraz z kulturą otoczenia przyjmuje i Boga kraju, a wkońcu zostaje wchłonięty przez naród żydowski. Druga forma prozelityzmu jest w całości rytuałem religijnym, bez wymagań przynależności narodowej. Prozelita, który przyjął religię żydowską, jest uważany za „izraelitę“ nawet kiedy mówi swoim językiem i mieszka w swoim kraju. W Biblii znana jest tylko dawniejsza forma prozelityzmu narodowego, czego klasycznym przykładem jest Rut.

Po zburzeniu Jerozolimy przez Nebukadnezara, zmienił się ten stan rzeczy. Zabrakło naturalnej podstawy dla asymilowania narodów, żydzi sami byli teraz wystawieni na asymilację. Prozelityzm nie mógł już teraz być ostatniem ogniwem procesu wchłaniania obcych elementów etnicznych, pierwszym warunkiem musiało być religijne przyłączenie do

żydostwa. Prozelityzm religijny (הנייר הדתי) stał się teraz nową formą przechodzenia na żydostwo. Epoka Ezry i Nehemiasza jest epoką przejściową między starą a nową formą prozelityzmu i dlatego Ezra prozelitów nie przyjmuje. Dopiero w epoce drugiej świątyni wzmagają się dążności uniwersalne religji żydowskiej i wytwarza się nowa forma prozelityzmu religijnego. Hasmonejczycy już orężem narzucają sąsiadnym ludom swoją religję. Prozelici stawają się nie członkami narodu żydowskiego, tylko współwyznawcami, „izraelitami“, a jeśli de facto wsiąkali w naród żydowski, to dlatego że tylko pojedyncze osoby przechodziły na judaizm, nigdy zaś całe narody. Kiedy zaś całe ludy przyjęły żydostwo, achowały one swoją odrębność narodową jak: Samarytanie, Edomejczycy i Chazarowie. Żydostwo nigdy nie dążyło do narodowego odgródnienia się, zawsze mu groził zalew obcych elementów etnicznych. Gdyby irzeczywistniły się dążenia religji żydowskiej, naród żydowski jużby nie istniał, zostałby pochłonięty przez narody, wśród których żyje. Jeżeli to się nie stało, jeżeli żydzi nadal istnieją jako naród, nie jest to zasługą religji żydowskiej, gdyż ta zawsze dążyła do uniwersalizmu, chciała się stać religją wszechludzką.

Przyjął się sąd, że elementy narodowe w samej religji żydowskiej przeszkadzały jej ekspansji, ale wyżej już wykazano, że również chrześcijaństwo i islam przyjęły te żydowskie elementy narodowe, a mimo to stały się religjami wszechludzkimi. Również i mniemanie, jakoby rytuał (מצוות מעשיות) przeszkadzał krzewieniu wiary, mija się z prawdą. Także chrześcijaństwo i islam wytworzyły własny rytuał. Nie nakazy rytualne przyczyniły się do ścieśnienia judaizmu, nie pierwiastek narodowy przeszkadzał jego krzewieniu, tylko losy historyczne narodu żydowskiego.

W wewnętrznej swej istocie, religja żydowska nie była religją narodową, pierwiastków narodowych ona zawiera nie więcej aniżeli inne religje ogólnoludzkie, ale narodową była w sposobie swego manifestowania się. Nie od jej charakteru wewnętrznego, tylko od tego kto ją głosił, zależała jej przyszłość. Wiara ta narodziła się w narodzie żydowskim i naród żydowski był jej apostołem. Zwycięstwo polityczne narodu żydowskiego nad państwami pogańskimi było *conditio sine qua non* dla zwycięstwa jego religji. Nie było żadnej proporcji między nikłą rolą polityczną narodu, a między potężnym gmachem wiary, który został zbudowany na jej podstawie. Szczególna łaska, jaką Bóg obdarzył swój naród wybrany — oto było ognisko dookoła którego wszystko się koncentrowało. Ale te wszystkie objawy łaski Bożej były legendą przeszłości, — współczesność wyglądała zupełnie inaczej. Trzeba było zharmonizować legendę przeszłości z przyszłością przez stworzenie mitu mesjanistycznego. Naród żydowski przewyciężył rzeczywistość diaspo-

ry przez m i t m e s j a n i s t y c z n y, przez legendę przyszłości. Dla narodów pogańskich oznacza jednak diaspora zwycięstwo bogów politeistycznych nad Bogiem żydowskim. Krzewieniu religji żydowskiej w świecie pogańskim stanął na przeszkodzie zwyciężony naród żydowski. Wiara żydowska mogła się krzewić po świecie tylko po oddzieleniu się od narodu żyd. i od jego nadziei mesjanistycznej. Chrześcijaństwo i islam były nowem objawieniem religji żydowskiej dla świata nieżydowskiego; nadały one religji żydowskiej, oddzielonej od losów narodu żydowskiego w diasporze, nową postać.

Racjonalizm żydowski jak i chrześcijański stara się postawić cały spór na płaszczyźnie metafizyczno - filozoficznej. Żydostwo (taksamo chrześcijaństwo i islam) zawiera w sobie całą skalę różnych, a czasami sprzecznych poglądów, tak że było miejsce w niem na jeszcze jeden odcień „miłości“, czy „indywidualności“ i na skłonność do ascetyzmu. Istotną różnicą nie jest żaden pogląd metafizyczny czy etyczny, tylko sprawa boskiego autorytetu. Najlepiej to zrozumiemy na przykładzie islamu. Mahomet nie głosił żadnych nowych prawd, nawet był gotów przyjąć całą Torę żydowską. Główną sprawą było czy on jest posłannikiem Boga. „Niema Boga nad Ała a Mahomet jest jego prorokiem.“ Prawdziwość posłannictwa Mahometa jest równoważna jedynowładztwu Ała. Na tej samej drodze doszło do rozdwojenia między chrześcijaństwem a żydostwem. Żydzi nie mogli uznawać boskiego autorytetu Jezusa. Św. Paweł jeszcze pogłębił tą przepaść przez przypisanie Chrystusowi unieważnienia Tory. Ale nie unieważnienie Tory było istotną przyczyną rozdwojenia; samo żydostwo zrezygnowało po upadku Jerozolimy z różnych przepisów rytualnych (ofiary). Talmud nieraz zmienia nakazy Tory. Jezus nie został odepchnięty z powodu kilku nauk, które stały w sprzeczności z oficjalnem żydostwem — jak chcą niektórzy badacze. Zasadniczą kwestją było: kto go posłał? czy przemawia w imieniu Boga? Nie o poglądy chodziło, tylko o boski autorytet. Bóg dał ongiś żydom na górze Synaj swoją Torę, swój zakon, „nowego zakonu“ przyjąć nie mogli.

Swoje zadanie dziejowe mogli Chrystus i Mahomet spełnić tylko w świecie pogańskim. U żydów byłiby jednym ogniwem w długim łańcuchu tradycji, byłiby „dalszym ciągiem“. Ale w świecie pogańskim spełnili zupełnie inną rolę, obwieścili mu nową religję, religję żydowską. Odepchnięcie Jezusa i Mahometa przez żydów i krzewienie wiary żydowskiej wśród pogan, — dwa te fakty nie są od siebie odosobnione, są związane głębokim związkiem przyczynowym. Religja żydowska musiała być oddzieloną od narodu żydowskiego — tylko wówczas mogła być przyjęta przez cały świat, a tego dokonali Chrystus i Mahomet.

Wielkie natężenie energii religijnej, które się objawiło w narodzie

żydowskim, i klęska polityczna narodu, zagnały w golus specyficzny element ludzki, który charakteryzowały: silna osobowość religijna i wąta spoistość etniczno - narodowa. Naród i religja sprzęgły się w diasporze w jedną nierozzerwalną całość.

W rozproszeniu są Żydzi uważani za obcych, nawet tam gdzie uzyskali prawo obywatelstwa. Obcość nie jest pojęciem prawnym, tylko psychologiczno - ludowem. Korzenie diaspory tkwią nie w prawodawstwie, lecz w świadomości Żydów i nie-Żydów. W głębi swej duszy otoczenie uważało Żydów za obcy naród i taksamo Żydzi uważali się za obcych, choć mieszkali od wieków na danej ziemi. Praw obywatelskich nie można otrzymać przez akt prawny, tylko przez związek krwi, przez zupełną asymilację z otoczeniem, przez zlanie się z niem w jedną całość etniczną. Żaden naród Europy nie jest narodem tubylczym; wszystkie narody europejskie skądś przywędrowały i ziemia na której osiadły stała się ich ojczyzną nie tylko dzięki zwycięstwu oręża, ale głównie przez podbój kulturalno - etniczny, bo tylko kulturalno - etniczna kolonizacja daje prawo obywatelstwa na danej ziemi. Lecz Żydzi nigdzie w diasporze nie kolonizowali ziemi w zupełności, nigdzie nie wycisnęli piętna swej cywilizacji, nigdzie nie zakładali swoich miast i nie budowali swoich wsi, zawsze i wszędzie zakładali swoje dzielnice — getta przy już istniejących osiedlach. Podczas tułaczki nie działał instykt szukania sobie nowej siedziby, wygnańcy nie szukali dla swego narodu nowej ojczyzny, to była kolonizacja wędrowców w pełnem tego słowa znaczeniu. Zapomnienie języka hebrajskiego i zastąpienie go przez języki krajowe, najlepiej nam odzwierciedla słabość związków etnicznych Żydów gołusu. Osadnictwo diaspory nie było nigdzie samodzielne pod względem etycznym, o własnych podstawach kulturalnych, i dlatego Żydzi w rozproszeniu nie mogli sobie nigdzie znaleźć ojczyzny. Żyd może uzyskać prawo obywatelstwa jako człowiek, jako Żyd jest zawsze obcy. Żydzi mogli otrzymać obywatelstwo tylko przez zupełne zlanie się z otoczeniem, przez wnikanie w jego związki etniczne. Tą drogą poszli wszyscy wędrowcy, a życie narzucało i Żydom tę drogę. Słabe spoidła etniczne ułatwiały im asymilację, kulturalnie prędko zlanili się z otoczeniem, lecz socjalnie i towarzysko stanowili zawsze odrębną warstwę, gdyż religja była zawsze tym czynnikiem, który uniemożliwiał zupełną asymilację. Dlatego byli Żydzi zawsze mieszkańcami getta, getta nie tylko w rozumieniu ograniczonego miejsca, ale jako symbolu odrębnego życia. Getto jest ojczyzną Żydów diaspory.

Podobnie jak nad bytem socjalnym, tak i nad bytem kulturalnym zawisła zmora diaspory. Separacja kulturalna wśród asymilacji, asymilacja, która nigdy nie może być całkowitą: oto problematyka żydowskiego życia kulturalnego w golusie.

Zupełnej asymilacji Żydów stały na przeszkodzie dwa czynniki: religja i ucisk.

Rozdźwięk religijny, jaki zaistniał, wytworzył przepaść, która oddzieliła Żydów od wszystkich innych dziedzin życia. Religja, Tora, stała się absolutną władczynią całego życia. Diaspora prawie że nie zna świeckiej kultury, cała twórczość kulturalna stoi pod znakiem religji. Tylko tam, gdzie Żydzi stykali się ze świecką kulturą grecką, zaczęło im zagrażać niebezpieczeństwo, gdyż tylko na platformie świeckiej mogło dojść do porozumienia między Żydami a nie-Żydami. Ale nigdzie w diasporze (poza ostatnim okresem emancypacji) kultura świecka nie wnikała głęboko w lud, tylko drobna warstwa inteligencji stała pod jej wpływem. Szerokie warstwy ludowe zostały wierne ideałom Tory i żadne świeckie wartości kulturalne nie mogły zająć jej miejsca.

Całą grozę diasporę najlepiej nam charakteryzują języki — żargony, któremi się Żydzi posługiwali. Gdzie tylko Żydzi przez dłuższy czas przebywali, przyswoili sobie język kraju; ale związek z tem. językami nie był związkiem trwałym, żaden z nich nie stał się językiem narodowym Żydów, żaden (poza aramejskim) nie stał się językiem ich kultury. Język obcy wnikał przez ulicę, przez zależność gospodarczą od otoczenia, ale nigdy duszy narodu nie odzwierciedlał. Jakimkolwiek językiem Żydzi się posługiwali, zawsze nadawali mu koloryt żydowski, język obcy zamieniał się na żargon żydowski. Te żargony najlepiej znamionują nam istotę diasporę: konieczność asymilacji a zarazem jej połowiczność, niemożliwość doprowadzenia jej do końca.

Głębsze aniżeli kulturalne, było rozdzielenie społeczne. Życie diasporę narzucało Żydom obcą kulturę, ale nie wytworzyło socjalnej jedności. Diaspora nie była wynikiem konieczności, lecz woli i chęci samych Żydów. W głębi swej duszy uważali pobyt w diasporze za okres przejściowy, po którym nastąpi powrót do Palestyny. Naród marzył o mesjaszu, a choć golus trwał wieki — jednak naród uważał, że jego przyszłość nie jest związana z golusem.

Odosobnienie Żydów diasporę, którego korzenie tkwią w religji, pogłębiło się jeszcze przez przesładowania. Mimo swej religji ulegliby Żydzi rozbiciu, nie wytrzymałoby naporu życia, gdyby nie nienawiść i ucisk. Nienawiść i ucisk były zjawiskami wtórnymi odrębności Żydów, one jednak spajały, scalały i cementowały walące się już rusztowania gmachu żydostwa. Mimo silnego poczucia solidarności, zostali jednak Żydzi rozbici na różne odłamy (aszkenazyjski, sefardyjski, jemeński i t. d.) i gdyby one były zażywały przez dłuższy czas spokoju, straciłyby łączność z resztą żydostwa i zostałyby zupełnie wchłonięte przez otoczenie. Tylko ucisk podtrzymywał wiarę mesjanistyczną. Kul-

tura wywierałaby o wiele większy wpływ destrukcyjny, gdyby narody żyły w zgodzie z Żydami.

Nienawiść do Żydów nie była zjawiskiem odosobnionem, lecz uniwersalnym, wyrosła ona wszędzie tam, gdzie tylko stanęła noga żydowska. Historia ludzkości jest historią starć i walk narodów, a tego losu i Żydzi nie uniknęli. Walki te, „wojny żydowskie“ diaspory są tragiczne i beznadziejne, gdyż są walkami nierównymi: w walce z narodami tubylczymi mieszkańcy getta są zaraz po pierwszym starciu pokonani.

Trzy momenty znamionują charakter narodowy tych walk: moment ekonomiczny, polityczny i ludowy.

Walki Żydów z narodami pogańskimi są walką o pozycje gospodarcze i o władzę polityczną. Chociaż zwycięstwo Rzymu nad Judeą symbolizuje zarazem i zwycięstwo pogaństwa nad żydostwem, to jednak największym wrogiem Żydów w starożytności są nie Rzymianie, lecz Grecy. Wojna z Rzymem była walką polityczną dwóch państw, podczas gdy wojna z Grekami była wojną ludową i ona jest charakterystyczną dla wojen diaspory. Grecy wojen o religję nie prowadzili i nie religja była powodem tych wszystkich walk. Grecy zakładając kolonie w Azji i Afryce, stykali się tam z Żydami, w każdej dziedzinie życia gospodarczego mieli Żydów jako konkurentów. Coprawda Grecy w swej kolonizacji stykali się i z innymi ludami, ale wszystkie te ludy uległy szybko asymilacji i to kładło kres walkom. Inaczej z Żydami; z nimi były starcia ustawiczne i to na całym terenie greckiej kolonizacji i dlatego powstała specjalna nienawiść do nich, która czasem zamieniła się w ideę. To samo powtarza się w średniowieczu z Niemcami. W tym samym czasie idzie do Czech i do Polski kolonizacja niemiecka i żydowska. Żydzi i Niemcy, jak ongiś Żydzi i Grecy, spotykają się wszędzie jako konkurenci, a w swej walce o byt posługują się koloniści niemieccy momentem religijnym.

Walka z Żydami nosi w starożytności i w średniowieczu charakter ludowy. Władza i organy państwowe biorą często Żydów w obronę przed „pospolitym człowiekiem“. Ruchy ludowe zawsze przynosiły Żydom największe nieszczęścia, zaś władza państwowa brała ich często w obronę; gdyż władza państwowa (aż do okresu demokracji) nie była wyrazicielką dążeń i woli narodu, władza spoczywała w rękach jednego stanu czy rodziny, których interes często się krzyżował z interesem mas ludowych. Władze takie mogły brać Żydów w obronę, gdy to im odpowiadało. Dlatego mogli być Żydzi w sojuszu z władzą, ale z narodem stanowiącym większość nie mogli dojść do porozumienia, przeszkadzała temu odrębność religijna i z niej wypływająca odrębność etniczna. Nie-

znośną stała się diaspora, gdy władza państwowa występowała przeciwko żydom.

Historja diaspory dzieli się na 2 okresy: na okres diaspory wschodniej i zachodniej. Okres wschodni jest okresem buntów i wojen, zachodni — poddania i rezygnacji. Wyzwolenie z diaspory i getta mogło nastąpić tylko przez zwycięstwo nad światem pogańskim, przez założenie uniwersalnego państwa żydowskiego. Żydzi w Palestynie i w diasporze starają się przez walkę uniezależnić się politycznie. W Babilonii rządzą przez jakiś czas synowie królowej Heleny, a potem przez kilka wieków dzierżą władzę egzyllarchowie z rodu Dawidowego; Mar-Zutra buntuje się i zakłada państwo żydowskie. W Egipcie i w Cyrene wybuchają od czasu do czasu rewolucje żydowskie. Powszechna rewolucja żydowska za Trajana wstrząsnęła podwalinami imperjum rzymskiego. W Palestynie i w diasporze walczyli żydzi o niepodległość, wedle świadectwa Flawjusza „chcieli żydzi zdobyć cały Wschód“. To wcale nie było niemożliwe, również państwa Asyryjczyków, Persów, Alexandra i Rzymian były państwami małych narodów. Ten wielki zasób energii, który żydzi wyładowali w tysiąc-letniej walce o niepodległość i władzę, poszedł na marne z powodu braku talentu organizatorskiego. Działała siła żywiołowa: siła religji, która zjednoczyła cały naród do walki politycznej, ale mścił się brak zdolności organizatorskich. Po wielkiej klęsce żydów egipskich, została złamana siła diaspory. Ale w Palestynie jeszcze przez długie wieki wre beznadziejna walka, a ostatniem jej echem jest przymierze z Persami w VII wieku przeciwko Bizancjum.

Zupełnie odmienna jest diaspora zachodnia, europejska. Tu żydzi już nie tworzyli własnych osiedli, kolonizacja ich ma charakter gettowy. Do Europy przyszli jako lud o słabej energii etnicznej i nigdy z orężem w rękę nie występowali. Cierpienia znosili z pokorą. Rezygnacja, poddanie i pokora to są cechy diaspory zachodniej. W miejsce walk przychożą ruchy mesjanistyczne, przepojone mistyką. Miejsce Bar Kochby zajmują Molcho i Sabataj Cewi.

Jedną dążnością są przepojone dzieje diaspory, jest nią dążność do wyjścia z golusu. Diaspora zachodnia daje temu wyraz przez oczekiwanie mesjasza. Wybawienie mogło nastąpić tylko drogą polityczną, przez założenie własnego państwa żydowskiego. Ale temu zadaniu słabe żydostwo gettowe, etnicznie niespojone podolać nie mogło. Ideał religijny, który był głównym motorem życia diaspory, nie mógł tego dokonać. W tym celu trzeba było wskrziesić ideę narodową, wzmocnić energję etniczną. Dopiero po rewolucji francuskiej nastąpiła nowa era w dziejach diaspory, nastąpiło dążenie przywiązania się do ziemi, do wyzbycia się ob-

czynny — getta. W dwóch formach znalazły wyraz te dążenia: w asymilacji narodowej i w syjonizmie.

* * *

Oto bieg myśli Kaufmana, który w I tomie swego dzieła „Diaspora i obczyzna“ daje nam nowe rozwiązanie zagadki bytu narodu żydowskiego w gólusie i to rozwiązanie wcale przekonywujące. Wszystkie dotychczasowe próby rozwiązania tej zagadki wychodzą z założenia bądźto wyłącznie religijnego (Geiger, Klatzkin), bądź wyłącznie narodowego (Renan, Pinskier, Dubnow, Achad - Haam) i uważają dzieje żydów w diasporze za wynik jednego z tych dwóch czynników. Kaufman jest pierwszy, który dobitnie wykazuje współdziałanie czynnika religijnego z narodowym. Sam czynnik narodowy nie zdołałby uchronić żydów przed asymilacją, sam czynnik religijny zamieniłby żydostwo na wyznanie. Dopiero przez harmonijne współdziałanie tych dwóch czynników, powstały specyficzne dzieje narodu żydowskiego w diasporze.

„Diaspora i obczyzna“ jest dziełem nawskroś oryginalnym. Każda myśl jest nowa, twórcza, głęboko przemyślana i przekonywująca. Książkę się czyta z zapartym oddechem i trudno od niej się oderwać. Jest się uniesionym i porwanym przez bieg głębokich myśli i wywodów autora. Jest to jedna z najoryginalniejszych, a zarazem najciekawszych publikacyj hebrajskich ostatniego okresu.*)

*) Drugi tom dzieła Kaufmana, który się już ukazał, zawiera rozważania nad problematyką współczesnego życia żydowskiego. Omówimy go w osobnym artykule, poczem zamieścimy krytyczną ocenę poglądów autora. W przygotowaniu jest polskie tłumaczenie dzieła Kaufmana, które się ukaze nakładem „Wydawnictwa nowoczesnego“ w Warszawie. — Red.

Z. SILBERPFENNIG

POWRÓT DO TRADYCJI RELIGIJNEJ W GŁOSACH PUBLICYSTYKI ŻYDOWSKIEJ

I

Trudno znaleźć w dziejach żydowskich okres tak obfitujący w krytyczne przeprawy jak ten, w którym żyjemy. Dlatego mogłoby się zdawać, że wobec twardej rzeczywistości powinny ustąpić na drugi plan rozważania nad problemami kultury duchowej Żydów. Jednak pogląd taki stanowczo jest błędny. W dobie, kiedy samo fizyczne istnienie Żydów tak często narażone jest na szwank, bynajmniej nie są zbyt ciekawe dociekania na temat przemian psychicznych dokonywujących się w łonie żydostwa. Gdyby nie istnienie odrębnej, jedynej w swym rodzaju umysłowości żydowskiej, której objawy sięgają nawet najbardziej poziomych spraw życia codziennego, cała ciężka walka o byt Żydów, jako Żydów, nie miałaby żadnego głębszego znaczenia, byłaby tylko bezmyślnym uporem, ślepym trzymaniem się form życiowych odziedziczonych po przodkach. Dlatego właśnie teraz, kiedy utrzymanie żydostwa wymaga nieraz tak wielkich ofiar ze strony poszczególnej jednostki, należy pamiętać o zawsze aktualnym zagadnieniu treści i formy w żydostwie. Właśnie w obecnej chwili zaostření się warunków życiowych żydostwa we wielu krajach, godzi się oderwać niekiedy uwagę od spraw życia codziennego, by zastanowić się nad stosunkiem Żydów do tego, co w żydostwie jest stałe, niezależne od zmieniających się nastrojów i „konjunktury“, by pomyśleć chwilę nad stosunkiem współczesnego pokolenia do tradycji religijnej.

II

Aż do okresu emancypacji stosunek do tradycji religijnej nie był dla Żydów kwestią. Świętość całej tradycji jako takiej była aksjo-

matem, zasadą „a priori“, przyjętą bez szemrania i bez wszelkich wątpliwości. Jednostki, które nie chciały się pogodzić z tym stanem rzeczy, musiały opuścić żydostwo. Tradycja zgóry regulowała cały tryb życia i wykluczała wszelkie zasadnicze wątpliwości, dotyczące celów żydostwa czy też jego zewnętrznej formy. Z chwilą jednak, gdy po upadku murów getta szerokie warstwy Żydów zetknęły się bezpośrednio z kulturą zachodnio-europejską i działanie myśli racjonalistycznych oraz materjalistycznych zdołało podkopać we wielu umysłach wiarę ojców, stanęła u nas na porządku dziennym kwestja stosunku do tradycji religijnej. Tradycja, pozbawiona nagle nimbu religijnego, wydawała się często zbyt ciężkim balastem, którego dalsze wleczenie za sobą utrudniało i pozatem dość ciężką drogę nowoczesnego Żyda. Wobec przemożnego wpływu tradycji religijnej na życie Żydów aż po czasy najnowsze, kwestja stanowiska, jakie zająć należy wobec tej tradycji, pytanie, jak należy rozprawić się ze spuścizną przodków, należą do najważniejszych żydowskich problemów kulturalnych od czasów emancypacji. Jak w epoce babilońskiej i hellenistycznej, również i w XIX wieku żydostwo miało rozstrzygnąć, która część tradycyjnych form życiowych jest esencjonalna dla dalszego istnienia narodu i w jakiej mierze należy przyswoić żydostwu obce pierwiastki. Tylko udane rozwiązanie tego problemu zapewniłoby ciągłość rozwoju żydostwa, które w ciągu wieków niejednokrotnie już przyswajało sobie obce elementy i zlewało je ze sobą w coraz to wyższej syntezie, podobnie, rzecz można, jak przebiega proces dialektyczny Hegla.

Różne było „podejście“ do kwestji tradycji religijnej. Każdy z trzech głównych kierunków ideowych, jakie zarysowały się wśród Żydów z końcem ubiegłego stulecia, wykrystalizował i w tej dziedzinie swój oddzielny pogląd.

Jedni chcą więc wysegregować i utrzymać czysto etyczne pierwiastki żydostwa, z wykluczeniem jego specyficznych form życiowych. Można „zadowolnić“ się wzniosłymi ideałami proroków i posłannictwem — do wszystkich narodów świata, upodabniając się pozatem w zupełności do obcego otoczenia. Jedyną barjerą dzielącą Żyda tego rodzaju od jego nieżydowskiego środowiska jest „mojżeszowe wyznanie“, religja, której nakazów on w praktyce nie wykonuje. Tak traktuje tradycję religijną asymilacja ideowa, propagowana przeważnie przez przywódców Żydów zachodnio-europejskich od czasów Wielkiej Rewolucji we Francji.

Przedstawiciele kierunku drugiego, narodowego, który rozwinął się głównie wśród Żydów wschodnio-europejskich, uważają, że w zasadzie można usunąć z dorobku kulturalnego żydostwa wszystkie składniki wyłącznie religijne, a, powiedzmy, kadłub pozostały po tej operacji będzie

kulturą świecką narodu żydowskiego. Kierunek ten wzorujący się na współczesnych ruchach narodowych wśród innych narodów europejskich, jeżeli chodzi o działalność kulturalną, rozdwojony jest z racji kwestji językowej na hebraizm i jidyszyzm, przyczem nawet poszczególni zwolennicy jednego i tego samego obozu nie są jeszcze zupełnie zgodni między sobą, które elementy żydowskiej tradycji religijnej są zbędne z punktu widzenia konsekwentnego narodowego żyda.

Można też, wychodząc z t. zw. materialistycznego poglądu na historję, zarzucić wogóle prawie całą żydowską tradycję narodową i religijną, jak to czynią teoretycy skrajnego socjalizmu golusowego. Kulturę żydowską pragnąłby kierunek ten oprzeć w zasadzie wyłącznie na dorobku klasy pracującej, powstałym w języku żydowskim, i zgadza się na zupełne usunięcie wpływu tradycji religijnej na życie codzienne żydów i na zapożyczenie „europejskich“ form życiowych od społeczeństw nieżydowskich, wśród których żyją żydzi. Wrogi stosunek socjalistów nieżydowskich do kościoła przenoszą socjaliści żydowscy na ulicę żydowską i zwalczają zawsze i wszędzie — „kler“ żydowski. Spośród wszystkich trzech wymienionych kierunków, socjalizm żydowski posuwa się najdalej w negowaniu żydowskiej tradycji religijnej.

Wspólną cechą wszystkich trzech wymienionych kierunków, które naszkicowano powyżej w sposób schematyczny i bez uwzględnienia odcieni pośrednich, jest mniejsza lub większa niechęć do tradycji, którą starano się w tej czy innej formie wyeliminować z życia żydowskiego. N o w e prądy w żydostwie XIX wieku, nie miały zrozumienia dla tradycji, której broniła jedynie — ortodoksja, ale ta się nie liczyła... Zaskoczona niespodziewanymi zmianami, pozbawiona obrońców, ortodoksja żydowska była jakby uosobieniem bezwładności, zaprzeczeniem wszelkiego ruchu w jakimkolwiek kierunku. Zdawała się być „przytłumieniem“. Wstydziła się jej nawet tacy, którzy tkwili jeszcze po uszy w życiu tradycyjnym. Miało się częstokroć wrażenie, że nawet nieliczni zresztą apologetci tradycji religijnej w sercu przyznawali słuszość niejednemu ze swych przeciwników.

Obecnie, kiedy i u nas na wschodzie Europy wyrosła już generacja, która częściowo choćby próbowała realizować rozmaite hasła, o których mowa była wyżej, nadeszła pora, by zwrócić uwagę na przeobrażenia jakim uległ stosunek do tradycji religijnej pod wpływem doświadczeń ostatnich lat dziesiątek.

III

Obserwując bliżej przejawy życia narodu żydowskiego od końca ubiegłego stulecia, otrzymujemy niejako obraz ogólnego ruchu na

lewo. Asymilanci w przeważającej swej liczbie zupełnie oddalają się od żydostwa, często też przechodzą do szeregów socjalistycznych, synowie syjonistów są bardziej lewicowo usposobieni od swych ojców, umiarkowani ortodoksi przechodzą do obozu narodowego, a skrajni ortodoksi coraz bardziej tracą na skrajności¹). Z drugiej strony jednak trudno zaprzeczyć, że w przeciągu ostatnich kilku lat ten ruch „na lewo“ znacznie osłabł. Przeciwnie, podobnie jak z punktu widzenia politycznego można nawet mówić o pewnych przesunięciach na „prawo“ w łonie samego żydostwa, również i odnośnie do kultury i tradycji nastąpiło w pewnej mierze otrzeźwienie w stosunku do hasel, które brano dawniej za prawdziwą monetę, a które obecnie zaczynają wychodzić z kursu. Odnosi się czasem wrażenie, że w naszych oczach zmienia się nastawienie oświeconych warstw narodu do dorobku tradycji religijnej. Zmiany są oczywiście małe, zaledwie tu i ówdzie zwiastują je pewne symptomy, które nie każdy dostrzega, a jednak wystarczy uprzytomnić sobie stan sprawy religijnej za czasów naszych ojców, by przyznać, że się ostatnio u żydów coś pod tym względem zmieniło.

U nas we wschodniej Europie, z końcem XIX wieku, ze wszech stron nacierano na zbitą masę ortodoksji w imię hasel żydowskiego oświecenia, *haskali*. Teoretycy asymilacji, a później i rzecznicy ruchu narodowego i socjalistycznego, burzyli z wielkim nakładem sił wiekowy gmach tradycji, którego bronili niedołężnie ortodoksja. Wydawało się, że już w krótkim stosunkowo czasie przeciwnicy ortodoksji staną się jej — spadkobiercami i rozparcelują między siebie resztę jej adherentów. Spornem tylko było, kto ostatecznie zwycięży w tej walce o — skórę niedźwiedzia...

Rzeczywistość jednak nietylko nie spełniła oczekiwań przedstawicieli kierunków zmierzających w tej czy w innej formie do „europeizacji“ żydostwa, lecz również nasunęła poważne wątpliwości co do tego, czy wogóle zdolają one na dalszą metę zapewnić utrzymanie oraz dalszy rozwój swoistej kultury żydowskiej, szczególnie wśród tych licznych narazie żydów, którzy i nadal będą skazani na pozostanie w diasporze. Wobec konieczności samozachowania się i samoobrony, wobec potrzeby utrzymania żydostwa jako jedyne w swym rodzaju fenomenu kulturalnego, żaden z trzech wyżej wymienionych kierunków nie może się poszczycić takimi sukcesami, które pozwoliłyby być spokojnym o przyszły los kultury żydowskiej, nawet w tak ciasnym zakresie, w jakim pojmują ją niektórzy przedstawiciele nowoczesnego żydostwa. Asymi-

¹) Por. *Nisenbaum*, Propaganda syjonistyczna wśród żydostwa religijnego, w hebrajskim tygodniku „*Haolam*”, rok 1929, str. 406. („*Hataamuia hacyjonit: bekerew hajahadut hamesoratit*”).

lacja nie zdołała powstrzymać swych zwolenników od zupełnego opuszczenia żydostwa, jeśli nie w pierwszej, to w drugiej czy w trzeciej generacji, bo — do tego właściwie dążyła w swej ostatecznej konsekwencji. Kierunek narodowy ma wprawdzie stosunkowo najwięcej zwolenników na ulicy żydowskiej, czego dowodzą choćby tylko jego sukcesy polityczne oraz rozbudowa jego instytucyj kulturalnych i organizacyj partyjnych. Z drugiej strony jednak najlepsi przedstawiciele obozu narodowego nie ludzą się obecnie co do tego, że asymilacja szczególnie kulturalna, którą — w teorii — uważa się za pokonaną, w praktyce ma raczej tendencję do dalszego rozpowszechniania się. Kierunek socjalistyczny też nie może wskazać na większe sukcesy w walce o utrzymanie żydostwa w gólu. Przeciwnie, w jedynym kraju, który dotychczas przystąpił oficjalnie do realizowania socjalizmu na skalę mocarstwową, w Rosji Sowieckiej, żydostwo wynaradawia się w zastraszającym tempie.

Podczas gdy zatem nowoczesne prądy w żydostwie mimo rozmaitych szczytnych wysiłków nie zdołały zabezpieczyć całkowicie żydostwa przed groźną falą asymilacji, ci Żydzi, którzy pozostali wierni tradycji religijnej nawet za cenę zrezygnowania z niektórych „zdołoczy“ europejskiej kultury, nie tylko zachowali dla żydostwa liczbowo silne kadry, z których czerpały i czerpią swych zwolenników wszystkie współczesne żydowskie ruchy polityczne i kulturalne, lecz również doczekali się niespodzianego sukcesu. Ortodoksja, która tak niedołącznie a samotnie broniła dawniej tradycyjnego żydostwa, nie tylko nauczyła się posługiwać nowoczesnymi środkami w walce o swoje ideały, lecz również znalazła nieoczekiwaną pomoc wśród oświeconych warstw narodu. Coraz częściej w publikacjach, bynajmniej nie stojących na platformie ortodoksyjnej, uznaje się wartość naszej tradycji religijnej, choć narazie przeważnie z pobudek niejako użytecznych (narodowych i społecznych). Można też napotkać głosy sprzeciwiające się temu powrotowi „do ojców“, przy czem odnośni publicyści posługują się narodowymi i społecznymi hasłami żydowskiego nacjonalizmu czy socjalizmu (hasła asymilacyjne — w teorii co najmniej — ucichły). Okolicznościowa i zasadnicza dyskusja na temat stosunku do tradycji religijnej tocząca się w rozmaitych pismach jest bardzo pouczająca i wskazuje na przygotowującą się na tem polu zmianę nastrojów. Dla ilustracji powyższych wywodów zebrano w niniejszym artykule garść głosów prasowych, umieszczonych w poważnych czasopismach żydowskich. Nie wyczerpują one bynajmniej tematu, co wymagałoby jeszcze dalszych badań źródłowych, ale są godne szczegółowego omówienia, ponieważ nasuwają szereg ciekawych refleksyj.

IV

Zacniemy od stwierdzenia, że istnieje obecnie wśród żydowskich socjalistów interesująca grupa socjalistów religijnych. Nie mamy tu na myśli robotników religijnych, zrzeszonych pod sztandarami organizacji „Mizrachi“ („Hapoel Hamizrachi“) czy „Szłomej Emunej Israel“ („Poalej Emunej Israel“), którzy reprezentują właściwie skrzydło robotnicze powyższych organizacji ortodoksyjnych, a tylko zapożyczyli od socjalizmu pewne hasła czy metody walki klasowej. Socjaliści religijni, o których nam chodzi w tym związku, bynajmniej się nie chcą przyznać oficjalnie do ortodoksji, chociaż niejednego z nich, o ile konsekwentnie realizuje swe poglądy, należałoby zaliczyć do — ortodoksji ze względu na utrzymywanie tradycji religijnej we własnym życiu. Taka grupa żydowsko-rosyjskich socjalistów i byłych socjalrewolucjonerów (eserów) o zabarwieniu religijnym koncentruje się dokoła kwartalnika „Fraje Szryften farn jidiszn socjalistiszn gedank“, wydawanego pod redakcją dr. J. N. Steinberga. Już sam redaktor „Fraje Szryften“ jest osobistością ciekawego pokroju. Przywódca lewicowych socjalrewolucjonerów rosyjskich, którzy nie weszli w skład żadnej międzynarodówki, były komisarz sprawiedliwości w pierwszym rządzie sowieckim, emigrant polityczny w Berlinie a obecnie w Londynie, jest przytem — religijnym żydem, który modli się publicznie i przestrzega żydowskich przepisów rytualnych.^{1a)} Redagowane przezeń „Fraje Szryften“ są na wysokim poziomie stojącą trybuną socjalistów, którzy chcą służyć nietylko partji czy frakcji lecz przede wszystkim człowiekowi, a walczą o realizację wizyj Karola Marksa, choć niezawsze drogami przezeń proponowanymi.²⁾

Ostatnio umieściły „Fraje Szryften“ artykuł A. Menesa p. t. „Alte un naje jidyszkajt“,³⁾ który pozwala nam wniknąć w ideologję religijnych socjalistów spod znaku Steinberga. Punktem wyjścia Menesa jest „ludowość“ („folkstymlichkajt“), a z niej wynika zarówno jego socjalizm jak i też dążenie do pielęgnowania w golusie kultury ludowej w języku żydowskim, t. j. jidyszyzm. Porównywując dążenia jidyszyzmu z rzeczywistością życia żydowskiego, stwierdza Menes, że jidyszyzm mimo niektórych sukcesów nie zdołał jeszcze opanować ludu żydowskiego, dla którego pracuje, a niemałymi sukcesami mogą się też pochwalić hebraiści a nawet ortodoksja, chociaż hasła przez nich reprezentowane mniej przemawiać powinny do prostego człowieka,

^{1a)} Poglądy jego charakteryzuje dobrze jego artykuł p. t. „Datijut israelit“ — „O religijności żydowskiej“, opublikowany w miesięczniku hebrajskim „Hahejd“, Rek VII, Nr. 12, str. 17.

²⁾ Por. „Fraje Szryften itd.“, zeszyt 15, Warszawa, 1933, str. 24.

³⁾ „Fraje Szryften“, zeszyt 14, Warszawa, 1932, str. 51—65.

niż „ludowy“ jidyszizm. Autor przyznaje, że „obecnie we większości krajów, zamieszkałych przez znaczniejsze skupienia żydowskie, ortodoksja jest jeszcze wcale pokaźną siłą. A w każdym wypadku wykazała ona o wiele więcej żywotności, niż można było przypuszczać przed laty“. Ale jidyszystę i socjalistę Menesa napelnia obawą nietyle tak wytrzymała ortodoksja, lecz asymilacja kulturalna, która, jak stwierdza, jest właściwie największym zwycięzcą na ulicy żydowskiej i szerzy się szczególnie wśród młodego pokolenia. Zastanawiając się nad przyczynami tego zjawiska, autor dochodzi do wniosku, że kultura estetyczno-literacka, którą nowe prądy umysłowe zamierzały zaszczerpić i rozwinąć wśród Żydów w miejsce dotychczasowej kultury opartej na tradycji i religii, ta nowoczesna kultura literacka bynajmniej nie jest „ludowa“, jeżeli się nawet posługuje językiem ludowym, lecz przeciwnie, bierze w niej udział tylko szczupła stosunkowo garstka ludzi, którym przypadły w udziale „wykształcenie i majątek“.

Przedstawiciele nowoczesnej kultury odróżniają producentów kultury, świat literacko-artystyczny, od jej konsumentów, szerokich mas czytelników, widzów, słuchaczy. Ale prawdziwa kultura, zdaniem Menesa, obejmuje nietylko literaturę i sztukę, lecz również „sumę uczuć, pojęć, zwyczajów, obyczajów i wyobrażeń, które tworzą podstawę współżycia w społeczeństwie ludzkim“. A więc „język, moralność, rodzinę, stosunki między ludźmi, pracę, towarzystwo, święta, zabawy — jednym słowem: całą sumę ludzkich czynności i przeżyć“. W kulturze narodowej o tak szeroko pojętym zakresie każda jednostka jest równocześnie producentem i konsumentem kultury, korzysta z gotowego dorobku poprzednich pokoleń i współdziała w tworzeniu nowych walorów kulturalnych. Tak szeroko pojmowało kulturę dawne żydostwo i choć nazwano Żydów „narodem książki“, to jednak mylą się ci, którzy sądzą, że kultura literacka, książkowa przyczyniła się do utrzymania żydostwa w ciągu wieków. „Gdyby Tora była tylko literaturą“, twierdzi Menes, „toby już dawno nie było narodu żydowskiego... Nie książki, lecz zawarte w nich nakazy („micwot“) zapewniły istnienie narodu żydowskiego.“ Zdaniem naszego autora, nie zewnętrzna forma, nie język, który wypisał jidyszizm na swoim sztandarze, decyduje o „ludowości“ kultury, o jej kontakcie z masami, lecz o wiele ważniejsza jest treść, a pod względem treści góruje tradycyjna kultura religijna nad wszelkimi zmodernizowanymi formami żydostwa i dlatego zakorzeniła się ona tak głęboko w sercu prostego człowieka z ludu. „Kultura religijna jest w całej swej istocie równocześnie uniwersalna i indywidualna w najwyższym stopniu.“ Prorocy nasi uważali się za przedstawicieli wartości ogólnoludzkich i wiecznych, ale uniwersalizm ich nie był oderwany od świata i od osobistego życia jednostki. „Przeciwnie, religia towarzy-

szy człowiekowi od urodzenia aż do jego ostatniej godziny. Reguluje całe życie, określa, co ma robić i czego ma zaniechać, jak ma wychować swe dzieci i jak ma się troszczyć o swych rodziców. Niema dziedziny życia ludzkiego, w którą religja by się nie wmieszała“, na co się Menes wcale nie oburza — w przeciwieństwie do innych socjalistów żydowskich.

Nie rażą też naszego autora liczne zakazy i nakazy religijne, „pęta“, które tradycja nałożyła na Żyda, przeciwnie odnosi on się do nich najzupełniej przychylnie: „Charakterystycznym jest, że właśnie dlatego, że religja obarczyła człowieka takimi ciężarami, że żądała od niego ofiar, stała mu się ona szczególnie drogą. Nie obawa przed karą, lecz miłość, przywiązanie i oddanie utrzymały religję. Religja bez „micwot“ jest duszą bez ciała, jest w najlepszym wypadku systemem filozoficznym i nie może mieć żadnego wpływu na lud.“

Dzisiejszy „prosty człowiek“ już jest świadomy swej wartości w społeczeństwie, nie chce zadowolnić się rolą pionka w życiu publicznym, chce działać, być czynnym członkiem zbiorowości ludzkiej. Stąd pochodzi, zdaniem Menesa, współczesny kryzys parlamentarnej demokracji, dzielącej społeczeństwo na „przywódców“-działaczy i na „masy“, których jedyna aktywność objawia się w dość rzadkich odstępach czasu przy urnie wyborczej. Stąd ogólne zainteresowanie dla sportów i zabaw nawet o charakterze — wojskowym (skauting, bojówki partyjne), w których każdy osobiście może brać czynny udział. Stąd obojętność dzisiejszego Żyda dla nowoczesnych żydowskich imprez kulturalnych, w których jest tylko biernym widzem, słuchaczem. Stąd wreszcie pochodzi przywiązanie mas ludowych do starej kultury religijnej, która nie знаła systemu „gwiazd i gwiazdorów“, lecz przeciwnie mimo uszanowania dla rabinów i uczonych, również i prostemu człowiekowi poruczała czynne funkcje w życiu społeczności religijnej. „Dziesięciu prostaków tworzyło razem „minjan“ a każdy Żyd mógł (jako „chazen“) publicznie odprawiać modły imieniem gminy. Bez rabinów i uczonych Żydzi też pozostawali Żydami. „Baal tefila“ czy „chazen“ też byli ważni, ale każdy Żyd modlił się właściwie na osobności, w swój sposób i swojemi słowami rozmawiał ze Stwórcą. Cała społeczność żydowska kolektywnie tworzyła kulturę i korzystała z niej. Wcale tam prawie nie istniała ta otchłań między producentami a konsumentami, między przywódcami a masami, która jest tak charakterystyczna dla całej nowoczesnej kultury.“

Menes ceni nie tylko formy życia zbiorowego, stworzone przez tradycyjne żydostwo, lecz również dbałość o indywidualium, jaką wykazała religja. Soboty i święta są, jego zdaniem, „najcudowniejszemi podarunkami“ religji. W Talmudzie jest mowa o tem, że Żydzi powinni skorzystać ze soboty „w połowie dla Boga, a w połowie dla siebie“, ale Żyd „wybrał

dla siebie lepszą połowę. Żyd przede wszystkim święci sobotę dla siebie. Ozdabia swe mieszkanie, zapala świece u siebie w domu i obchodzi ucztę sobotnią ze swą rodziną, z żoną i z dziećmi. Sobota jest jego świętem. W sobotę on jest królewiczem. Nie raduje się radością innych, on sam jest ośrodkiem radości.“

Takie hymny śpiewa socjalistyczny autor na cześć soboty, przeciwstawiając nastrojowi żydowskiej soboty zewnętrznej, bezduszną radość wszelakich nowoczesnych uroczystości patriotycznych, oficjalnych „galówek“, jubileuszy i iluminacyj, które nie przemawiają do prostego człowieka. „To nie jest moje święto — mówi człowiek z ludu.“

Nawet prosty człowiek odczuwa potrzebę uwiecznienia siebie w jakikolwiek sposób. Chce przewyciężyć „zab czasu“ i żyć w pamięci swego potomstwa po — śmierci cielesnej. Religja kultuwyje to dążenie i stwarza odpowiednie formy, by je spełnić: uświęca rocznicę śmierci krewnych, modlitwę za duszę zmarłych („kadisz“), każe stawiać nagrobki. „Religja“, powiada Menes, „przyznała każdemu człowiekowi udział w przyszłym życiu... i stworzyła formy pietyzmu religijnego, które są zrozumiałe i dostępne każdemu. Natomiast nowoczesna kultura miała tylko na oku drobną warstwę przywódców i uczonych.“ „Dziś też stawiamy nagrobki, obchodzimy rocznice, wygłaszamy mowy żałobne, ale tylko — na cześć wielkich ludzi.“ „Stworzono typowy bałwochwalczy kult przywódców. A nawet świat socjalistyczny, niestety, nie wyzwolił się z tego całkowicie“.

W kwestji trupów żydowskich w prosektorjach uniwersyteckich niekiedy nawet żydowscy lewicowi studenci oburzają się na „ciemnych“ rabinów i na kahały, które swem nieprzejednanym stanowiskiem w tej sprawie tylko ułatwiają uniwersyteckim antysemitom wynajdywanie pretekstu celem utrudnienia studjów żydowskim akademikom, ale Menes w tym sporze broni rabinów, a nie swych studjujących towarzyszy: „Nie jest wielkiem bohaterstwem zwalczać ciemną reakcję, a starać się o żydowski pogrzeb i wystawić ładny pomnik, jeżeli chodzi o osobę nam bliską. Mimowoli i nie wiedząc o tem wcale ortodoksja broni tu zasady sprawiedliwości społecznej“; chcąc oddać ostatnią przysługę bliźniemu, reprezentuje prymitywne, zdrowe uczucie moralne, a radykali zwalczający ortodoksję i w tym wypadku wykazują tylko, „jak głęboko zakorzenione jest u nich lekceważenie „prostego człowieka“.“

Jest więc Menes socjalistą wcale osobliwego pokroju. Przyświeca mu w pierwszym rzędzie nie tyle dobro klasy czy społeczności pracującej, na którego straży stoi potężny aparat państwowy, realizujący (jak np. w Rosji Sowieckiej) swe zamierzenia bez oglądania się na poszczególne jednostki, lecz wysuwa on na pierwszy plan właśnie tę przez socjalistów tak często postponowaną jednostkę i w końcowych swych

wywodach podkreśla przede wszystkim moment indywidualistyczny: „Religja... stworzyła dla każdego człowieka możliwość wyzycia się. Człowiek chce mieć swą własną radość, szuka pociechy w swych osobistych cierpieniach. Dała mu ona (scil. religja) przeto święta, jego własne jubileusze, jego własne uciechy: rodzi się dziecko, staje się „bar micwa“, żeni się. Zaopatrzyła go ona we wieczność, w przyszłe życie. „Cały naród Izraela ma udział w życiu wiecznym“, nawet nosiwody i drwale, a dla prostego Żyda wrota raju stoją tak samo otworem, jak dla wielkiego uczonego“. Prostemu człowiekowi nie chodzi tylko o chleb, jak to myślą często przedstawiciele nowoczesnej kultury, lecz również o czynny udział w życiu doczesnym i wiecznym, i o uszanowanie w nim istoty człowieczeństwa, którem pomiatają politycy w imię rozmaitych szczytnych haseł. I dlatego odrzuca też Menes nacjonalizm: „Idea narodowa... nic nie wie o życiu osobistym i o szczęściu osobistym prostego człowieka“. „Prowodrzy mało interesują się osobistymi cierpieniami ofiar (scil. wojen). Dla nich istnieje tylko jedno pytanie: zwyciężyliśmy czy przegraliśmy?“ I dlatego: „Nie jest przypadkiem, że właśnie najwznioślejsi i najwięksi przedstawiciele świata religijnego stworzyli ideał wiecznego pokoju. Życie każdego człowieka, nawet życie każdego stworzenia jest święte. Żaden ideał nie może usprawiedliwić ofiar z ludzi. Każda jednostka jest światem, całym światem dla siebie.“⁴⁾ I w tem tkwi wielka siła idei religijnej“.

Jeżeli zatem ruch narodowy żąda od ludu tylko ofiar, nie dając mu wzamian za nie odpowiedniego udziału w życiu społecznym i kulturalnym, to należy też odrzucić świecką kulturę narodową, a przyszła kultura ludowa powinna się, zdaniem Menesa, opierać na (niejasnym narazie u niego) socjalizmie etycznym: „Rozumiem bardzo dobrze, że wielka część narodowo-żydowskiej inteligencji nie wierzy w możliwość narodowej kultury⁵⁾ w golusie. Dla wyłącznie narodowej kultury istotnie niema miejsca w golusie. Podstawą kultury ludowej może być tylko treść społeczno-etyczna. Tylko jeżeli nowoczesna kultura żydowska będzie się opierała na nowym ideale społecznym, jeżeli da prostemu człowiekowi w jego codziennym osobistym i społecznym życiu treść ogólnoludzką, jeżeli potrafi ona zastąpić pierwiastki kultury, które mieliśmy w dawnej „jidyszkajt“ — tylko pod tym warunkiem nowoczesna kultura żydowska da się utrzymać.“

Ostatnie przytoczone tu zdania odsłaniają nam całą sprzeczność, jaka tkwi w koncepcji Menesa. Najpierw głosi on z emfazą godną orto-

⁴⁾ Por. z odpowiednią sentencją w Talmudzie babil., traktat Sanhedrin, fol. 37^a. w Misznie.

⁵⁾ Termin „kultura narodowa“ oznacza u Menesa stale nowoczesną żydowską kulturę o wyłącznie świeckich pierwiastkach.

doksyjnego Żyda wyższość dawnej „jidyszkajt“ nad „kulturą narodową“, poczem jednak zamiast wyciągnąć ostateczną konsekwencję z własnych twierdzeń i przyznać się całkowicie do kultury religijnej, niespodzianie wysuwa — „nowy ideał społeczny“, chce, by nowoczesna kultura żydowska „zastąpiła“ pierwiastki kultury dawnego żydostwa. Widocznie więc Menes tem właśnie się w zasadzie różni od ortodoksów, że nie uznaje, by tradycja religijna w obecnej swej formie mogła służyć za podstawę nowoczesnej żydowskiej kultury. Mimo że głosi on *implicite* nie mniej jak bankructwo pracy kulturalnej socjalizmu żydowskiego i uznaje walory kultury religijnej, waha się on pójść o krok dalej i stanąć całkowicie na gruncie tradycji. Jest i pozostaje socjalistą, który chce przeszczepić na grunt socjalizmu pewne elementy pochodzące z dziedziny tradycji religijnej.

Podobnie i druga część artykułu Menesa, ogłoszona w najnowszym zeszycie „Fraje Szryften“,⁶⁾ wykazuje tę samą sprzeczność: podnosząc zalety żydowskiej tradycji religijnej, autor jednak uważa, że nie są one koniecznie współzależne od wiary we „wyższą boską istotę“, ważnym jest dla niego tylko — stosunek kultury religijnej do człowieka. Chcąc lepiej jeszcze wytłumaczyć się przed towarzyszami partyjnymi, którzy mogliby mu zarzucić,⁷⁾ że popiera żydowskie — duchowieństwo, Menes deklaruje się jako zwolennik „swobodnej rewolucyjnej religijności“, wolnej od balastu dogmatów i niezwiązanej z żadną konkretną grupą religijną. Tak pojęta religijność uważa za swój ośrodek nie bóstwo, lecz moralną osobistość, pełną poczucia odpowiedzialności za swe czyny, do której religja stale zwraca się we formie kategorycznego imperatywu⁸⁾. Autor nie spostrzega przytem, że zamierzając uniknąć jednej sprzeczności, wpadł w drugą. Jeżeli bowiem najistotniejszą częścią naszej tradycyjnej kultury jest tylko tak pojęta religijność o podłożu etycznym, ogólnoludzkim, to tem samem zbędne się stają wszelkie tradycyjne formy życia żydowskiego, których tak gorąco broni Menes, i wracamy do poglądów asymilacji, która tak długo starała się wyzbyć wszelkich „akcesorycznych“ form żydostwa, aż się wyzbyła samego — żydostwa. Zresztą sam autor w „konkretnej“ części swego drugiego artykułu wychwala (podobnie jak w pierwszym swym artykule)⁹⁾ formy wyżycia się dawnego żydostwa, jak święta, życie rodzinne, organizacje towarzyskie i społeczne, które tak skrzętnie rozbudował (używając wy-

⁶⁾ Zeszyt 15, Warszawa, 1933, str. 25—41.

⁷⁾ Umieszczone poniżej, wywody Kopelowa i Liberta dowodzą, że obawy Menesa przed takimi zarzutami były uzasadnione.

⁸⁾ Historia religij wykazuje, zdaniem Menesa, że zwolennikami swobodnej, rewolucyjnej religijności byli zawsze prorocy, a jej przeciwnikami — kapłani związani z „aparatem“ religij.

⁹⁾ Por. wyżej.

razu Menesa) „kler“ żydowski, a które przecież niekoniecznie są związane bezpośrednio ze „swobodną, rewolucyjną religijnością“. A chyba sam Menes przyzna, jak dalece związane są w naszej tradycyjnej kulturze — forma i treść.

Dziwne są zatem kontrasty, które możemy stwierdzić w światopoglądzie tego socjalisty religijnego: Socjalizm etyczny, wykorzystujący pewne myśli i formy tradycji religijnej, ludowość oparta o — „pojęcie wyższej zasady moralnej, niezawisłej od przestrzeni i czasu“, a to wszystko bez — Boga...¹⁰⁾

V

Jeżeli w obozie socjalistów-jidyszystów znajdują się zwolennicy tradycji religijnej, choć sprzeciwia się temu cała ich ideologia partyjna, to tem bardziej można znaleźć takich obrońców tradycji wśród syjonistów-hebraistów, którzy bądźco bądź zasadniczo nie zwalczają religii. Oczywiście, również w tym wypadku nie chodzi nam o tych syjonistów, którzy zgóry nie zerwali węzłów łączących ich z tradycją religijną i bądźto należą do frakcji religijnych syjonistów („Mizrachi“), bądźto pozostali religijni „ad personam“, choć należą do ugrupowań pozatem nie stojących na gruncie tradycji.¹¹⁾ Wskażemy tu raczej na tych syjonistów, którzy osobiście zerwali już byli z tradycją religijną, a jednak później z pobudek narodowych czy innych zaczęli się do niej inaczej odnosić.

Syjonizm jako taki odnawia tradycję żydowską, której niec starała się przerwać asymilacja, córa oświecenia, a z tego korzysta też tradycja religijna. Dążąc do odrodzenia ducha żydowskiego i kultury hebrajskiej, uważa się syjonizm za spadkobiercę bogatej spuścizny kulturalnej żydostwa, w której, jak wiadomo, dominuje nuta religijna, chyba wyjąwszy ostatnie 150 lat.¹²⁾ Rozwiązanie kwestji żydowskiej na zasadzie terytorjalno-narodowej, wysuwane jako postulat syjonizmu, mimo że jest wyrazem wpływów nacjonalizmów europejskich na psychikę żydostwa, apeluje też do mesjanistycznej nadziei oswobodzenia z gólu, która zawsze ożywiała religijne żydostwo. Jeżeli dodamy do tego rosna-

¹⁰⁾ Warto wspomnieć mimochodem, że Menes, jako konsekwentny przeciwnik nacjonalizmu, neguje również wszelkie teorie autonomizmu żydowskiego. Jego zdaniem, charakterystyczną, samorodną formą organizacyjną Żydów w diasporze była gmina religijna, stowarzyszenie, a nie autonomiczny związek ziemski, który narzucono nam zewnątrz dla celów fiskalnych (w Babilonie, w Polsce).

¹¹⁾ Takim religijnym syjonistą jest np. sędziwy działacz robotniczy w Palestynie, A. Z. Rabinowicz.

¹²⁾ Już Achad-Haam wskazał na to, że ruch narodowy przytłumia głośną agitację przeciw religii. Por. Achad-Haam, *Al paraszat derachim*, Berlin, 1930, tom III, str. 46 („Nachlat awot“) oraz tom IV, str. 124—133 („Tora micijon“).

ce niezadowolenie z pustki duchowej nowego, świeckiego żydostwa, to zrozumiemy, dlaczego mnożą się ostatnio w prasie syjonistycznej, a szczególnie hebrajskiej głosy przychylnie tradycji, przyczem przesłanki są w tym wypadku zupełnie odmienne od przesłanek jidyszystycznych socjalistów religijnych.

Przytaczamy przedewszystkiem głos przedstawiciela lewicy syjonistycznej. Swój ciekawy artykuł p. t. „Hitchadeszut hachajim hadatijim beerec-Israel“ t. zn. „Odnowienie życia religijnego w Palestynie“¹³⁾ zaczyna dr. Chaim Tartakower stwierdzając nawpół aksjomatycznie, „że każdy Żyd nieuprzedzony przez krzykliwe hasła partyjne i rozmyślający bez przesądów nad człowiekiem w społeczeństwie, mógł już zgóry przewidzieć, że historyczny naród żydowski nie może zmartwychwstać, jeżeli nie odżyje również religja żydowska jako wiara i jako pewna forma życia.“ Wprawdzie przebudowa ekonomiczna i społeczna jest obecnie najważniejszym celem pracy syjonistycznej, ale trzeba pamiętać też o potrzebach duchowych narodu, a do tych „żywotnych i zasadniczych potrzeb“ należy, zdaniem autora, również religja. Widocznie Tartakower nie czuje się odosobnionym w swych poglądach, skoro pisze: „Szerokie warstwy religijne naszego narodu (do nich zaliczam również tych, którzy osobiście we własnym życiu z pewnych powodów oddalili się od życia religijnego, ale w głębi duszy łakną go i wierzą, że życie w Palestynie samo przez się odnowi również i religję) przyglądały się temu, co się dzieje w kraju, a widząc, że pozornie niema ani śladu tego (scil. religijnego) życia w nowym osadnictwie, stworzonym przez syjonizm, prawie że rozczarowały się na nowej Palestynie. „Do tych warstw tęskniących za religją i prawie rozczarowanych wskutek braku życia religijnego w Palestynie należy oczywiście przedewszystkiem sam Tartakower i dlatego z wyraźnym zadowoleniem stwierdza on, że „całkiem powoli zaczynają się ukazywać początki odrodzenia religijnego w Palestynie“. Cieszy się, ponieważ „nawet stojącemu zdaleka widocznym już jest, że syjonistyczna szkoła religijna zdobywa coraz bardziej serca rodziców w Palestynie. Proces ten uczyni jeszcze dalsze postępy, jeżeli „Mizrachi“ potrafi tak udoskonalić typ swej szkoły, by również z punktu widzenia ogólnoludzkiego i narodowo-żydowskiego (sic! Z. S.) stała na najwyższym poziomie“. Nasz autor, niczem członek „Mizrachi“, tak wierzy w zwycięstwo szkoły religijnej w kraju, że nas zapewnia: „Nie wątpię ani na chwilę, że szerokie warstwy narodu dadzą pierwszeństwo szkole narodowo-religijnej przed wszystkimi innymi szkołami w kraju,

¹³⁾ „Haolam“, 1929, str. 482—84. Umieszczając ten znamienny artykuł, redakcja „Haolamu“ zaznaczyła w uwadze, że autor jego jest członkiem (lewicowej) syjonistycznej Partii Pracy „Hitachdut“, natomiast nie umieściła przypisku: „Na zasadzie wolności dyskusji“, w której zwykle zaopatrzają artykuły, z których treścią się nie zgadza.

gdyż naród nasz nie chce i nie może zrezygnować ze swej duchowej przeszłości... Mam poczucie, że znaczna część czynników postępowych w Palestynie, a między nimi również i robotnicy oraz pracownicy, szcześnie poprze tę szkołę, jeżeli ta szkoła syjońsko-religijna postara się naprawdę wychować swych uczniów w duchu pracy.“

Tartakower zastanawia się nad przyczynami wzmocnienia się stanowiska religji w szkole i w życiu palestyńskim i dochodzi przytem do wniosków, które, choć wybitnie subiektywne, jednak jako wyraz rozczarowania jego w stosunku do niektórych nowoczesnych haseł są dla nas ciekawym symptomem. Zmiana na korzyść religji spowodowana została, zdaniem naszego autora, przez dwie przyczyny — oczywista „poza naturalną potrzebą religji, która żyje w sercu człowieka, a szczególnie w sercu żyda, syna narodu od dawna religijnego“:

1) „Syjonizm stara się zapewnić byt narodu żydowskiego w znaczeniu historycznym i dlatego z m u s z o n y j e s t (podkreślenie autora)... wychować dziecko żydowskie w umiłowaniu narodu i jego ducha“ oraz jego cudownych form życiowych, jakich młody jeszcze stosunkowo ruch syjonistyczny nie stworzył i nie mógł stworzyć. I podobnie jak Menes nie wierzy, by sam jidyszizm mógł być wystarczającą treścią duchową dla nowoczesnego żyda,—i Tartakower oświadcza, że „s a m y m t y l k o ś w i a t o p o g l ą d e m s y j o n i s t y c z n y m n i e m o ż n a w y c h o w a ć p o k o l e n i a Ż y d ó w“ (podkreślenie autora). Ale nauka Achad-Haama o formach religijnych jako ostoi żydestwa¹⁴⁾ zaciążyła również nad Tartakowerem i każe mu pisać: „Gdybyśmy byli narodem normalnym, trzymalibyśmy się całą siłą form, które stworzył naród nasz w Palestynie i w diasporze. Dom żydowski, skoro usunięto zeń formy religijno-narodowe, stawał się szcześnie pozbawionym wszelkiej „neszama jetejra“ (nastroju świątecznego) i świeckim, codziennym. W takiej atmosferze nie można wychować młodej generacji żydowskiej. Rodzice odczuwają to ze wzmożoną siłą, skoro porównują swe własne życie zamłodu z obecnem życiem ich dzieci. Wielu z nich nie ma już czyteż nie ma jeszcze siły, by nawrócić z drogi. I dlatego odczuwają potrzebę oddania dzieci do szkoły żydowskiej, rzeczywiście żydowskiej pod każdym względem.“

2) Jak bardzo krytycznie i jeszcze bardziej subiektywnie odnosi się Tartakower do nowoczesnego wychowania hebrajskiego, o tem świadczy drugi przezeń naprowadzony argument, przemawiający, jego zdaniem, za dalszym rozrostem szkolnictwa religijnego w Palestynie: „Nowa szkoła hebrajska nie ma prawie żadnego stosunku do starożytnej kultury

¹⁴⁾ Krótką a trafną charakterystykę stosunku Achad-Haama do kwestji religijnej u Żydów znajdzie czytelnik w pracy J. Frenkla. Znaczenie nauczania religji i wychowania religijnego, Miesięcznik Żydowski, tom II, 1932, str. 246—7.

hebrajskiej (??? — Z. S.) i do kultury, która pochodzi z okresu przed nowoczesnym ruchem narodowym“. I w przeciwieństwie do wszystkich innych narodów kulturalnych „my, prawdziwy naród książki, który dzięki swej literaturze żyje i dożył do naszych czasów, my odwracamy się od bogatych skarbów kulturalnych naszej przeszłości! Otóż również i pod tym względem żydostwo religijne ma przewagę nad postępowem. Z przyczyn religijnych — a ja powiadam: również z podświadomie odczutyh przyczyn narodowych — żydostwo religijne przyznaje decydujące znaczenie literaturze starożytnej“.

W drugiej połowie swego artykułu autor przytacza jeszcze szereg faktów z życia nowej Palestyny, które dowodzą, że się tam zmieniło nastawienie względem religji. Podnosi więc jako znak czasu rozwój sympatycznego czasopisma ortodoksyjnego „Hahejd“, budowę nowych synagog w młodych osiedlach, walkę o utrzymanie tradycyjnego charakteru soboty, uroczyste obchodzenie nawet świąt ściśle religijnych i to również przez koła robotnicze i t. d. W jeszcze większej mierze znakiem czasu jest stosunek samego autora do spraw religijnych, którego wyrazem jest też drugi jego artykuł p. t. „Święta w systemie narodowego wychowania“.¹⁵⁾ Wprawdzie autor nie głosi już w nim optymistycznych przepowiedni na temat pogodzenia się robotników palestyńskich ze szkołą religijną, podnosi natomiast walory wychowawcze świąt żydowskich z punktu widzenia nowoczesnej t. zw. szkoły pracy. Podobnie jak nowa szkoła pragnie przede wszystkim zaktywizować i usamodzielnic uczenia, również i religja żydowska daje mu rozliczne możliwości czynnego udziału w życiu społecznym i narodowym, które, zdaniem Tartakowera, w diasporze z braku innego odpowiedniego środowiska żydowskiego powinno się skoncentrować w — synagodze. Rozpatrując tę sprawę nie z punktu widzenia religijnego Żyda (o co go snadnie można było posądzić na podstawie poglądów, które głosi), lecz ze stanowiska Żyda narodowego, który nie odnosi się z zasady wrogo do wiary i religji, Tartakower uważa, że w golusie, gdzie ulica i dom rodzicielski przeciwdziałają tradycji żydowskiej, „stanowisko bardzo ważne w systemie wychowania... zajmie synagoga, szczególnie w soboty i święta“. Możliwe byłoby zatem przypuszczać, jak to często czynią niereligijni syjoniści, że rola synagogi jako centrum duchowego żydostwa ogranicza się tylko do golusu, natomiast w Palestynie, gdzie całe środowisko jest żydowskie, synagoga a wraz z nią i religja zejda na drugi plan. Nie dzieli jednak tego przekonania nasz lewicowy autor: „Wierzę niezbitcie, że właśnie w Palestynie rozwinie się życie religijne o formach i o rozmiarach, jakich nie spodziewaliśmy się“. Poglądy Tartakowera, choć nie są bynajmniej ofi-

¹⁵⁾ Haolam. 1930, str. 27—28.

cialnym wyrazem poglądów jakiejś grupy, a tem mniej partji, jednak wobec innych głosów, jakie przytaczamy w niniejszej pracy, nabierają znaczenia ogólniejszego i są jeszcze jednym dowodem zmiany stosunku do religji w kołach inteligencji żydowskiej.¹⁶⁾

* *
* *

Stosunek do tradycji religijnej stał się ostatnio również problemem dla kół fachowych pedagogów i pedagogicznie uświadomionych rodziców.¹⁷⁾ Hasło „powrotu do synagogi“ wysunięte przez Tartakowera z pobudek wychowawczych odbiło się echem w kołach najczęściej powoływanych do jego realizacji, w kołach nauczycielskich. Znalazło to również swój wyraz w referatach wygłoszonych na kursie metodycznym dla nauczycieli przedmiotów judaistycznych w żydowskich szkołach średnich, który odbył się w Łodzi w maju 1932 r. z inicjatywy Związku Zrzeszeń Społecznych Utrzymujących Żydowskie Szkoły Średnie w Polsce. Zasadnicza część jednego z tych referatów ukazała się w polskim tłumaczeniu w „Miesięczniku Żydowskim“¹⁸⁾ i dlatego tylko zwrócimy na tem miejscu uwagę czytelnika na tę ciekawą pracę, która gruntownie a obiektywnie oświetla całą sprawę wychowania religijnego z punktu widzenia pedagoga osobiście niereligijnego, a pozatem ograniczymy się tylko do przytoczenia konkluzyj autora. Wychodząc z założenia, że najważniejszym atrybutem dotychczasowego istnienia żydostwa w gólsie jest religja, Frenkel uważa, że żydowska szkoła, o ile ma być szkołą dla życia, nie może zrezygnować z wychowania religijnego, gdyż właśnie uczeń żydowski często spotyka się w życiu z problemami religijnymi. Autor jest zwolennikiem wychowania religijnego dla wynikających zeń korzyści pedagogicznych, a więc — sit venia verbo — z powodów utilitarnych. Wskazuje więc Frenkel na wielkie znaczenia wychowania religijnego dla rozwoju osobowości ucznia, któremu wskazuje drogę do

¹⁶⁾ Jeszcze jeden przykład zamiast wielu: Takim „nawróconym“ syjonistą-socjalistą jest Hans Goslar, były pruski radca ministerjalny i szef prasowy rządu. Wychowany w zupełnie obojętnem dla żydostwa środowisku sam wrócił do narodu i religji żydowskiej. Por. „Hahejd“, rok VIII, Nr. 2, str. 31. Umieszczony tamże artykuł Goslarsa p. t. „Etyka społeczna i ekonomiczna Tory“ (str. 18 i nast.) charakteryzuje jego stanowisko względem żydostwa.

¹⁷⁾ Por. w „Ogniwach“, czasopismo dla rodziców, wydawanem przez Gimnazjum Żeńskie Towarzystwa Żyd. Szkół Średnich w Łodzi, artykuły dr. Freilicha p. t. „Tradycyjne czy narodowe wychowanie“ (Rocznik III, str. 84—85), „Udział domu w wychowaniu narodowem“ (Rocznik I, str. 5—9) oraz głos ojca: Ch. Akawie, „Tradycja żydowska jako czynnik wychowania“, (Rocznik IV, zeszyt 7/8).

¹⁸⁾ Tom II, 1932, str. 238—258. Cała rozprawa Frenkla umieszczona została w części hebrajskiej Rocznika za rok 1931 i Gimn. Męskiego Tow. Żyd. Szkół Średn. w Łodzi, str. 1—32 i ukazała się osobno jako oddbitka.

stworzenia sobie światopoglądu. Dalej podkreśla on, że formy życia religijnego były najważniejszą ostoją żydostwa w diasporze (a również w Palestynie rola ich bynajmniej się jeszcze nie kończy), wobec czego powinny one zająć i w wychowaniu miejsce odpowiadające ich znaczeniu. Wreszcie uważa autor, że synagoga była jedynym dotychczas ogóln żydowskim ośrodkiem życia społecznego i kulturalnego, jedynym miejscem, gdzie żyd, znajdując się we własnym środowisku, wrastał w ogół gminy żydowskiej i dlatego nie wolno nam zrezygnować z jej wpływu na dorastające pokolenie. Frenkel jest tak przekonany o korzyściach pedagogicznych życia religijnego, że zupełnie konsekwentnie stwierdza: „Jeżeli dojdziemy do przekonania, że nie potrafimy zastąpić czem innym form religijnych i bez ich utrzymania skazani jesteśmy na zagładę, wówczas musimy znaleźć odwagę, by... przywrócić życie religijne — dostosowane do potrzeb nowoczesnych — do dawnego znaczenia“.¹⁹⁾ Chyba nie jest przypadkiem, że autor mówi o przywróceniu „życia religijnego“ a nie religji. I zapewne tylko o te formy życia religijnego mu chodzi, gdy na końcu swych wywodów²⁰⁾ zaznacza, że „należałoby wykorzenić ze świadomości społeczeństwa przesąd, ... że możliwe jest żydostwo bez życia religijnego“.

W rzeczywistości chodzi tu jednak o kwestję nie tylko życia religijnego, lecz również religji, wiary. Menes wyraźnie rezygnuje z wiary, Tartakower wierzy w jej rychłe odnowienie, a Frenkel omija tę kwestję tak przykrą dla naszej inteligencji, wyrosłej w atmosferze racjonalizmu.²¹⁾

¹⁹⁾ Miesięcznik Żydowski, loc. cit. str. 250.

²⁰⁾ Ibid. str. 258.

²¹⁾ Również i inne referaty wygłoszone na wyżej wymienionym kursie o kwestji nauczania religji i wychowania religijnego uznawały konieczność rozbudowy i pogłębienia wychowania religijnego w szkole. W szczególności dr. M. Braude w swym referacie sprzeciwił się zarówno sekularyzacji szkolnictwa żydowskiego jak i traktowaniu religji żydowskiej pod kątem widzenia historyczno-genetycznym (jako przyczepki do historii kultury Żydów) czy też folklorystycznym (tradycja religijna jako dzieło twórczości ludowej). Szkolne nauczanie religji, zdaniem dr. Braudego, powinno opierać się na pozytywnym ustosunkowaniu się do systemu wartości i zasadniczych form życiowych stworzonych przez żydostwo w przebiegu wieków. Piszący te słowa w swym referacie zajął stanowisko ortodoksyjne, negował możliwość uczenia religji, którego miejsce powinno zająć odpowiednio zorganizowane wychowanie religijne. Wychowanie takie może być tylko skuteczne, jeżeli w szkolnictwie zaistnieją odpowiednie ku temu warunki. Znakiem zmienionych nastrojów było poważne traktowanie sprawy nauczania religji przez zebranych na kursie nauczycieli, którzy w przeważającej swej liczbie przyznali, że nie można obecnie traktować w szkole tradycję religijną tak, jak ją traktowano przed jedną generacją.

Godnem uwagi jest, że hasło „powrotu do synagogi“ i projekt urządzenia „nabożeństw dla młodzieży“ wysunięte przez Tartakowera, które w całej pełni z punktu widzenia praktycznego pedagoga rozwinął Frenkel, zostało już w pewnej mierze zrealizowane na terenie Żyd. Gimnazjum Koedukacyjnego w Krakowie we formie synagogi szkolnej powstałej z inicjatywy uczniów. Warto przytem zaznaczyć, że obaj nauczyciele opiekujący się z własnej woli powyższą

VI

Przeciwnicy tradycji religijnej wśród Żydów²²⁾, poza innymi argumentami zasadniczej natury zwykli też wysuwać przeciw tradycji pewien argument niejako praktyczny. Mianowicie twierdzą oni, że formy „jidyszkajt“ wyrosły na gruncie miasteczka żydowskiego we wschodniej Europie i były też dostosowane do tamtejszego życia. Z chwilą jednak, kiedy czyto wskutek emigracji na zachód, czyto wskutek migracji wewnętrznej do wielkich miast nastąpi modernizacja, a po części conajmniej też sekularyzacja mas żydowskich, zginie bezpowrotnie to całe tradycyjne życie żydowskie, a wraz z niem również i religja.

Pozornie wydawałoby się, że rzeczywistość przyznała rację tym głosom, bo byliśmy i jesteśmy świadkami dość szybkiej asymilacji tych wychodźców ze wschodu, skoro tylko zaczęła się zakorzenić w swem nowem miejscu zamieszkania. Jednak w ostatnich latach nawet z dalekiej, zmateralizowanej Ameryki zaczynają dochodzić nas wieści, które dowodzą, że również żydostwo amerykańskie dojrzało już do hasła „powrotu do synagogi“. Znowu są to ludzie niekoniecznie religijni, którzy starają się nawrócić na drogę tradycji, a głosy ich dowodzą w każdym wypadku, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem bynajmniej niezależnem od przyczyn lokalnych (np. reminiscencje dawnego getta), skoro przychylnie odnoszenie się do tradycji, daje się zauważyć nawet w środowisku tak wrogiem tradycji, jak środowisko amerykańskie. Nastroje panujące w pewnych sferach żydostwa Stanów Zjednoczonych w stosunku do tradycji religijnej opisuje w „Haolamie“ Cwi Wiesławski²³⁾, publicysta nie zaliczający się do Żydów religijnych. Dowiadujemy się więc od niego, że rzecznikami „powrotu do synagogi“ w Ameryce są działacze społeczni i polityczni, pedagodzy i publicyści, a nie tylko przywódcy ortodoksji. Autor nie przypisuje tego „nawoływania do powrotu psychicznego“ upadkowi materialnemu żydostwa amerykańskiego wskutek ostatniego kryzysu (który miałyby wywołać „pokutę“ za grzechy), lecz uważa, że zmianę spowodowały dalej sięgające przyczyny wewnętrzne, które stara się on zgłębić. Zdaniem Wiesławskiego liczba zasadniczych ateistów wśród Żydów była zawsze dość nikła (chyba abstrahując od kół socjalistycznych), a bunt przeciw tradycji religijnej podniesiony przez „oświeconych“ Żydów był dziełem czynników raczej

instytucją uczniowską, należą do obozu —lewicy syjonistycznej. Por. też artykuł S. Stendiga „O wychowanie religijne młodzieży“ w „Ogniwach“, rocznik IV, str. 142—145 oraz w hebr. tygodniku „Baderech“, Nr. 12 ex 1932, str. 5. Również Stendig podkreśla przede wszystkim praktyczne korzyści wychowania religijnego.

²²⁾ Por. np. artykuł Grynbauma, omówiony poniżej.

²³⁾ „Haolam“, rok 1932, str. 423—24, artykuł p. t. „Na progu Bet-hamidraszu“ (Al saf Bejt-hamidrasz).

drugorzędnych. Spowodowały go żądza poznania wielkiego świata i wyzicia się w nim, którą hamowały przepisy religii żydowskiej, oraz dążenie do zajęcia stanowiska politycznego, ekonomicznego czy towarzyskiego wśród nie-Żydów, za które dawniej Żyd musiał z reguły zapłacić wyzyciem się form religijnych, jeśli nie żądano od niego całkowitego opuszczenia żydostwa — chrztu. Wpływowi tym podlegało również żydostwo amerykańskie i ulegało im tem łatwiej, ponieważ składało się prawie wyłącznie z ludności napływowej, wykorzenionej ze środowiska żydowskiego. Ale ten odwrót od tradycji uskuteczniło w Ameryce środkami prymitywnymi, bo nie rozwinęły się tam należycie ani ruch socjalistyczny, ani literatura jidyszystyczna, które stały na usługach tworzącej się warstwy świeckiej inteligencji żydowskiej w Europie wschodniej.

Swemu przeświadczeniu o wewnętrznej pustocie żydowskiego ruchu wolnomyślicielskiego przeciwstawia nasz autor fakt konsolidacji wewnętrznej ortodoksji. Wyzbyła się ona uczucia lęku, w który wprawili ją ataki haskali i poczyniła pierwsze próby zorganizowania się o własnych siłach. Ortodoksja powoli traci swą dawną unizoność wobec „oświeconych“ Żydów, ponieważ w jej własnych szeregach pojawili się już przedstawiciele inteligencji.

Co więcej, Wiesławski uważa, że tendencja przychylna tradycji wśród Żydów, jest odbiciem nastrojów panujących obecnie na wielkim świecie w stosunku do spraw religijnych. Czasy się zmieniły i, jak stwierdza autor, „tam nazewnątrz w świecie ducha i czynu religja lub conajmniej uczucie religijne zaczęły znowu zajmować poczesne miejsce. Radość życia i optymizm nauk realnych, pozytywnych, które przyrzekały utworzyć na ziemi Królestwo Boże — bez Boga, coraz bardziej zaczynają się chwiać i ziać pustką. Głębokie prądy religijne wzbudzają umysł współczesnego człowieka. Religijność nie jest już więcej wybitną cechą reakcjonizmu i ciemnoty, a dzisiejszy człowiek nie chełpi się już wielką liczbą grzechów religijnych i poglądów heretyckich. Sama nauka... nie potrafi się obronić przed powątpiewaniem w nią i kwestjonowaniem jej samej, jej znaczenia i stanu (obecnego). Kierunek transcendentalny, który w 18 i 19 wieku stał się cofał przed kierunkiem immanentnym, znowu zdobywa przewagę nad swym rywalem i wypiera go w kącie.“

Przecieramy oczy i stwierdzamy ponownie, że ani autor artykułu ani redaktor czasopisma, które go umieściło, nie są podejrzeni o przychylność dla religii. Wobec tego czytamy dalej: „Nowoczesny Żyd, a nawet konserwatywny Żyd... widzi świat oraz jego siły materialne i duchowe, ale się więcej nie wstydzi ani swego istnienia ani swego uczucia religijnego. Gotów on jest złożyć podwójną i potrójną daninę

na rzecz zewnętrznych (podkreślenie moje Z. S.) wymagań życia i wiedzy, nie chce natomiast spłacić żadnego ze zobowiązań w dziedzinie przeknania i samowiedzy, jakie zaciągali wobec świata żydowski wolnomyśliciele...“ Na tem miejscu nie pozwolimy sobie wydać sądu, czy taka ortodoksja, łącząca w sobie pobożność w duchu Samsona Rafaela Hirscha ze samowiedzą narodową, już rzeczywiście istnieje. Dla nas wystarczy chwilowo, że Wiesławski widzi taką ortodoksję, i przyznamy mu też chętnie, że ta przez niego scharakteryzowana przemiana w łonie żydostwa religijnego jest zewszecmiar pożądana.

Ale, zdaniem autora, nietylko powstaje wśród Żydów typ nowoczesnego narodowego ortodoksy, lecz również najbardziej konserwatywna warstwa Żydów religijnych, która sprzeciwia się wszelkim, nawet zewnętrznym zmianom w życiu żydowskim, bynajmniej nie upada, bo „w przeciągu jednej generacji w Europie wschodniej dokonał się zupełny przewrót w stosunku do uczących się Tory jakoteż w stosunku do Tory w jej starej formie. Podczas gdy z początkiem 20 wieku uczelnie Talmudu i domy nauki coraz bardziej pustoszały, podczas gdy z początkiem tego stulecia napisano „Hamatmid“, tę przecudną elegję na zburzenie tego osobliwego świata, a przewroty narodowe, ekonomiczne i społeczne „zdetronizowały“ wychowanka „bet-hamidraszu“ — to teraz sprawy zmieniły się zasadniczo. Mimo rozpowszechnienia się oświaty świeckiej wśród żydostwa na wschodzie, jednak uczelnie Talmudu rozkwitają, a głos Tory znowu zajmuje należne mu miejsce w zespole głosów żydostwa... Chasydyzm, który ochronił narodowy charakter milionów Żydów, teraz coraz bardziej staje się twierdzą nauczania Tory. Nawet „postępowi“ Żydzi myślą i uczuciem nie zgadzają się na tę pustkę, która zapanowała w Izraelu i z musu czyteż dobrowolnie przyjmują na siebie te stare, odnowione obowiązki“.

A powodem tej niespodziewanej żywotności ortodoksji jest nietylko duchowa pustka jej przeciwników oraz ogólne nastroje przychylnie religijne, lecz również fakt natury — powiedzmy — przypadkowej: Nowoczesne żydostwo nie stworzyło, czyteż nie zdołało jeszcze stworzyć własnych organów i form życia i dlatego z konieczności rowa żydowska tęsknota za głębokimi wartościami życiowymi kojarzy się ze starymi naszymi formami, z „Bet-hamidraszem“ i ze synagogą“. Zatem tylko z braku lepszych form wyzycia się, dokonuje się cały ten powrót do tradycji i dlatego wątpi Wiesławski, czy nowe potrzeby religijne dadzą się zaspokoić wyłącznie tradycyjnymi formami (choć tego nie wyklucza), a w sercu bezwątpienia jest po stronie tradycji, co nietrudno wyczytać z powyższych jego wywodów. Natomiast zupełnie rozczarowały go prądy „modernistyczne“ w łonie żydostwa, co wyraża w słowach

pełnych rezygnacji: „Nowy świat zawiódł pokładane w nim nadzieje, może stary świat potrafi odświeżyć sily Izraela“.

Artykuł Wiesławskiego przytoczyliśmy przeto nie tyle jako relację o zmianie stosunku do tradycji, która zaszła szczególnie w żydostwie amerykańskim (nato jest zbyt subiektywnie pisany²⁴), lecz przede wszystkim, by na jeszcze jednym przykładzie pokazać, w jaki sposób inteligent żydowski zniechęcony do nowych haseł szuka drogi powrotnej do — tradycji.

VII

Po szczegółowym omówieniu tych bardzo charakterystycznych głosów publicystów żydowskich, które dobrze ilustrują nam zmianę w nastawieniu względem tradycji religijnej, jaka dokonuje się u niektórych przedstawicieli inteligencji żydowskiej, przypadnie nam przytoczyć jeszcze szereg dowodów na poparcie naszego twierdzenia, że zmiana powyższa nie ogranicza się do nielicznych, wyjątkowych jednostek. Pewne zdania wypowiedziane mimochodem w mowach lub ogłoszone w artykułach, w których autorzy nie rozprawiają się zasadniczo z tradycją, pewne fakty z życia nowej Palestyny uwypuklą nam nastroje przychylnie tradycji, nurtujące obecnie w niektórych kołach społeczeństwa żydowskiego.

* *
*

By zadokumentować pozytywny stosunek naszego wielkiego poety narodowego do tradycji religijnej, możemy się posługiwać sprawozdaniami z mów i referatów Ch. N. Bialika, które ukazały się w prasie żydowskiej, poczęści z wyraźną autoryzacją autora, a w każdym wypadku bez zaprzeczenia ich treści z jego strony i dlatego przedstawiają dla nas pełnowartościowy materiał publicystyczny. Swe niezadowolone z wyników narodowego, wyłącznie świeckiego wychowania hebrajskiego wyraził Bialik w mowie wygłoszonej po powrocie z krajów diaspory w r. 1932.²⁵) Wystąpił wtedy z ostrą krytyką ruchu hebraj-

²⁴) Mimo to nie należy wątpić w to, że uwagi Wiesławskiego odnośnie do żydostwa amerykańskiego odpowiadają faktycznemu stanowi rzeczy. W nowojorskim „Forwerts” ukazały się kilka lat temu artykuły znanego teoretyka jidisyzmu, dr. Chaima Żytlowskiego, które również wskazują na zrozumienie i uznanie tradycji ze strony tego czołowego przedstawiciela postępowej żydowskiej inteligencji w Ameryce. Niestety piszący te słowa z przyczyn technicznych nie mógł skorzystać z odnośnych artykułów, na które zwrócił mu uwagę znany przywódca „Mizrachi”, rabin J. L. Fiszman.

²⁵) „Hajahdūt baqola”, III, „Haarec”, Nr. 3826, passim.

skiego w golusie oraz jego instytucyj wychowawczych, którym zarzucał brak — treści żydowskiej. Ostrzegał on przed jednostronnym nauczaniem języka i literatury hebrajskiej przy równoczesnym wyzbywaniu się form życia żydowskiego, co może doprowadzić do tego, że pokolenie, mówiące wprawdzie po hebrajsku jednak w swej istocie nie będzie żydowskiem.²⁶⁾ Ostatnio znamienne jest ogromne zainteresowanie Bialika dla „halachy“, tej pozornie suchej, normatywnej części Talmudu, która po upadku drugiej świątyni ujęła życie żydowskie w żelazne karby dyscypliny narodowej, zwalczane właśnie przez zwolenników sekularyzacji i modernizacji żydostwa.²⁷⁾ Że to zainteresowanie nie jest wyłącznie natury teoretycznej, dowodzi np. następujący urywek ze sprawozdania o mowie wygłoszonej przez Bialika w Warszawie w r. 1931²⁸⁾: „Miejsce języka powinna teraz zająć Tora. Od żydostwa „z dobrej woli“ poprzez żydostwo z zamilowania powinniśmy przejść do żydostwa obowiązku. Bogacz, który ubożeje i traci nadzieję wzbogacenia się, sprzedaje swe klejnoty. Ale bogacz, który spodziewa się, że kiedyś znowu wzbogaci się, przechowuje swe drogie naczynia na lepsze czasy. Powinniśmy zatem strzec spuścizny naszej bogatej przeszłości“.²⁹⁾

Jednak najwyraźniejszą enuncjację Bialika na temat jego stosunku

²⁶⁾ O niebezpieczeństwie „asymilacji hebrajskiej“ napisał głośny artykuł znany literat i działacz palestyński, N. Bystrycki. Również i on uważa, że taką „asymilacją“ zagrożona jest młodzież, która, choć włada językiem hebrajskim, nie jest dostatecznie przesiąknięta treścią żydowską. W przeciwieństwie jednak do Bialika jest on zdania, że ideał syjonistyczny może być dla dorastającego pokolenia tą treścią, która zastąpi dawne ideały religijne. Por. Bystrycki, „Bejt hasefer haiwni bagola“ (Szkoła hebrajska w diasporze) w „Moznaim“, Nr. 16 (166), str. 10 oraz tego samego autora, „Hachinuch haiwni bagola“ (Wychowanie hebrajskie w golusie), „Moznaim“, Nr. 171 (21), str. 9.

²⁷⁾ Por. referat Bialika o naukowem badaniu Talmudu w Instytucie Orientalycznym Uniwersytetu Londyńskiego, „Haolam“, 1931, str. 49—50.

²⁸⁾ Sprawozdanie w „Hahejd“, rok VII, Nr. 3, str. 15.

²⁹⁾ Nietrudno wykazać, że Bialik przy każdej nadarzającej się sposobności stara się wpłynąć na społeczeństwo żydowskie w kierunku praktycznej realizacji powyższych haseł. Stale występuje w Palestynie w obronie tradycyjnego obchodzenia soboty i zachowania nawet zewnętrznej jej formy i treści emocjonalnej. Znaną jest jego rola w zorganizowaniu „Oneg Szabat“ w Tel-Awiewe, która to stała impreza sobotnia ma kontynuować i rozwijać tradycję w nowoczesnym żydowskim mieście. A nie od rzeczy będzie wspomnieć o ogólnie kolportowanym powiedzeniu Bialika, że samochód żydowski przejeżdżający w sobotę ulicami Tel-Awiewu jest bombą rzuconą w budującą się Żydowską Siedzibę Narodową. W każdym prawie przepisie tradycyjnym stara się Bialik obecnie odszukiwać wartościowej myśli, na dowód czego wystarczą dwa przykłady z wielu: We wspomnianej już mowie o naukowem badaniu Talmudu („Hacham“ 1931 str. 50) wskazuje Bialik na wielkie znaczenie wychowawcze przez pisu żydowskiego nakazującego odmówić błogosławieństwo („beracha“) przed korzystaniem z daru przyrody lub wobec każdego ważniejszego zjawiska czy zdarzenia. W rozmowie z piszącym te słowa podniósł Bialik, ile uszanowania dla książki wszczepiało w serca młodzieży dawne żydostwo, każąc podnieść i ucałować książkę, która przypadkowo spadła na ziemię.

do tradycji religijnej znajdujemy w jego ostatniej mowie z okazji rocznicy śmierci Achad Haama. Cytujemy tę mowę tem chętniej, ponieważ możemy ją zrekonstruować prawie dosłownie na podstawie zupełnie zgodnych ze sobą sprawozdań, ogłoszonych w pismach bynajmniej nie ortodoksyjnych³⁰): „Pewnego razu w jego (scil. Achad Haama) obecności dałem upust swym myślom na temat sytuacji tu, w Palestynie, i na temat położenia Żydów zagranicą (scil. w diasporze). Powiedziałem mu: czasem ogarnia mnie chęć, by ubrać „tales“ i „tefilin“ i chodzić codziennie rano i wieczór do synagogi razem z tymi wszystkimi Żydami, którzy jeszcze dźwigają na swych barkach ciężary naszych przodków. A on powiedział mi na to z głębokim westchnieniem: „Drogi przyjacielu, jeżeli masz takie życzenie, to bądź mu posłuszny, czyn, co ci serce każe. Jeżeli bym był młodszy, też urządziłbym się inaczej i we wielu sprawach postąpiłbym inaczej niż postąpiłem. — Słowa te zrobiły na mnie silne wrażenie. Jeżeli człowiek stanowczy w swych poglądach, o konsekwentnej logice i prostolinijny w myśleniu tak powiedział — można z tego dużo wywnioskować co do wewnętrznej przemiany, która zaszła w duszy Achad Haama, wskutek rozmaitych wpływów“. Dla nas ma też powyższy urywek podwójne znaczenie, bo nie tylko odzwierciedla sympatje narodowego wieszca dla tradycji religijnej, lecz również dowodzi, że i Achad Haam, wielki racjonalista żydowski ostatniej doby w ostatnich latach swego życia jeszcze więcej niż zamłodu uznawał znaczenie praktycznych nakazów religii żydowskiej.³¹)

* *
*

Ciekawym przykładem, który wykazuje naocznie, jak Żyd skądinąd

³⁰) Tygodnik literacki „Moznaim“, Nr. 32 (182), str. 8 oraz dziennik robotniczy „Dawar“ z dnia 3 Szewat, 5693.

³¹) O stosunku Achad-Haama do tradycji w jego młodszych latach por. np. jego artykuł „Bejn Kodesz lechol“ (w zbiorze: *Al paraszat derachim*. Berlin, 1930, tom I, str. 138—140, „Szabat wecionajut“ tamże, tom III, str. 78—81 oraz „Techija uwerija“ (tamże, str. 91). O tej sprawie por. też J. Frenkel, *Znaczenie nauczania religii i wychowania religijnego*, w „Miesięczniku Żydowskim“, Tom II, 1932, str. 246/47.

O bardzo wyraźnym pokłonie *Nahuma Sokołowa* w kierunku tradycji podczas jego ostatniego pobytu w Palestynie opowiada też „Hahejd“, Rok VIII, Nr. 4, str. 9. Por. też artykuł Sokołowa w „Haolamie“ (rok 1932, str. 613, p. t. „Orot mejofel“), w którym się stanowczo odgradza od „oświeconych“ Żydów dawnego typu, którzy dla wszystkiego, co miało jakkolwiek łączność z tradycją mieli tylko ironiczny uśmiech. W innym artykule („Tarbutejnu urechuszajnu“ („Haolam“, 1929, str. 562) stwierdza Sokołow, że tylko „Żyd narodowy, przywiązany do swej tradycji, a szczególnie zaś Żyd, który zna Torę, i który dąży do Syjonu“ potrafi dokonać dzieła samoobrony narodu żydowskiego przed tak groźnym zalewem asymilacji. A w innym miejscu tego samego artykułu czytamy: „Powinna być Tora w Izraelu, niechaj będą pobożni „lamdanim“, niechaj bodaj będą heretycy („epikorsym“). Bez Tory niema nawet heretyków i pozostaje tylko pusta ignorancja, pustynia!“.

nienależący do ortodoksji nie może sobie przedstawić odrodzonego żydostwa w Palestynie bez instytucyj religijnych, jest osobliwy projekt, który ogłosił na łamach „Haolamu“ sędziwy publicysta hebrajski Mordechaj ben Hilel Hakohen.³²⁾ Obszerny ten artykuł napisany widocznie pod wpływem antyżydowskich posunięć rządu angielskiego w Palestynie w okresie Passfielda i Chancellora, zawiera implicite również przyznanie się do słabości wyłącznie świeckiego nacjonalizmu żydowskiego, a jest to tem osobliwsze, że wywody te pochodzą od jednego z pierwszych chowewe-syjonistów („Miłośników Syjonu“). Zdaniem autora, celem zapewnienia Palestynie centralnego stanowiska w opinii żydowskiej, mimo że mieszka w niej, narazie, stosunkowo szczupła liczba Żydów, należy stworzyć w niej „coś, co wzbudziłoby zainteresowanie całego narodu na długi okres czasu“. Takim ośrodkiem zainteresowania nie może być, jak to sobie z reguły przedstawiają syjoniści, ani społeczeństwo ekonomicznie skonsolidowane i żyjące z produktywnej pracy na roli, ani też osiedla miejskie kwitujące przemysłem i handlem, ani nawet bogate życie kulturalne rozwijające się dzięki licznym instytucjom, począwszy od przedszkola a skończywszy na Uniwersytecie Hebrajskim. Wszystko to nie może, zdaniem autora, wzniesić małą i obecnie słabo jeszcze zaludnioną Palestynę nad kraje diaspory, ponieważ — zarówno żydowskie osady rolnicze jak i bogate miasta, jak również dobrze rozbudowane instytucje kulturalne istniały i istnieją też w golusie. Autor dochodzi przeto do wniosku, że takim „magnesem“, który już w obecnym stanie rzeczy będzie stale kierował uwagę całego świata żydowskiego na Palestynę, może być tylko instytucja, która zastąpiłaby dawną świątynię jerozolimską. Taka „mała świątynia“ („mikdasz meat“) „sama swem istnieniem będzie symbolizowała najistotniejszą treść żydostwa, myśl narodową“ i „nie będzie miała i nie będzie mogła mieć nic równego sobie w jakimkolwiek kraju diaspory, nawet w kraju o najliczniejszym skupieniu żydowskim“.³³⁾

Autor zdaje sobie sprawę z tego, że mogą go ośmieszyć i pomyśleć, że pragnie odbudowy świątyni jerozolimskiej w dawnej jej formie, ale jemu chodzi tylko o to, by naród żydowski wybudował sobie na jednej z gór otaczających Jerozolimę olbrzymią synagogę, która mogłaby służyć za dom modlitwy dla wszystkich Żydów bez względu na rytuał. Nie wchodzimy tu bliżej w szczegóły techniczne tego projektu, przewidującego podzielenie gmachu synagogi zapomocą ruchomych ścian na poszczególne sale, w których modlonoby się według rozmaitych rytuałów,

³²⁾ „Mikdasz meat“, „Haolam“, 1932, str. 358, 374, 390, 405.

³³⁾ Celem poparcia swej argumentacji autor w długim wywodzie historycznym wskazuje na znaczenie drugiej świątyni jerozolimskiej, szczególnie w okresie ograniczenia samodzielności politycznej Żydów.

przyczem w uroczyste święta po usunięciu przepierzeń odprawiano wspólne nabożeństwo dla wszystkich modlących się w tej świątyni, która wtedy była naprawdę jedną wielką ogóln żydowską synagogą. Interesuje nas natomiast wielkie znaczenie, które przypisuje autor swemu projektowi. Choć wyraźnie zastrzega się, że nie jest religijnym żydem, jednak uważa, że taki dom Boży będzie miejscem, w którym każdy żyd znajdzie wyraz dla swych uczuć religijnych i narodowych. Co więcej, dokoła tej świątyni skoncentrują się szczerem wszelakie żydowskie instytucje kulturalne, polityczne, filantropijne, sądy i t. d., i stanie się ona dzięki temu załącznikiem całej dzielnicy czy osiedla, które dla Żydów diaspory będzie żywym, widocznym symbolem żydowskiej Siedziby Narodowej. Budynek ten, powiada nam Mordechaj ben Hilel Hakohen, „choć co do swej formy i w swej istocie będzie symbolem religijnym, jednak będzie też odpowiednio reprezentował pojęcie centrum kultury żydowskiej“.³⁴⁾ A dla stworzenia instytucji tego rodzaju, uważa autor, znajdą się stosunkowo łatwo fundusze nawet wśród sfer, które pozatem nie wykazują żadnego zrozumienia dla poczynań syjonistycznych — a więc wyraźny pokłon w stronę zasymilowanych Żydów „postępowych“, po którym następuje deklaracja lojalności wobec ortodoksji, którą autor zapewnia, że stworzenie takiej małej świątyni nie oznacza bynajmniej rezygnacji ze spełnienia nadziei mesjanistycznych, lecz przeciwnie jest tylko etapem, który zbliża Żydów do tego celu.

Zatem, zdaniem naszego autora, jedynym zamierzeniem, którego realizacja w Palestynie zainteresuje całe żydostwo, jest stworzenie na szeroka skalę zakrojonej instytucji religijnej, która szczerem siłą rzeczy stanie się też symbolem odrodzenia narodowego w kraju Ojców. A dla nas to mimowolne przyznanie się do słabości haseł narodowych w stosunku do haseł religijnych będzie dowodem, że Mordechaj ben Hilel Hakohen, jak wielu innych przed nim, również wyzbył się już iluzji, że możliwe jest żydostwo świeckie, tylko narodowe, tak samo jak przysła dawniejsza iluzja o żydostwie wyłącznie wyznaniowym.

*
*
*

Czasem przywiązanie do tradycji religijnej dochodzi do głosu u pisarzy starszej generacji we wspomnieniach z lat młodości. Kilka krótkich zdań lub mimochodem wtrąconych wyrazów, serdeczny ton, uczuciowy nastrój, gdy mowa jest o życiu religijnym każą nam wyczytać między wierszami ewolucję, która zaszła w poglądach autora i głęboką

³⁴⁾ „Haolam”, *ibid.* str. 405.

przemianę dawnego „maskila“, który pod wpływem doświadczeń życiowych odkrył w sobie miłość do Boga Ojców. Przytoczymy krótko dwa przykłady tego dość sentymentalnego nastroju żydowskich publicystów, gdy wspominają o tradycji religijnej. We wspomnieniach swych znany pisarz żydowsko-rosyjski Ben - Ami (M. Rabinowicz) opisuje³⁵⁾ swe spotkanie ze słynnym żydowsko-niemieckim filozofem Hermanem Cohenem, którego poznał w synagodze w uroczyste święto Nowego Roku. Przyzwyczajony do suchego racjonalizmu żydów „oświecenia“ rozczuła się Ben-Ami na widok wielkiego uczonego, który z zapalem i w nastroju wzniosłej ekstazy bierze udział w modlitwie, a we wspomnieniach swych pisze: „Wtedy wzmocniło się we mnie przekonanie, powstałe już dawniej... że do wiary i religijności mogą dojść tylko ludzie nieskazitelni i czystego serca lub dusze szczególnie wzniosłe, kryształowe. Niereligijność spotykamy po większej części u ludzi tępych, rubasznych, których dusza jest aż nazbyt oschła i którzy nie są w stanie odczuć nic wzniosłego. Dlatego też tak rozpowszechniły się za naszych czasów małostkowe, niskie niedowiarstwo i tani ateizm podrzędnej sorty“. Ben Ami poprostu oczom wierzyć nie chciał widząc przed sobą Żyda zachodnio-europejskiego i filozofa światowej sławy, który tak jest przejęty żydowskim duchem religijnym, i to mu bardzo — imponuje: „Tak, byłem szczęśliwy, że we współczesnym oświeconym żydostwie znalazła się jeszcze dusza żydowska tak pełna zapалу. Bardzo byłem dumny z tego, że jeden z duchowych koryfeuszów naszej generacji jest tak bardzo przywiązany do naszego tradycyjnego żydostwa, które się tak obraża i lekceważy w ostatnich czasach“.

Na nutę tęsknoty za dawnymi, lepszymi czasami nastrojony jest artykuł hebrajskiego poety Ch. J. Kacnelsona,³⁶⁾ który przytaczamy na tem miejscu jako drugi przykład uczuciowego, rzecz można, nastawienia względem tradycji religijnej. Autor odświeża pamięć rosyjskiego poety-filozofa Włodzimierza Sołowjowa, który był wielkim przyjacielem żydów, i podkreśla przede wszystkim jego uwielbienie dla — religii żydowskiej. A właśnie w dobie obecnej należy przypomnieć Żydom tego nieżydowskiego religijnego myśliciela, ponieważ obecnie „nasza myśl zbiorowa coraz bardziej wyzbywa się wszystkiego, co było uświęcone w przeszłości“, a „lekkomyślność w stosunku do prastarych tradycji uważana jest u nas za oznakę tak zwanego „postępu“ w życiu, w literaturze i w wychowaniu młodego pokolenia“. Daleką, nawet bardzo daleką jest odległość między obrazoburczymi walkami poprzedniej generacji żydowskiej na temat „religja i życie“ a temi wynurzeniami, w któ-

³⁵⁾ M. Ben-Ami, *Iszej Dorejnu*, Tel-Awiw, 1933, Wyd. Szytbla, cyt. w „Baderech”. Nr. 16 (32) z r. 1933, str. 3.

³⁶⁾ Imanuel, w „Haolamie”, rok 1932, str. 290—91.

rych niereligijność identyfikuje się z eschłością i tępotą, a „tak zwany postęp“ daje się do wymownego cudzysłowu. Niema co mówić. Tempora mutantur.

* *
*

Dla zaokrąglenia uzyskanego obrazu nie od rzeczy będzie wspomnieć jeszcze krótko o niektórych głosach prasy hebrajskiej w Palestynie, wzgl. o faktach zaczerpniętych z tamtejszego życia, które potwierdzają prawdziwość twierdzenia Ch. Tartakowera o powolnym, lecz stałym wzmacnianiu się stanowiska tradycji w nowym „jiszuwie“.³⁷⁾ Jest to rzecz tem bardziej znamienita, że w przedwojennej emigracji do Palestyny prym wiodła młodzież wychowana w duchu haskali i pozytywizmu, wrogiemu tradycji, a również i po wojnie światowej w rzeszach imigrantów palestyńskich przeważał element chalucowy, robotniczy. Fakty zaczerpnięte z codziennego życia palestyńskiego świadczą lepiej niż wszelkie wywody publicystyczne o tem, że również inteligenci i robotnicy palestyńscy zaczynają się powoli oddalać od tej „epikorsut“, która dla wszystkiego, co było związane z tradycją, miała tylko twarde, uparte „nie“. Głosy o sprawach religijnych oraz ciekawe wypadki rejestruje skrzętnie ortodoksyjny miesięcznik palestyński „Hahejd“, który ma tę zaletę, że nie tylko polemizuje z przeciwnikami ortodoksji (zresztą bardzo taktownie i spokojnie), lecz również podnosi z uznaniem ich stanowisko, ilekroć jest ono przychylnie religji.

Z obfitego materiału, który stale ogłasza „Hahejd“ zacytujemy tylko kilka charakterystycznych faktów.

Znajdujemy więc w tem czasopiśmie przedruk artykułu z palestyńskiego dziennika „Haarec“,³⁸⁾ który omawia sprawę ustawowego spoczynku sobotniego i nieposzanowania soboty w Tel-Awiiwie w duchu bardzo przychylnym stanowisku ortodoksyjnemu.

A dalej³⁹⁾ czytamy odezwę pewnego mieszkańca socjalistycznego przedmieścia Tel-Awiiwu, „Szechunat Borochow“, który wzywa do zbierania datków na rzecz budowy synagogi w tem osiedlu. Z treści odezwy tej wynika, że nie chodzi tu bynajmniej o inicjatywę odosobnionej jednostki, lecz że sprawą tą zainteresowała się większa liczba mieszkańców Szechunat Borochow, którzy zadeklarowali pewną liczbę bezpłatnych

³⁷⁾ Por. wyżej.

³⁸⁾ „Hahejd“, rok VII, Nr. 4, str. 9. Autorem artykułu, sygnowanego inicjałami M. G., jest najprawdopodobniej dr. M. Glikson, naczelny redaktor „Haarec“.

³⁹⁾ „Hahejd“, rok VII, Nr. 7, str. 16.

dni pracy przy budowie bożnicy, a nie mają gotówki potrzebnej na zakupno materiałów budowlanych.

Pod nagłówkiem „Socjalizm a religja“⁴⁰⁾ dowiadujemy się o następującym fakcie: Podczas objazdu Palestyny lord Reading, który, jak wiadomo, jest żydem, zjechał do miasta Safed — w samą sobotę, a jedynym pismem, które napiętnowało ten brak taktu, był — dziennik robotniczy „Dawar“.⁴¹⁾ Gdy przedstawiciele skrajnej lewicy wystąpili z zarzutami przeciwko takiemu stanowisku organu robotników, redaktor „Dawaru“ (B. Kacnelson) i jeden z jego głównych współpracowników (M. Beilinson) wyluszczyli w długich wywodach, że stanowisko to bynajmniej nie koliduje ze socjalizmem. Podobnie „Dawar“ przedrukował⁴²⁾ listy czytelników w sprawie święcenia soboty, które dowodzą, że wśród robotników palestyńskich znajduje się niejeden, który nawet na kwestje o charakterze religijnym potrafi patrzeć bez uprzedzenia cechującego aż nazbyt żydowskich socjalistów w diasporze. Nie jest to pozbawionem pikanterji, że właśnie z „Dawaru“ możemy się dowiedzieć o nastrojach przychylnych — religji wśród Żydów angielskich. Rzeczowo, „sine ira et studio“, charakteryzuje palestyński organ robotniczy nowoobranego przewodniczącego „Board of Jewish Deputies“ w Anglii, N. Laskiego,⁴³⁾ który, choć zewnętrznie prezentuje się jak rodowity Anglik, jednak wewnątrznie zrośnięty jest głęboko z żydostwem religijnym. Ten wpływowy adwokat londyński zamyka biuro w sobotę, w domu jego ściśle przestrzegane są żydowskie przepisy rytualne, a właśnie on jest, zdaniem „Dawaru“, typowym przedstawicielem młodej żydowskiej generacji w Anglii, która poprzez religję szuka też drogi do narodu żydowskiego. Wybór jego miał zademonstrować światu, że „Board of Deputies“ uważa się za organizację religijno-narodową, a nie tylko narodową, i dlatego tylko człowiek reprezentujący również kierunek religijny mógł zostać przedstawicielem żydostwa angielskiego nazewnątrz. Dla nas ta londyńska korespondencja „Dawaru“ ciekawa jest z dwóch powodów: dlatego, że o sprawach, które inne organy lewicowe chętnie przemilczają, pisze obiektywnie i spokojnie i dlatego, że jest jeszcze

⁴⁰⁾ Ibid. Nr. 8, str. 7. O zmienionym stosunku socjalistów palestyńskich do religji wspomina też Chabbas w swym artykule p. t. „Hachewra hachadasza wehadat“ (t. j. Nowe społeczeństwo a religja), „Hahejd“, Rok VII, Nr. 3, str. 3.

⁴¹⁾ W Nr. 2005 „Dawaru“ czytamy dosłownie: „Lord Reading nie musi o tem wiedzieć, natomiast jego doradcy i przewodnicy powinni byli wiedzieć i pouczyć go, że tak dostojny gość nie powinien zawitać do Safedu (Safed zamieszkuje prawie sami ortodoksi. Z. S.) w sobotę. Niedobra jest rada, której mu udzielono. Istnieją też na świecie obowiązki gentleman'a“. (Notatki Z. Dawida „Bikcarot“ cyt. w „Hahejd“, ibid.).

⁴²⁾ Ibid. rok VIII. Nr. 2, str. 5.

⁴³⁾ Cyt. w „Baderech“, Nr. 10 (26) z r. 1933 w „Przełądzie prasy hebrajskiej“, str. 4.

jednym dowodem, a ze względu na źródło, z którego pochodzi, bardzo miarodajnym dowodem słabości wyłącznie świeckiego nacjonalizmu tym razem wśród Żydów angielskich.

VIII

Niniejsza praca nie powinna oczywista wytworzyć w umyśle czytelnika jakiegoś zniekształconego obrazu rzeczywistości ani też nie powinna ona wywołać przypuszczenia, że pozycja religii wśród Żydów jest teraz bardziej bezsporna niż kilkadziesiąt lat temu. Walka o religię i z — religią żydowską toczy się nadal, a jedyną zmianą na korzyść religii, zaszłą w ostatnich czasach, jest to przegrupowanie w szeregach obrońców religii i tradycji, które starano się przedstawić w poprzednich rozdziałach: wobec tych wielu tysięcy mało odpornych jednostek, które zerwały z tradycją religijną, dla udziału w wątpliwej wartości zdobyczach kulturalnych Europy i Ameryki, widzimy teraz pojedycze światłe osoby lub drobne grupy, które zakosztowawszy już tego wielkiego świata, z rozczarowaniem szukają drogi powrotnej i stają w szeregach obrońców tradycji religijnej. Zdając sobie sprawę z doniosłości tego zjawiska, jednak nie powinniśmy zamykać oczu na znaczne przeszkody praktyczne i zarzuty zasadniczej natury, które zwalczyć musi „powrót do tradycji“, i dlatego postaramy się omówić je krótko.

Ponieważ w niniejszej pracy zajmujemy się przede wszystkim głosami publicystyki, wspomnimy tylko krótko o ciężkiej walce ekonomicznej, jaką staczać musi Żyd religijny w diasporze właśnie z racji swej — religijności albo też o nacisku moralnym wywieranym na niego przez otoczenie, często nawet przez otoczenie żydowskie, o ile ortodoksa odważy się przyznać zbyt jawnie do swej religii.

Z głosów publicystycznych możemy tu również pominąć te głosy polemiczne, które zwalczają tradycję religijną pod kątem widzenia interesów partyjnych dnia codziennego,⁴⁴⁾ zniżając się też z tego powodu do argumentacji aż nazbyt płaskiej, trywialnej jakoteż faktyczne anty-religijne wystąpienia poszczególnych jednostek, które wywołały oddźwięk w prasie.⁴⁵⁾ Natomiast interesuje nas walka prowadzona z tradycją religijną w imię pewnych zasad natury ogólnej.

Wiemy już, że zasadniczym wrogiem tradycji religijnej jest żydowski obóz socjalistyczny, szczególnie zaś ci socjaliści, którzy równocześnie

⁴⁴⁾ Jeden przykład za wiele: Artykuł J. Lufbahna o konferencji dla ochrony soboty w Palestynie w tygodniku palestyńskim „Hapoel Hacair“ z dnia 14 Tiszri, 5693, o którym wspomina „Hahejid“, rok VIII, Nr. 3, str. 14.

⁴⁵⁾ Por. np. list do redaktora „Haolamu“ w sprawie wystąpień anty-religijnych studentów palestyńskich. „Haolam“, 1932, str. 768.

są też skrajnymi jidyszystami (wyjątki przytoczone potwierdzają tylko regułę). W walce z tradycją religijną posługuje się socjalizm żydowski całym szeregiem wypróbowanych już środków: wprawdzie głosi się oficjalnie, że socjalizm nie „miesza“ się do przekonań religijnych swych adherentów, ale równocześnie identyfikuje się chętnie religję z reakcją społeczną, podkreśla się niezgodność tradycji z postępem, w swoisty sposób tłumaczy się historję i głosuje się Bibliję, apeluje się do nauk przyrodniczych, które mają eksperymentalnie niejako udowodnić to, co wogóle się udowodnić nie da.

Nie zajmimy się tu bliżej publicystyką żydowską w Rosji Sowieckiej, która cała z urzędu niejako nastawiona jest na walkę z religją żydowską. Wskutek znanych stosunków rosyjskich nie może ona być uważana za opinię szerszych kół — z wyjątkiem szczupłej stosunkowo grupy komunistów żydowskich. Zresztą omawianie poglądów żydowskich komunistów jest dla nas bez znaczenia, i z tego powodu, ponieważ chodzi nam w tym związku o kierunki zwalczające religję w łonie samego żydostwa, a przyznające żydostwu jako takiemu rację bytu. Komunizm żydowski natomiast zwalczając nietylko religję, ale i ruch narodowy żydowski (a nawet ruch socjalistyczny, o ile nie jest komunistyczny), wychodzi widocznie z założenia, że żydostwo w swej obecnej formie przesiąkniętej jeszcze ciągle pierwiastkami religijnymi⁴⁶⁾ nie ma racji bytu w państwie o ustroju komunistycznym, i dlatego woli wydać żydostwo rosyjskie na pastwę skrajnej asymilacji, niż tolerować jakikolwiek ruch zmierzający do utrzymania tradycji narodowej czy religijnej żydostwa.

Ciekawą jest natomiast s w o b o d n a dyskusja o tradycji religijnej, tocząca się stale na łamach „Fraje Szryftn“, które ogłaszają również głosy czytelników niezgodne z ideologją redakcji, dając tem przykład prawdziwej a tak rzadkiej tolerancji wobec cudzych, odmiennych poglądów. Głosy te zawierają cały szereg argumentów socjalistycznych z arsenału walki z religją, a równocześnie dobrze oddają nam naturalną reakcję żydowskiego socjalisty, do którego zaczęto nagle wygłaszać kazania o powrocie do „jidyszkajt“. W liście do redakcji „Fraje Szryftn“⁴⁷⁾ jeden z ich czytelników J. Kopelow oświadcza, że nie rozumie,

⁴⁶⁾ Następujący, chyba nie przypadkowy, zbieg okoliczności nie jest pozbawiony pikanterji: Zmarły niedawno Nahum Stiff (Baal Dimjon), redaktor czasopisma sowieckiego dla filologii żydowskiej, wystąpił w r. 1931 z projektem „odhebraizowania“ języka żydowskiego, ponieważ, jak wykazały badania, większość wyrazów hebrajskich w języku żydowskim pochodzi z dziedziny liturgji i rytuału. Autor tego projektu jeszcze kilka lat przed ogłoszeniem go był w. elce pobożnym Żydem i przez wiele lat, już jako zagorzały jidyszysta, pilnie przestrzegał przepisów tradycji żydowskiej. Por. J. Klinow, Ha „ktibusz“ halwim, Haolam, 1931, str. 173.

⁴⁷⁾ „Fraje Szryftn“, zeszyt 14, Warszawa, 1932, str. 149—152.

o jakiej „religijności, Bóstwie, Mesjaszu, i wierze“ jest mowa we „Frajje Szryftn“, i pyta się naiwnie, czy Żydzi mają wrócić do swych średnic-wiecznych filozofów czy do kabali czy też do panteizmu Spinozy. Przedewszystkiem jednak obawia się Kopelow powrotu do ograniczeń, którym podlegał w gecie: „Czy (scil. Żydzi) mają znowu wykonywać wszystkie drobiazgowo przepisy rytuału żydowskiego a wszystkie zabobonne zwyczaje żydowskie, jak „trąbki“ (szofar) i odmawianie „kadisz“ mają się stać podstawami bytu żydowskiego?“ Autor listu zupełnie pozbawiony jest sentymentu dla tradycyjnych form życia żydowskiego, a jako socjalista wie, że „religja jest kwestją osobistą“ i dlatego pisze: „Zdaje mi się, że wiary w Boga ani czystych uczuć religijnych wogóle nie można wbić komuś w głowę ani też narzucić je komuś. Jest to sprawa serca i uczucia... Trzeba mieć pewne dane ku temu. Jeżeli już nie od urodzenia, to conajmniej musi to być rozwinięte przez wychowanie w latach dzieciństwa“. Wygłaszać do dorosłych kazania o uczuciach religijnych to, zdaniem Kopelowa, to samo, co wygłaszać kazania o muzyce do ludzi pozbawionych słuchu i niemuzycznych, co oczywiście jest zupełnie słusznem, jeżeli ci dorośli tak mało mają uczuciowej potrzeby religji i starają się „podejść“ do tego, co z natury rzeczy jest irracjonalne, drogą — rozumowania, jak — sam Kopelow.

Stara się więc nasz autor operować przedewszystkiem argumentem racjonalizmu: „Zdrowy rozum będzie protestował i nie przyjmie tego, co mu się głosi.“ „Jak mogę ja, zwykły śmiertelnik, zacząć wierzyć w to, w co jednak nie chce się wierzyć? Jak mogę mieć ślepą ufność w Boga albo wierzyć w nadprzyrodzonego Mesjasza? Albo jakżeż mogę zmusić mój ograniczony rozum, by przyjął, że... stwórca świata ze wszystkich swych stworzeń wybrał mnie albo mój naród...? Nie udaje się i nie da się wierzyć w to nawet, gdybym chciał, i niema zgoła żadnej przyczyny, dłaczego miałbym to wogóle chcieć. Niema powodu, któryby mnie zobowiązywał do uwierzenia w Boską religijność, która związana jest z jakimikolwiek nakazami i uczynkami...“ Tu powtarza Kopelow znane nam już z „Frajje Szryftn“ odróżnianie swobodnej religijności od pozytywnej religji: „Uczucia religijne to jedna rzecz; to podnosi istotę człowieka i oczyszcza jego ducha tak, jak wszystkie idee i ideały, w których niema osobistych pobudek ani usterek. Ale religijne dogmaty i ceremonje to już zupełnie co innego!“. Nasz autor cytuje nawet... proroków biblijnych, by udowodnić, że pobożność nigdy nie podnosiła poziomu moralnego Żydów (tak, jakby ci Żydzi, których gromią nasi prorocy, byli wzorami prawdziwej pobożności), a po kilku zdaniach, popadając sam ze sobą w sprzeczność odrzuca wogóle wszelkie dowody z Biblii, która jako dzieło zbiorowe zawiera często myśli poszczególnych jednostek sprzeczne ze sobą. W przeciwieństwie do religijnych socjalistów, którzy uważają

socjalizm za spadkobiercę haseł sprawiedliwości społecznej, uwiecznionych w Biblii, sądzi Kopelow, że w Biblii można się doszukać wszystkiego, nawet militaryzmu i — faszyzmu...

Upraszczać sobie w ten sposób kwestję stosunku do tradycji religijnej autor nasz pyta się w końcu: „Czemu jidyszyzm, który rozszerza i rozwija się, jak nigdy przedtem w naszych dziejach, ma być czynnikiem mniejszym i słabszą ochroną naszej całości narodowej, niż „jidyszkajt“, która naogół upada, szczególnie wśród inteligencji, która nadaje ten żydostwu?“ A więc, jeżeli chodzi o stosunek do tradycji, Kopelow bynajmniej nie dzieli niechęci „człowieka z ludu“ do oświeconego przedstawiciela warstwy, której przypadły w udziale „wykształcenie i majątek“, i liczy się z nią, gdy ona zrywa z religią.

Myliliby się jednak ten, kto by po tem wszystkim sądził, że dla Kopelowa wogóle nie istnieją jakiegokolwiek dogmaty, w które wierzy, jak w prawdę objawioną. Przeciwnie! Czytamy dalej: „Moja pewność i wiara w istnienie naszego narodu (podkreślenie moje — Z. S.) — z „jidyszkajt“ czy bez niej, z jidyszyzmem czy też bez niego — jest mocniejsza od stali, a cała sprawa dla mnie wcale nie jest kwestją...“ Czemu właśnie z wszystkich żydowskich „dogmatów“ (żeby użyć terminu Kopelowa, który wcale nie jest ścisły, bo religja żydowska właściwie nie zna ustalonej dogmatyki) wybrał Kopelow dogmat o wiecznym istnieniu narodu żydowskiego⁴⁸⁾ i uczynił zeń swój pierwszy artykuł wiary? Odpowiedź na to pytanie musimy pozostawić samemu autorowi, a będzie ona zapewne tak subiektywna, jak subiektywną jest odpowiedź religijnego żyda na pytanie, czemu wierzy w Boga.

Również w najnowszym zeszycie „Fraj Szryftn“ jeden z czytelników A. Libert zabiera głos w sprawie ich treści ideowej⁴⁹⁾, starając się (jak twierdzi) przenieść dyskusję z terenu filozoficznych rozważań w sferę praktycznej rzeczywistości. Gdyby się chciało zorganizować religijnych socjalistów w grupę o pewnych praktycznych celach, to, zdaniem Liberty, podstawowym założeniem ich ideologii byłaby — wiara w Boga i w ustanowione przez Niego prawo oraz przeświadczenie, że „żadne interesy nie stoją wyżej niż to, co w nas Boskie“,⁵⁰⁾ a takie hasła, twierdzi nasz autor, są „niebezpieczne, bo pod temi samemi hasłami wzmocniła się władza kleru nad wolnym duchem“. Mimo, że Libert zdaje sobie

⁴⁸⁾ Wystarczy wymienić choćby tylko prace socjologiczne Ruppina i Klatzki na dowód, że krytyka naukowa nie uszanowała również tego „dogmatu“ żydowskiego, jak i nie uszanowała innych dogmatów.

⁴⁹⁾ A. Libert, *Religiezer, etischer cy frajha'tlicher socjalizm*. „Fraj Szryftn“, zeszyt 15, Warszawa, 1933, str. 129—133.

⁵⁰⁾ Tezy tego rodzaju ogłosił w poprzednich zeszytach „Fraj Szryftn“ jeden z ich współpracowników, J. Babiński.

sprawę z tego, że „kler“⁵¹⁾ bynajmniej nie jest identyczny z religią, jednak odrzuca również i religję, bo, uznając ją, socjalizm mógłby się skazić jakąś łącznością z klerem, a na to nasz autor stanowczo nie zgadza się, oświadczając wręcz: „Chcę właśnie, byśmy nie mieli z klerem żadnych punktów styczności“. „Można być przeciwnikiem marksowsko-dialektycznej metafizyki, nie musi się jednak równocześnie przyjąć metafizyki związanej z pojęciem Boga. Można być przeciwnikiem wszystkich brzydkich obyczajów, które się u nas nagromadziły od wieków, a nie podporządkować się jakiegokolwiek Boskiej etyce“. Mimowoli chce się powiedzieć, że Bóg jednak istnieje, nawet w sercach takich socjalistów jak Libert, skoro oni tak obawiają się Boga we wszystkich Jego emanacjach: pojęcia Boga, etyki Boskiej i t. d. Ale czytamy dalej, a przypomnimy sobie znane powiedzenie o religji, która jest haszyszem dla ciemnego ludu: „Przyjmowanie religji w formie kultu jest dowodem duchowej indolencji u różnych ludów w różnych czasach“. A dalej dochodzi do głosu suchy racjonalizm: „Zawsze, ilekroć jakiś naród przeżywa ciężkie czasy, zjawia się odwieczny wróg radosnej twórczości człowieka: mistyka“. A skoro już nasz autor znalazł tak racjonalne, zdaniem jego, wytłumaczenie obecnego nastroju przychylnego religji, to już łatwo mu stwierdzić, że „dzisiejsze szukanie Boga jest tylko dowodem, że równocześnie ze społeczno-gospodarczą chorobą przeżywamy też kulturalno-duchową chorobę. Socjalistyczny ruch wolnościowy nie może używać wszystkich tych akcesorjów, które tak dobrze przydają się dzisiejszym włodarzom“. A może też taką tradycję religijną, jak ją rozumieją religijni socjaliści z „Fraje Szryftn“, trafnie określił Libert jako — akcesorjum?

* * *

Przeciwników tradycji religijnej spotyka się nietylko wśród socjalistów, lecz również w obozie narodowym. Nie przebrzmiały jeszcze odgłosy walk haskali, pamiętne są jeszcze dyskusje na temat „religja a życie“ i dlatego również ze strony syjonistycznej słyszy się niekiedy głosy, które przypominają stare hasło והיינו ככל הננים „Wehajinu kechoł hagogim“: „Bądźmy takimi, jak wszystkie inne narody“⁵²⁾ co w dzisiejszych warunkach znaczy: Bądźmy narodem świeckim, możliwie nie obciążonym ograniczeniami tradycji.

Polemizując z organizacją „Mizrachi“ w sprawie walki prowadzonej

⁵¹⁾ Zbytecznym chyba będzie nadmienić, że pojęcie „kleru“, którym tak chętnie operują socjaliści żydowscy, jest równie obce duchowi żydostwa, jak pojęcie dogmatu.

⁵²⁾ Por. I. Księga Samuela, cap. VIII, 20.

przez nią w obronie soboty w Palestynie poseł Jicchok Grynbaum ogłosił niedawno artykuł,⁵³⁾ który jest znamienym dla poglądów tych syjonistów, którzy odnoszą się krytycznie do tradycji a który dowodzi, że również w kołach syjonistycznych żyje jeszcze duch zasadniczej „epikorsut“. Chcąc zachować tradycyjny charakter soboty przedstawiciele Żydów religijnych żądają, by ludzie niewierzący odnosili się z taktem do świętości ludzi wierzących, ale zapominają przytem, zaznacza Grynbaum, „że nietylko wierzący ludzie mają świętości, których naruszenie dotyka ich i boli, lecz że również niewierzący uważają swój negatywny stosunek do rytuału i tradycji za — świętość“. Po stwierdzeniu tego, zdaniem autora, „niewzruszalnego pewnika“ oświadcza on, że, jeżeli żydzi chcą stworzyć w Palestynie społeczeństwo rzeczywiście samowystarczalne i żyjące z pracy własnych rąk, to np. niemożliwym stanie się utrzymanie tam takiej instytucji religijnej, jak sobota w jej tradycyjnej formie. Nietylko sobota z jej drobiazgowym zakazem wszelkiej pracy jest, zdaniem Grynbauma, tworem stosunków w diasporze i nie odpowiada potrzebom życia w Palestynie, lecz również treść emocjonalna tradycyjnej soboty zaczerpnięta jest z życia miasteczka w golusie i nie może zadowolnić nowoczesnego Żyda, wyrosłego w atmosferze sportu i pracy nad tężyzną fizyczną. Nasz autor uważa, że, podczas gdy dawniej Żyd w sobotę korzystał z odpoczynku fizycznego i oddawał się duchowym zajęciom, to obecnie przyjemnością sobotnią jest uprawianie trudnych nawet i nużących sportów, gier ruchowych oraz wycieczkowanie, co oczywiście sprzeciwia się zupełnie tradycji. Że takie zmaterjalizowanie soboty, o ile przyjęłoby się ogólnie, sprzecznem jest z literą i duchem żydostwa, nawet żydostwa narodowego, o tem Grynbaum nie wspomina. Na wielkie zaś znaczenie, wychowawcze, jakie miało dotychczas to uduchowanie soboty i jakie mieć może szczególnie dla współczesnej młodzieży, która, zdaniem wielu światłych wychowawców, aż nazbyt przecenia siłę fizyczną, na to wszystko woli on nie zwrócić uwagi. Natomiast uważa autor za stosowne oświadczyć religijnym syjonistom, że przepisy religii podlegają wykładni, by je dostosować do potrzeb życia, a jeżeli ortodoksja nie pójdzie na kompromisy w tej sprawie, społeczeństwo odrzuci te przepisy w burzliwej walce, a razem z niemi upadnie też cały system, na którym są oparte. Jeżeli jednak organizacja „Mizrachi“ nie ma odwagi, by zmienić przepisy tradycji religijnej, to radzi jej Grynbaum, by conajmniej zaprzestała walki i pozostawiła sprawę naturalnemu rozwojowi. Jakoś „Mizrachi“ ani inne organizacje ortodoksyjne broni nie złożyły i walka o tradycję toczy się — nadal.⁵⁴⁾

⁵³⁾ J. Grynbaum, *Al szemirat haszabat*, Haolam, 1932, str. 652—653.

⁵⁴⁾ Na wybujały tradycjonalizm Żydów skarży się również Eliezer Sztajnman (w artykule p. t. *Haalija lakewarim*, „Haolam“, 1932, str. 626—628),

IX

Reasumując to, co było powiedziane w powyższych rozdziałach stwierdzamy, że przytoczone przez nas głosy publicystów żydowskich wskazują na dokonywującą się zmianę w nastawieniu względem tradycji religijnej. Dowodzą one, że w najrozmaitszych warstwach narodu żydowskiego, wśród wyznawców różnych ideologii partyjnych, toruje sobie drogę, a nawet czasem dochodzi do głosu bardziej pozytywny stosunek do tradycji, wyjąwszy chyba skrajną lewicę, której wogóle nie zależy na utrzymaniu żydostwa jako odrębnej jednostki narodowej. Nawet cytowane przez nas w poprzednim rozdziale głosy nieprzychylnie tradycji są tylko reakcją na wystąpienia zwolenników socjalizmu religijnego (czy poprostu zwolenników religii) i również dowodzą, że ci ostatni wykazują obecnie wzmoczoną aktywność. Na tem miejscu nie wchodzimy wcale w to, czy tradycja religijna odznacza się rzeczywiście temi wszystkimi zaletami, które wymieniają jej zwolennicy, czy też nie, bo sama ich argumentacja jest najlepszym wskaźnikiem zmienionych nastrojów. Kilkadziesiąt lat temu taka argumentacja i taki sposób patrzenia na sprawy związane z religią były prawieże nie do pomyślenia i dlatego należy się zastanowić nad faktem, że w dzisiejszych czasach znajdują się choćby tylko jednostki, które w ocenie tradycji religijnej, kroczą nowymi drogami.

Zapewne bliskiem prawdy jest przypuszczenie, że hasło powrotu do tradycji ma swe praźródło w swoistej „romantyce golusowej”,⁵⁵⁾ której tem więcej ulegają Żydzi, im bardziej oddalają się od tradycyjnych form życia w dawnym gecie. Dzisiejsi adherenci tradycji dobrze odczuwają, że życie żydowskie bez niej staje się jakoś dziwnie jałowe, bez treści, pozbawione ważnego źródła emocji duchowej,⁵⁶⁾ której tak

nie poruszając jednak w swym artykule wyraźnie kwestji tradycji religijnej. Uważa za ujemne zjawisko, że duch narodu żydowskiego zezwala na przyjęcie do panteonu kultury narodowej tylko postaci już uległych, spokojnych, uświęconych przez tradycję, natomiast wyklucza z oficjalnego żydostwa wszystkie duchy niespokojne, buntownicze, nie idące wytarzonymi ścieżkami (jak np. Filon z Aleksandrii, Don Izak Abarbanel, Leon da Modena, Uriel Akosta, Spinoza). Naskutek tego silnego nacisku otoczenia, Żyd buntujący się w latach młodości, często na starość zostaje pokutnikiem, nawróconym („Bal-teszuwa”), a żydostwo już od wieków „gotuje się we własnym sosie” bez dopływu nowych burzycielskich myśli i — pielgrzymuje na groby ojców.

⁵⁵⁾ Na powyższy temat por. Sch. Gorelik, *Golus, Zion und Romantik*. Książeczki tej, piszący te słowa chwilowo nie ma pod ręką i dlatego cytuję ją z pamięci. Wyjaśnia ona na szeregu ciekawych przykładów istotę tej romantyki golusowej, napotykaną wcale mierzadko u inteligentów syjonistycznych.

⁵⁶⁾ Nie od rzeczy będzie wspomnieć w tym związku, że właśnie sfery dążące do sekularyzacji żydostwa w Palestynie, starają się usunąć powyższą pustkę i w tym celu popierają narodowe a świeckie obchody, jak np. uroczystości purimowe w Tel-Awiwie, święto pierwocin w Hajfie i t. d. Przyszłość okaże, w jakiej mierze obchody te zdołają usunąć w cień wzgl. zastąpić uroczystości religijne.

często doznawali Żydzi dawnego pokroju dzięki — religii. Niejeden dzisiejszy Żyd porównuje lata swej młodości w małym, biednym miasteczku żydowskim z współczesnym życiem żydowskim we wielkich nowoczesnych miastach Zachodu⁵⁷⁾ i okazuje się, że życie tradycyjne na tem porównaniu nie traci, lecz przeciwnie — zyska. Blask jego wydaje się trwalszym od blichtru i błyskotek współczesnej cywilizacji europejskiej. Budzi się tęsknota za własnymi formami życia, które, jak wykazało doświadczenie wielu wieków, jednak dobrze przysłużyły się żydostwu. Te tradycyjne formy życia nabierają wartości w świetle nowych prądów, zmierzających do pielęgnowania „kultury ludowej“ i regionalizmu. Folklor żydowski staje się ważnym, powiedzmy, rekwizytem, nawet jeżeli się przytem zapożycza u tradycji religijnej, która decydująco nań wpłynęła. Odczuwa się brak tej nieuchwytniej „jidyszkajt“, która, używając słynnego zwrotu Ellen Key, jest tem, co pozostaje każdemu Żydowi wychowanemu zgodnie z tradycją nawet wtedy, gdy już zdołał zapomnieć treść nauki w „chederze“ czy w „jeszywie“. Okazuje się, że dawne żydostwo nawet co do „ludowości“ nie ma się czego powstydić i że stworzyli je ludzie o wybitnych zdolnościach pedagogicznych.

Te motywy nie wyczerpują jeszcze przyczyn, których wynikiem jest przychylniejsza obecnie ocena tradycji. Wpływają na to jeszcze i inne czynniki. Jedni zdawają sobie sprawę z tego, że życie bez wiary pozbawia niektóre jednostki oparcia moralnego, że wiara religijna podnosi poziom etyczny człowieka i że tylko wyjątkowe osobistości potrafią ją zastąpić choćby najracjonalniej obmyślanymi systemami filozoficznymi. Inni znowu interesują się tradycją religijną z punktu widzenia interesów narodowych. Działają tu doświadczenia lat ostatnich z generacją żydowską wyrosłą zdala od tradycji. Nie zadowolniła ona wielu z tych, którzy głębiej zajmują się problematyką żydowską, a nawet i szerszych warstw społeczeństwa żydowskiego. Bliższa obserwacja wykazuje, że przygniatająca większość współczesnych żydowskich działaczy kulturalnych i narodowych wyrosła w atmosferze tradycyjnego życia, a z wschodnioeuropejskich dzielnic żydowskich, gdzie poczęści jeszcze dziś Żydzi żyją swem własnym, odrębnym życiem, pochodzą przeważnie pionierzy odbudowy Palestyny. Natomiast pokolenie, które za młodu nie przeszło twardej szkoły dyscypliny wewnętrznej, stworzonej przez tradycję religijną, nie spełniło wszystkich pokładanych w niem nadziei.⁵⁸⁾

⁵⁷⁾ Nie jest chyba przypadkiem, że prawie wszyscy autorzy nawołujący w tej czy w innej formie do powrotu do tradycji, mieszkają w zachodniej Europie, w Ameryce czy w nowoczesnych osiedlach palestyńskich, gdzie niema nawet tradycji getta żydowskiego.

⁵⁸⁾ Żeby nie mnożyć przykładów, wskażemy tylko na to, że młode pokolenie palestyńskie spotyka się z krytyką nie tylko z punktu widzenia religij (np. list do redakcji „Haolamu“, 1932, str. 768), lecz również ze względów narodowo-kulturalnych. Słyszymy więc (E. Sztajman, Hitboldut, „Haolam“, 1931,

Co więcej, słyszy się zdanie, że nawet odbudowa niepodległego i produktywnego społeczeństwa żydowskiego w Palestynie nie jest identyczna z rozwiązaniem kulturalnych bolączek żydostwa. Sztajnmán uważa,⁵⁹⁾ że kulturze małego narodu, jak naród żydowski, na małym terytorjum palestyńskim grozi zalew asymilacji — angielskiej, a kto wie czy i nie arabskiej, o ile Arabowie ockną się z marazmu, w którym tkwią. Niebezpieczeństwo to, zdaniem Sztajnmána, jest obecnie szczególnie poważne, ponieważ postępy techniki (rozwinęta komunikacja, radio, dźwiękowce) bardzo ułatwiły wzajemne przenikanie się różnych kultur, a tem bardziej zagraża ono żydom, którzy w diasporze nabyli silnie rozwiniętą skłonność do asymilowania się na rzecz obcej kultury, o ile ta im tylko w jakikolwiek sposób zaimponuje. Należy więc nawet w Palestynie dbać o środki obrony przed asymilacją, a tem bardziej w diasporze. Czy można się zatem dziwić, że wobec takiego przyznawania się do wewnętrznej słabości nowoczesnego żydostwa ze strony poważnych publicystów, inni publicyści wyzbywają się starych przesądów i szukają powrotnej drogi do tradycji religijnej, która przez cały okres diaspory, niby mur niewzruszony, broniła żydostwa przed zmieszaniem się z innymi narodami.

Widzimy więc, że ta zmiana w ustosunkowaniu się do tradycji religijnej, którą stwierdzić możemy u niektórych publicystów, opiera się na przyczynach, mających mało wspólnego z właściwą religją. Chwali się tradycją, bo przedstawia ona pewne korzyści: narodowe, społeczne, emocjonalne, wychowawcze, czuje się dla niej pewien sentyment. Dla religijnych żydów to zainteresowanie się religją ze strony ludzi skądinąd dalekich od niej ma wprawdzie pewne znaczenie taktyczne — jako atut w walce o obronę praw religii żydowskiej w życiu politycznym, społecznym czy kulturalnym. Podnosi ono poniekąd prestiż religii i sprawia zapewne, że niektóre jednostki słabe na duchu dzięki temu niespodziewanemu sukursowi ze strony ludzi „niereligijnych“ nabierają więcej odwagi i zostają w szeregach ortodoksji — wbrew przeciwnościom. Ale religja jako światopogląd, jako wyznanie wiary, jako dążenie do

str. 193), że w kołach młodzieży palestyńskiej studjującej w Europie jest dużo jednostek „prawie nawpół zasymilowanych“, a ten sam zarzut powtarza w innej formie „Dawar“, Nr. 2178 (artykuł p. t. „Gam zu szeela pedagogit.“). Dłuższy artykuł S. Kopsztyka w tygodniku „Moznajim“, Nr. 19 (169, str. 8—9 zawiera aż nazbyt ostrą krytykę młodzieży palestyńskiej i, co więcej, dyskusja, która się rozwinęła na łamach tego pisma na temat „młodzież w kraju“ nie zdołała zachwiać podstawowych twierdzeń Kopsztyka (por. ibid. Nr. 24 (174), str. 14 i Nr. 27 (177), str. 8—12). Oczywiście nie chodzi tu o jałową krytykę współczesnej młodzieży żydowskiej, lecz o stwierdzenie, że w różnych sferach panuje niezadowolienie z wymików nowoczesnego wychowania u Żydów. Niezadowolienie to zapewne też wpłynęło na przychylniejszą ocenę tradycyjnego wychowania.

⁵⁹⁾ E. Sztajnmán, Hitbolelut, „Haolam“, 1931. str. 193—194.

wysiłku indywidualnego i zbiorowego — bardzo mało na tem zyska. Wierzący Żyd musi też odrzucić tendencje (bardzo wyraźne u prawie wszystkich cytowanych przez nas publicystów) do traktowania tradycji religijnej jako narzędzia do celów, które, choć ważne dla siebie, jednak stoją poza obrębem religii. I dlatego nie tylko odrzuci z wszelką stanowczością negację tradycji, która u Grynbauma nabrała aż cech świętości, a u pewnych socjalistów spowodowała lęk przed — panowaniem kleru i dogmatu żydowskiego, lecz również nie zgodzi się na „jidyszkajt“, propagowaną przez publicystów, którzy chcą wychować Żydów w duchu tradycji, celem wzmocnienia uczucia narodowego w nich, czy też celem oparcia kultury żydowskiej na „ludowości“.

Należy też wątpić, czy taka agitacja przychylna tradycji odniesie znaczny skutek. Hasło powrotu do tradycji głoszą ludzie, którzy, choć sami nie żyją całą pełnią formy i treści żydowskiej, jednak chcą wpłynąć na odrodzenie tradycji u Żydów, pozbawiwszy ich przedtem — wiary. Życie tradycyjne niepoparte wiarą religijną staje się czystą bezduszną formalnością, a czasem wygląda poprostu na hipokryzję. Odrodzenie tradycji może przeto przyjść tylko przez odrodzenie religii, a odrodzenia religii nie wywołają artykuły, czytane przez ludzi, których wychowanie czy inne czynniki pozbawiły możliwości intuitywnego poznania prawd religijnych. Tą drogą nie trafi się do pokolenia, u którego kolebki stały racjonalizm i materializm, a które neguje istnienie wszystkiego, czego nie dostrzeże „szkiełko i oko“.⁶⁰⁾ Ludzie, którym się wmówiło, że już tyle wiemy, że nie potrzebujemy nic więcej i nikomu nie wierzyć, z reguły nie będą podatni dla wszelkich prób „nawracania“ ich, a tem bardziej, gdy będzie się ono odbywało tylko w drodze publicystycznej. Dlatego też również religijny Żyd rozumie dobrze stanowisko cytowanego powyżej Kopelowa, który buntuje się przeciw namawianiu go do tradycyjnej „jidyszkajt“ i poprostu pyta się, jak ma wrócić do ceremonij religijnych, skoro nie ma wiary, a rozum, jedyny miarodajny dlań sprawdzian, każe mu odrzucić tradycję.

Nie wynika jednak z tego wszystkiego, że religja i tradycja już „przegrały sprawę“, szczególnie w stosunku do sfer intelektualnych, które tak pochopnie się od nich oddaliły. Jak już wyżej powiedziano, właśnie przytoczone przez nas głosy i fakty dowodzą, że niejednym myślącym Żydem ostatnio w tej czy w innej formie szuka drogi do naszej

⁶⁰⁾ Dla przykładu warto przytoczyć uwagi o religii Bertranda Russella, który słusznie uchodzić może za jednego z duchowych wychowawców współczesnego pokolenia. Z tych końcowych uwag jego najnowszego dzieła p. t. „Przyszłość wychowania i przyszłość świata“ dowiadujemy się, że sprzeczne interesy obywatela i jednostki dadzą się tylko usunąć przez „usunięcie istniejących przesądów“, a przesądem jest „przekonanie, które wypływa jedynie z tradycji lub z uczucia“. Dalej czytamy: „Religja popiera głupotę i osłabia poczucie rzeczywistości“ i t. p.

przeszłości, a przez nią może i do — Boga i dlatego uważamy, że obecnie mniej niż kiedykolwiek w ostatnich latach może być mowa o „przegranej“ religji. Ale wyzyskać odpowiednio te nastroje przychylnie religji potrafią nie tyle prace publicystów, których dobre chęci nie podlegają kwestji, lecz praca organiczna, praca od podstaw, t. zn. wychowanie młodego pokolenia, którego intelekt i potrzeba wiary religijnej nie będą ze sobą tak pokłócone, jak to dotychczas było. Wie o tem dobrze ortodoksja żydowska i dlatego walczy szczególnie zacięcie i, jak dotychczas, też skutecznie⁶¹⁾ o swe odrębne placówki wychowawcze. Z powyższych wywodów wynika, że dobrze zrozumiane wychowanie ortodoksyjne powinno przede wszystkim unikać podkreślania korzyści narodowo-kulturalnych czy innych wynikających z religijnego życia. Utrzymywanie religji z jakichkolwiek powodów oportunistycznych tylko ubliża religji i temu, który się z tych powodów do niej przyznaje.⁶²⁾ Prawdziwie nowoczesne wychowanie religijne powinno natomiast udostępnić wychowankom głębokie emocje i wzniosłe uczucia, jakie daje i tylko dać może wiara i religja, która uświęca nawet najbardziej prozaiczne chwile życia codziennego. Świadomość zupełnej zgody człowieka ze sobą i ze światem i, co zatem idzie, uczucie wewnętrznego spokoju, którego doznaje wierzący człowiek, stanowi największy urok tradycyjnego życia żydowskiego, za którym tak często tęsknią potem Żydzi skolatani ciąglem powątpiewaniem i negacją.

I jeszcze jedna uwaga, której nie napisał żaden z publicystów, głoszących w swych artykułach potrzebę powrotu do tradycji: Wychować w duchu tradycji religijnej potrafią tylko ludzie, dla których religja jest głębokiem przeżyciem i którzy z tego przeżycia wyciągają jak najdalej idące konsekwencje przede wszystkim — dla siebie. Kto sam tego

⁶¹⁾ O sukcesach szkół religijnych w Palestynie pisze Chaim Tartakower w wyżej cytowanym artykule („Haolam”, rok 1929, str. 482—484, por. też wyżej str. 13—15), a również palestyński „Hahejd” zawiera ciekawy materiał informacyjny w tej sprawie. W Polsce żydowskie szkolnictwo ortodoksyjne jest liczbowo najsilniejszą grupą wśród wszystkich żydowskich szkół społecznych. Odnośne cyfry podaje Anie Tartakower w swej pracy „Batej hasejfer szel hacybur hajehudi bepolin” (Księga Pamiątkowa dla uczczenia 60-lecia dr. M. Braudego, część hebrajska, str. 144—148). Charakterystycznym jest też artykuł J. Warszawskiego we warszawskim tygodniku hebrajskim „Baderech”, Nr. 10 (26) z dnia 9/3 1933 r. W artykule swym, noszącym tytuł „Maasym lemofejt” (t. j. Wzorowe czyny) autor podnosi działalność oświatową organizacji żydowskich robotników ortodoksyjnych „Poalej Emunej Israel” w Warszawie, której kursy popołudniowe dla młodzieży szkolnej cieszą się znakomitą frekwencją i to nawet ze strony młodzieży syjonistyczno-rewizjonistycznej, a również ze strony nawet młodocianych członków bundowskiego „Skifu”.

⁶²⁾ Chyba zbyt czynnem jest podkreślić, i jak często tego rodzaju traktowanie religji zdarza się w życiu codziennem: utrzymuje się tradycję religijną dla rodziców, dla dzieci, ze względu na stanowisko społeczne w jakiejś instytucji żydowskiej, prosto z bezwładności, a tylko mnie — dla siebie...

nie przeżył, a tylko drogą rozumowania odkrył znaczenie tradycji religijnej, i innym ogłasza to swe odkrycie, ten ich za sobą nie porwie. „Doch werdet Ihr nie Herz zu Herzen schaffen, wenn es euch nicht von Herzen geht“, powiedział już Goethe, a religia żydowska nie jest li tylko wyrozumowanym systemem filozoficznym, który wystarczy pojąć, żeby go osiąść. O tem powinien pamiętać każdy, kto się zajmuje kwestjami żydowskiej religji i tradycji.

* *
*
*
*

Nasze obecne życie stoi pod znakiem ciągłych konfliktów. Świat polityczny i gospodarczy drży w swych posadach. Równie burzliwym jest też życie duchowe naszego pokolenia. Szczególnie ostrym jest kryzys duchowy w społeczeństwie żydowskim, u którego wszelkie prądy ogólnoludzkie krzyżują się z własną, skomplikowaną, specyficznie żydowską problematyką. W ogniu dzisiejszej rzeczywistości giną prawdy, które uważano dotychczas za niewzruszone, a ujawnia się nowa ocena dla prawd przedtem zarzuconych. Nie ulega wątpliwości, że religja żydowska nie powiedziała jeszcze ludzkości swego ostatniego słowa, a szczególnie nie można przepowiedzieć, do jakich duchowych konsekwencyj doprowadzi regeneracja narodu żydowskiego w Palestynie. Na proces tworzenia się nowego żyda i nowego człowieka żydostwo, jako religja wywrze znaczny wpływ. Podobnie jak niejeden raz w naszych dziejach, powtarza się i teraz sytuacja tak pięknie opisana w końcowych rozdziałach księgi Deuteronomium: Naród żydowski stoi na rozdrożu i tylko od samych żydów zależeć będzie, czy zgodzą się na dobrowolną śmierć duchową w słodkich uściskach asymilacji i płytkiego materjalizmu, czy też wybiorą nigdy nieprzestarzałe, zawsze żywotne prawdy żydostwa i żydowskie życie. W interesie ludzkości życzyć należy żydostwu, jak to uczynił Mojżesz w swej mowie pożegnalnej do Hebrajczyków: „Uwacharta bachajim“ וּבַחֲרַת בַּחַיִּים (A wybierzesz życie!).

ZAGADNIENIE LIKWIDACJI DŁUGÓW KAHAŁU KAZIMIERSKIEGO PO III ROZBIORZE POLSKI (1795—1809) I W OKRESIE RZECZYPOSPOLITEJ KRAKOWSKIEJ (1817—1829)*)

Jeden z najcięższych i najbardziej skomplikowanych problemów kahału kazimierskiego w ciągu wieków, to zagadnienie związane z jego budżetem. Wysiłki starszych kahalnych koncentrują się około utrzymania jego równowagi, zaspakajania wierzycieli, odraczania terminów płatniczych i t. p. Bo jak słusznie powiada prof. Bałaban: Budżet kahalny stale wyglądał jak stożek stający na wierzchołku i grożący każdej chwili upadkiem.¹⁾

Nie też dziwnego, że celem uniknięcia jego upadku, i spełnienia żądań tak licznych wierzycieli, zwoływano częste Komisje. W wieku XVIII komisyj takich było kilkanaście; lecz jakaż praktyczna z nich korzyść? Prawie żadną. Wyznaczone przez nie sądylikwidowały długi jednych wierzycieli kosztem zaciągania przez gminę innych pożyczek. Sytuacja ta nie polepsza się w l. 1790-tych; jeszcze dwukrotnie w latach tych zajmą się likwidacją długów kahalnych czynniki rządowe, bez żadnego jednak rezultatu.

I tak w r. 1792 Sąd Ziemiański oblicza wysokość długów (niestety brak tego dokumentu nie zezwala nam na bliższą jego interpretację), a w roku następnym wnoszą Żydzi Kazimierscy petycję do króla Stanisława Augusta o wyznaczenie komisji dla zlikwidowania długów. (dok. 16.III.1793).

Odpowiedzią na tę prośbę — to rezolucja sądu królewsko-nadwornego, asesorsko-koronnego, która wyznacza szczegółowy skład komisji, w osobach: Michała Grodzickiego, kasztelana oświęcimskiego; Ignacego Dembińskiego, chorążego; Tomasza Russockiego, pisarza ziemskiego; Stan. Kostki Wielogłowskiego, miecznika Krakowskiego; Nikodema

*) Uwagi niniejsze opierają się wyłącznie na zapiskach rkps., które mieszczą się w Archiwum Izraelickiej Gminy Wyznaniowej w Krakowie. (A.I.G.W.) i są przezemnie inwentaryzowane.

¹⁾ Bałaban, Stan kahału krak. na przełomie XVII i XVIII w. pag. 5.

Rudowskiego, rejenta ziemskiego; i Tarnowskiego, subdelegata grodzkiego krakowskiego. Miała ona: 1) zbadać dochody kahalne, 2) przeznaczyć i rozdzielić je między wierzycieli, 3) zaktualizować wypłatę od roku 1794, 4) zakazać na przyszłość zaciągania nowych długów. (ibidem). Ale i ta komisja, jak już zaznaczyliśmy, nie miała dokończyć zaczętego przez się dzieła. Wprawdzie już 15 II t. r. zostają wezwani przed sąd komisarski wszyscy wierzyciele, by przedłożyli dowody zaciągniętych u nich długów (dok. 15.II.1793 r.), wprawdzie zaspokojono pretensje kilku; jednak wskutek wybuchu powstania Kościuszkowskiego, komisja musi przerwać swą działalność, wobec spraw ważniejszych i aktualniejszych.

Ponownie wyłoni się sprawa likwidacji już w roku 1795, ale w zmienionej formie; ingerować, a raczej decydować w tej sprawie będzie Austria.

Rok 1795 i następne miały kahalowi kazimierskiemu zgotować szereg niespodzianek; rząd austriacki nie myślał bowiem spełnić jego życzeń i zmniejszyć Żydom wysokie prowizje, bądź darować przedawnione procenty.

Sprężystej organizacji nie mogła odpowiadać dotychczasowa wadliwa gospodarka kahalna, to też zagadnienie związane z likwidacją długów kahalnych staje się bardziej aktualne niż w innych latach. — Przez rok 1795-ty do września 1796-tego niema jeszcze ustalonego urzędu dla spraw żydowskich; o mającym się w tym celu utworzyć urządzie cyrkularnym dowiadujemy się dopiero w połowie roku 1796-go (dok. 15/VII 1796). Nie dziwi nas zresztą ten chwilowy brak odpowiednich instytucyj rządowych, wszak rok 1795 to czas chaosu i dezorientacji publicznej, to okres okupacji pruskiej, która rozpoczyna się w Krakowie już w roku 1794-tym, z chwilą wycofania się wojsk powstańczych z województwa krakowskiego.

W tym czasie, to znaczy od 10.II—18.XII.1795 r. sprawy, wchodzące w zakres interesów gminy żyd. na Kazimierzu rozpatruje von Hoym „Seiner Königlichen Majestät von Preussen geheimer Kriegs Rath und allerhöchst bevollmächtigter Commisarius“. (16.III.1795).

Rozporządzenia wydawane przez niego, zachowane są w tonie stanowczym, i tak już 10.II.t. r. wydaje nakaz spłacenia w przeciągu czterech tygodni wszystkich zaległych prowizyj, powołując się na rozporządzenie Stan. Augusta, który udzielił gminie moratorium tylko do końca roku 1793. Na wypadek niespełnienia tego rozkazu grozi egzekucją „und kann sich die Juden-Gemeinde versichert halten, dass die Execution ganz sicher erfolgen werde“. (dok. 10.II.1795 r.).

O komisji likwidacyjnej spotykamy w dokumentach tego roku raz tylko wzmiankę: Dowiadujemy się mianowicie, że na skutek przeszkód,

nie może narazie zostać zwołana „Diese Untersuchungs Kommission, aber wegen dazwischen gekommenen Umstände nicht bewerkstelligt werden könnte“ (dok. 21.XI.1795).

Jak zareaguje gmina na rozkazy von Hoyma?

Czy będzie mogła je wykonać w tak krótkim czasie? Przy jej opłakanym stanie budżetowym byłoby to niemożliwe. Nie spotykamy jednak w dokumentach archiwum, petycji o odroczenie, czy o zmniejszenie prowizyj, prawdopodobnie znajdują się one w archiwum berlińskim.

Z rokiem 1796 miejsce okupanta pruskiego zajmie Austria, opróżnione stanowisko von Hoyma, z chwilą uruchomienia urzędu cyrkularnego, zajmie Kreishauptmann Rudziński. Zmiany te jednak są bez znaczenia dla kahału kazimierskiego, nastrój czynników rządowych w sto sunku do zagadnień związanych z likwidacją długów jest analogiczny, jak w roku poprzednim.

Już 6.IV.1796 r. spotykamy się z prośbą Żydów wniesioną do c. k. komisariatu brygady (urząd cyrkularny jeszcze nie utworzony), w odpowiedzi na rozkaz wydany przez naczelną krajową komisariat, o spłacenie w 14-tu dniach zaległych prowizyj od długów kościelnych (dok. 29.III.1796).

W petycji tej wystosowanej przez ówczesnych starszych: Markusa Pinkiesa, Zalela Hilowicza i Samsona Herszłowicza starano się wykazać nietolerancyjne stanowisko jakie zajmowały liczne komisje likwidacyjne w wieku XVIII. Bezpodstawnie zwiększały one wysokość raz już ustanowionych procentów, i tak komisja z r. 1719 uchwaliła 3% od 100 zł. ale późniejsza z roku 1789 podwyższyła na 3½%. W latach 1790 i 93 jeszcze dwukrotnie komisje podwyższały stopę procentową na 5% a w końcu na 7%.

Do czegoż miała służyć powyższa prośba?

Otóż chciano uzyskać zmniejszenie wysokich procentów od niewypłaconych jeszcze długów. Byłaby to rekompensata tej nadwyżki procentowej, którą dotychczas płacono (dok. 6.IV.1796). Podanie to nie spotyka się jednak ze zbyt wielkim zaufaniem komisariatu brygady, dla niego kompetentną będzie uchwała komisji z r. 1793. By sobie jednak nie zrazić Żydów, zezwała na rozpatrzenie i rozstrzygnięcie tej sprawy przez sąd apelacyjny (ibidem) — zwyczajna taktyka dyplomatyczna!

Tymczasem sytuacja coraz bardziej się napręża, zewsząd tłoczą się wierzyciele dawniejsi i późniejsi, świeccy i duchowni, wśród nich i niewypłacony urzędnicy gminni. Aby temu przynajmniej częściowo zaradzić i spłacić zaległą pensję pogłównikowi i instygatorowi, ustanawiają

starsi specjalny podatek po cztery zł. czerw. tygodniowo, który ma być pobierany z dochodów krupki. (dok. 20.IV.1796).

Jest to jednak kropla w morzu, gdyż nie rozstrzyga istoty sprawy; jedynym ratunkiem byłaby może komisja, któraby gruntownie zajęła się stanem budżetowym kahału, skontrolowała wykaz długów i przeprowadziła ich likwidację.

To też dla zainteresowania czynników rządowych tą sprawą, wysłał kahał 12.V.t.r. podanie do komisji nadwornej, motywując przerwanie działania poprzedniej komisji wybuchem powstania Kościuszkowskiego (dok. 30.V.1796).

W istocie już 10.VI.t.r. otrzymuje Kahał przyrzeczenie zwołania takiej komisji, dla zaznajomienia się zaś z jej składem z r. 1793, ma zawiadomić dyrekcję okręgową, jacy członkowie ją reprezentowali i przez jakie czynniki została ustanowiona (dok. 10.VI.1796).

Tyle narazie uzyskał kahał ze sfer rządowych, ale od słów i przyrzeczeń do czynu daleko, toteż uruchomienie tej komisji, choć już w r. 1796 tak aktualne, miało dopiero w r. 1798 przyjsć do skutku. Tymczasem sytuacja budżetowa kahału była wprost rozpaczliwa, a żądania wierzycieli, zwłaszcza duchownych, coraz bardziej natrzczywe. Raz po raz otrzymuje kahał nakazy z dyrekcji okręgowej, to spłacenia zaległych prowizyj konwentowi Dominikanek na Gródku (dok. 8.VI.1796), to znów nakazy komisji nadwornej w sprawie sum pojezuickich (dok. 29.VI.1796).

Kahał się broni, szuka jakiegoś oparcia, wysyłając jedną po drugiej petycję do różnych urzędów; i tak w jednej z nich błaga dyrekcję okręgową o zwolnienie go od spłacania przedawnionych długów klasztornych i fundacyjnych, i o roztoczenie nad nim opieki przed agresywnością wierzycieli (dok. 7.VI.1796), ale jedną tylko zyskuje odpowiedź: „Es müsse abgewartet werden, bis die Liquidirung durch Niedersetzung einer eigenen Kommission wird vor sich gehen können“ (dok. 13.VII.1796).

Gdyby jednak i wierzyciele chcieli czekać! Ale ci obawiają się o swoje kapitały i prowizje; toteż starsi ówczesni: Abraham Michel, Benjamin Jozua i Lazar Mojżesz, biorą się jeszcze na sposób; wnoszą 26.IX t. r. w imieniu gminy prośbę do uruchomionego już urzędu cyrkularnego o: 1) zasekwestrowanie przez cyrkuł dochodów gminy, 2) wydanie zakazu ich egzekwowania przez wierzycieli, aż do czasu przejęcia likwidacji długów przez komisję. Na poparcie swej prośby podają następujące motywy: a) natrzczywość wierzycieli, b) koszta, jakie ponoszą dla swej obrony, c) ciągle egzekucje, jakie na kahał nakładają niektórzy wierzyciele (dok. 26.IX.1796).

Z ponownym projektem występują już w trzy dni później. Proszą

urząd cyrkularny bądź o uwzględnienie petycji z 26.X bądź o wydanie zezwolenia na dalszą wypłatę przez gminę prowizyj, aż do czasu zwołania komisji likwidacyjnej (dok. 29.IX.1796).

Co mogło być przyczyną zmiany tak niedawno uchwalonej decyzji? Jak z interpretacji samego dokumentu wynika, chyba tylko bezradność kahału... „die Not als die Triebfeder des erstbesagten oder des bereits am 26 d. M. geäuserten Vorschlages...“ (ibidem).

Być może jednak, że niektórzy wierzyciele, nie chcąc czekać na zwołanie komisji, zgodzili się dobrowolnie na obniżenie wysokich prowizyj, bądź też kahał dowiedział się o nastroju sfer rządowych, niezbyt dlań przychylnym.

W istocie już 12.X t. r. otrzymuje kahał zawiadomienie z cyrkulu o rozpatrywaniu jego próśb przez komisję nadworną i czynionych przez nią przygotowaniach do likwidacji długów. Równocześnie podkreśla cyrkul rozporządzenie komisji o spłaceniu przez gminę zaległych procentów; gmina musi i może je spłacać, z przeznaczonych na ten cel funduszków krupki, o ile tylko starsi ich lekkomyślnie nie rozdrabniają lub nie wyznaczają dla własnych korzyści (dok. 12.X.1796).

Niezbyt pocieszający jest ten nakaz, toteż, aby go spełnić, musi kahał podwyższyć podatki swych obywateli, a na wypadek niewypłacalności, ściągać je egzekucyjnie. Tak więc cały rok 1797 stoi z jednej strony pod znakiem protestów tych wszystkich, którzy nałożonych wówczas podatków płacić nie mogą i szukają opieki w urzędzie cyrkularnym (dok. 26.VIII.1797), z drugiej zaś pod znakiem nadziei rychłego uruchomienia komisji likwidacyjnej. W pierwszych miesiącach roku 1798-go nie słyszymy jeszcze o jej działaniu, jeszcze komisja nadworna rozpatruje stan budżetowy kahału, by wynaleźć środki i sposoby likwidacji długów. Jak ten problem rozwiązuje, dowiadujemy się już 27.III t. r. W myśl wydanego rozporządzenia, gmina ma sama spłacać do 1.XII.1798 wszystkie zaległe prowizje, do tego bowiem czasu zarządzała dochodami z krupki. Dopiero z chwilą przekazania tych dochodów administracji skarbowej, likwidacja ich przechodzi w ręce rządu (27.III.1798).

Rozporządzenie to jest bardzo doniosłe; dochody z krupki mają zo- przekazane czynnikom rządowym, i to jak nas nieco późniejsze zawiadomienie informuje, „da das Krupkagefäll überhaupt in die Aerarialadministration genommen“ (dok. 19.XII.1798). Ale, ba, jest to dopiero piosenka przyszłości, prowizje będą spłacane wierzycielom od r. 1798; ileż pozostawało jednak prowizyj dawniejszych, których likwidacja ciążyła nadal na kahałach? I w tem tkwi nowe źródło nieporozumień i antagonizmów między kahałami a jego wierzycielami. Zarząd administracji skarbowej nie chce bowiem spłacać zaległych prowizyj z przed

roku 1798-go, odsyłając wierzycieli do kahału, ten znowu, nie mając pieniędzy, nie może spełnić ich żądań. I tak w kółko. O zatargach tych, niewieńczonych zresztą żadnym pozytywnym rezultatem, pouczyć nas może następujący charakterystyczny przykład.

Komisja nadworna wydaje nakaz do urzędu cyrkularnego (nie orientując się widocznie od jak dawna kahał z prowizjami zalega), by z pobieranych dochodów krupki spłacił zaległą prowizję 552 flor. zakonowi Bernardynek przy kościele św. Józefa i Agnieszki, i zakonowi Dominikanek na Gródku. Cyrkuł jednak nakazu tego nie spełnia, motywując to tem, że do 1.II.1797²⁾ kahał pobierał sam wyżej wspomniane dochody, zobowiązany więc do tego czasu spłacać zaległe prowizje (dok. 19.VIII.1798). Ta naprężona sytuacja nie ulega zmianie z chwilą uruchomienia komisji likwidacyjnej, o której działaniu dowiadujemy się dopiero 7.XI.1798 r. Skład jej, jak również zakres działania, nie jest nam znany. Niewielkie jednak musiało być jej znaczenie praktyczne, kiedy raz po raz wysyła tylko nakazy (bezskuteczne zresztą) o wypłaceniu zaległych prowizyj od długów kościelnych (dok. 7.XI, 19.XII.1798, 21.I, 18.IX, 7.XII.1799, 5.II.1800).

Wiadomość o komisji likwidacyjnej urywa się na roku 1801; być może, że w roku tym kończy swe urzędowanie.

Z powyższych danych widzimy, że zagadnienie związane z likwidacją długów kahału kazimierskiego w latach 1795—1809 zostało tylko częściowo rozwiązane. Wprawdzie czynniki rządowe Austrii zarządały od r. 1798 dochodami z krupki, spłacając wierzycielom zaległe od tego roku prowizje, wszystkie jednak dawniejsze ciążyły nadal na kahał.

Ilość wierzycieli wzrosła ponownie z rokiem 1809, po pokoju w Schönbrunnie, z chwilą przyłączenia Krakowa do Księstwa Warszawskiego; wtedy bowiem dochody z krupki wróciły ponownie pod zarząd kahału (dok. 24.IV.1812).

Jakie następstwa pociągnie za sobą ta zmiana, domyśleć się nie trudno. Wadliwa gospodarka kahalna, ciągły deficyt w budżecie przyczyni się jedynie do opóźnienia likwidacji długów. Nie wiemy jednak jak sobie radził kahał w okresie rządów Księstwa Warszawskiego ze swymi tak licznymi wierzycielami, jak opędał się od ich żądań i pretensyj. Wprawdzie jeden z późniejszych aktów oświetli nam niektóre szczegóły, lecz brak większej ilości współczesnych dokumentów nie zezwala na bliższą analizę i interpretację tego zagadnienia w tym okresie.

Dopiero reorganizacja kahału kazimierskiego, po utworzeniu przez

²⁾ Data ta, określająca nam do którego dnia, miesiąca i roku gmina pobierała dochody z krupki, nie zgadza się z datą raz już przez nas wspomnianą, odnoszącą się do tego samego zagadnienia (por. dok. z 27.III.1798 r.).

Kongres Wiedeński „Niepodległego i ściśle neutralnego miasta Krakowa i jego okręgu“, przyniesie radykalną zmianę stosunków kahałnych.

W dniu 28.V.1817-tego roku ogłasza komisja organizacyjna statut „urządzący starozakonnych“ (dok. 26.VII.1819). W myśl jednego z licznych jego przepisów, w miejsce kahału kazimierskiego ustanawia się „komitet starozakonnych na Kazimierzu“.

Szczupłą i ograniczoną jest władza komitetu, w skład którego wchodzi jako przewodniczący każdorazowy wójt gminy VI-tej; jako członkowie: rabin kazimierski i dwóch Żydów, wybieranych spośród obywateli Kazimierza. Komitet nie zatwierdza samodzielnie spraw wchodzących w zakres interesów żydowskich, lecz rozpatruje je najwyższa władza rządowa: senat rządzący, bądź jeden z trzech wydziałów: 1) spraw wewnętrznych i sprawiedliwości, 2) policji, 3) dochodów publicznych i skarbu.

Ścisłą kontrolę roztacza się nad dochodami gminy, które dostają się w zarząd senatu, jako tak zwany: „fundusz składek starozakonnych“, przeznaczony na pokrycie wydatków gminnych. W ten sposób dochodzi do równowagi budżet kahałny; o zaciąganiu nowych długów w tych zmienionych warunkach nie może być mowy, nie ma zresztą ku temu potrzeby; pozostaje tylko sprawa dawniejszych, spadek po byłym kahału, która w roku 1819-tym wypłynie znowu na powierzchnię.

Ponowne zainteresowanie się tem zagadnieniem, będzie obecnie, w swej ostatniej fazie, znacznie większe, niż w latach ubiegłych, w okresie raz po raz zwoływanych w tym celu komisji likwidacyjnych. Sprawą długów zajmą się bowiem nietylko czynniki rządowe Rzeczypospolitej, gdzie funkcję jakby naczelnego kuratora spełnia: „Senator czuwający nad opieką małoletnich i sprawami instytucji publicznych“, lecz również i państwa ościenne: Austrija i Królestwo Polskie.

Gdzie szukać przyczyn tego zainteresowania, jakie złożyły się na to czynniki? Otóż bliższych danych i to szczegółów bardzo ciekawych dostarcza nam odezwa komisji wojewódzkiej województwa krakowskiego, ogłoszona 26.III.1819-tego roku. Odezwa ta odkrywa nam szereg niespodzianek, rzucając nowe światło na bieg wypadków związanych z likwidacją długów; zawiadamia bowiem o pobudkach, które skłoniły rząd Królestwa do bezpośredniej interwencji. Dowiadujemy się więc przedewszystkiem, że w zamiarze tego rządu leżała likwidacja długów tych wszystkich kahałów, które po trzecim rozbiore Polski dostały się pod zabór Austrii. W dalszym ciągu, że inicjatorem tego pomysłu nie był rząd Królestwa, który przejął tylko w tym wypadku plan zakreślony przez rząd Księstwa Warszawskiego. Wtedy bowiem liczone się poważnie z możliwością zrealizowania tego planu i wyznaczono już nawet podatek familijny, jako fundusz mający służyć na pokrycie tych

długów. Tak więc odezwa ta odsłania nam nie tylko rąbek tajemnicy związany z tem zagadnieniem w czasie rządów Księstwa Warszawskiego, lecz rzuca także światło na dalszy tok wypadków.

Likwidacja długów byłego kahału kazimierskiego miała być odrębnie rozpatrywana przez senat rządzący, taki przynajmniej był początkowy projekt. Zgóry już jednak zastrzegł się senat, że z wszystkich wierzycieli tegoż kahału, mogą tylko ci dochodzić swych pretensyj, którzy mieszkają w kraju Rzeczypospolitej, reszta zaś przebywająca poza granicami wolnego miasta, skierowywać winna swe żądania do odpowiednich komisyj, wyznaczonych przez rząd Królestwa dla poszczególnych województw. (dok. 17.IV.1819.) Ze starych wierzycieli kahału, zgłoszą swe żądania tylko duchowni; o żądaniach świeckich nie nam niewiadomo; być może, że w ciągu lat kahał załatwił się z nimi ugodowo.

Agresywnie, nie wchodząc w żadne kompromisy, domagać się będą wierzyciele duchowni zwrotu zaległych prowizyj; wystąpią więc zakony: XX. Dominikanów Krakowskich, XX. Kanoników Laterańskich konwentu Bożego Ciała, Augustjanów i poaugustjański w Olkuszu.

Najenergiczniej zachowa się zakon Dominikanów, który już w roku 1819 uzyska na drodze sądowej w trybunale I-szej instancji przychylny dla siebie wyrok. W myśl jego miała gmina spłacić z zaległego kapitału 17.000 zł. pol. procenta od roku 1790—1798 i od roku 1809 (t. j. od chwili włączenia Krakowa do Księstwa Warszawskiego i ponownego przejęcia przez kahał swych dochodów) do chwili obecnej. (dok. 5.VII.1819.).

Wyrok ten, który komitet uzna za niesprawiedliwy i bezprawny, stanie się punktem wyjścia do dalszych skarg i apelacyj. Na tle tych, raz poraz ponawianych procesów, ciągłych odwoływań się do władz sądowych, na bliższą uwagę zasługują te szczegóły, które oświetlą nam ustosunkowanie się senatu do tych spraw, które wskażą argumentację i środki obronne komitetu, a przedewszystkiem te, które zilustrują nozwój całokształtu zagadnienia, związanego z likwidacją długów wszystkich kahałów.

Stanowisko senatu jest obiektywne; spokojnie śledząc bieg wypadków, nie interweniuje bezpośrednio, lecz zadawalnia się spełnianiem petycyj komitetu, który raz po raz prosi o wyasygnowanie pieniędzy z funduszu składek starozakonnych, niezbędnych na pokrycie toczących się procesów. Równocześnie jednak zwraca senat uwagę na taktykę rządu Królestwa, który energicznie przystępuje do zamierzonych likwidacyj. Na wiadomość, że z ramienia tego rządu zostaje wysłany do Lwowa Strzelecki „radca generalny prokuratorji i komisarz“ dla reklamowania i odebrania od rządu austriackiego wszystkich bez różnicy aktów dotyczących długów tak świeckich, jak i duchownych, które za-

ciągały kahały znajdujące się w województwach byłej Galicji Zachodniej, senat porozumiewa się natychmiast z rządem Królestwa, prosząc o upoważnienie tegoż komisarza do odebrania również aktów po byłym kahałe kazimierskim. (dok. 4.VIII.1820.).

Chodzi bowiem o zbadanie słuszności argumentów obronnych komitetu, powołującego się na rząd cesarstwa austriackiego jako na ten czynnik, który jest odpowiedzialny za długi kahału kazimierskiego, od chwili przyjęcia w administrację rządową dochodów kahałnych, tak zwanej krupki. Argument ten niezbyt ścisły, de facto bowiem obowiązujący tylko w latach 1798—1809 będzie ustawicznie wysuwany przez komitet. (dok. 20.VIII.1822, 2.XI.1824.) Nie przyda się zresztą na wiele, procesy ustawicznie ponawiane kończą się przegraną komitetu. I tak, odwołując się od wyroków, zapadłych w procesie z zakonem Dominikanów w latach 1819 w trybunale I-szej instancji i 1820 w sądzie apelacyjnym, uzyskuje wprawdzie zezwolenie na restytucję „in integrum“ (dok. 23.VIII.1821, 17.IX t. r.), lecz rewizja tego procesu nie przynosi żadnej korzyści. W myśl ostatniego bowiem wyroku, ma komitet spłacać prowizję, poczynszy od roku 1819 po 5% od sta, z tem zastrzeżeniem, że może skierować swe pretensje do rządu austriackiego (dok. 2.XI.1824, 10.XI t. r.).

Biada więc komitet z jednej strony nad tak niepomysłnem zakończeniem tego procesu, zwłaszcza, że „pomimo największej oszczędności przecież kilka tysięcy zł. pol. kosztował“, z drugiej zaś nad agresywnością innych wierzycieli duchownych, którzy, zachęceni tak pomysłnym wyrokiem, chcą także „do drogi prawa udać się“. (dok. 3.XII.1824.).

Istotnie zakony: Augustjanów, kanoników Laterańskich i po-augustjański w Olkuszu domagają się na drodze sądowej energiczniej niż dotąd zwrotu swych zaległych prowizyj i kapitałów (dok. 6.III.1826). Wprawdzie już w roku 1821 jest aktualna sprawa zakonu Augustjanów, który żąda zaległych prowizyj od kapitału 28.000.— zł. pol. (dok. 21.III.1821), a w roku następnym po-augustjańskiego w Olkuszu, żądającego prowizyj od pożyczonego kapitału 19.200.— zł. pol. (dok. 8.VI.1822), lecz dopiero obecnie tempo rozpraw jest szybsze, możliwości wygranej większe.

Tymczasem nadzieję i uwagę swoją skierowuje komitet na inne tory, w stronę rządu Królestwa Polskiego. Jak nam bowiem wiadomo z odezwy komisji wojewódzkiej województwa krakowskiego z roku 1819, w programie czynników rządowych Królestwa leżała likwidacja długów tych wszystkich kahałów, które po trzecim rozbiórce Polski dostały się pod zabór Austrii. W liczbie ich powinien więc być się znajdować i kahał kazimierski. Lecz tu się sprawa komplikuje: kahał kazimierski, podległy bezpośrednio władzom Rzeczypospolitej, musiał podporządkować

się uchwałom i rozkazom senatu, a jedną z takich uchwał to zawładomienie o zamierzonej likwidacji jego dawnych długów. Do zrealizowania tego planu skłoniła senat najprawdopodobniej inicjatywa ze strony rządu Królestwa; rozpatrując bowiem szczegółowo odezwę wyżej wspomnianej komisji, dodaje od siebie, iż „widzi potrzebę podobnegoż ze swej strony postępowania“. (dok. 17.IV.1819).

Gdyby jednak w istocie tak było, należałoby wyznaczyć, podobnie jak to zamierzał rząd Królestwa, osobny fundusz, do czego miał służyć specjalnie na ten cel zakreślony, podatek familijny (ibidem). Tymczasem nie nam niewiadomo o jakimkolwiek specjalnem opodatkowaniu ludności kazimierskiej; wszystkie wydatki, związane z likwidacją długów, pokrywał komitet z funduszu składek starozakonnych, które były zbyt szczupłe, by można z nich było też spłacać długi. To też jedyny ratunek widzi komitet w bezpośrednim zainteresowaniu się tą sprawą przez rząd Królestwa; korzysta więc skwapliwie ze sposobności nadarzającej się w roku 1824-tym. Dowiaduje się mianowicie „z gazet krakowskich“, że „państwa ościenne“ wyznaczyły termin do roku 1825, w którym to czasie komisja likwidacyjna w Warszawie ma rozpatrywać pretensje pieniężne wszystkich poszkodowanych przez rząd cesarstwa austriackiego i Królestwa Polskiego. (dok. 2.XI.1824).

Stara się więc komitet usilnie o zezwolenie ze strony senatu na wysłanie do Warszawy dwóch zaufanych, dla bezpośredniego porozumienia się w tej sprawie z komisją. Niemale bowiem są jego pretensje w stosunku do rządów: austriackiego, byłego Księstwa Warszawskiego i Królestwa, bo wynoszące aż „kilkakroć sto tysięcy zł. pol.“, których na miejscu dochodzić nie może, z powodu braku jakichkolwiek dowodów. (ibidem: 3.XII.1824).

Skąd się wzięły te wysokie sumy pieniężne, komitet nie wspomina. Być może, że swe żądanie do byłego Księstwa Warszawskiego opierał na podatku familijnym, opłacanym regularnie od roku 1809-tego przez kahał a w zasadzie wyznaczonym na pokrycie długów gminy. Po upadku zaś Księstwa skierował swe pretensje w tym kierunku do rządu Królestwa. Może też pewne żądanie swe łączył z podatkiem szpilkowym, który powinien był spłacać od roku 1815-tego skarbowi publicznemu Królestwa Polskiego. Sprawę tę rozpatrywała komisja likwidacyjna w Kielcach (dok. 17.II.1819).

Nie tak szybko jednak uzyska komitet zezwolenie ze strony senatu na wysłanie dwóch pełnomocników do Warszawy. Tymczasem wierzy-ciele, coraz pewniejsi siebie, domagają się zwrotu swych zaległych prowizyj, powołując się zresztą na zapadłe w tej sprawie wyroki sądowe. I tak zakon Dominikanów uzyskuje z funduszu składek 4250.— zł. pol. tytułem zaległych prowizyj do roku 1819-tego, z tem zawiadomieniem,

że odtąd komitet regularnie będzie mu spłacać należne procenta. Wywołuje to silny sprzeciw ze strony komitetu, który nie widząc możliwości unieważnienia wyroku ostatniej instancji, stara się przynajmniej o zniesienie stopy procentowej z 5% na $3\frac{1}{2}\%$ od sta, powołując się na dekret sądu ziemskiego z roku 1792-go (dok. 3.XII.1824).

Wszystkie jednak argumenty komitetu są bezskuteczne, podobnie zresztą jak wciąż ponawiane prośby do senatu w sprawie bezpośredniego porozumienia się z komisją likwidacyjną. (dok. 6.III, 17.IV, 19.VI, 1826-ty rok).

Uwzględnioną dopiero zostaje petycja, wystosowana przez komitet w roku 1827-mym do hr. Wodzickiego, prezesa senatu. W barwach czarnych maluje w niej komitet rozpaczliwą sytuację gminy kazimierskiej, spowodowaną ustawicznymi procesami. Wskazuje na niewłaściwe postępowanie władz sądowych, dopatrując się pewnej stronniczości w wydawanych przez nią wyrokach. Dowodem tego to niedawno zapadły wyrok w procesie z zakonem kanoników Lateraneńskich; w myśl jego bowiem ma gmina spłacić zaległe prowizje nie od daty wręczenia komitetowi pozwu, jak opiewał wyrok w procesie Dominikanów, lecz od roku 1809-go, co grozi zupełną jej ruiną. Wreszcie zawiadamia o rzeczeniu się dalszej obrony przez adwokata Słotwińskiego w warunkach tak niepomysłnych dla Żydów (dok. 18.I.1827).

Już w kilka tygodni potem uzyskuje gmina zezwolenie na wysłanie do Warszawy dwóch zaufanych, dla bezpośredniego porozumienia się z komisją. Z poleconego zadania wywiązują się delegaci bez zarzutu. Dowiadują się bowiem o konwencji zawartej jeszcze w roku 1821-szym między rządem cesarstwa austriackiego a Królestwem Polskiego, w myśl której rząd Królestwa przyjął na siebie obowiązek spłacenia wszystkich długów kahałnych zaciągniętych u instytucyj duchownych. Uzyskują również od komisji likwidacyjnej obietnicę rozpatrzenia przez nią w najbliższym czasie pretensyj gminy, a w razie wykazania ich słuszności, natychmiastowego podjęcia przez rząd Królestwa likwidacji długów kahału kazimierskiego (dok. 8.XI.1829).

Przyrzeczenie to jednak nie od razu zostaje spełnione, jeszcze w roku 1829-tym spłaca komitet regularnie prowizję zakonowi Dominikanów. (dok. 24.III.1829). A inne zakony, które tych prowizyj nie otrzymują z powodu braku funduszków, uzyskają w komisji hipotecznej Rzeczypospolitej zezwolenie na zaindebentementowanie się na realnościach, będących własnością gminy (dok. 8.XI.1829).

W tej, tak beznadziejnej dla siebie sytuacji, widzi komitet jedyny ratunek w ponownym wysłaniu dwóch zaufanych do Warszawy (ibidem). Prośba w tym celu przedstawiona senatowi, jest ostatnim skolei dokumentem związanym z likwidacją długów byłego kahału.

Najprawdopodobniej więc komisja likwidacyjna po rozpatrzeniu pretenzji i żądań komitetu uznała podane powody za istotnie słuszne, a tem samem czynniki rządowe Królestwa Polskiego zlikwidowały długi kazimierskie, łącznie z długami innych kahałów.

Tak więc ostatecznie zostaje załatwiona ta sprawa, która w ciągu wieków była jedną z największych bolączek gminy kazimierskiej, która pochłonęła nie tylko duże sumy pieniężne, ale również i duży zasób energii czynników bezpośrednio w niej zainteresowanych. Bo też niełatwem było zorjentowanie się w labiryncie niezliczonej ilości projektów i uchwał, podejmowanych, bądź uchwalanych, przez wszystkie te rządy, którym Kraków podlegał w pierwszej połowie XIX-tego wieku.

Przez to jednak nabierało to zagadnienie większego rozgłosu, a choć związane ściśle z interesami getta żydowskiego, zataczało znacznie szersze kręgi, wzbudzając zainteresowanie, a niekiedy i bezpośrednią interwencję niektórych dworów europejskich. Dopiero jednak energiczne wystąpienie czynników rządowych Królestwa położyło kres tym długoletnim kłótniom i niepokojom, które wytworzyły naprężoną i wysoce niezdrową atmosferę w życiu mieszkańców Kazimierza.

Judyta Freylichówna

NAJDAWNIEJSZE WZMIANKI O STANIE UMYŚLOWYM ŻYDÓW W POLSCE

Spory szmat czasu pomiędzy przybyciem żydów do Polski a przełomem XV i XVI w. jest — o ile chodzi o fizjognomję duchową żydów — już to gęstsza, już to rzadsza mgłą spowity. Do XII w. nie posiadamy wogóle żadnych — nawet najmniejszych — wzmianek o życiu duchowym żydów, posługujemy się wyłącznie — więcej czy mniej prawdopodobnymi — hipotezami. Ale mimo kompletnego braku źródłowych wiadomości z okresu czasu przed XII w., nie należy przypuszczać, że życie umysłowe żydów wówczas stało na niskim poziomie. Wręcz przeciwnie. Skoro uprzytomnimy sobie, że osadnictwo żydowskie Polski owego okresu składało się z elementu wschodniego, kolonizacyjnego, i z przejeżdżających, przejściowo w kraju przebywających, kupców zachodnio europejskich¹⁾ — musimy dojść do wniosku, że poziom kulturalny ludności żydowskiej — przynajmniej w pierwszych stuleciach

¹⁾ I. Schpper: די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטגעלטער Warszawa 1926, str. 15.

pobytu*) — był wysoki. Już sam wzgląd na ich kraje pochodzenia uprawnia do tego rodzaju przypuszczenia. Element wschodni pochodził przecież przeważnie z kraju Chazarów²⁾, musiał więc siłą faktu nawrócenia mieszkańców tego kraju, ewentualnie jego rządzącej warstwy, na religję żydowską³⁾ stanowiąc duchowo wysoko postawiony odłam narodu; kupcy zachodnio europejscy znowu, t. zw. Radanicy, przyjeżdżający z krajów o kwitnącej nauce talmudycznej,⁴⁾ też napewno wywierali dodatni wpływ na osadnictwo żydowskie w Polsce.

Tak więc te dwie kultury bezsprzecznie wycisnęły piętno na umysłowości Żydów polskich. Nie odbiegniemy również od prawdy, skoro przyjmujemy, że ówczesna ludność żydowska ziem polskich ciążyła ku kulturze grecko-bizantyjskiej; wpływ kultury osadnictwa wschodniego — jako stałego — musiał bowiem siłą swej cechy kolonizacyjnej być potężniejszy od tegoż z Zachodu.

Zwrot w grawitacji — z Wschodu na Zachód — następuje dopiero w XII w., z którego zachowały się nam już pewne — choć luźne i szczupłe — pozostałości dokumentarne. Na podstawie tych danych źródłowych wnioskować można, że Żydzi w Polsce, w tym wieku, nie posiadali własnych słynnych uczelni, a to, najprawdopodobniej, z braku funduszków koniecznych do utrzymywania tychże. Rabbi Eliezer z Czech w liście do rabbi Jehudy Pobożnego (koniec XII lub początek XIII w.)⁵⁾ w ponurych barwach maluje położenie materialne Żydów polskich, czem usprawiedliwia brak ludzi, prawdziwie uczonych, na odpowiedzialnych stanowiskach w kraju... Żydzi polscy jednak nie chcą rezygnować z możliwości przysporzenia swoim synom głębszych wiadomości talmudycznych — a z braku sławnych uczelni w kraju wysyłają młodzież do uczonych z nad Renu, aby tam zaspokoili swoją żądzę wiedzy. Świadczy np. o tem wzmianka w kronice „Sefer Hakabalah“⁶⁾. Rabbi Izak z Wiednia w swo-

*) Wiek przybycia Żydów do Polski jest już od dawien dawna problemem spornym wśród historyków polskich. Wacław Grabowski: „O Żydach w Koronie“ (1611 r.) sądzi, że pierwsze rodziny żydowskie pojawiły się w Polsce w XI w. Tadeusz Czacki: „Rozprawa o Żydach i Karaitach“ żadnej daty wprawdzie nie podaje, przyłącza się jednak do zdania Naruszewicza („Historja narodu polskiego“), że Żydzi przybyli do Polski, jeśli nie w VIII lub IX w., to najdalej w X w. Lelewel: „Polska wieków średnich“ T. III, jest zdania, że Żydzi w IX w. już stale mieszkali w Polsce. Nowsi historycy również dokładnego terminu przybycia Żydów na ziemie polskie ustalić nie mogą (por. M. Bałaban: „Kiedy i skąd przybyli Żydzi do Polski“). (Mies. Żyd. R. I. T. I. str. 4/5).

²⁾ I. Schiper: ... str. 15—21.

³⁾ Monumenta Poloniae Historica, wyd. przez Augusta Bielowskiego, Lwów 1864 T. I str. 51—83.

⁴⁾ Leopold Zunz: Zur Geschichte und Literatur, Berlin 1845.

⁵⁾ List ten znajduje się w responsach R. Meira z Rottenburga, wyd. Lwów, T. III l. 112.

⁶⁾ Abraham Ibn Daud: Sefer Hakabalah (ed. Neubauer) I cap. str. 77—78.

jem dziele „Or Zarua“⁷⁾ mówi o gminach żydowskich krajów słowiańskich, których mieszkańcy pobierają naukę u słynnych talmudystów w Wormacji, Spirze i Moguncji — którem to powiedzeniem, i gminy żydowskie w Polsce napewno miał na myśli. Słyszymy również, że w tym czasie uczony Mojżesz z Kijowa⁸⁾ wyruszył, celem kształcenia się, do uczelni słynnego tosafisty Rabenu Taam w pñ. Francji, w czym napewno nie był odosobniony, ani wśród swoich krajan, ani wśród — bliższych Francji — Żydów polskich. Leopold Zunz naliczył w utworach żydowskich z Włoch, Francji i Niemiec XII w. 7 starosłowiańskich słów, z czego wnioskuje, że są produktem uwag pisemnych lub ustnych, uczonych zamieszkałych na ziemiach polskich.⁹⁾ Widzimy więc, że nawet już w XII w. żydowska młodzież z Polski studjowała, byli uczeni żydowscy, ale stosunki materialne nie były jeszcze w ten sposób ufundowane, aby na ich podstawie mógł powstać rodzimy gmach nauki o dalekim zasięgu.

Nie lepiej ma się zresztą rzecz w XIII w. I w tym czasie słyszymy jeno o uczonych żydowskich ze źródeł hebrajskich powstałych zagranicą. Tak np. pewien anonimowy uczeń rabbi Jehudy Pobożnego, pochodzący z Ratzbony, wspomina, w swoim komentarzu piecioksięgu, dwóch uczonych żydowskich z Polski: Izaka i Mordechaja.¹⁰⁾ Rabbi Meir z Rottenburga nadmienia w swoim responsach pewnego rabina Moszeha m'Polania (Mojżesz z Polski)¹¹⁾; w tych samych responsach wspomina on rabina krakowskiego z XIII w. imieniem: Jakób Kohn.¹²⁾ Tyle wiemy o uczonych i nauce żydowskiej w Polsce w XIII w.

Wiek XIV i XV jest okresem masowej kolonizacji żydowskiej z Niemiec do Polski,¹³⁾ czyli imigracji ludzi z kraju o wysokiej kulturze talmudycznej. Możliwą i prawdopodobną jest rzeczą, że nowi imigranci już wówczas przeszczepili swoją dotychczasową tradycję kulturalną z nad Renu do nowej ojczyzny¹⁴⁾ — co się też przejawia, w pewnej mierze, w przejściu języka niemieckiego przez Żydów polskich¹⁵⁾ — ale

7) Or Zarua, wyd. Żytomierz, 1862, T. I, l. 2176.

8) A. Epstein: Moses aus Kiew (MGM) XXXIX str. 51, XLstr. 134.

9) L. Zunz: „Älteste Nachrichten über Juden und jüdische Gelehrte in Polen. Slonowien und Russland (Gesammelte Sschriften, 1876. T. III, str. 82/83.

10) L. Zunz: Zür Geschichte und Literatur, str. 170

11) Resp. R. Meir z Rottenburga l. 443.

12) ibidem l. 3623.

13) M. Bałaban: „Kiedy i skąd przybyli Żydzi do Polski” (Mies. Żyd. R. I. T. I. str. 5).

14) patrz T. Czacki: Rozprawa o Żydach i Karaitach (ed. Turowski 1860); H. Nussbaum: Historia Żydów, T. V, Warszawa 1890.

15) por. I. Schiper: „קונסט און לעבן” w Rajzena „קונסט און לעבן”, I, str. 64. Na przejście języka niemieckiego przez Żydów wpłynął też bez wątpienia fakt, że język niemiecki był wówczas językiem urzędowym wszystkich miejskich instytucji, jak np. sądu, i innych; nawet kazania kościelne wygłaszano w języku niemieckim (por. Najst. Ks. i rach. m. Krakowa §§ 112, 131, 145; Czacki:

danych konkretnych z tej działalności nie posiadamy. O niektórych rabinach tego okresu słyszymy w aktach kilku miast Polski. Tak np. w księgach ławniczych miasta Krakowa czytamy o „Smoyl episcopus iudaeorum“.¹⁸⁾ Oprócz imienia i tytułu nie niestety o nim się nie dowiadujemy. Bliższych szczegółów dowiadujemy się już o „Osep episcopus iudaeorum“.¹⁷⁾ Wedle Schipera,¹⁸⁾ ów Osep jest identyczny z rabinem Oserem z Świdnic, świetnym talmudystą, owych czasów.¹⁹⁾ Ów Oser żył od r. 1369—1378 w Świdnicach, następnie przeniósł się do Krakowa, a z nim razem przybywa do Krakowa również wybitny talmudysta rabi Israel Falkon.²⁰⁾ W dokumentach poznańskich wieku XV występuje w charakterze wierzyciela „episcopus iudaeorum“ Pecho.²¹⁾ Bliższych szczegółów o nim nie mamy. Przypuszczać należy, że w Poznaniu było więcej takich „biskupów żydowskich“. Dowodem tego jest notatka znanego rabina niemieckiego Izraela Bruny,²²⁾ który wspomina o talmudystach poznańskich w drugiej połowie XV wieku;²³⁾ żadnego imienia jednak nie podaje.

Oprócz rabinów, czyto uczonych słyszymy w XV w. o lekarzach żydowskich w Polsce. Tak np. Izak z Hiszpanji i Izaczek z Jerozolimy byli nadwornymi lekarzami królów polskich; Abraham i Eljasz cieszyli się, jako okuliści, wielką popularnością w Krakowie. Pochodzą oni jednak głównie z zagranicy. Z końcem XV w. widzimy już młodzież żydowską z Polski na wydziale medycyny uniwersytetu w Padwie. Donosi o tem Erazm Ciołek w swym liście do króla Aleksandra (1501).

Tak więc XV w., sądząc z następujących stuleci, był tylko wiekiem wielkiego przygotowania umysłowego żydostwa polskiego, które dopiero w XVI w. zakwitnie i wysoko podniesie pochodnię nauki żydowskiej przygasłej już w jej dotychczasowych środowiskach na Zachodzie.

A. Eisenstein

Rozprawa o Żydach i karaitach; por. też: Aleks. Brückner: Dzieje jęz. polskiego, Lwów. I wyd.

¹⁶⁾ Acta scabinalia cracoviensia nr. 357.

¹⁷⁾ Helcel: Starodawne prawa polskiego pomniki, 1856, T. VIII uw. CCXXI, 34.

¹⁸⁾ I. Schiper: פון די יידן אין פוילן בעת'ן מיטלעלטער קולטורגעשיכטע Warszawa 1926, str. 181.

¹⁹⁾ R. Oser był nauczycielem rabbi Israela Isserleina (patrz dodatki rabbi Mojżesza Isserlesa do „Sefer Jochasin“, wyd. Kraków, ma końcu; również: Grätz: Geschichte d. Juden, wyd. IV, T. VIII, str. 211).

²⁰⁾ I. Schiper: ... קולטורגעשיכטע str. 181.

²¹⁾ I. v. Lekszycki: Die ältesten grosspolnischen Grodbücher (Bd. 31, 38 der Publ. d. preuss. Staatsarch.). I l. 709.

²²⁾ Grätz: Gesch. d. Juden, wyd. IV, T. VIII str. 263/264.

²³⁾ Responsa Israela Bruny Nr. 120.

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY

XVIII KONGRES SYJONISTYCZNY, JEGO ZAGADNIENIA I STRONNICTWA

Dnia 21 sierpnia otwarty zostanie w Pradze czeskiej XVIII Kongres Syjonistyczny przy udziale około 320 delegatów z całego świata. I jakkolwiek uchwały jego w sprawach palestyńskich nie są więcej definitywne i wiążące, albowiem od roku 1929, od utworzenia t. zw. rozszerzonej Agencji Żydowskiej, prerogatywy Kongresu przeszły faktycznie na Radę Agencji Żydowskiej, to jednak budzi on w opinii żydowskiej duże zainteresowanie. Działa tu niewątpliwie piękna tradycja kongresów syjonistycznych, tych pierwszych manifestacyj renesansu żydowskiego i pierwszej politycznej reprezentacji narodowych Żydów, oddziaływanie tradycja Teodora Herzla, twórcy Kongresu i politycznego ruchu syjonistycznego, działa także fakt, że z Kongresem zespolona jest w ostatnich piętnastu latach cała niemal działalność w dziedzinie odbudowy Żydowskiej Siedziby Narodowej. Do wyżej wymienionych czynników przyłącza się tym razem jeszcze jeden — silny pęd do Palestyny, dający się zauważyć we wszystkich sferach społeczeństwa żydowskiego, — oraz wielkie zainteresowanie dla zagadnień odbudowy Palestyny. Palestynizm przestał być bowiem ruchem idealistycznej elity, a stał się aktualnym zagadnieniem dnia, ruchem ludowym w najszerszym znaczeniu. Nie dziw przeto, że Kongres syjonistyczny skupia na sobie uwagę licznych rzesz Żydów, że jego przebieg budzi zainteresowanie, że jego obrady wywołują silne echo w opinii żydowskiej i nieżydowskiej.

Kongres był przez długi czas manifestacyjną trybuną narodowych Żydów, trybuną, z której świata obwieszczano o istnieniu kwestji żydowskiej, o konieczności jej rozwiązania i o dążeniu Żydów do odbudowy Palestyny, jako żydowskiej siedziby. Od roku 1920 od t. zw. konferencji londyńskiej, charakter Kongresu uległ zmianie. Kongres nie przestał być trybuną polityczną, ale równocześnie zajął się całokształtem zagadnień politycznych i ekonomicznych zespolonych z odbudową Palestyny. Stał się, innymi słowy, parlamentem dla spraw palestyńskich, przejął też wszystkie zalety i wady ustroju parlamentarnego. Jedną z osobliwych cech tego parlamentu jest fakt, że zbiera on się tylko raz na dwa lata,

na przeciąg dwóch tygodni i w ciągu tak krótkiego czasokresu ma rozwiązać zagadnienia, które w ustroju demokratycznym rozwiązuje normalny parlament, obradujący w permanencji. Ma bowiem uchwalić budżet, nakreślić linię polityki w Palestynie, opracować plan kolonizacyjny, zająć się sprawami kultury i szkolnictwa, rozwiązać mnóstwo problemów organizacyjnych, ustalić formy imigracji — wszystko w ciągu dwóch tygodni! Jest to zadanie trudne, a trudność tę powiększa jeszcze okoliczność, że w łonie syjonizmu istnieje kilka ugrupowań o silnie zarysowanych programach, zwalczających się nawzajem i dążących do hegemonji w Organizacji Syjonistycznej. Wszelkie zaś projekty, zmierzające do reformy kongresu — jak np. ostatni plan b.p. Chaima Arlosoroffa — mijają prawie bez echa.

Tym razem zagadnienia Kongresu są szczególnie doniosłe i mają specyficzny charakter. Kongres bowiem będzie musiał dać wyraz nastrojom, nurtującym żydostwo w obliczu katastrofy Żydów niemieckich, będzie musiał stać się znowu demonstracyjną trybuną dla wiecznie aktualnej kwestji żydowskiej i domagać się jej rozwiązania w duchu postulatów syjonistycznych. Jest to rola trudna, wielce delikatna i odpowiedzialna. Przywódcy syjonistyczni wystrzegali się bowiem dotychczas w okresie powojennym, roztrząsania na Kongresie sytuacji Żydów w ich krajach zamieszkania, co było podyktowane względami polityki palestyńskiej. Czy obecnie zerwą z dotychczasową taktyką i podniosą głos protestu przeciw uciskowi i prześladowaniom Żydów niemieckich — trudno powiedzieć. Raczej należy przypuścić, że kwestja Żydów niemieckich będzie na Kongresie rozważana w sensie pozytywnym t. zn. w duchu planu b.p. Arlosoroffa, w kierunku osiedlenia Żydów niemieckich w Palestynie i skupienia całej akcji pomocy dla nich na odcinku palestyńskim.

Na pierwszy plan wysuną się oczywiście na Kongresie palestyńskie problemy polityczne i ekonomiczne. W tej zaś dziedzinie — horyzont pokryty jest ciężkimi chmurami zwłaszcza ostatnio, kiedy znowu staje się aktualny t. zw. plan rozwoju Palestyny. Plan ten, oparty o Białą Księgę rządu brytyjskiego z roku 1930, a opracowany przez eksperta brytyjskiego Lewisa Frencha, który za punkt wyjścia obrał sobie sprawę bezrolnych Arabów, zawiera mnóstwo niebezpiecznych dla kolonizacji żydowskich wniosków. Do najważniejszych z nich należą utrudnienia w kierunku nabywania ziemi i skupienie w ręku rządu wszystkich zwartych, niesiedlonych jeszcze obszarów dla przeprowadzenia kolonizacji Arabów. Egzekutywa syjonistyczna zajęła negatywne stanowisko wobec tego planu, przeciwstawiając mu plan własny, uwzględniający rozwój całego kraju i postulaty całej ludności palestyńskiej. Tymczasem plan Frencha zaczęto już wcielać w życie i rozporządzenia

rządu kroczą po jego linii. Rzeczą Kongresu będzie ustalenie taktyki Egzekutywy w tej sprawie i możliwości kooperacji z rządem palestyńskim.

Sprawa ta łączy się ściśle z innym, ogólniejszym zagadnieniem politycznym — stosunku do władzy mandatowej. Stosunek ten wyrażał się dotąd, z małą przerwą w latach 1929 — 1931, w silnie podkreślanej współpracy z Wielką Brytanią, mimo wielu krzywdzących zarządzeń, nieuwzględnienia słusznych postulatów żydowskich i mimo silnej opozycji w syjonizmie przeciw tej współpracy. Jak uregulują się stosunki obecnie — to zależy od większości Kongresu i wyłonionej z niej Egzekutywy. Na podstawie atoli wyborów kongresowych — o czym poniżej — można śmiało twierdzić, że w tej dziedzinie nie zajdą żadne decydujące zmiany.

Niemniej ważnym zagadnieniem Kongresu będzie sprawa parlamentu palestyńskiego. Od roku 1921, od czasu pierwszego projektu Rady ustawodawczej, opracowanego przez Herberta Samuela, sprawa ta nie schodzi z porządku dziennego i stanowi groźną zapowiedź decydujących zmian w Palestynie. Parlament palestyński, który w obecnej sytuacji musi posiadać większość arabską, wrogo odnoszącą się do poczynań żydowskich w Palestynie, może zahamować pracę kolonizacyjną i rozwój żydowskiej Siedziby Narodowej. Niewiadomo, czy parlament wchodzi już w fazę realizacji, faktem atoli jest, że Wysoki Komisarz Palestyny Sir Artur Wauchope zapowiedział na sesji Komisji Mandatowej Ligi Narodów w czerwcu 1932 utworzenie palestyńskiej Rady ustawodawczej na r. 1934. I znowuż stanowisko Egzekutywy syjonistycznej jest w tej kwestji negatywne, a Kongres będzie musiał jeszcze raz przedyskutować ten problem i ustalić linje wytyczne taktyki w tej sprawie. Do rzędu zadań politycznych Kongresu będzie należała także kwestja arabska. Dotychczasowe kongresy załatwiały ją drogą uroczystych deklaracyj, wobec braku jakiegokolwiek współpracy politycznej arabsko-żydowskiej. Tym razem atoli aktualną staje się możliwość kolonizacji żydowskiej w Transjordanji, a nawet zostały już nawiązane rokowania w sprawie zakupu ziemi w państwie Emira Abdulli. Wobec wielce skomplikowanych stosunków politycznych w Transjordanji, sprawa ta wymaga szczególnej ostrożności i umiaru Kongres najprawdopodobniej będzie ją rozpatrywał w zamkniętym gronie członków komisji politycznej.

Drugim kompleksem zagadnień Kongresu to sprawy kolonizacyjne i łączący się z nią problem budżetu. Wszelkie dotychczasowe próby uzyskania funduszków na cele wielkiej kolonizacji żydowskiej nie udały się. Dochody dwóch centralnych funduszków: Keren Hajessod i Keren Kajemet wykazują w ostatnich latach poważny spadek i nie po-

krywają bieżących potrzeb — cóż dopiero mówić o kolonizacji. Z trudem przeprowadza się konsolidację istniejących już osiedli, a od kilku lat nie tworzy Agencja żydowska nowych kolonij. Nie znaczy to jednakowoż, że akcja kolonizacyjna jest całkowicie sparaliżowana — w Palestynie tworzą się nowe osiedla, ale poza sferą bezpośrednich wpływów Organizacji Syjonistycznej. Tworzą je kooperatywy rolne, kapitał prywatny, tworzy rotszyldowska Pica, tworzy Robotnicza Organizacja w Palestynie. Tymczasem zaś ciągły napływ imigrantów wymaga rozległej akcji kolonizacyjnej, a cel, jaki przyświeca syjonizmowi wymaga osadnictwa nie tylko na dogodnych, rentujących się w ciągu krótkiego czasu obszarach, lecz także kolonizacji innych obszarów. Celem bowiem syjonizmu nie jest pozyskanie nawodnionego i dogodnego dla plantacji pomarańczowych pasa nadbrzeżnego, lecz także innych obszarów, leżących poza strefą pomarańczową. Tymczasem cała „krajina dolin i wzgórz“, cała środkowa Przedjordanja czeka narazie na błogosławione dłonie kolonisty żydowskiego, żyzna, obszerna, pustynna dziś dolina Hule trwa w swej odwiecznej dzikości, cała, niemniej żyzna dolina Jordanu pozostaje jeszcze poza strefą kolonizacji żydowskiej, dla której otwierają się już dziś nowe horyzonty w Transjordanji. A obok tych zadań, aktualnością dnia jest konieczność popierania handlu i świetnie rozwijającego się przemysłu, a więc kolonizacji miejskiej drogą taniego kredytu, dostarczania parcel, szukania rynków zbytu, organizowania produkcji i t. d. Prace te wymagają olbrzymich funduszy, a palestyńskie instytucje finansowe, opierające się na dobrowolnych datkach nie mogą im ani w jednej części podolać. To też kongresowe prawo budżetowania jest wielce iluzoryczne — rzadko bowiem ustalony na Kongresie budżet jest realizowany. Istnieje atoli wiele projektów, zmierzających do uzyskania większych funduszy i niewątpliwie Kongres poświęci im dużo uwagi. Projekt pożyczki międzynarodowej pod auspicjami Ligi Narodów na wzór pożyczki dla repatriantów greckich należy uważać w obecnej chwili za nierealny. Są i inne plany bardziej realne ale również trudne do przeprowadzenia w okresie obecnego kryzysu, bo opierające się o dobrowolne datki, jako to projekt narodowej loterii lub plan zebrania u miliona Żydów po jednym funcie rocznie na cele palestyńskie. Liczy się poza tem na akcję pomocy dla Żydów niemieckich, z której część ma przypaść na cele kolonizacji żydowskiej. Problem finansowy jest piętą achillesową syjonizmu, który ma przed sobą wielkie zadania i możliwości, a może je realizować niestety tylko w bardzo powolnem tempie.

Trzeci wreszcie kompleks zagadnień dotyczy spraw wewnętrznych, wśród których dwie wysuwają się na pierwszy plan. Jest to 1) stosunek do rewizjonizmu i 2) problem rozszerzonej Agencji żydowskiej. Grupa syjonistów - rewizjonistów pod

wodzą Wł. Żabotyńskiego, który od 1924 uprawia opozycję wobec metod pracy syjonistycznej, związana jest uchwałą swej konferencji w Calais uznającą prymat dyscypliny wobec Organizacji Rewizjonistycznej przed prymatem wobec Światowej Organizacji Syjonistycznej, której część składową stanowi. Rewizjoniści rozwijają poza tem odrębną i niezależną akcję polityczną na terenie międzynarodowym, bez wiedzy i aprobaty kierownictwa syjonistycznego. Jestto niewątpliwie stan paradoksalny i na dłuższą metę niedopuszczalny. Organizacja, która ma się rozwijać i pracować normalnie nie może dopuścić do takiej „dwutorowości“ w dziedzinie dyscypliny, a tem mniej w dziedzinie polityki. Na obecnym Kongresie ma zapaść decyzja w tej sprawie, a dość głośne są tendencje w kierunku wykluczenia rewizjonistów z Organizacji Syjonistycznej.

Co się zaś tyczy rozszerzonej Agencji Żydowskiej, to powszechne jest zdanie, że zawiodła całkowicie pokładane w niej nadzieje. Ani w sensie politycznym, ani też w dziedzinie funduszy nie zaznaczyła swej żywotności. Dzień rozszerzenia Agencji Żydowskiej (sierpień 1929) był jej szczytem i — upadkiem. Próby reorganizacji i usprawnienia tego organu spełżyły dotychczas na niczem. Obecny Kongres ma i w tej sprawie powziąć decyzję. A jest to problem trudny i wymagający ostrożnej taktyki, bo zahacza o uchwały i postanowienia mandatu. Te dwa naczelnne zagadnienia nie wyczerpują oczywiście wszystkich zagadnień organizacyjnych. Obok nich dużą rolę odgrywają projekty w sprawie współpracy ugrupowań syjonistycznych w poszczególnych krajach w dziedzinie palestyńskiej, zagadnienia pracy kulturalnej, organizacji młodzieży, chałucu, a nadewszystko problem przyszłego kierownictwa światowego ruchu syjonistycznego, ciężący zawsze na Kongresie od pierwszego aż do ostatniego dnia obrad kongresowych... Decyzja atoli w tych sprawach zależna jest od składu Kongresu, od siły jego ugrupowań i od ich konstelacji.

Kongres syjonistyczny jest silnie **z r ó ż n i e z k o w a n y**. Pięć wielkich stronnictw wchodzi w jego skład, pięć stronnictw, które jednoczy wspólna idea, ale których program, taktyka, drogi są odrębne i różne. Są to: 1) Lewica, skupiająca wszystkie socjalistyczno-syjonistyczne ugrupowania, wchodzące w skład t. zw. Ligi dla Pracującej Palestyny, 2) Ogólni syjoniści, 3) Radykalni syjoniści, 4) Mizrachi, 5) Rewizjoniści. Te ugrupowania nie są wcale jednolite — o tem poniżej — a obok nich istnieją jeszcze drobne grupy, bądźto pozornie odrębne (na przykład Hapoel Hamizrachi), bądź też o specyficznych zadaniach (np. grupa Śfardów). Przeprowadzone ostatnio wybory na Kongres na całym świecie (oprócz Rosji i po raz pierwszy — oprócz Niemiec!) nie przyniosły żadnemu ugrupowaniu większości.

Najsilniejszą okazała się *l e w i c a*, która zdobyła 125*) mandatów (na kongresie XVII — 69!) i stanowi liczebnie największe ugrupowanie na Kongresie. Jest ona przytem nietylko najsilniejszym, lecz również najbardziej jednolitem pod względem programu stronnictwem syjonistycznym, choć w skład jej wchodzi różne ugrupowania, jak Palestyńska Partja Pracy, jednocząca w sobie dawny Poale-Syjon i Hapoel Hacair, Haszomer Hacair, Zjednoczona Partja Poale - Syjon - Hitachdut, a także Hitachdut-Antyichud (przeciwnicy zjednoczenia z Poale-Syjonem). Lewica ma też poza sobą tradycję władzy w syjonizmie i w Palestynie, albowiem w okresie powojennym, jeśli nie bezpośrednio, to w każdym razie pośrednio wywierała decydujący wpływ w ruchu syjonistycznym. Dzięki zaś silnej organizacji robotniczej w samej Palestynie i dzięki rozmaitym instytucjom robotniczym udział jej w pracy kolonizacyjnej był dotychczas przeczny. Program lewicy opiera się — rzecz dla lewicy charakterystyczna! — na zasadzie „pracy organicznej”. Nieustanna, ciągła praca nad produktywizacją młodzieży żydowskiej, nieprzerwana działalność kolonizacyjna jest podstawą wszelkiej akcji politycznej. Lewica nie wysuwa też żadnych specjalnych haseł politycznych, jest za współpracą z rządem brytyjskim, ponieważ współpraca ta w obecnej sytuacji daje możność kontynuowania działalności kolonizacyjnej. Problemy polityczne odsuwa lewica na plan dalszy, skupiając całą uwagę na „pracy organicznej”. Występuje ona za prymatem kolonizacji narodowej, na ziemi będącej własnością narodu i zapomocą funduszków narodowych. Dla uzyskania zaś funduszków projektuje rozpisanie pożyczki narodowej. W sprawach wewnątrz-organizacyjnych występuje zdecydowanie przeciwko rewizjonistom i żąda usunięcia ich z Organizacji Syjonistycznej.

Drugim pod względem siły ugrupowaniem są t. zw. *O g ó l n i S y j o n i ś c i*, którzy w czasie wyborów uzyskali około 60 mandatów (na ub. Kongresie — 80 mandatów). Stronnictwo to nie jest jednolite. Doniedawna jeszcze mianem ogólnych syjonistów określano przedstawicielstwa poszczególnych krajów, które nie wchodziły ani w skład lewicy, ani też w skład religijnej frakcji Mizrahi. Już atoli na XVII Kongresie syjonistycznym uczyniono pierwszy krok w kierunku zjednoczenia ogólnych syjonistów i stworzenia światowego związku. Będzie on musiał przejść próbę ogniową na obecnym Kongresie. Związek dzieli się na dwie grupy, z których jedna (A) neguje odrębny program ogólnego syjonizmu i skłania się wyraźnie ku lewicy, druga zaś (B) ma od-

*) Cyfry dotyczące ostatnich wyborów nie są ostateczne, bo brak dotąd oficjalnego obliczenia. Ewentualne przesunięcia nie będą miały już decydującego znaczenia.

rębny program pracy i dąży do uniezależnienia ogólnego syjonizmu od wpływów i tendencji tej lub innej frakcji. Program ogólnych syjonistów jest poniekąd eklektyczny. Jest to program ogólno-narodowy, aklasowy, podkreślający potrzebę wzmożonej akcji politycznej, kolonizacji narodowej, popierania inicjatywy prywatnej, występujący przeciwko walce klasowej w Palestynie, a żądający regulowania konfliktów między pracodawcami a robotnikami palestyńskimi na drodze arbitrażu narodowego. Jeśli Związek ogólnych syjonistów zdoła stworzyć zwartą i zjednoczoną jednolitym programem delegację na Kongresie, jeśli potrafi zwalczyć tendencje odśrodkowe, zresztą bardzo silne, to może jako centrum pomiędzy dwiema silnie zwalczającymi się ugrupowaniami odegrać doniosłą rolę.

Trzecie ugrupowanie, syjoniści - rewizjoniści, będą posiadać na obecnym kongresie około 45 mandatów (na kongresie XVII posiadali 47 mandatów). I rewizjoniści nie stanowią już więcej jednolitej grupy, albowiem wiosną r. 1933, na konferencji katowickiej, doszło do rozłamu na tle stosunku do Organizacji Syjonistycznej, przy czym grupa Meira Grossmanna nie zgadza się z taktyką żabotyńskiego, zmierzającego konsekwentnie do stworzenia odrębnej, niezawisłej organizacji syjonistycznej pod swoim kierownictwem. Żabotyński ostro krytykuje całe dotychczasowe nastawienie kierownictwa syjonistycznego w dziedzinie politycznej i ekonomicznej, widzi w tem nastawieniu wpływ lewicy, którą zwalcza najostrejszymi środkami, tworząc nawet odrębny związek zawodowy rewizjonistów w Palestynie. Program polityczny Żabotyńskiego uległ w ciągu ostatnich 2-ech lat rozmaitym zmianom, ale jego hasłem naczelnym jest „państwo żydowskie po obydwu stronach Jordanu“. Żabotyński żąda też od Kongresu uchwalenia formuły, że dążeniem syjonizmu jest stworzenie państwa żydowskiego w myśl postulatów rewizjonistycznych.

Żabotyński głosi też hasło radykalizowania polityki żydowskiej w Palestynie, domaga się polityki silnych haseł w stosunku do rządu brytyjskiego i nacisku na europejską i amerykańską opinię publiczną w kierunku uznania postulatów syjonizmu. Wątpić należy, czy Żabotyński znajdzie tym razem większe echo na Kongresie, raczej przypuścić można, że opuści Kongres i stworzy własną odrębną organizację syjonistyczną. Na Kongresie zaś pozostanie niewielka grupa Grossmanna, która będzie kontynuowała opozycję wobec linii politycznej kierownictwa syjonistycznego.

Czwartą z rzędu grupą to **M i z r a c h i** z 30 mandatami (tyleż na poprzednim Kongresie). Kładzie ona głównie nacisk na specyficzne momenty religijne, na potrzebę subwencjonowania szkolnictwa religijnego w Palestynie. I Mizrachi nie jest ugrupowaniem jednolitem.

Część Mizrachi (mniejszość) skłania się ku lewicy, część zaś znajduje się pod wpływem haseł rewizjonistycznych. A chociaż nie występuje tak konsekwentnie za ich realizacją, to jednak ferment prerewizjonistyczny jest tam dość silny.

Piąte ugrupowanie stanowią tak zwani radykalni syjoniscy posiadający 12 mandatów (w r. 1932 — 6). Jest to stronnictwo lokalne, ograniczone faktycznie do b. Kongresówki, a na jego czele stoi pos. Grynbaum. Ugrupowanie to w kwetjach politycznych i społecznych skłania się wyraźnie ku lewicy.

Jak już wyżej zaznaczyliśmy, żadne z ugrupowań wchodzących w skład Kongresu nie posiada większości, żadne też nie może samoistnie wyłonić kierownictwa i przeprowadzić swój program. Musi tedy nastąpić koalicja kilku stronnictw dla stworzenia większości. W tej zaś dziedzinie wysuwane są najrozmaitsze koncepcje. Jedną z najpopularniejszych — jest koncepcja wielkiej koalicji, która by objęła wszystkie ugrupowania syjonistyczne, stanowiła świadectwo jednolitości ruchu i była godną odpowiedzią na katastrofę Żydów w obecnej chwili. Koncepcja ta atoli jest mało realna. Wśród ugrupowań bowiem syjonistycznych toczy się zacięta, namiętna walka, która w okresie wyborów kongresowych wzmogła się na sile, a która szczególnie przykre oblicze i wyolbrzymione rozmiary przybrała na terenie b. Kongresówki. O koalicji, obejmującej wszystkie ugrupowania, nie może być też mowy, albowiem lewica wystąpi z wyraźnie sformułowanym wnioskiem, żądającym usunięcia rewizjonistów z Organizacji Syjonistycznej. Pozostaje tedy koncepcja koalicji bez rewizjonistów, — albo też koncepcja większości złożonej z lewicy, radykalnych syjonistów i grupy A ogólnych syjonistów. W obu wypadkach należy się liczyć z powrotem prof. Weizmanna na stanowisko prezydenta Światowej Org. i Agencji Żydowskiej. W obydwu wypadkach należy się też liczyć z przemożnym wpływem lewicy w kierownictwie syjonistycznym, a więc z kontynuacją dotychczasowych metod politycznych i gospodarczych w odbudowie Palestynie.

L. Rozner

DR. CHAJIM ARLOSOROFF

Tragicznie zmarły w Tel Awiwie Dr. Chajim Arlosoroff, kierownik departamentu politycznego Agencji Żydowskiej, przywódca robotników żydowskich w Palestynie, był jedną z najoryginalniejszych postaci współczesnego żydostwa. Wybitny teoretyk na polu ekonomii i socjologii, znakomity polityk i dyplomata, wspaniały mówca, świetny publicysta w językach hebrajskim, niemieckim i angielskim, idealista pełen entuzjazmu, niezmordowany w pracy dla dobra Narodu i jego Siedziby w Palestynie — mimo młodego wieku zdobył sobie wielkie uznanie i zaufanie wszystkich, którzy się z Nim zetknęli, tak towarzyszy idei jak i przeciwników politycznych.

Zginął na posterunku ofiarnej służby społecznej!

Chajim Arlosoroff dobrze się zasłużył dla narodu żydowskiego, który pamięć o Nim i Jego czynach zachowa wiecznie.

Mieliśmy zaszczyt zaliczać b. p. Arlosoroffa do przyjaciół i współpracowników naszego pisma. Od chwili powstania „Miesięcznika Żydowskiego” zainteresował się żywo Zmarły nowym organem żydostwa polskiego i w listach do redakcji wyrażał żal, iż rozliczne zajęcia w Palestynie nie pozwalają mu na stałą współpracę w „Miesięczniku”. Nadesłał nam manuskrypt swej obszernej pracy socjologicznej o żydostwie amerykańskim, której drugą część (pierwsza ukazała się w języku hebrajskim w „Hatkufie” i u nas) ogłosił jedynie „Miesięcznik Żydowski”. Rozprawa ta, którą p. t. „Żydostwo amerykańskie” drukowaliśmy w roku 1931 w zeszytach 8 — 11, stanowi ozdobę naszego pisma i należy bezsprzecznie do najgłębszych studjów o Żydach w Stanach Zjednoczonych. Byстрыm swym wzrokiem odkrył i wyjaśnił b. p. Arlosoroff jeszcze przed wybuchem ostatniego kryzysu w Ameryce, istotne przyczyny i prawdziwe horoskopy rozwoju stosunków wśród braci naszych w U. S. A.

„Hapoel Hacair”, (tygodnik hebrajski w Palestynie, wydał specjalny numer, poświęcony działalności Arlosoroffa. Zamieszczamy poniżej z tej publikacji dwie sylwetki Zmarłego, zawierające uzupełniającą się wzajem charakterystykę Jego indywidualności, oraz tekst (znamiennego) referatu wygłoszonego przez Arlosoroffa na zjeździe Palestyńskiej Partji Robotniczej w Tel Awiwie w październiku 1932 r.

REDAKCJA

ARLOSOROFF JAKO POLITYK

Czy można już, czy wolno pisać spokojnie, z umiarem ocenę działalności Arlosoroffa, gdy ból płonie i odurza a rozpacz z powodu gorzkiego losu narodu wzrasta z dnia na dzień?

Jednakowoż okrutny los każe nam kontynuować codzienną drogę i wymóc na sobie świadomość, że był to tylko zły sen; Chajim Arlosoroff nie odszedł od nas, jego burzliwe, odważne życie nie zostało przerwane, a ten, który leżał w pokoju „Hadassy“ blady i którego żegnały dziesiątki tysięcy jiszuwu wzrokiem pełnym obawy, miłości i bólu — to był Arlosoroff po długiej, męczącej mowie na wielotyśięcznym zgromadzeniu, śpiący ze zmęczenia i braku sił. A pogrzeb — to wspaniałe wzruszające widowisko, był tylko widowiskiem a nie rzeczywistością. Dlatego powiemy kilka słów oceny Arlosoroffa, jak gdybyśmy pożegnali się nim na uroczystości przed jego wyjazdem w sprawach politycznych, na dłuższy czas zagranicę.

Ostatnie dwa lata ujawniły jego zasadniczy talent: politycznego reprezentanta z Bożej łaski. Nie jest to ani rzecz łatwa ani prosta. Jego poprzednicy na tym urzędzie, byli pełnymi Anglikami z wykształcenia, o wysokim stanowisku społecznym i dużym przygotowaniu zawodowym. I przybył Arlosoroff, przybył po okresie burz, zanim przeminęła walka z Passfieldem, Shaw'em i Simpsonem. Coprawda list MacDonalda już się ukazał, ów list, który był decydującym krokiem ze strony rządu mandatowego w kierunku przerwania walki i zawarcia przymierza z narodem żydowskim. A znalazł Arlosoroff dużą pomoc w pracy w osobie nowego Wysokiego Komisarza, który zmierzał do utrwalenia tego pokoju. Nie było atoli rzeczą prostą i łatwą przeciężyć tradycję biurokratyczną, nerwy jiszuwu i jego żądania, brak zaufania ze strony ugrupowań wchodzących w skład koalicji i ciągle próby przeszkód ze strony opozycji. Z niezwykłym sukcesem przebył Arlosoroff wszystkie te trudności.

Choć nie był Anglikiem, choć nie pochodził z tzw. wyższych sfer i nie miał za sobą kariery, lecz przybył z ruchu robotniczego, jeszcze wczoraj sam odziany w bluzę robotniczą — potrafił stanąć jako reprezentant ruchu ludowego w jednym szeregu z wysokimi urzędnikami, którym tradycja setek lat utrzymała miejsce ponad zwyczajną masą. Zjawiał się jako *par inter pares* wśród ekscelencji, generałów i admirałów, wśród przedstawicieli dyplomatycznych potężnych mocarstw. Wysoki Komisarz Palestyny utorował mu tę drogą, ale głównie zdobył sobie uznanie talentem, erudycją i swoją indywidualnością.

Nasza opinia przyjęła jego nominację niechętnie, oczekując kompromitacji niedoświadczonego młodzika, który uzyskał takie stanowisko

tylko dzięki wszechwładnej „partji“. Pomędzy zaś tą opinią, pozostającą pod wpływem radykalnego frazesu i uznającą stan zagniewania za najwyższą broń w stosunkach politycznych a między Arlosoroffem, obdarzonym głębokim zmysłem rzeczywistości i bystrym rozumem, umiejącym wykazać nicość frazeologii — istniała rzeczywicie przepaść. A jednak zdobywał sobie opinię: powoli, powoli nawet pośród stronnictw uprawiających opozycję wobec niego. Pełni kmytycyzmu przybywali na posiedzenia Waad Leumi, ale już mniej dumni i wyniośli byli po wysłuchaniu sprawozdania Arlosoroffa, nie mając nic do powiedzenia po jego odpowiedzi. Pod koniec posiedzeń jasnym stało się dla wszystkich i najostrzejsi przeciwnicy przyznawali, co prawda po cichu, że nikt z nich nie potrafił przedstawić postulatów tak rozumnie, w tak właściwym stylu i z taką siłą, chociaż bez gniewu i oburzenia, jak Arlosoroff.

Niekiedy można było sądzić, że na takim stanowisku, niezawsze zgodnym ze zwyczajami partji robotniczej, na stanowisku związanem z ekskluzywnymi przyjęciami i niedemokratycznymi ceremonjami — nie znajdzie Arlosoroff dostatecznego zrozumienia nawet w swojej partji. Atoli po krótkim czasie cała partja zrozumiała, że jej przedstawiciel jest jej chlubą i dzięki niemu udowodniła, iż z niezwykłym talentem spełniał wysłannik tej partji, która musiała kiedyś walczyć o równouprawnienie w Organizacji Syjonistycznej, najdelikatniejszą funkcję w kierownictwie syjonistycznym, że z wielkiem sukcesem i z poczuciem odpowiedzialności rozważał każdy krok w swej pracy.

Arlosoroff zwyciężył dzięki programowi, jaki nakreślił na początku swej działalności: przez współpracę z władzą mandatową pomógł w wielkiej mierze do postępu naszego dzieła i do umocnienia naszego stanowiska w Palestynie — a władza mandatowa podkreśla dziś o wiele silniej, niż poprzednio, swój obowiązek współdziałania przy odbudowie siedziby narodowej, któremu chciała się sprzeniewierzyć w okresie przed Arlosoroffem.

Nie zdołał Arlosoroff w tej samej mierze urzeczywistnić drugiej części swego programu: doprowadzić do współpracy z Arabami. Było w tym kierunku kilka prób i napewno przeszedłby Arlosoroff do tego rozdziału, po ukończeniu głównej pracy.

Zbrodniarze, bez względu na to kim są, nie chcieli tego, nie chcieli tej pracy dla dobra narodu.

Jakób Thon

ARLOSOROFF JAKO EKONOMISTA

Na „indywidualność naukową“ Arlosoroffa złożyły się różne czynniki. Nie nad wszystkimi można się zatrzymać teraz, gdy od chwili jego zgonu dzieli nas tak krótki okres czasu, gdy trudno nie tylko ogańać i „ocenić“ postać tak wielostronną, lecz także przyzwyczaić się do tej myśli, że ona nas opuściła bezpowrotnie. Jednak już teraz można stwierdzić, z wielką dozą prawdopodobieństwa, że między innymi ważnymi czynnikami, które podziały na wykrystalizowanie się treści duchowej i naukowej Arlosoroffa, były: pochodzenie żydowsko-rosyjskie, wychowanie i wykształcenie niemieckie a później kultura anglosaska.

Pierwszemu z wyżej wspomnianych czynników zawdzięczał bystrość umysłu i skłonność do analizowania, drugiemu zdolność do „metodyzacji“, uogólnienia i abstrakcji naukowej, trzeciemu wreszcie możliwość realistycznego ujmowania naszych problemów politycznych i gospodarczych.

Arlosoroff należał bezwątpienia do wyznawców marksowskiej szkoły ekonomicznej. Konstruktywny socjalizm, którego w pewnym okresie był teoretykiem i bojownikiem w ruchu robotniczym i w „Hapoel-Hacair“, wypływał u niego z głębokiej znajomości i oryginalnego ujęcia specyficznych warunków rzeczywistości gospodarczej i społecznej Palestyny i narodu żydowskiego. W swej próbie ugruntowania pełnej i zasadniczej teorii twórczego socjalizmu, Arlosoroff nie dążył do zatarcia momentów klasowych w ustosunkowaniu się sił powstających w Palestynie, lecz miał na myśli przejście z okresu twórczenia do okresu krystalizacji, któryto proces zostanie zrealizowany przez silny duchem i bogaty w doświadczenia i wiedzę ruch robotniczy. Uzbrojony w głęboką i rozległą wiedzę ekonomiczną i socjologiczną, podchodził Arlosoroff do problemów politycznych i gospodarczych z otwartymi oczyma i z pełnym obiektywizmem, a wewnętrzny jego stosunek i zupełne poświęcenie się naszym najżywotniejszym kwestjom, nie pozwalały mu w okresach nawet najburzliwszych, „apoteozować co zostało zburzone i burzyć co było apoteozowane“. A gdy Arlosoroff musiał czasem odstąpić od tej lub innej koncepcji politycznej czy ekonomicznej, by stworzyć lub przyjąć nową koncepcję, nie czynił tego dobrowolnie lub z oportunistycznego politycznego, lecz z „dynamizmu doktrynerskiego“ jak to zjawisko nazwał belgijski socjalista i ekonomista Watters. Źródłem tego „dynamizmu doktrynerskiego“ jest ruchliwość umysłowa i pewnego rodzaju niepokój myśli, wynikający z dążenia do szerszych oraz jaśniejszych horyzontów. Ten dynamizm doktrynerski wywodzi się z niechęci a czasami także z niemożności odgraniczenia wiedzy od życia. Arlosoroff

marksista podkreślał niejednokrotnie, że nie przejmuje niewolniczo marksizmu, lecz przeciwnie używa metody marksowskiej jako odpowiedniego środka do badania i wartościowania faktów.

W owej straszliwej godzinie, gdy odprowadzano Arlosoroffa na miejsce wiecznego spoczynku, jeden z mówców porównał go do Lassale'a. Życie Arlosoroffa, jego wielostronność i temperament upodobniły go doprawdy do Lassale'a a śmierć do — Waltera Rathenaua. Jednak sposób myślenia Arlosoroffa, jego podejście do problemów gospodarczych i politycznych, upodabniają go bardzo zarazem do Lassale'a i do Rathenaua — do tych dwóch Żydów, wybitnych myślicieli i polityków niemieckich, którzy w tak rozmatych epokach wpływali decydująco i walczyli o losy Niemiec. Podobnie jak Lassale w pewnym okresie swego życia i działalności, tak i Chajim Arlosoroff, którego cechowało zawsze głębokie zrozumienie i doskonała znajomość naszych zagadnień politycznych oraz problemów międzynarodowych — podkreślał stale wielkie i decydujące znaczenie ekonomicznej działalności ruchu robotniczego i w zdobyczach ruchu na tem polu widział gwarancję jego zupełnego zwycięstwa. Koncepcja polityczno - gospodarcza Arlosoroffa zbliżona była do koncepcji Lassale'a w kierunku socjalizmu państwowego: Organizacja Sjonistyczna, dzieło kolonizacyjne i zorganizowany jiszuw palestyński, nie były dla Arlosoroffa tylko formalnymi kategoriami politycznymi, lecz głównie konkretnymi i podstawowymi czynnikami gospodarczymi i społecznymi, czynnikami, które wyciskają lub powinny wycisnąć głębokie piętno na problemach socjalnych i stosunkach wzajemnych grup i klas w Palestynie.

Jednak mimo swej tendencji do socjalizmu państwowego, Arlosoroff nie był zwolennikiem centralizacji. Wielu zapewne pamięta jeszcze walkę, jaką prowadził w Organizacji Robotniczej o decentralizację gospodarki spółdzielczej ruchu robotniczego. Aktywni towarzysze, którzy wychowali się w atmosferze codziennej pracy w instytucjach spółdzielczych, realizowali jeszcze za jego życia ideę decentralizacji i stworzyli nowe horyzonty dla wzmocnienia i rozwoju tych instytucyj. Jeżeli się kiedyś ukaże poważna praca badawcza na temat idei, które popchnęły naprzód rozwój robotniczego ruchu spółdzielczego w Palestynie, nie będzie można nie wspomnieć Arlosoroffa jako jednego z bojowników idei decentralizacji.

Syjonista - socjalista od zarania swojej przynależności do żydowskiego ruchu narodowego, uznawał Arlosoroff swoiste znaczenie różnych gałęzi ruchu robotniczego: politycznej, zawodowej i spółdzielczej. Przytem jednak widział w nich jeden z najbardziej decydujących elementów prowadzących do realizacji syjonizmu i budowy Palestyny jako

ojczyzny całego narodu. Syjonizm, Organizacja Syjonistyczna i Agencja Żydowska, nad której zadaniem długo przed jej powstaniem się zastanawiał, były dla Arlosoroffa „państwem w drodze“.

Jako motto do dzieła „Die Kolonisationsfinanzen der Jewish Agency“ użył Arlosoroff wyimków z „Judenstaat“ Herzla, który dawno przed powstaniem osadnictwa i współczesnej gospodarki w Palestynie, rzucił światło — z punktu widzenia państwowego — na problemy ekonomiczne, związane z rozwojem Palestyny i z masową emigracją żydowską. Pisząc studjum o finansach i kolonizacji podkreśla Arlosoroff decydujące znaczenie „trustu narodowego“, kontrolującego całą rozgałęzioną działalność osadniczą w Palestynie a kontrolowanego przez „Volksgemeinschaft“ i występującego jako stróż i opiekun konstruktywnej działalności gospodarczej Żydów w Palestynie.

Tu zbliża się Arlosoroff bardzo do poglądów Rathenaua, który w dziele „Die neue Wirtschaft“ i w innych pracach zastanawiał się nad przymusową kartelizacją niemieckiego przemysłu i widział w niej naczelną zasadę odbudowy nowych powojennych Niemiec.

W dziele „Die Kolonisations - finanzen der Jewish Agency“ występuje Arlosoroff jako zwolennik gospodarki autarkistycznej. Życie nie dowiodło słuszności tego poglądu; Arlosoroff, który nie lubił „aprioryzmów pseudonaukowych“ opuścił to stanowisko „autarkistyczne“ już krótko po wydaniu wyżej wspomnianego dzieła. Ci wszyscy, którzy słyszeli Arlosoroffa dyskutującego na tematy ekonomiczne, wyczuwali u niego wiecznie ukrytą myśl o rynku światowym i jego oddziaływaniu, szczególnie w przyszłości, na Bliski Wschód i Palestynę, budzące się z feudalnego uśpienia i wchodzące w krąg międzynarodowych zagadnień politycznych i gospodarczych. Nieuznawanie aprioryzmów pseudonaukowych zmuszało niejednokrotnie Arlosoroffa do odstępowania od metody dedukcyjnej w naukach ekonomicznych, do której przyzwyczaił się jako wychowanek uniwersytetu niemieckiego, wdrażającego silnie do uogólnień i abstrakcyj koniecznych w badaniach czysto naukowych. Ta metoda dedukcyjna uwidacznia się zwłaszcza wtedy, gdy Arlosoroff mówi i pisze o sprawach kolonizacji. Kanada, Australja, Afryka i t. p. pojawiają się u niego jako przykłady porównawcze dla Palestyny i dla żydowskiego dzieła kolonizacyjnego; mimo to musiał Arlosoroff zastosować jednocześnie metodę indukcyjną prowadzącą poprzez szczegóły do uogólnień.

W śmierci Arlosoroffa znajdziemy tensam głęboki tragizm, co w śmierci Rathenaua: straciliśmy go, gdy trwał na posterunku, podczas wykonywania wielkiego i poważnego dzieła życiowego. Zgon Arlosoroffa nie ma jednak i mieć nie będzie owej fatalnej symboliki śmierci Rathe-

naua: W Niemczech śmierć Rathenaua symbolizowała groźne dni dla kraju i dla narodu.

Mimo okropnego wstrząsu jakiego doznajemy ze śmiercią drogiego towarzysza i przywódcy, skupia ruch robotniczy swoje wewnętrzne siły w obronie swych zdobyczy już osiągniętych i w walce o przyszłe. Tego uczył nas Arlesoroff nietylko trybun i wódz, lecz także teoretyk gospodarczy naszego ruchu.

J. Gelfat

WYTYCZNE NASZEJ POLITYKI

Na wstępie do naszego drugiego zjazdu możemy stwierdzić, że stanowisko nasze (po smutnych wydarzeniach r. 1929, sprawozdaniach Shawa, Simpsona i t. d.) — ja zaś wstawiam wielką część ogólnego stanowiska jiszuwu w owym czasie na konto zrównoważonego, umiarkowanego, samoopanowanego stanowiska społeczności robotniczej — było słuszne. Fundamenty budowy zostały obronione, a w chwili otwarcia drugiego zjazdu partyjnego stoimy przed procesem nowej aliji, która pomnoży w bieżącym roku szeregi pracującej w kraju młodzieży żydowskiej o tysiące młodych towarzyszy i towarzyszek.

To jednak nie jest wszystko. Chcemy tym razem szerzej sformułować wyniki systemu politycznego, któremu hołdowało nasze stronnictwo. Wiadomo wam dobrze, jak bardzo ironizowano ten nasz system. Mówiono, że to jest koza Lilienbluma w nowem wydaniu; zarzucano nam, że my nazywamy polityką troskę o każdą szosę w Palestynie, o każdą drobną placówkę, o najmniejszą ulgę dla żydowskiego przemysłu i rolnictwa w kraju; że zajmujemy się rzeczami nic nie znaczącymi, a nie rozumiemy wielkich proklamacyj, nie rozumiemy celów ostatecznych. Słowem: nie wiemy, co to jest polityka i zamiast systemu politycznego obieramy sobie drogę, która nie może zaprowadzić do tych celów, jakie sobie w kraju stawiamy.

Na czem naprawdę polega nasz system polityczny? Chciałbym w odpowiedzi na to pytanie użyć porównania z dziedziny pracy rolnej. Praca bowiem polityczna przy budowie żydowskiej Palestyny jest pod wielu względami podobna do pracy rolnika przy uprawie roli. To, co on czyni, jest w gruncie rzeczy zależne od sił, które poniekąd stoją poza nim, jest zależne od sił żywotnych i przyrodzonych, które działają wedle własnych praw, głównie od gleby i jej zawartości, od wszelkich soli i właściwych im pierwiastków użyźniają-

cych, od wilgoci i słońca, od ilości i pory deszczów. Rolnik stwarza przeważnie tylko warunki; przygotowuje procesy życiowe, posługuje się wszystkimi środkami, których udzielają mu tradycja, doświadczenie, także nauka, by stworzyć najlepsze warunki dla rozwijających się roślin; troszczy się o to, by te rośliny przemogły wewnętrzne przeszkody, by utorowały sobie drogę i mogły rozwijać się bez przeszkód. Rolnik nie uwierzy z pewnością w cuda; nie uwierzy, że jeżeli wyjdzie na pole i będzie odczytywał deklaracje, urosną zasiewy z niezwykłą szybkością. Najwznioślejsze deklaracje i najściślejsze określenie „celu końcowego“ nie zapewnią mu obfitych plonów.

Taką właśnie rolę, zapewne bardzo skromną i ograniczoną, lecz zarazem poważną i odpowiedzialną: skromną i ograniczoną w stosunku do sił przyrodzonych, poważną i odpowiedzialną na miarę czynności ludzkiej — taką funkcję jaką spełnia rolnik codziennie przy hodowli swych plonów — spełniamy i my w naszej działalności politycznej przy budowie żydowskiej Palestyny, pracującego społeczeństwa, domu narodowego, czy jakkolwiek inaczej określimy cel naszej pracy.

Gdy w r. 1917 ogłoszono brytyjską deklarację o Palestynie, wisiała ta deklaracja w znacznej mierze w powietrzu; był to poniekąd awans na działanie i realizację w przyszłości; deklaracja wyznaczyła plan, który my mieliśmy zrealizować. Jeżeli przypatrzymy się faktom, to stwierdzimy, że Palestyna posiadała wówczas 50 lub 55 tys. ludności żydowskiej; ludność ta przeżyła wszystkie okropności wojny, a objęte nią dość liczne koła chalukki przeżywały proces chronicznej degeneracji. W chwili ogłoszenia deklaracji, a więc gdy położono fundament pod nowy ustrój polityczny, była ta deklaracja skierowana pod anonimowym adresem rozproszonego po świecie narodu żydowskiego, którego sympatje miała też pozyskać, z tem, że przez proces ciągłego realnego działania miał ten anonim przemienić się w ściśle określony adres. A zdaje mi się, że w ciągu ostatnich lat 15-tu nakreśliliśmy bardzo wiele liter z tego adresu. Może brak jeszcze ulicy i numeru lub skrzynki pocztowej, może czegoś więcej, może brak jeszcze bardzo wielu nazwisk, bo jest to przecież adres złożony z wielu długich nazwisk — lecz wiele liter dodawaliśmy co roku do tego adresu.

Jeżeli zreasumujemy te fakty w porównaniu z sytuacją, w jakiej znajdowaliśmy się w chwili położenia fundamentów pod obecny system polityczny, będziemy mogli — zdaje mi się — zaznaczyć szereg nowych czynników, które zaistniały w ciągu tego okresu. Jednym czynnikiem np. jest to, że w trzech wielkich miastach palestyńskich: Jerozolimie, Jaffie—Tel-Awiwie (jako łącznym kompleksie) i Hajfie, posiadamy dziś dość silną pozycję — i to pozycję w pracy, gdyż nie uzależniam wszystkiego od oderwanych cyfr. Trzeba także poddać ana-

lizie cyfry statystyczne: nasza pozycja wyraża się dziś w Jerozolimie i Jaffie—Tel-Awiiw w większości mieszkańców żydowskich, w Hajfie zaś — przeszło jednej trzeciej części ludności. Podkreślam w szczególności Hajfę (i zatokę hajfską), która staje się dziś jednym z najważniejszych ośrodków życia miejskiego. Jeszcze jeden szczegół należy podkreślić. Wiadomo, że deklarację Balfoura z r. 1917 poprzedził traktat francusko-angielski, znany pod nazwą traktatu Sykes-Picota; traktat ten oddał Francji północną część Palestyny, południową zaś pozostawił do dyspozycji kogoś, kto przyjdzie i weźmie ją; tę część oznaczono jako sferę brytyjską, t. zn. sferę, której Wielka Brytania przypisywała w tych czasach największe znaczenie; jest to strefa, którą dziś nazywamy „strefą żydowskiego Emeku“. Ze strefą tą łączy się zatoka hajfska i Hajfa oraz ośrodki galilejskie, w których koncentrują się i rozwija nasza działalność kolonizacyjna. Gdy zaś jesteśmy dziś świadkami realizacji całego szeregu planów, jak przeprowadzenia rur naftowych i planowanej budowy kolei żelaznej z Bagdadu do Hajfy przez tę strefę, rozumiemy dobrze sens traktatu Sykes-Picota. Równocześnie podkreślamy fakt, że wymieniona strefa jest dziś strefą osadnictwa pracującego, strefą rolnika żydowskiego. Robotnik żydowski jest dziś w tej strefie posiadaczem pługa i pola i niema na świecie takiej siły ani takiej burzy, która z łatwością potrafiłaby wykorzenić społeczeństwo pracujących rolników, społeczeństwo osiedlonych na ziemi robotników.

Nie muszę też dłużej rozwodzić się nad znaczeniem zdobycia pasa nadbrzeżnego, który stał się w ostatnich latach szczególnie ważny dzięki rozwojowi plantacji, zwłaszcza pomarańczowych. Wystarczy też zaznaczyć, że o ile położone zostały pierwsze podwaliny dla rozwoju przemysłu w Palestynie, który posiada wybitne znaczenie w kierunku zaspokojenia potrzeb ludności w kraju, przemysł ten skoncentrowany jest w rękach żydowskich. Nie wolno nam też o tem zapomnieć, że miasto Tel-Awiiw swym przemysłem i ruchem budowlanym zatrudnia codziennie, w ciągu całego roku, niemal tyluż robotników żydowskich, ilu zatrudnia strefa plantacyjna. Bardzo wielkie znaczenie przypisuję okoliczności, że w ciągu tych lat stało się rolnictwo żydowskie głównym dostawcą osadnictwa żydowskiego. Zrealizowaliśmy w ten sposób dążenie, które jeszcze dziesięć lat temu wydawało nam się fantastycznym, czystą utopją: że mianowicie Żyd, który pracuje w gospodarstwie rolnem, może codziennie obsyłać swą produkcją żydowskie rynki miejskie i że miasto żydowskie codziennie tę produkcję konsumuje. Więcej jeszcze: myślę, że produkcja gospodarstw żydowskich utorowała sobie drogę także poza żydowskim rynkiem zbytu. Jeśli zbadamy zapas słów hebrajskich, znanych urzędnikom angielskim w kraju — ów słynny za-

pas słów, który ogranicza się wszędzie do znajomości kilku zdawkowych wyrażeń — to okaże się, że trzecim hebrajskim słowem, którym posługują się urzędnicy brytyjscy (a nawet ich żony — co stanowi wyższy szczebel na tej drabinie pojęć) — po „szalom“ i „chaluc“ jest wyraz „t'nuwa“. Nie jest to, mojem zdaniem, przypadek, że dziś można mówić w tych kołach o „t'nuwa“ po hebrajsku. Nawet w tych kołach które nie stoją blisko nas, rozumieją znaczenie wytwórczości żydowskiej. Objaw ten zaliczam do najważniejszych naszych zdobyczy; osiągnięliśmy to stopniowo i dziś odgrywa to już dla nas poważną rolę.

Do mego resumé dołączam jeszcze dwie poważne zdobycze, w których praca żydowska nie korzysta z monopolu, lecz odgrywa poważną rolę w realizacji odnośnych przedsięwzięć: dzieło elektryfikacji, które w tym okresie — między pierwszym a drugim naszym zjazdem — doprowadzone zostało do końca i dzieło eksploatacji Morza Martwego. Wkońcu wstawić chcę jeszcze na nasz rachunek — którego nie miałem zamiaru wyszczególnić bez reszty — sam fakt zaistnienia wielkich kadr pracującej młodzieży w Palestynie, nie grupującej się (w każdym razie: nie grupującej się w y ł ą c z n i e) dokoła organizacji sportowych. Młodzież tę znajduję wszędzie, gdzie zbierają się robotnicy palestyńscy i ona jest dla mnie żywą rękojmnią dla owego ducha, który stworzył wszystkie nasze wartości.

I to chciałem wam i sobie powiedzieć, że dziś, w 15 lat po ogłoszeniu deklaracji i 12 lat po zorganizowaniu cywilnej administracji w Palestynie, ogół wymienionych faktów przedstawia rzeczywistość, z którą w przyszłości każda polityka liczyć się musi. To nie jest już anonimowy adres, lecz rzeczywistość. Gdyby dziś polityka brytyjska miała nanowo zająć stanowisko i określić kierunek swej pracy w Palestynie, musiałaby fakty te przyjąć jako siły życiowe, które żadnej nie podlegają wątpliwości. Ktokolwiek będzie oceniał i rozstrzygał, będzie musiał się z tem liczyć, że w Emeku pracująca dłoń żydowska dzierży pług, że w Jerozolimie, Jaffie i Hajfie nowoczesną społecznością pracującą jest wzrastająca ciągle społeczność żydowska, że w przemyśle, eksploatacji koncesyj, rolnictwie i strefie plantacyjnej posiadamy realne zdobycze, które próbowałem naszkicować. Jakikolwiek będzie w przyszłości pannał pogląd na systemy polityczne, one będą musiały wziąć za punkt wyjścia wymienione fakty realne.

To samo odnosi się do stanowiska polityków arabskich w Palestynie. Cała trudność w teraźniejszym okresie przejściowym polega na tem, że obecni kierownicy polityki arabskiej chcą jeszcze zamknąć oczy na wymienione fakty realne. Nie chcą jeszcze uznać, że istniejąca i wzrastająca żydowska kolonizacja jest faktem życiowym w Palestynie i że faktu tego nie można przekreślić, bo jest on jednym

ze zjawisk naturalnych, jak słońce, gleba, potoki, morze. Jiszuw żydowski istnieje, pracuje, samoistnie się utrzymuje, własnymi siłami wzrasta. I w tym widzą, zarówno w stosunku do Anglii, jakoteż w zastosowaniu do przyszłej sytuacji w kraju, jedną pewną rękojmię, jedną i jedyną, że przyszłość naszego dzieła jest zapewniona jako wynik drobnej, codziennej pracy w ciągu ostatnich 15-tu lat. Praca, którą oceniano z lekceważeniem, przeciw której wytaczano wszelkie możliwe zarzuty, jest w rezultacie jedyną rękojmią naszej przyszłości. Zarzucają nam, że w ustosunkowaniu do Arabów, za które stronnictwo nasze dziś także w wielkiej mierze ponosi odpowiedzialność, nie posiadamy jasno wytkniętego programu. Mojem zdaniem, nie powinniśmy tego faktu zaprzeczyć; nie powinniśmy ukrywać, że i w tej dziedzinie pozostaliśmy wierni systemowi, który nie błyszczy tak bardzo formułami, pisanymi programami i deklaracjami. Posługujemy się systemem szukania dróg i próbowania; z dnia na dzień torujemy sobie mały odcinek drogi, nie czekając z pierwszemi poczynaniami aż uda nam się znaleźć teoretycznie ściśle określenia. Ilekroć zaś popełniamy błąd, próbujemy ponownie, aż znajdziemy właściwą drogę. Nie musimy też ukrywać, że w realnem życiu naszym istnieją straszne sprzeczności. Dziesiątki tysięcy robotników świadomie przybyły tu ze środowiska europejskiego; znają oni potrzeby robotnika europejskiego, chcą potrzeb tych bronić, znają metody walki europejskiego ruchu robotniczego, a wrzucili się w środowisko zaniedbanej gospodarki orjentalnej z jego niskim poziomem życia i płac, z nieustającym naciskiem koczowników i ludzi pustyni na rynek pracy, wraz ze wszystkimi wynikającymi stąd komplikacjami. To jest fakt i żadne słowa, żadne pisma nie zmienią owej sprzeczności, która kryje się w rzeczywistości palestyńskiej.

Prócz tych, co twierdzą, że nie mamy wystarczającego programu i że wpadamy w sprzeczności, mamy dziś jeszcze inną szkołę, która jest poniekąd szkołą urzędową, reprezentowaną przez władze krajowe. Szkoła ta postawiła sobie za hasło: „rozwoj“ i chce nam również udzielić lekcji w prawach tego „rozwoju“. Chcąc sformułować treść tego systemu myślowego, na podstawie wszystkich ogłoszonych i nieogłoszonych dokumentów urzędowych, dochodzę mniejwięcej do następującego wniosku: teoria tego „rozwoju“ przyjmuje dwie postaci. Z jednej strony porównać ją można z tymi ludźmi, którzy w czasie wynalezienia kolei żelaznej mówili: Jesteśmy zdecydowanymi zwolennikami kolei. Któż mógłby być przeciwnikiem tak doskonałej instytucji, która transportuje z taką szybkością bez koni i bez wozów? Stawiamy tylko jeden warunek: by wszyscy woźnice, którzy utrzymywali się poprzednio z transportu osobowego, mogli nadal wykonywać swą pracę

bez żadnych zmian, by nawet jeden woźnica nie przemienił się w konduktora, maszynistę lub robotnika kolejowego. Każdy rozumie, że to jest niemożliwe. Jeżeli prawdą jest, że kolej jest ważnym środkiem technicznym, to przecież jasne jest, że budowa kolei prowadzi do procesu przewarstwowania w odnośnym kraju lub w odnośnej prowincji. Dawni woźnicy muszą się z konieczności przemienić w maszynistów, konduktorów i t. p. i zająć odpowiednie miejsca w kolejnictwie.

Oficjalna „teoria rozwoju“ przyjmuje jednak także inną postać, tym razem wybitnie biblijną: że musimy zatrzymać słońce, aż wykończony zostanie administracyjny aparat rozwojowy. „Słońce w Gibeonie stań!“ — aż administrator utoruje „rozwojowi“ odpowiednie drogi; aż dokończone będą wszystkie pomiary i badania, aż opracuje się wszystkie plany. Palestyna, arabskie rolnictwo w Palestynie, ma zatrzymać swą starodawną postać, potem zaś wprowadzi się do kraju bogactwo, wtedy wolno będzie także dzieło żydowskie posunąć naprzód.

Tak tedy jedni zarzucają nam brak programu, inni wyszukują w samej pracy sprzeczności; jeszcze inni bronią teorii ekonomicznego i socjalnego „status quo“ i zwalczają postępującą pracę żydowską w Palestynie, która zupełnie mimowolnie wywołuje bardzo głęboką rewolucję w życiu całej ludności palestyńskiej. W przeciwieństwie do tych wszystkich teorii podkreślam żywy proces rozwoju dwóch narodów w kraju, gdyż rozwój narodu arabskiego wynika z koniecznością z naszego rozwoju i naszej działalności. Nieraz my sami nie uświadomiamy sobie, że my jesteśmy przyczyną postępu u Arabów. Już dziś stopa życiowa Arabów palestyńskich przewyższa stopę życiową tych Arabów, którzy zamieszkują sąsiednie kraje. W ubogiej Palestynie poznał robotnik arabski stopę życiową, potrzeby i systemy pracy, których robotnik arabski w bogatym Egipcie jeszcze nie zna, ani robotnik arabski w Syrii i Iraku. Od nas nauczyli się Arabowie czerpać wodę z głębi ziemi palestyńskiej — a woda to w Palestynie różnica między nędzą a zamożnym życiem. Dziś w Neszer, jutro wśród majtków w Hajfie, a pojutrze wśród szoferów, w okolicach naszych kolonij, w okolicach Kerkuru, Jabneelu i dalej na południe — uczy się Arab jak może robotnik żyć ze swej pracy po ludzku, nie jak pies, rozwijać się i dorabiać, a nie wegetować, tworzyć warunki i formy pracy, które umożliwiają poprawę bytu. Robotnik i rolnik arabski nauczyli się czegoś w ciągu lat naszej pracy w Palestynie; naiwnym ignorantem jest ten, kto sądzi, że te wpływy nasze nie przenikają codziennie tysiącem przewodów do życia masy arabskiej, która dziś posiada już zupełnie inną postać i konstrukcję, niż 15 lat temu. Procesem tym, nie na podstawie planu lub zasady, lecz przez poznanie naszego istnienia i metod naszej pracy w kraju, zdążamy stopniowo ku przyszłości, która musi

się zakończyć życiem pokojowym i porozumieniem między obydwoma pracującymi narodami. Porozumienie to musi też czasem znaleźć wyraz w życiu społecznym i politycznym kraju.

Jestem przekonany, że w ciągu najbliższych lat 15-tu nastąpią chwile ważnych decyzji dla przyszłości naszego dzieła, a zarazem chwile decydujące pod względem politycznym dla Palestyny. Świat dookoła nas nie stoi, kraje okoliczne przeżywają proces bardzo szybkiego rozwoju i silnej fermentacji. W ostatnich miesiącach każdy obliczył już skutki procesu, który rozpoczął się politycznym wyzwoleniem Iraku i oznacza kurczenie się mandatów tego typu, do którego należy i Palestyna. Każdy oblicza, że istnieją dalsze lub bliższe widoki, iż Syryja również przebędzie podobny proces. W tej chwili jest wprawdzie francuska polityka w Syrii jeszcze bardzo daleka od tej drogi, którą poszła Anglia w Iraku. Lecz poruszenie umysłów w Syrii jest dość wielkie i możemy być pewni, że po upływie dłuższego lub krótszego czasu nastąpią i tam poważne przemiany polityczne. Wówczas stanie na porządku dziennym kwestja zmiany mandatów grupy A i Palestyna pozostanie bezkonkurencyjnie jedynym krajem mandatowym tego typu. Nie sądzę, byśmy mogli nie zauważyć, że w tym rozwoju, w tym politycznym ruchu dookoła nas, we wszystkich przytoczonych czynnikach kryją się momenty bardzo poważnie decydujące o losie naszego dzieła. Nie sądzę, aby ktoś z naszych towarzyszy nie zdawał sobie sprawy z faktu, że polityka brytyjska układa swe plany, w pewnej mierze nawet musi układać swe plany, odpowiednio do rozwoju czynników dookoła Palestyny. Jedno tylko powiadam: ku temu rozstrzygnięciu powinniśmy wyjść z tego zjazdu z podwójną siłą, podwójną energją i podwójną wiarą w system naszej pracy, w system codziennej budowy, w system prawdziwie politycznej troski codziennej o każdy odcinek postępu, o każdy krok naprzód, o każdy przyrost realnej siły, o każdy przybytek pracy, przybytek możliwości pracy dla robotnika żydowskiego w kraju. Widzę coprawda również wiele problemów politycznych w pełnym tego słowa znaczeniu, które stoją przed naszym stronnictwem. Problemy te nie będą rozstrzygnięte na tym zjeździe. Widzę, że my — jako stronnictwo palestyńskie, krajowe, syjonistyczne, socjalistyczne — стоимy przed wielkim problemem państwa palestyńskiego w tym okresie przejściowym. Problem aparatu państwowego nie jest dla nas tylko teoretyczny, lecz przybiera postać bardzo konkretną, jako wynik czynników konkretnych: państwo rozwija się coraz bardziej, co rok rozszerza zakres swego działania; to nie jest obecnie państwo prymitywne — ono interesuje się procesami ekonomicznymi i społecznymi w kraju, a środki jego i urzędzenia potężnieją z roku na rok. Aparat państwowy operuje budżetem rządowym, działa wedle określonych systemów, wnika do

gospodarstwa krajowego, wpływa na rozwój rolnictwa, organizuje ustawodawstwo socjalne, reguluje system podatkowy. Nie godzi się, by wszystkie te zawikłane i bardzo poważne problemy nie były dokładnie roztrząsane przez stanowisko robotnicze; roztrząsania te doprowadzą nas ostatecznie do ustalonych metod i systemu działalności, które umożliwią nam w granicach możliwości najlepsze posługiwanie się tą siłą, która coraz głębiej wnika do wszystkich komórek życia społecznego i ekonomicznego w kraju. Widzę, że i te zawikłane problemy polityczne stoją przed nami, a jednak powiadam, że w kontynuowaniu systemu realnych zdobyczy, składających się na nasz bilans, i dziś jeszcze zawarta jest przyszłość naszego losu i naszego dzieła.

Moi przedmówcy wspomnieli już o różnego rodzaju siłach destruktywnych, które podnoszą głowę. Bardzo możliwe, że i dziś jeszcze nie doszły one do szczytu. Możliwe, że stoimy ponownie przed falą agitacji przeciw robotnikowi żydowskiemu, popartej różnego rodzaju niezasadnionymi motywami — przeciw jego organizacji, sile, stanowisku w żydowskiej gospodarce prywatnej. Możliwe, że stoimy naprawdę przed dniami, gdy wezmą tych trochę certyfikatów, jakie nam dają co pół roku i które są rękojmią wzrostu siły robotnika żydowskiego i młodzieży żydowskiej w kraju i roztrwonią je, tylko aby je zabrać robotnikowi żydowskiemu. Może i w przyszłości nie będą się liczyli z tem, że jakaby nie była forma gospodarki — czy to będzie gospodarka narodowo-społeczna, czy gospodarka prywatna, przemysł prywatny, rzemiosło prywatne, rolnictwo prywatne — wzrost liczby robotników żydowskich nie zostanie przez to zatrzymany, jeżeli wogóle przyjmie się, że te formy gospodarki prywatnej powinny również stanąć za fundament narodowej odbudowy Palestyny. Możliwe, że siły atomizujące w organizacji syjonistycznej jeszcze więcej się wzmogą. Możliwe, że stoimy dziś przed falą pośrednictwa handlowego w Palestynie, pośrednictwa w handlu gruntami i domami; fala ta zaleje dziesiątki i setki wiernych żydów, którzy przybywają dziś do Palestyny i padną ofiarą tych pośredników. Wszystko jest możliwe. Lecz, jakkolwiek ukształtuje się przyszłość, jakiegokolwiek niebezpieczeństwa nam grożą — musimy wyjść stąd, składając — jak zawsze — przysięgę, że my nie przestaniemy być żywym murem żydowskiej siedziby narodowej w Palestynie. Nie stróżami muru — pozostawimy to innym; nie bojownikami muru, lecz samym murem, — w którym każdy z nas, towarzysze, będzie jedną cegłą. Nie powinniśmy się jednak czuć jak odosobnione cegły, gdyż nieraz cegła odczuwa silnie ucisk górnych warstw budowy. Musimy także posiadać uczucie spistości i łączenia się wszystkich cegieł w jeden mur. W tem, myślę, kryje się nasza siła. Nasza społeczność posiada to uczucie. Każdy z nas jest może małą jednostką, pełną wewnętrzną

nych słabostek, fantazyj, nastrojów, powątpiewań; lecz my wszyscy razem jesteśmy żywym murem, który strzegł, strzeże i strzec będzie przyszłości naszego dzieła.

Chajim Arlosoroff

MIDRASZ I AGADA WEDLE KONCEPCJI SZKOŁY WIEDEŃSKIEJ

1

W okresie Drugiej Świątyni stała się Biblia trwałym fundamentem, na którym oparły się nowe formy życia społecznego, religijnego i państwowego. Minęły czasy, kiedy prorocy żydowscy wzniosłym swym fanatyzmem nawoływali naród do opamiętania się, do powrotu do wiecznego źródła jaźni narodowej. Gdy dokonał się wiekopomny czyn powrotu do ojczyzny z dalekiej diaspory, zniknęły już z horyzontu pierwotne formy pogaństwa u okolicznych narodów i ustąpiły miejsca filozofji, stojącej na wyższym stopniu rozwoju. Wartości nauki żydowskiej odcinały się jaskrawo od tła wieku, Żydzi uznali wyższość moralną swej Nauki, nie-Żydzi zaczęli się nią liczyć. Jeśli Filon aleksandryjski mógł popularyzować żydostwo wśród filozofów hellenistycznych, to jedynie dlatego, że ci filozofowie wyrosli już z epoki dzieciństwa i zacofania partykularystycznego; uniwersalizm Biblii stał się dla nich przystępny. Nowe prądy powiały w świecie ówczesnym. Pewna część narodu (późniejsi Saduceusze) się wprawdzie asymilowała i hellenizowała, jednak większość pozostała wierną tradycji, pracowała nad rozbudowaniem własnego światopoglądu i starała się go w ten sposób wykształcić, by dostosować go do potrzeb życia. Przepisy Biblii, odnoszące się do innych warunków życia narodowego, nie wystarczały już, należało je więc uzupełnić. W wyższych uczelniach kraju i w Synhedrionie rodziły się nowe prawa, które, aczkolwiek na silnych podstawach uświęconego Pisma oparte, uwzględniały jednak nowy rozbudzony świat. Powoli tworzyły się zawiązki Miszny, Talmudu, Tosefty, powoli rozrastała się kabała, normująca życie we wszystkich jego wielostronnych przejawach, rozwijała się Nauka ustna, tak zaciekle zwalczana przez Saduceuszów. A wraz z pracą intelektu w dziedzinie nowego prawodawstwa, szła ręką w rękę twórcza praca fantazji ludowej i artystycznej. Gdy powstała specyficzna metoda logiczna dedukowania ze słów Biblii nowych praw, rozwinęła się równocześnie metoda agadyczna, działająca wspólnie z jej uprzywilejowaną siostrzycą. Prażydowskie podania ludowe, opiewające czyny bohaterów mitologicz-

nych, zmieszały się skutkiem wymiany wpływów z podaniami innych narodów i kultur, zazębiły, powiązały i splątały się w gordyjski węzeł, pełen najróżnorodniejszych wierzeń, legend, mitologii i kosmologii. Elementy sekt religijnych żydowskich i nieżydowskich wytworzyły trwałe związki, których rozbitcie jest wręcz niemożliwością. Podania ludowe zostały później artystycznie opracowane przez światłe umysły, przekształcone i odpowiednio zmontowane. Kunsztownie zbudowane, wyczelowane, czasem o rafinowanie subtelnej myśli, małe artystyczne cacka, służyły jako tłumaczenie genezy praw, zwyczajów i obyczajów, wspomagały swą błyskotliwością i śmiałym skojarzeniem myśli i wersetów biblijnych — halachę.

Przekształcenie agad miało przytem i inne głębsze cele i powody. Nietylko egzegeza biblijna była tem wielkiem światłem, wokół którego krążyły niby barwne motyle legendy i podania. Tendencja polemiczna i polityczna nadawała wielu już istniejącym agadam nową formę, ona też wytworzyła wiele nowych agad, które 1) starały się odbić cios, zadany przez innowierców lub jedną z sekt żydowskich w podstawowe credo żydostwa, oraz 2) spieszyły uprzędzić zarzuty tychże. Taktyka prewentywnej walki polemicznej lub odpierania ataków tą samą bronią, oto cecha charakterystyczna wielkiej ilości agad, które wydawałyby się nam bardzo tajemnicze i niezrozumiałe, gdyby nie znajomość powodów ich powstania i celów, ukrytych pod żelazną przyłbicą. Studja nad podaniami babilońskimi, egipskimi, nad homiletyką Ojców Kościoła i prachrześcijan wydobyły na światło dzienne wiele podań, legend, zwróconych świadomie przeciwko żydostwu i skierowały uwagę badaczy na tendencję polemiczną żydowskiej agady. Ale agada była w rękach doświadczonych kabalistów, bronią nietylko obronną lecz i zaczepną. Polityczne walki Saduceuszów i Faryzeuszów za czasów królestwa hasmonejskiego prowadzone były tą bronią, jak to w ciągu dalszych wywodów zobaczymy.

2

Szkoła wiedeńska, której założycielem i głównym reprezentantem jest profesor Uczelni Teologicznej we Wiedniu, Dr. Wiktor Aptowitzer, zajęła się głębokimi i wnikliwymi studjami nad zaniedbaną dotychczas dziedziną wiedzy judaistycznej: agadą i midraszem. Aptowitzer, jeden z największych uczonych żydowskich teraźniejszości, poświęcił całą prawie swą działalność naukową badaniom nad agadami pseudo-epigraficznymi i rabinicznymi. Wytrawny znawca halachy i badacz epoki gaonatu, o której wydał szereg dzieł, wydawca monumentalnego kodeksu tosafisty Rabi Eliezera b. Joel Halewi („Rabia“) i autor wielu ory-

ginalnych dzieł i artykułów o swych studjach nad historją prawa żydowskiego i praw pokrewnych narodów ze szczególnem uwzględnieniem źródeł syryjskich i armeńskich — zajął się ze szczególną pieczołowitością agadą i midraszem i zasadnicze dzieła jego w tej dziedzinie zasługują na nazwę klasycznych. Na tem polu położył Aptowitzer niespożyte zasługi, prace jego bowiem otworzyły zupełnie dotychczas nieznanne a szerokie horyzonty. Aptowitzer wynalazł nową metodę badania agady, wprowadził nowy system, który rozjaśnia ciemne i niezrozumiałe partje agady. Wspomniemy tutaj o kilku jego najważniejszych pracach,¹⁾ by przejść następnie do zreferowania i omówienia jego zasadniczego dzieła, traktującego o polityce partyjnej epoki hasmonejskiej w piśmiennictwie rabinicznym i pseudoepigraficznym.

Praca o arabsko-żydowskiej teorii stworzenia stanowi szczególnie ważny przyczynek do filozofji starożydowskiej. Gnostyczny problem kosmologii, który, zdawałoby się, nie jest reprezentowany w piśmiennictwie żydowskim, zawarty jest, jak dowiódł Aptowitzer w swej pracy, in nuce w midraszu. Dowiódł również, że platońsko-arystotelesowskie pojęcie duszy jako ptaka przedostało się na teren agady. W „Malkizedek“ zebrał A. agady, tyżące się tej biblijnej postaci, której rysy charakteru przybrała w legendach chrześcijańskich postać Chrystusa.

Dalsze dzieło Aptowitzera²⁾ zajmuje się problemem Kaina i Abla. Autor zebrał wszystkie legendy, odnoszące się do tych tragicznych postaci biblijnych. Postawione sobie zadanie zbadania podań z punktu widzenia czasu ich powstania, pochodzenia, charakteru, ojczyzny, losów, rozpowszechnienia, pokrewieństwa, wpływów i związek wypełnił autor po mistrzowsku. W sześciu obszernych rozdziałach podał wszystkie legendy, tak żydowskie jak i obce, snujące się wokół urodzenia oraz wieku Kaina i Abla, powodu zatargu braterskiego, ofiary oraz śmierci Kaina i Abla. Ogromna ilość wiedzy agadycznej została skoncentrowana w tem niezmiernie ważnem dziele agadycznym. Jako przykład niechaj służy mały wycinek z rozdziału o zatargu między Kainem a Ablem, który doprowadził do bratobójstwa.

Jakkolwiek Biblia podaje dokładnie związek między przyjęciem przez Boga ofiary Abla a bratobójstwem, to jednak agadyści rabiniczni, u których w tym wypadku poetycka wyobraźnia przezyciężyła suchą egzegezę, doszukują się w niem zupełnie innych powodów i motywów.

¹⁾ Anteilnahme der physischen Welt an dem Schicksal des Menschen (MGWJ 1921). — Die Seele als Vogel (MGWJ 1924). — Rewarding of animals (Hebrew Union College Annual, Cincinnati, 1926). — Malkizedek, 1926. — Arabisch-jüdische Schöpfungstheorie, Huca 1929.

²⁾ Kain und Abel in der Agada, den Apokalypsen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur. Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation, Band I. Löwit-Verlag, Wien und Leipzig, 1922.

Jednak formalnie mają te agady cechy egzegezy, które powstały przez asymilację podania fantastycznego do agady egzegetycznej. W tekście Biblii (Gen. 4,8) jest powiedziane: „I rzekł Kain do brata swego Abla“, ale treść przemówienia nie jest podana. Ten passus zajął szczególnie fantazję agadystów, chcących wyjaśnić wewnętrzny związek między rozmową a bratobójstwem. Stwierdzają więc, że przed mordem doszło do zatargu między braćmi. Jedynie w określeniu treści zatargu zdania ich są rozbieżne. Jonatan i Fragmententargum przytaczają następującą rozmowę: Kain wyraża zdanie, że świat nie został stworzony miłosierdziem, że nagroda za dobre uczynki nie istnieje i że sąd nie jest bezstronny, albowiem ofiara Kaina nie została łaskawie przyjęta. Abel natomiast zbija twierdzenie Kaina, motywując przyjęcie własnej ofiary większą sumą dobrych uczynków. Na to odpowiada Kain złorzeczeniami, negując sąd Boski i Najwyższego Sędziego, świat przyszły, nagrodę pośmiertną i ukaranie grzesznych. Abel zaś wypowiada się wręcz przeciwnie. W ten sposób wtoczyła agada dysputę religijno-filozoficzną w ramy tragicznego zatargu, zakończonego bratobójstwem.

W Koranie (sura V.30 - 33) znajdują się ślady tej rozmowy. Abel nie reaguje groźbą na groźby brata, lecz zdaje się na wolę Allaha. Przekonany jest, że bratobójca poniesie zasłużoną karę. Podobnie postępuje i Filon. Kain jest u niego personifikacją zła, podczas gdy Abel upostaciowaniem pobożności i dobra. Aptowitz sklania się do uznania Filona, jako źródła, z którego czerpał autor Targumu.

Także w Księdze Jubileuszów (IV, 2) podane jest nieprzyjęcie ofiary Kaina jako powód bratobójstwa. Josephus zaś podaje powód jej nieprzyjęcia. Twierdzi, że Bóg chętniej widział ofiarę, złożoną z mleka i trzody, gdyż jest ona naturalniejszą, podczas gdy plody gleby są wynikiem zwałczenia ziemi. Podobnie jak Księga Jubileuszów, rozumują niektórzy mohamedańscy egzegeci i żydowskioperski poeta Szahin. Inaczej motywuje Efraem Syrus. Widzi on powód w braku pobożności Kaina. W Testamencie Benjamina 7 motywem bratobójstwa jest zawiść.³⁾

Tą metodą porównawczą badania najrozmaitszych źródeł, z pomocą swej głębokiej wiedzy i wnikliwego intelektu, opracowuje Aptowitz tę część swej gigantycznej pracy „Stosunek opowiadań agady do opowiadań Biblii“, której pierwszą częścią jest „Kain i Abel“.

³⁾ Aptowitz, Kain und Abel, str. 10—15.

3

Potęźniejszym jeszcze dziełem Aptowitzera jest opracowanie agad, które zawdzięczają swe powstanie polityce partyjnej Saduceuszów i Faryzeuszów w epoce Hasmonejczyków⁴⁾. Za czasów Jana Hyrkana żyli żydzi w relatywnej zgodzie. Saduceusze, dawni pseudohelleniści musieli ugiać karku przed nauką Faryzeuszów, ale w cichości prowadzili z nimi zaciętą walkę. Chodziło im o przeciągnięcie Jana Hyrkana na swą stronę, aby uzyskać dla swej nauki majestat królewski i władzę wykonawczą. Knuli intrygi tak długo, póki Hyrkan rzeczywiście nie zerwał z Faryzeuszami i nie przeszedł na stronę Saduceuszów. Naród został rozbitý na dwie namiętnie zwalczające się partje. Obóz ludowy stał na przeciw obozowi Saduceuszów i Hasmonejczyków. W ten sposób powstała polityka hasmonejska i antyhasmonejska. Główną rolę odgrywała, jak to zwykle bywa, walka polemiczna, jakkolwiek nie brakło i krwawej rebelji przeciw Hyrkanowi i represyj króla. Każda z partyj tworzyła sobie teorie i legendy, które miały na celu zaatakować podstawy nauki przeciwników, tworzyła „teoretyczną politykę“. Ta właśnie polityka zachowała się w formie legend i podań w rabinicznym i pseudoepigraficznym piśmiennictwie.

Aptowitzer stwierdza, że istnieją halachy i agady, które można zrozumieć jedynie z politycznego punktu widzenia; w niektórych pozostały nawet fragmenty polemiki politycznej. Czasem opowiadania z czasu przeszłości żydowskiej i poglądy mesjanistyczne okazują się, po wnikliwym zbadaniu, jako rezultat walk politycznych epoki hasmonejskiej.

Temu badaniu poddaje Aptowitzer agady okresu hasmonejskiego w dziesięciu rozdziałach swego dzieła. Przytacza agady, które nie są niczem innym, jak protestem przeciw kapłaństwu Hasmonejczyków, atakiem na legitymizm Dawida i walkę przeciw królestwu hasmonejskiemu.

Faryzeusze negowali zawzięcie prawo Hasmonejczyków do arcykapłaństwa i królestwa. Ta negacja spowodowała powstanie całego szeregu agad, które z jednej strony wykazywały, że szczerp judejski został wyznaczony przez Boga do sprawowania rządów nad Izraelem a Pinchas (praprotomek Hasmonejczyków) nie był arcykapłanem, z drugiej strony zaś, że Dawid był nieprawego pochodzenia (ród jego wywodził się z Moabitki Rut!) i Lewici, których praszczurem był Mojżesz (uznany za pierwszego króla w Izraelu), mają prawo do korony, — zależnie od

⁴⁾ Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphischen Schrifttum. Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation, Band V. 1927.

tego, jaka tendencja wyrażała się w tych agadach i która partja je stworzyła.

Aptowitzer przytacza różnicę zdań, znajdujących się w źródłach tanaickich. Jedni⁵⁾ twierdzą, że Pinchas był kapłanem, od czasu namaszczenia Arona, inni zaś,⁶⁾ że kapłaństwo przypadło mu w udziale po jego chwalebnym czynie w Szittim. Celem wytłumaczenia tej różnicy zdań, należy wziąć pod uwagę II Księgę Makkabeuszów. Wieje z niej nienawiść do Hasmonejczyków Jonatana i Szymona, którzy też jeden raz są krótko wzmiankowani, podczas gdy Judzie wyśpiewuje autor — Faryzeusz hymny pochwalne. Nienawiść ta była wpływem poglądu, że wojownicy, przelewający krew ludzką, nie powinni sprawować najświętszego regilijnego obrzędu. Juda nie był arcykapłanem, wobec czego Faryzeusze nie atakowali go, bracia jego natomiast piastowali to wysokie dostojęństwo religijne. Powoływano się na I Kron. 22, 6-10, gdzie Bóg zabronił Dawidowi wybudowania świątyni, albowiem w wojnach przełał wiele krwi.

Atoli Filohasmonejczycy wskazywali na swego pradziada Pinchasa, który walczył jako arcykapłan z Midjanitami, podając jako dowód I Kron. 9, 20. Antyhasmonejczycy mieli i na to gotową odpowiedź: Pinchas nie był arcykapłanem lecz jedynie מִן הַכֹּהֲנִים . Dowodem czego fakt, że nie ojciec jego, arcykapłan Eleazar lecz właśnie on wyruszył na wojnę przeciw Midjanitom.

Na to odpowiedzieli Hasmonejczycy: Nieprawdą jest, jakoby Pinchas nie był arcykapłanem, skoro zostało mu dane w nagrodę za jego czyny w Szittim. Jeśli pismo wspomina, że został wynagrodzony, nie może mieć niczego innego na myśli, jak właśnie arcykapłaństwo, gdyż zwyczajnym kapłanem był on jako potomek Arona. Co się zaś tyczy powodów, dla jakich wymusił przeciw Midjanitom — Pinchas chciał na nich wyrzucić zemstę za sprzedanie swego pradziada Józefa.

Antyhasmonejczycy nie pozostali im dłużni odpowiedzi. Pinchas nie był namaszczony na kapłana przed Szittim. Albowiem synowie arcykapłana musieli być namaszczeni *zosobna*, co wynika z Lew. 6, 15. Pinchas, jako poprzednio nienamaszczony, otrzymał w nagrodę zwykłe jeno kapłaństwo.

Pismo jednak powiada — odpowiadają Filohasmonejczycy — „oto jest namaszczenie Arona oraz synów jego“ — właśnie to, a nie inne. Z tego wynika, że to jednorazowe namaszczenie wystarczyło dla wszystkich potomków Arona, nagrodą Pinchasa mogło być wobec tego jedynie arcykapłaństwo.

Antyhasmonejczycy powołują się na historję. Z niej dowiadujemy

⁵⁾ Sifra, Szemini Perek 2 § 10, Zebachim 101a, Jeruzalimi Pes. VII.9, 35a.

⁶⁾ Zeb. 101 b, Jerusz. *ibid.*, Sifra Szemini Per. 2 § 3.

się, że arcykapłani podczas Pierwszej Świątyni nie pochodzili tylko z rodu Pinchasa, lecz znaleźli się wśród nich również potomkowie Itamara. Byłoby to niemożliwym, gdyby Pinchas był w rzeczywistości arcykapłanem, był on jedynie **מִשׁוּחַ מִלְחָמָה**. Powodem uczestniczenia w wyprawie przeciw Midjanitom, nie mogła być chęć zemsty za sprzedanie Józefa, gdyż dziadem Pinchasa po kądzieli był nie Józef, lecz Jetro (Putiel=Jetro). Eleazar dlatego nie brał udziału w wyprawie, gdyż arcykapłanowi nie wolno się splamić krwią.

Inna agada pióra stronników hasmonejskich głosi, że już patriarcha Lewi wykonywał obowiązki kapłańskie. Miała ona za cel dowieść, że Bóg nie zabronił splamionym krwią sprawowania kapłaństwa. (Lewi miał na sumieniu krew uwodziciela Diny!)

Sifre Num. § 157 podaje następującą agadę: **וּכְיוּן שֶׁהָרַג פִּינַחָס לְזִמְרֵי בִיקְשׁוּ מֵאֲכִי הַשֵּׁרֶת לְדַחֲפִיהוּ וְאָמְרוּ רַב־שׁׁעַ אֵינּוּ רְאוּי לְכַהֲנָה מִסְּנֵי שִׁשְׁפָן דָּם שֶׁנֶּאֱמַר וּבִפְרֹשְׁכֶם כַּמִּיכָם וּגְוִי אָמַר לָהֶם הַקְּבִיָּה הִנִּיחוּ לוֹ שֶׁהוּא קִנְאֵי שֶׁנִּפְרַע מִן הַמְדִינִים עַל מַכִּירַת יוֹסֵף מִיִּשְׁיֵב חָמָה בֶּן מִיִּשְׁיֵב חָמָה׃** — Agada ta jest również pochodzenia hasmonejskiego. Aniołowie reprezentują Faryzeuszów, Bóg jednak rozstrzyga na korzyść Hasmonejczyków.

Podobnie jak protest przeciw arcykapłaństwu Hasmonejczyków, przedstawia autor protest przeciw ich królestwu. Jak powyżej, toczy się walka polemiczna na podstawach Bibji, odpowiedniego tłumaczenia tekstu i wyciągania pożądaných wniosków.

W Akopryfach (Psalmy Salomona XVII) wypowiedziane jest zdanie, że Bóg wybrał **D a w i d a** jako króla izraelskiego, jednak bezbożnicy przywłaszczyli sobie jego koronę. Znana benedykcja głosi:

שִׂמְחָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ בְּאֵלֵיהוּ הַנְּבִיא עֲבֹדְךָ וּבִמְלֻכּוֹת בֵּית דָּוִד מִשִּׁיחֶךָ בְּמַהֲרָה יִבָּא וְיִגְלֵל לָבְנוּ וְעַל כִּסְאוֹ לֹא יֵשֵׁב זָר וְלֹא יִנְחָלוּ אַחֲרָיִם אֶת כְּבוֹדוֹ כִּי בִשְׁם קֹדֶשְׁךָ כִּשְׁבַעַת לֹא שָׁלָא יִכְבֶּה נֵרוֹ לְעוֹלָם וְעַד׃ — Z tejże benedykcji wynika, że w czasie jej powstania panowali nad Izraelem królowie niedawidowego pochodzenia. Nie mogła ona powstać za panowania rzymskiego ani za czasów Herodesa, gdyż nie byli oni uznani za następców Dawida; mogła jedynie powstać za czasów hasmonejskich. Przemawia za tem również to, że wspomniany jest w niej Eljasz (mesjasz Hasmonejczyków, któremu Faryzeusze przeciwstawili Syna Dawida) z przydomkiem „śluga“, podczas gdy Dawid nazwany jest „pomazańcem“.

Abot R. Natan tłumaczy wiersz szósty pierwszego rozdziału Pieśni nad Pieśniami: **אֵל תְּרַאנִי שְׂאֵנִי שׁוֹרְחַרְתְּ שְׁשׁוּפְתַנִּי הַשֶּׁמֶשׁ בְּנֵי אִמּוֹ נַחְרוּ בִּי שְׁמֵנִי** w ten sposób, że wskazuje na panów — **לָטַרָה אֶת הַכְּרָמִים כְּרָמֵי שְׁלִי לֹא נִטְרָתִי** —

7) Aptowitzer, l. c. str. 4—7, 11—12.

judejskich, którzy zrzucili z siebie jarzmo Boga i intronizowali człowieka zamiast Niego.

Wiele agad podkreśla z naciskiem, że Mojżesz był królem, podczas gdy inne negują królestwo Mojżesza. Aptowitzer szereguje je w dialog hasmonejsko-antychasmonejski. Hasmonejczycy powołują się na swego przodka lewitę Mojżesza, który był królem, wobec czego i oni mają prawo do korony. Gdy Antychasmonejczycy zaprzeczają jakoby Mojżesz był królem, powiadają ich przeciwnicy, że każdy pobożny i sprawiedliwy staje się królem, przytaczając np. Abrahama. Gdy tamci przyznają rację temu twierdzeniu, podnosząc jednakże fakt, że potomkowie Mojżesza nie odziedziczyli korony, odpowiadają, że korona przeszła na synów jego brata Arona. Przeciw temu dowodzą Antychasmonejczycy, że Mojżesz oddał władzę w ręce obcego, Jozuego, w tem przekonaniu, że tak jego synowie jak i bratankowie nie są jej godni. Hasmonejczycy zamykają dyskusję wskazaniem na Num. 27, 21 gdzie Jozua okazuje się zależnym od aronidów i na Deut. 33, 5 skąd wynika, że Mojżesz był królem.

Polemika hasmonejsko-antychasmonejska wpłynęła bardzo silnie na rozwój mesjanologii. Teoria mesjańska Hasmonejczyków zawarta jest w Testamentach 12 Patrjarchów. Także we fragmentach saducejskich Schechtera nazwany jest zbawiciel mesjaszem, wywodzącym się z rodu Arona (= Lewi) i Izraela (= Juda) משיח מאהרן וישראל. Akuszkerki żydowskie w Egipcie (מיטרות) nazywały się Jochebed i Mirjam. W nagrodę otrzymały kapłaństwo i królestwo. Potomkiem Mirjam, której przypadło w udziale królestwo, był Dawid. Konstrukcja ta powstała na podstawie zapodań kroniki, że Kaleb wziął Mirjam (= Efrat) za żonę. Określenie Dawida jako „Efrati“ komentowano w ten sposób, że Dawid pochodzi od Efrat t. j. Mirjam. Wynika z tego, że Hasmonejczycy chcieli przez zawarcie sfingowanego politycznego małżeństwa stać się równoprawnionymi z Judejczykami. Przeciwnicy jednak zaprzeczali jakoby Mirjam była jedną z akuszerek, stawiając na jej miejsce Elizebę, Judejkę. Aptowitzer wyświeśla przy tej sposobności problem dziedzictwa córek, na którym to stanowisku stali Saduceusze. Jedynie bowiem na podstawie tej teorii jak również koncepcji, że pochodzenie po kądzieli ma znaczenie, mogli Hasmonejczycy, którzy ze strony matki pochodzili od Judy, powoływać się na Mirjam.⁸⁾

Dyskusje polemiczne tego samego rodzaju omawia autor w podrozdziałach o Eljaszu, mesjaszu Hasmonejczyków, o teorii ich przeciwników, wedle której Eljasz jest jedynie poprzednikiem mesjasza, o mesjaszu synu józefowym (משיח בן יוסף) o pochodzeniu mesjasza syna da-

⁸⁾ Aptowitzer, l. c. str. 91.

widowego (משיח בן דוד) i w dalszych rozdziałach o kapłaństwie i królestwie, o Lewim i Judzie oraz o błogosławieństwie kapłańskim, wykazując wszędzie, że agady te nie mogą być inaczej wytłumaczone, jak tylko z punktu widzenia antagonizmu faryzejsko - saducejskiego.

Dzieło Aptowitzera imponuje swą oryginalnością, śmiałością koncepcji i bogactwem zebranego materiału. Autor jest jedynym krytycznym badaczem agady par excellence, który wprowadził system i metodykę do badań nad tym potężnym skarbem żydostwa. Podania żydowskie stały się bogatym źródłem historii kultury żydowskiej, źródłem, bijącym żywo w wielobarwnej epoce Drugiej Świątyni. System jego pobudzi niewątpliwie szersze rzesze judaistów do głębszego zajęcia się tą dziedziną wiedzy judaistycznej, która dotychczas poniekąd leżała odłogiem. Wielu pójdzie zapewne za jasnem światłem jego gigantycznej latarni. Nadzieja ta jest tem bardziej usprawiedliwiona, że wśród uczniów Aptowitzera znalazło się już wielu, którzy kierują swe kroki ku światłu agady. „Szkoła wiedeńska“, zapoczątkowana fundamentalnymi dziełami Aptowitzera, rozwija się, biorąc pod uwagę krótki okres czasu od ukazania się tychże dzieł, w dość szybkim tempie. W dalszym ciągu wspomniemy utalentowanego ucznia Aptowitzera, który stara się kroczyć w ślady swego wielkiego mistrza.

4

Benjamin M u r m e i s t e i n, były słuchacz a obecnie docent Uczelni Teologicznej we Wiedniu, zdołał mimo swej młodości zebrać dość duży dorobek pracy naukowej w dziedzinie badań agadycznych. W swej dysertacji p. t. Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre⁹⁾ poddał sumiennemu badaniu podania o Adamie oraz ich stosunek do nauki o praczłowieku — wybawicielu.

Również w literaturze żydowskiej istnieje pogląd, że przyszłość podobna będzie do przeszłości, że wspaniałość okresu mesjaszowego będzie odbiciem minionego złotego okresu, nacechowanego zwrotem utraconego raju, absolutnego szczęścia ludzkości. Przez porównanie obu okresów powstało porównanie dwóch symbolów: praczłowieka — Adama i Zbawiciela. Ten ostatni odkupi grzech Adama i uwolni go od kary. Zbawiciel będzie drugim Adamem. Niektóre sekty, działające pod wpływem prastarego mitu o praczłowieku, identyfikowały Adama ze Zbawicielem. Przyszłym wybawicielem ludzkości ma być sam Adam. Ten pogląd, wywodzący się prawdopodobnie z Indyj, przeszedł do literatury chrześcijańskiej i musiał wobec tego przejść wcześniej pewną fazę rozwoju w żydostwie.

⁹⁾ Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 35 Band, 3 u. 4 Heft.

Autor przytacza wiele chrześcijańskich źródeł, odnoszących się do Adama. Naturalnie przeniosło chrześcijaństwo jego cechy na Chrystusa. Źródła te znajdują wiele punktów stycznych między jednym a drugim i podkreślają je silnie. W jaki sposób źródła chrześcijańskie łączą ze sobą Adama i Chrystusa, oświetla jasno następująca legenda:

Archanioł Michael dał Setowi gałąź, którą ten miał zasadzić na grobie Adama z tą przepowiednią, że zostanie wybawiony, kiedy drzewo pocznie rodzić owoce. Z tego drzewa pochodził krzyż, na którym Chrystus skonał. Chrystus był owocem, niosącym zbawienie.

W żydowskich źródłach jest mowa o mesjaszu. Jedna z licznych agad zapytuje, dlaczego תולדות w Gen. 2, 4 jest pisane plene i odpowiada, że w czasie stworzenia świata nie istniał jeszcze anioł śmierci. Po grzechu adamowym uczynił Bóg wszystkie urodziny niepełnemi, niedoskonałemi. Dopiero w Rut 4, 18 znów występuje תולדות plene, albowiem z rodu wspomnianego tam Pereca wywodzi się mesjasz. W okresie jego królestwa Bóg pozbawi władzy anioła śmierci.

W dalszej części swej pracy przytacza autor agady tak żydowskiego jak i nieżydowskiego pochodzenia, z których wymyka, że Adam jest zbiorem wszystkich ludzkich dusz jako Antychryst, z tą różnicą, że praczłowiek skupia w sobie dusze sprawiedliwych, podczas gdy Antychryst dusze zbrodniarzy. Następnie poddaje badaniu legendy, wedle których praczłowiek jest królem, arcykapłanem i prorokiem oraz paralelizuje z nim postacie Mojżesza i Eljasza.

Podczas gdy agada obdarza mesjasza wszelkimi cechami Adama, stawia mu też naprzeciw węża-uwodziciela, Antychrysta. Następuje identyfikacja węża z Antychrystem. Tensam przeciwnik walczy przeciw temu samemu zbawicielowi.

Ciekawą jest następująca legenda¹⁰⁾: W Rzymie istnieje kamień w postaci pięknego dziewczęcia, które zostało stworzone na początku świata. Parzą się z niem grzesznicy i po dziewięciu miesiącach rodzi syna w postaci człowieka, długości 12 łokci a szerokości 2 łokci. Ma on krzywe czerwone oczy, złoto-żółte włosy i zielone nogi. Posiada dwie głowy a imię jego Armillus. On przyjdzie do Edomitów i powie: Jam ci jest zbawicielem waszym.

Cechami tego opisu są: 1) Antychryst pochodzi z dziewiczego kamienia i 2) ma dwie głowy. Opis Antychrysta pokrywa się w zupełności z opisem Adama, gdyż i ten został stworzony z dziewiczej ziemi i miał dwie głowy, jak opisują go agady w Jalkut Gen. § 20, midraszu Psalmów 139, 5 i Tanchuma תנ"ך § 1. Podobnie jak Adam jest Antychryst królem (grzechów), arcykapłanem (zła) i prorokiem (kłamstwa).

¹⁰⁾ Modlitwa R. Szymona b. Jochai (Eisenstein, Ocar midraszim, str. 554).

Autor przedstawił prostolinijnie paralele, zebrał wiele źródeł, które dodają wartości jego książce. Zebrał wszystko, co zawarte jest w skarbcu legend żydowskich i obcych, odnośnie do Adama, pierwszego do Boga podobnego człowieka, do mesjasza, którego wytworzyła odwieczna tęsknota rodzaju ludzkiego za szczęściem i w którym utrwaliła symbol nieosiągalnego nadczłowieczeństwa.

Ważnym dziełem jest książka Murmelsteina¹¹⁾ w języku hebrajskim o stosunku agady do halachy (napisana wspólnie z Ch. Z. Hirschbergiem).

Autorzy podzielili pracę na kilka rozdziałów, kierując się rodzajem i agady w stosunku do halachy.

W pierwszym rozdziale opracowali agady, które są tłumaczeniem (באור) a) tłumaczeniem rzeczowym, b) tłumaczeniem trudniejszych wyrażeń samych przez się i z punktu widzenia halachy.

W drugim poddali badaniu te agady, w których halacha nie jest tłumaczeniem Biblii, lecz ta stanowi podstawę halachy. Znaczy to, że agadysta doszukuje się związku między Biblią a halachą (midrasz).

W następnych rozdziałach przytoczyli te agady, które są poparte halachą (חוק האגדה ע"י הלכה). w których istnieje aluzja do halachy i te, które odnoszą się do pewnego miejsca w Biblii.

Wyczerpująca ta praca, wypełniła wielką lukę w krytycznym piśmiennictwie agadycznym, toteż młodym autorom należy się gorąca podzięką za uprzystępnienie systematycznie uszeregowanych agad w jednej książce, która powinna się znaleźć w rękach każdego judaisty, zajmującego się czyto badaniami halachy czyto agady w ciaśniejszym zakresie.

Dalszą pracą Murmelsteina jest rozprawa o agadach biblijnych w księgach Tertuljana, Ojca Kościoła.¹²⁾

Ojcowie Kościoła musieli tak jak i żydzi walczyć przeciw politeizmowi, przeciw kacerzom, negującym istnienie jednego Boga. Czerpali oni argumenty nie tylko z agad, wypływających z Pisma, lecz w wielu wypadkach zapożyczali ich od żydowskich agadystów. Chrześcijaństwo miało wówczas za sobą najwyżej 250-letnią tradycję, podczas gdy żydzi mieli już dawno rozwiniętą polemiczną agadę. Wynika z tego, że jeśli u Ojców Kościoła zachowały się pewne agady, których niema w piśmiennictwie żydowskim, to są one jednak pochodzenia żydowskiego. Istnienie u nich wczesnych podań świadczy o tem, że agady, które uważano za późniejsze, albowiem występują tylko w młodszych źródłach, są w

11) יחס האגדה להלכה. — ספרים יוצאים לאור ע"י קרן הפרטים של שם הרב ר' בני פרח חיות (11) ז"ל בבית המדרש הרבנים בווינה. ספר. — הוצאת הקרן לזכרון דר. אלכסנדר קהוט בווינה, תרפ"ט.
 12) אנדות לכתבי הקודש בספרי אבי הכנסיה טרטוליאן מ מנחה בכורית (מאמרים מתלמידיו בית (12) מדרש לרבנים ראשית פרי חקירתם מוגשר לרבים ומורם הרב ר' אריה שחארץ ליום בואו בגבורות כ"א תמוז ה' תרפ"ו) וינה תרפ"ו.

rzeczywistości wczesnego pochodzenia. Pod temi aspektami jest przeprowadzenie analogji i paraleli między agadami żydowskimi a chrześcijańskimi bardzo ważnym zadaniem dla nauki agadycznej.

Ale to nie wyczerpuje jeszcze całego kręgu zagadnień. Agady Ojców Kościoła zostały również przejęte przez Żydów, a polemika wytworzyła nowe, mające na celu zabicie chrześcijańskich twierdzeń. Wiele agad staje się dopiero zrozumiałymi, jeśli się przywróci związek między nimi a agadami chrześcijańskimi.

Przytoczymy tu jedną bardzo charakterystyczną agadę polemiczną. Ojcowie Kościoła walczyli zawzięcie przeciw obrzezaniu. Był to jeden (prócz ataków na świętość soboty) z najważniejszych punktów tak dla Żydów jak i chrześcijan. W Adv. Judaeos C 2 (IV. 295)¹³⁾ zwraca się Tertuljan do Żydów z trzema pytaniami: 1) Dlaczego Adam nie został stworzony obrzezany, skoro obrzezanie uświęca człowieka, 2) dlaczego nie został obrzezany po swym upadku i 3) dlaczego wszyscy sprawiedliwi przed Abrahamem byli nieobrzezani. Żydowska agada odpowiada:¹⁴⁾

פילוסופוס אחד שאל את ר' הושעיא א"ל אם חביבה מילה מדוע לא נחנה לאדם הראשון... אמר לו כל מה שנברא בששת ימי בראשית ברינין עשייה... אפילא אדם צריך חיקון. Atoli odpowiedź ta nie jest wystarczającą, albowiem nie tłumaczy dlaczego Set, Malkizedek i in. byli nieobrzezani. Aby wyeliminować tę trudność, stworzyli agadyści inną agadę: ייג שגולדו מהולים אדם הראשון. שת, נח, שם הוא מלכיצדק, תרח, יעקב, יוסף, משה, שמואל, דוד, ישעיה, ירמיה) Powstanie swe zawdzięcza ta agada tendencji agadystów, by unieszkodliwić atak Ojców Kościoła. Że agadysta wylicza również postacie biblijne po Abrahamie, jest jedynie konsekwencją zapatrywania, że narodzenie w stanie obrzezany jest symbolem sprawiedliwości i pobożności.

Podobnymi paralelami i przeciwstawieniami opracowuje Murmelstein prawie całą epokę biblijną. Na pytanie w jaki sposób Tertuljan znalazł tak dużo agad żydowskich, odpowiada autor, że najprawdopodobniej z dyskusyj polemicznych między nim a Żydami. Pozatem wiele agad żydowskich i chrześcijańskich powstało w tym samym czasie i podobne warunki wytworzyły podobne agady.

W innej pracy zajmuje się Murmelstein metodą agadyczną w homiljach pentateuchu Ojca Kościoła Origenesa.¹⁵⁾

Autor opiera się na tezie poprzedniej pracy, twierdząc, że każde porównanie agad żydowskich z egzegetycznymi dziełami Ojców Kościoła musi przysporzyć nowych korzyści. Origenes nadaje się do tego celu

¹³⁾ Qu. Sept. Floriani Tertulliani Opera, ed. Leopold IV. 25.

¹⁴⁾ פסיקתא רבתי סליג קט"ו ע"ב: ב"ו פ"א אות ו'

¹⁵⁾ מדרש תהלים מזמור ט' אות ו'

¹⁶⁾ Agadische Methode in den Pentateuchhomilien des Origenes. (Zum 40-jährigen Bestehen der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, Wien 1933.

lepiej aniżeli inni Ojcowie Kościoła, albowiem opanowuje mistrzowsko technikę midraszową.

Odnosnie do Gen. 1,1 powiada Origenes:¹⁷⁾ Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. Cóż jest początkiem wszystkiego, jeśli nie nasz Pan, zbawiciel wszystkich, Jezus Chrystus, pierworodny całego stworzenia?

Midrasz Origenesa polega na równaniu: początek = Logos i Logos = Chrystus. Prawieże podobny midrasz istnieje w piśmiennictwie rabinicznym i był Origenesowi znany. Targum tłumaczy bowiem Gen. 1,1: Mądrością stworzył Bóg... przyczem mądrość = Logos. Podobnie równanie: początek = Tora (zamiast Logos). Druga część jego tłumaczenia ma odpowiednik u żydów. Gen. rabba I. 4 podaje: R'Benaja powiada: Świat został stworzony dla Tory... R'Berechja powiedział: Świat został stworzony dla Mojżesza... Wiadomo zaś, że Mojżesz jest postacią zbawiciela w agadzie żydowskiej.

W 25 podrozdziałach podaje autor wedle powyższego przykładu paralele, wpływy i polemikę między homiljami Origenesa a źródłami żydowskimi. Również jak i inne prace autora stanowi i ta ważny przyczynek do badań nad żydowską agadą.

Z pomniejszych prac Murmelsteina należy wymienić artykuł¹⁸⁾ z dziedziny egzegezy Nowego Testamentu, a mian. wy tłumaczenie Ewangelji Mateusza 12 na podstawie agad żydowskich; wy tłumaczenie Apokalipsy św. Jana 13;¹⁹⁾ wy tłumaczenie rozmaitych szczegółów z opowiadań ewangelji na podstawie agad o Józefie; autor wychodzi z założenia, że Kościół porównał ukrzyżowanie Chrystusa ze sprzedaniem Józefa. Wreszcie praca o śladach starych orientalnych wpływów w literaturze rabinicznej.²⁰⁾ Opowieść o zabiciu Ezawa (Sota 13b) jest opracowaniem mitu staroegipskiego.

Na tem wyczerpuje się tymczasem działalność krytyczna Marmelsteina na polu agady. Należy się spodziewać, że autor nie poprzestanie na swym dotychczasowym dorobku naukowym, lecz dalszy ciąg jego pracy wyda owoce, wzbogacając temsamem krytyczne opracowanie literatury midraszowej.

5

W ciągu dotychczasowych wywodów poznaliśmy ogólne linje metody Szkoły wiedeńskiej w dziedzinie midraszu i agady. Aptowitzer

¹⁷⁾ Homilien zum Hexateuch in Rufius Uebersetzung hrsg. von Prof. Dr. W. A. Bachrens Origenes Werke Bd VI—VII.

¹⁸⁾ drukowany w Angelos II.

¹⁹⁾ drukowany w Theologische Studien und Kritiken, 1929.

²⁰⁾ Ein Horus-Osiris-Motiv in der Agada, Zeitschrift für die alttestament. Wissenschaft und Kunde des nachbiblischen Judentums, 1931.

otworzył w swych cennych dziełach nowe horyzonty, Murrelstein stara się pójść w jego ślady. Metodę Szkoły wiedeńskiej można krótko zreasumować:

Agada ma pewien (czasem ukryty) cel, pewną tendencję, którą można poznać przez zwrócenie uwagi na tło czasów i stosunków. Agada zawiera niezmiernie stare poglądy, części starego światopoglądu żydowskiego a nawet pogańskiego. Wykrycie tendencji, przeciwstawienie, paralelizowanie, znalezienie wewnętrznego związku między agadami tak żydowskimi jak nieżydowskimi jest zadaniem nowoczesnego krytyka i badacza agady. Tem większe uznanie należy się Szkole wiedeńskiej, która nie tylko położyła podstawy, ale w części postawione sobie zadanie bez reszty wypełniła.

F. Schlang

Z ETNOGRAJI ŻYDOWSKIEJ

Dla niektórych inteligentów ma etnografia posmak beletrystyczny. A czasami też przyłącza się do tego i pewne nastawienie, a może i kłopotowanie demokratyzmem, niżającym się do „rzekomych“ źródeł narodu czy narodowości. Stąd też, nawet u zajmujących się zbieraniem czy badaniem, preponderancja zamięłowania do zw. folkloru słowa czyli do pieśni, baśni i t. p. Nic dziwnego zatem, że ta orientacja quasi - literacka wycisnęła swoje piętno na kierunku i rozwoju etnografii żydowskiej, dostarczającej dotychczas nawet więcej materiału literackiego, niż wszelkiego innego, będącego w niemniejszej mierze, a napewno niemniej ciekawym materiałem etnograficznym. Ta obecna faza rozwoju etnografii żydowskiej pachnie jeszcze owym romantyzmem niemieckich braci Grimów, polskiego Chodakowskiego. Romantyzm jednak w etnografii europejskiej już ustąpił miejsca „suchym“ i systematycznym dociekaniami, które wysunęły też potrzebę zastanowienia się nad problemami metodycznymi etnografii, u nas narazie leżącymi odłogiemi

Literatura piękna w języku żydowskim, zwłaszcza ta starszych okresów, jest pełna tego inteligenckiego etnografizmu t. zn. tych elementów ludowości (poza tem dla etnografa skarbiec materiałów), które przyczyniają się do jej popularności. Ten właśnie argument popularności i ludowości stanowi jeszcze dzisiaj, nawet u krytyków literackich, kryterjum dla oceny, oczywiście całkiem błędnie i błędny.

Natomiast literatura ściśle etnograficzna cieszy się mniejszem powodzeniem i popularnością, chociaż reprezentuje te same upodobania do folkloru. Poprostu jest mniej czytana, bo mało znana. No i jest szczupło

reprezentowana. Żydowska literatura etnograficzna nie może się popisać pokaźną ilością wydawnictw; o monografiach wogóle nie słychać. Wprawdzie zestawienie bibliograficznych pozycji wykazałoby ogromną ilość przyczynków, ale po największej części noszą one charakter dziennikarskich materiałów. Chociażby, co się często zdarza, miały i one wartość dla badacza, to ich rozproszenie poprzez lata, kraje i języki czasopiśmiennictwa żydowskiego utrudnia ich wykorzystanie. Dlatego też marzeniem etnografa są właśnie publikacje książkowe, wzgl. czasopiśmiennictwo fachowe lub pokrewne. Ale ile trudności napotyka powstanie takiej publikacji etnograficznej, wskazuje jedna z nich, od której rozpoczynamy niniejszy przegląd.

„Archiwum do filologii żydowskiej, historii literatury i etnologji“⁽¹⁾ wydane obecnie jako tom pierwszy przez zasłużoną spółkę Noe Pryluckiego i Szmula Lehmana, drukowało się lat pięć. Nie dlatego, że trzeba było zbierać materiały, ale pieniądze na wydanie. A skoro już wreszcie „po długich a ciężkich cierpieniach“ wydano, skąd pewność, że te cierpienia dalej trwać nie będą przy rozsprzedaży? A w związku z tem, skąd pewność, czy napis na okładce, że to tom pierwszy nie jest smutną fanfaronadą? Albo samoszukańcem zagalopowaniem?

Galopadą, wkraczającą już w dziedzinę obszernych dyskusyj teoretycznych, jest przytoczenie w tytule nazwy „etnologja“ dla prac, nie mających zdaniem naszym nic wspólnego z etnologją. Wiedza nasza, mimo swego kilkudziesięcioletniego rozwoju, nie ma jeszcze ustalonej definitywnie i ogólnie przyjętej nazwy. Nazwy takie, jak etnologja, etnografja, folklor, ludoznawstwo, są używane w rozmaitych znaczeniach. W każdym razie, mimo braku „konwencji“ ustaliło się, że przez etnologję rozumie się mniejwięcej tę gałąź, która zajmuje się ludami prymitywnymi poza - europejskich kontynentów. Użycie więc nazwy etnologji dla ludoznawstwa żydowskiego razi poniekąd.

Ludzi pozatem i to, że archiwum jest poświęcone badaniom historyczno - literackim, skoro tylko jedna praca jest im poświęcona, co w porównaniu z resztą materiałów i prac w kierunku filologicznym i etnograficznym, nadającym istotny charakter temu dziełu, jest może tylko wtrętem dekoracyjnym, może dla usprawiedliwienia tytułu.

Zgodnie z naszym zadaniem omówimy tylko prace etnograficzne, albo mające związek z etnografją. Wszystkie prace etnograficzne, drukowane w niniejszym tomie, należą do Szmula Lehmana. Są to wyłącznie zbiory surowców, uszeregowanych monograficznie, wedle pewnych tematów. Wszystkie te materiały pochodzą z bezcennych kartotek Lehma-

(1) ארכיון ספר יידישער שפראכ-וויסנשאַפֿט, ליטעראַטור-פֿאַרשונג און עטנאָלאָגיש. אַרויסגעגעבן פֿון
נח פֿרילדזשיק און סטאַל לעבאָנאָן. פֿערשטער באַנד. 1926—1933. „נייער סאַרלאַנג“ וואָרשע. ז' 442+Vlll

na, który niedawno święcił swój zasłużony jubileusz niewdzięcznej pro foro externo, pracy zbieracza.

A więc przede wszystkim: „Półświatek w swoich pieśniach“ (z nutami), 18 pieśni i cztery warjanty poezji prostytutek żydowskich. Ta dziedzina pieśni ludowej miała zawsze dla ludzi szukających dreszczyków posmak romantyki zaulków. Tymczasem obecna praca, jak i poprzednia książka Lehmana „Ganuwim - lider“, zdzierają zasłonę z tego rzekomo tajemniczego świata i pokazują nam „blaski i nędze“, albo raczej tylko nędze tego świata ludzi cierpiących więcej może, niż ludzie z innych sfer. Jakkolwiek te sfery podziemne ciągnęły ku sobie mocno wielu laików i badaczy, zbiory Lehmana mają mimo to wartość nie fragmentów, ale pełnych monografij, a on jest u nas jedynym „specem“ w tym dziale. I mimo literackości tematu, unika literaryzowania, albo wtrącania też charakterystycznych a imitujących ton ludzi podziemia pieśni Ueberbrettłów, jak to czynił, zresztą zasłużony, Ostwald w swych „Rinnsteinlieder“.

W pracy „Prorok Eljasz w fantazji ludowej“ publikuje L. 25 legend i bajek o tym popularnym, a może jedynym świętym żydowskiej hagjografji. Jeśli Eljasz nie jest nawet jedynym, to napewno najpopularniejszym świętym u żydów. Fantazja ludowa opłotła też legendą i takie osobistości jak Raszi, Bal - Szem i wiele innych. Wdzięcznem byłoby zadaniem dla badacza zebrać te wszystkie legendy hagjograficzne, zbadać ich motywy, zależność wzajemną od obcych wpływów, wędrówkę i pochodzenie i dużo innych zagadnień charakteru literackiego i ściśle etnograficznego. Przyczynkiem do tego jest zbiór obecny Lehmana. Szkoda tylko, że ograniczył się on jedynie do legend przez siebie samego zebranych. Mógłby włączyć i inne publikowane już luźno po różnych wydawnictwach, przez co wzrosłaby wartość tej pracy, i bynajmniej nie przyniosłaby ujmy sławie autora jako zbieracza.

„żydowskie przysłowia i gadki geograficzne“ w liczbie 201, są dalszem uzupełnieniem około 1900 takichże przysłów publikowanych w r. 1912 i 1917 przez Lehmana i Priłuckiego w I i II tomie „Noach Priłuckis zamłbicher far jidiszn folklor, filologje yn kulturgeszichte“. Metodyczną nowością, i to korzystną, tego zbioru w przeciwieństwie do poprzedniego, jest podawanie miejscowości, gdzie dane przysłowie lub gadka są w użyciu. Bez tego zapodania bowiem nie posiadają one wartości do zbadania socjologii współżycia sąsiedzkiego, czego właśnie są wyrazem. Metoda zapisywania ich powinna być zatem zupełnie inna.

Lehman publikuje jeden „Gazlenszpil“ z repertuaru teatru ludowego. Ale najciekawszym, najpiękniejszym (jeśli woino się tak naukowo wyrazić) jest zbiór p. t. „Bajki oraz anegdotki z melodjami“. Jest to zupełna nowość w tej dziedzinie, przez co zbiór ten stanowi coś oryginalnego.

nalnego i specyficznego. Istota tego rodzaju anegdotek polega na tem, że w pewnych momentach opowiadania posługuje się nie wyrazistemi słowami, ale melodją nuconą. Melodję i anegdotkę tego rodzaju spopularyzowała „Trupa wileńska“, wprowadzając ją do swego spektaklu „Herszele Ostropoler“ Lifszycy. Obecny zbiór Lehmana napewno też zostanie wyzyskany przez sfery teatralne i muzyczne.

W „Archiwum“ jest wiele prac, które mogą przydać się i etnografowi, bo są z pogranicza etnografji i filologii, a mianowicie przyczynki do słownictwa gwarowego Dra Landaua, Pryłuckiego, Opatoszu, Lehrera, Tauba, ale naogół charakter tych prac, zwłaszcza Pryłuckiego, kwalifikuje je raczej jako przyczynki do przyszłego słownika historycznego i dialektologicznego języka żydowskiego.

Dra Schipera „Język żydowski w 14 i 15 stuleciu“ zapowiada ciąg dalszy. Perspektywa niepewna. A szkoda.

Jako dodatek figuruje część pracy Pryłuckiego „Na bezdrożach“, polemizując z dziełem Mateusza Miesesa „Die jidische Sprache“.

* *
*
* *

O badaniach etnograficznych żydowskich w Rosji sowieckiej posiadaliśmy dotychczas mało wiadomości. Wprawdzie cośkolwiek materiałów przysłowiowych publikowano w kilku zbiorach, ale o działalności sekcji etnograficznej Instytutu kultury żydowskiej przy Wszehukraińskiej naukowej akademji chodziły głuche wieści, jakoby tam było zupełnie cicho. Teraz sekcja zrehabilitowała się wydaniem zbioru p. t. „Problemy folklorystyki“²⁾ serja I. Na zbiór ten składają się trzy prace: M. Winer „Folklorizm i folklorystyka (kilka przedwstępnych rozważań do metodologii folklorystyki)“, M. Beregowskiego „Zadania żydowskiej muzycznej folklorystyki“ i Z. Skudycckiego „O folklorystycznej pieśni robotniczej“.

Autorom chodzi unisono o wykryształizowanie marksystycznego ujmowania zagadnień folkloru, a głównie jak się zdaje o jego praktyczne zastosowanie w konkretnej pracy Rosji radzieckiej. Powiedziane jest w przedśłowiu od redakcji: „Ważnym punktem tej nauki powinno być np. naukowe zbadanie resztek religijnych zwyczajów u zacořanych części ludności, wyjaśnienie ich społecznej istoty w wypadkach konkretnych i wyszukanie sposobów walki przeciw tym rudymentom. Powinno być ważnym materiałem dla wiedzy anty-religijnej“.

²⁾ פראבלעמעס פון פאלקלאריסטיק, ואמלונג I. אויסער דער רעדאקציע פון מ. היינער. מלוכישע אצמינד-פארלאג. כארקאף — קיפח 1932 ז. 194.

Zadaniem pozatem tej etnografii powinno być poszukiwanie takich elementów, w których dochodzą do głosu dążenia buntownicze, głosy protestu społecznego, hasła rewolucyjne. Wszystko razem — jednym słowem — jest wyraźnie nacechowane praktycyzmem.

Główną część rozważań wszystkich trzech autorów zajmuje walka z „burżuazyjnymi“ etnografami, którym chcą wykazać, że służą kapitalizmowi. Nie jest to dla nas niespodzianką. Najkonsekwentniej i najciekawiej ujął to zagadnienie Winer już przez samo rozróżnienie dwóch pojęć przez siebie ad hoc stworzonych. „Folkloryzm“ to tendencja przejęcia literatury (zwłaszcza tej) i życia elementami zaczerpniętymi z ludu, celem odświeżenia zepsutej krwi kapitalizmu. „Folklorystyka“ natomiast to wiedza bez żadnych subiektywnych zabarwień. „Zaś folklor“ — wedle definicji Winer — „w najszerszym tego słowa znaczeniu jest pewnym kompleksem ideologicznych wynurzeń uciskanych, wyzyskiwanych i biednych mas w przeszłości (z ostatnimi resztkami w teraźniejszości).“ A zatem folklorystyka jest rodzajem archeologizującej historii kultury, bo i obecnie żyjące resztki giną, ustępując miejsca, w epoce rewolucji kultury, „literaturze“ czyli świadomej, celowo nastawionej twórczości nie - anonimowej.

Ale przedewszystkiem chodzi o oświetlenie klasowe objawów etnograficznych i wyszukiwanie elementów proletarjackich. Tym zagadnieniem jest poświęcona praca już więcej konkretna Skudyckiego, która poza stroną i częścią bojową daje streszczenie i cytaty pewnych pieśni robotniczych, charakteryzując i wiążąc je z pewnymi etapami rozwoju ekonomicznych stosunków proletariatu żydowskiego w 19 wieku.

Nie ze wszystkimi naogół poglądami metodologicznymi i rzeczowymi autorów można się pogodzić, nie wpadając zresztą w ich ton polemiki politycznej z całym jej bagażem frazeologicznym. Ale jedno trzeba podkreślić, że w swem bardzo jednostronnem nastawieniu popełniają gaffy, kłócące się z zwyczajną, praktyczną logiką.

Podkreślić natomiast trzeba, jako bardzo pozytywne zjawisko, dążenie ich do wyrwania się z feljetonizmu, jaki cechuje bardzo wiele rozpraw etnograficznych i oparcie się na solidnem podmurowaniu naukowości, tak w konstrukcji jak i metodzie.

* *

*

W nowem czasopiśmie krajoznawczem ³⁾ (oby dożyło lat Matuza-

³⁾ *Krajoznawstwo* (w jęz. żyd.). Czasopismo Zarządu Głównego Żyd. Tow. Krajoznawczego w Polsce, poświęcone zagadnieniom krajoznawstwa i turystyki, folkloru i etnografii oraz badaniom nad dziejami osiedli żyd. w Polsce. Nr. 1. Warszawa 1933, str. 97+15 streszcz. polskiego.

lemowych!) wybija się na pierwszy plan artykuł Dra I. Schipera „Wstęp do ludoznawstwa żydowskiego“. Nie posiada on zbytnio charakteru orientacyjnego i informatywnego, jakby przystało na to czasopismo, nie uświadamia też niewtajemniczonego czytelnika w arkanach etnografji, mimo, że autor narzeka na luki w takim-że uświadczeniu etnograficznym zbieracza. Ale oprócz tej i innych wad posiada też zalety, a zwłaszcza jasno skryształizowane definicje etnografji i folkloru. Natomiast żywy styl i gorączkowa argumentacja, sprowadzają autora na bezdroża... argumentacyj, a czytelnika usidlają swym sugestywnym temperamentem w sieciach błędów metodologicznych i wniosków przedwczesnych.

Schiper pokazał swą 4-o tomową historją teatru i dramatu jak bliskim jest etnografji i ile ona może przynieść korzyści w badaniach historyczno-literackich. Ale dzięki temu, czy wskutek tego wpada znów w innego rodzaju praktycyzm, niż powyżej wspomniany, bo uważa, że zadaniem etnografji jest zorjentować nas w zagadnieniach, w skutkach swych praktycznych, jak psychologia, rodzaj myślenia ludu, pedagogika i t. p., a głównie jest źródłem dla historii kultury i literatury żydowskiej. W obecnym stanie wiedzy etnograficznej, kiedy wykryształizowano teoretycznie jej autonomizm i wyemancypowano ją z zależności od np. antropologii lub filologii, z którymi ją dawniej łączono, stanowisko autora jest błędne, bo przestarzałe.

Ale widocznie jest mu ono potrzebne, skoro wiele miejsca poświęcił wykazaniu, że wszelkie zjawisko etnograficzne jest niczem innym, jak tylko recepcją tego, co wyższe sfery stworzyły, jako wytwory kultury, co następnie lud przejął, zmienił na swój sposób i konserwatywnie tradycją przekazywał. Teorja ta stworzona przez Naumana, i nazwana przez niego „gesunkenes Kulturgut“ jest tylko jedną stroną medalu, bo tenże sam Nauman uznaje też równocześnie zjawiska pierwotne „primitive Gemeinschaftskultur“. Schiper o tem nie chce wiedzieć, jak również o tem, że przy obecnym stanie wiedzy etnograficznej nie mówi się więcej o „niższych warstwach“ jako nosicielach dóbr etnograficznych, ale znajduje się je i bada nawet wśród sfer „kulturalnych“, bo kryterjum dla zbadania medjum tychże dóbr nie jest jego stopień społeczny, ale pewne dane psychiki.

Ale te czy owe błędy nie uszczuplają wartości artykułu, bo propaganda za badaniami etnograficznymi rozpoczęta przez Dra Schipera ma ogromne znaczenie.

W tymże numerze N. B o m z e w pracy p. t. „Żydzi w Sassowie w XIX i XX w.“ opisuje barwnie to osiedle i charakterystyczną dlań produkcję srebrnych atur i grzebieni. Szkoda tylko, że autor podaje zbyt mało materiału ściśle etnograficznego, tak ciekawego dla skupie-

nia mocno specyficznego. (Aturami talesowemi zajął się ostatnio Dr. Piotr Kontny w rozprawach „Oaza srebrnych kwiatów“ „Rafflesia Sassoviana“*)

Na pograniczu etnografji leży praca Sz. Z a j c z y k a „Bóżnica w Odelsku“ (3 ilustr.), omawiająca fachowo ten drewniany zabytek budownictwa u Żydów.

Chcę tylko nadmienić jeszcze, że na treść zeszytu składają się prace historyczne El. F e l d m a n a „Dzielnica żydowska w Kaliszu w w. XV—XVI“, R. M a h l e r a „Z dziejów żydów w Kowlu“, S. T r u n k a „Kiedy i gdzie osiedlili się Żydzi na Mazowszu?“ i kilka prac z teorii i praktyki ruchu krajoznawczego.

Czyż wobec tak bogatej treści, nie godzi się życzyć temu nowemu czasopismu, by nie porzestało tylko na tym jednym numerze?

* * *

Co c nas Żydach myślą inne narody? — oto też zagadnienie, którem interesuje się etnograf żydowski. Żyd w zwyczajach, poglądach i t. p. innych ludów, a zwłaszcza najbliższych sąsiadów, to temat dotychczas mało opracowany.⁴⁾ Jakkolwiek wymaga on wyczerpującej i gruntownej monografji musimy być wdzięczni i za te drobne przyczynki, które nawiasowo daje nam prof. B y s t r o Ń w swoich pracach. W dziele swem „N a z w i s k a p o l s k i e“ poświęca rozdział nazwiskom żydowskim, a w najnowszym⁵⁾ w rozdziale „Obce grupy na ziemiach polskich“ omawia charakterystyczne grupy przysłów polskich o Żydach, w których lud odnosi się do nich nieprzyjaźnie, posądzając ich o nieuczciwość, lub malując ich charakter, zwyczaje i wierzenia. Z kilkuset przysłów o Żydach wybrał prof. Bystron nieznaczną tylko ilość, próbując dać najbardziej zasadnicze charakterystyki. Oczywiście przy dokładnem opracowaniu całego materiału obraz byłby pełniejszy. Podobnej pracy podjął się M. B e r n s t e i n (w „Iwo-bleter“), ale dał nam tylko segregację i zestawienie, wedle klucza: odzienie, pożywienie i t. p. bez głębszego wniknięcia i powiązania z szerszym tłem.

* * *

Z pomocniczych etnografji nauk najbliższe są nauki historyczne,

*) Zob. Jakób Schall. Wystawa zabytków żydowskich we Lwowie. Miesięcznik Żydowski. 1933, zes. 4. — Red.

⁴⁾ vide N. Weiniq. „Polska pieśń ludowa o wojnie żydowskiej“. Filologiczne szriftn, t. III. Wydawn. Iwo.

⁵⁾ Jan St. Bystron. Przysłowia polskie. Kraków 1933.

ułatwiający utrwalenie rozwoju dziejowych danych zjawisk. Nieocenionym przyczynkiem dlatego jest dzieło prof. Bałabana „Zabytki historyczne Żydów w Polsce“⁶⁾. Jest to rodzaj rozumowanego inwentarza różnego rodzaju zabytków Żydów w naszym kraju, tem ważniejszy i tem bardziej naczasie, że wiele zabytków zginęło i ginie obecnie nawet w różnych, niekoniecznie zapadłych kątach. Najwięcej miejsca i uwagi poświęca autor synagogom, ich budowie, wnętrzu, urządzeniu i przedmiotom kultowym, pozatem cmentarzom (to i tamto zarówno przedmiot zainteresowań historii sztuki), ale zwraca też uwagę na przedmioty, bliżej etnografa obchodzące, jak talizmany, naklejki, listy do cadyków, kartki na grobach, mizracliy, zabawki podczas pewnych świąt i t. p. W części ilustracyjnej tym ostatnim nie udzielił jednak miejsca, mimo, że i wśród nich sporo ciekawych okazy.

Ale ważnem jest to, że i historyk nie pomija cytowania przy okazji legend (cmentarzyk w Krakowie przy ul. Szerokiej, cmentarz poznański, legendy o Esterce). Szkoda tylko, że tak szczupło potraktowane zostały działy więcej etnograficzne, i dlatego godziłoby się też pomyśleć o podobnem wydaniu, traktującym obszerniej rzeczy, etnografa więcej interesujące. Zaś Bałaban mógłby być i to ułatwić, posiadając materiał tak obszerny, a zwłaszcza dzięki, wybijającemu się w jego dziełach, zainteresowaniu dla obyczajowej strony życia żydowskiego w przeszłości, czego dowodem jest jego ostatnia praca⁷⁾ omawiająca mieszkania, stroje, narodziny dziecka, wychowanie, wesele, pogrzeby, cmentarze i wogóle życie dnia codziennego i świątecznego u dawnych Żydów polskich. Szkoda tylko, że ze względu na charakter publikacji, praca nie jest pogłębiona i rozszerzona.

Takich przyczynków do etnografji możnaby wiele znaleźć ubocznie w dziełach historyków, a zdarza się nawet, że niektórzy specjalnie je wyodrębniają jak np. E. Ringelblum w swem ostatniem dziele „Żydzi w Warszawie“⁸⁾, w rozdziałach poświęconych imiennictwu (onomastyka) i urządzeniu wnętrza domu.

* *

*

Chciałbym naprawić krzywdę, jaką M. Mieses⁸⁾ wyrządził niektó-

⁶⁾ Majer Bałaban, Zabytki historyczne Żydów w Polsce. (z 46 rycinami). Warszawa 1929. Nakł. Tow. Krzew. Nauk Judaist. w Polsce. str. 156+16 tablic.

⁷⁾ Bałaban, Obyczajowość i życie prywatne Żydów w dawnej Rzeczypospolitej. Żydzi w Polsce odrodzonej I. 345—374. Warszawa 1932.

^{**)} Zob. Miesięcznik Żydowski, 1932, zes. 11—12. — Red.

⁸⁾ Mateusz Mieses, Udział Żydów polskich w nauce. Żydzi w Polsce Odrodzonej. t. II. Warszawa 1933.

rym uczonym w rozdziale „Folklor“ swego w słownikarską formę ujętego przeglądu przyczynku Żydów polskich dla wiedzy. Więc Biegeleisen Henryk jest nie tylko autorem tych drobnych prac cytowanych tutaj, ale publikował w ostatnich latach prawdziwie ogromne dzieła, jak „Matka i dziecko“, „Wesele“, „Śmierć“, „Lecznictwo ludu polskiego“, „U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą“, które powinny być wspomniane.

Segel Benjamin ogłaszał swoje prace nie tylko w „Globusie“ i „Ludzie“, ale w wielu, wielu innych wydawnictwach (vide nasza niekompletna zresztą biblijografia prac jego w „Iwo-bleter“ 1932), pisząc nie tylko o etnografji żydowskiej, ale i polskiej.

Nie jest wcale wymieniony Ig. Bernstein (mimo chodem tylko „wydał (Segel) wraz z I. B. „Zbiór przysłów żyd.“) jako twórca monumentalnego i jedyne w swoim rodzaju 2-tomowego dzieła „Katalog dzieł treści przysłowiowej“.

Dziwnem też wydaje się pominięcie w tym rozdziale nazwisk np. Lilientalowej, Lehmana i Priłuckiego, skoro 1) praca p. Miesesa jest poświęcona udziałowi Żydów w nauce w ogólności, 2) w podtytule zaznaczono, że omówienie sięga do r. 1918, a ci już przedtem publikowali swe prace, i 3) nie chodzi tylko o uczonych publikujących swe prace w obcych językach, bo mimo zastrzeżenia przeciwnego, autor tu i ówdzie nie jest sobie wiernym.

N. Weing

DOKUMENTY I MATERJAŁY

EMIGRACJA ŻYDÓW Z POLSKI DO STANÓW ZJEDNOCZONYCH W LATACH 1925—1929*)

Charakterystyka struktury zawodowej i społecznej

Dane zawarte w pracy niniejszej są wynikiem analizy Raportów Amerykańskiego Komisarza Imigracyjnego (Annual Reports of the Commissioner Genral of Immigration to the Secretary of Labor. Washington 1925—1929). Mniej nas interesował raport właściwy, omawiający całokształt spraw związanych z imigracją, przepisy, tendencje mas emigracyjnych, sprawy walki ze szmuglem imigrantów. Cennym materiałem jest natomiast część statystyczna raportów, zawierająca dane dotyczące ogólnej imigracji i emigracji oraz emigracja i imigracja Japończyków i Chińczyków w szczególności.

Raporty podają cyfry odnośnie liczby dopuszczonych do lądowania imigrantów, stanu, w którym imigranci zamierzają się osiedlić, zawodu, płci, wieku, umiejętności czytania i pisania, stanu majątkowego, stanu cywilnego, narodowości lub rasy, kraju ostatniego stałego zamieszkania. Są przeprowadzone kombinacje poszczególnych cech, między innymi: kraj ostatniego stałego zamieszkania i narodowość; zawód i narodowość; płeć i narodowość; kraj ostatniego stałego zamieszkania i zawód. Nie uwidocznione są zawody emigrantów poszczególnych narodowości z każdego kraju. Cyfry te nie interesują zresztą władz Stanów Zjednoczonych, które ustalają wytyczne swojej polityki imigracyjnej w stosunku do krajów, a więc na podstawie podziału terytorjalnego, a nie narodowego.

Zawód jest cechą pierwszej wagi dla charakterystyki człowieka, tembardziej zaś — emigranta udającego się do innego kraju w poszukiwaniu pracy. Dla określenia zawodu emigrantów żydów z Polski uciekłem się do sposobu, który może jest niezupełnie ścisły, daje jednak możliwość wyrobienia sobie poglądu na strukturę zawodową emigrantów żydów.

System obliczeń, który zastosowałem, opiera się na fakcie, że

*) Wyjątek z większej pracy.

w emigracji z Polski Żydzi i Polacy uczestniczą w 94,5%. Z drugiej strony prawie wszyscy emigranci narodowości polskiej, przybywający do Stanów Zjednoczonych, przyjeżdżają z Polski. Błąd będzie niewielki, jeżeli przyjmiemy, że po odjęciu od ogółu emigrantów z Polski ogółu emigrantów Polaków otrzymamy emigrantów Żydów z Polski. Liczba Polaków, nie przybywających z Polski, pokrywa się mniej więcej z liczbą emigrantów innych narodowości, udających się z Polski do Stanów. W ten sposób możemy określić zawód i inne cechy emigrantów żydowskich z Polski. Jeżeli tablice Raportu Komisarza Imigracyjnego wskazują np. że w roku 1929 przybyło z Polski 24 piekarzy a piekarzy - Polaków przybyło 17, wypływa stąd wniosek, że piekarzy Żydów z Polski przybyło 24 — 17 = 7. Jeżeli skontrolujemy jeszcze otrzymaną w ten sposób liczbę emigrantów żydowskich danego zawodu przez sprawdzenie, czy nie przekracza ona liczby ogółu emigrantów żydowskich (ze wszystkich krajów) tegoż zawodu, będziemy mogli stwierdzić, że błąd jest niewielki i nie ma znaczenia dla wniosków, które się nasuwają na podstawie otrzymanych cyfr.

Zauważyć jeszcze należy, że obliczenia oficjalnej statystyki amerykańskiej, a więc i raportów Komisarza Imigracyjnego, dokonywane są według lat fiskalnych kończących się 30 czerwca. Rok fiskalny 1925 rozpoczyna się 1 lipca 1924 i kończy się 30 czerwca 1925.

UWAGI WSTĘPNE

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych składa się w 95% z Polaków i Żydów, a więc z dwóch narodowości, których struktura zawodowa jest bardzo różna. Ten fakt sprawia, że należy uważać strumień emigracyjny za złożony z dwóch prądów równoległych, zdążających do jednego celu. Element emigracyjny nie jest jednolity; cyfry podające liczebność zawodów lub stanowisko w zawodzie, czy zresztą wszystkie inne cechy emigrantów, są przeciętnymi, nie charakteryzującymi ani jednego ani drugiego prądu. Dopiero po rozbiciu ogólnych liczb według narodowości staje się widoczną różnorodna struktura masy emigracyjnej.

Nie można się zadowolić liczbami i opisami przedstawieniem pewnej grupy emigrantów, koniecznym jest jeszcze porównanie cech rozpatrywanego elementu emigracyjnego z cechami innej lub innych mas emigrantów. Tem bardziej koniecznym jest porównanie emigracji żydowskiej z Polski do Stanów z emigracją innych narodowości z Polski do tegoż kraju przeznaczenia. Warunki ekonomiczne, które są w każdym razie jedną z najważniejszych przyczyn ruchów emigracyjnych, oddziałują na wszystkie narodowości, żyjące w kraju emigracyjnym, oczy-

wiście — z pewnymi zmianami wpływającymi z różnic struktury gospodarczej.

Z tych względów uważałem za konieczne oświetlenie emigracji żydowskiej pod kątem porównania z cechami charakterystycznymi innych mas emigrantów.

Porównanie przeprowadziłem dwoma sposobami: przez wskazanie udziału Żydów w całej emigracji z Polski do Stanów i drogą zestawienia emigrantów żydowskich z emigrantami innych narodowości (oczywiście z Polski). Pierwszy sposób uwydatnia stopień wpływu cech emigracji żydowskiej na charakter materiału osobowego ogólnej emigracji z Polski, drugi wskazuje różnice i podobieństwa żydowskiego i innych elementów emigracyjnych.

Skład narodowościowy emigracji z Polski do Stanów Zjednoczonych

Tablica 1

	Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych									
	Skład narodowościowy									
	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Polacy	2298	43,	2531	35,5	3470	37,7	3499	40,	2662	29,6
Niemcy	65	1,2	150	2,1	132	1,4	99	1,1	107	1,2
Żydzi	2788	52,2	4133	58,	5187	56,3	4771	54,5	5906	65,6
Rosjanie	52	1,	119	1,7	208	2,3	218	2,5	191	2,1
Rusini	98	1,8	161	2,3	161	1,8	121	1,4	81	0,9
Inne narod.	40	0,8	32	0,4	53	0,5	47	0,5	55	0,6
Ogółem	5341	100,	7126	100,	9211	100,	8755	100,	9002	100,

Z tablicy widzimy, że Żydzi biorą w emigracji do Stanów udział silniejszy, niż inne narodowości, nie wyłączając Polaków. Przeciętnie było w ciągu pięciolecia na 100 emigrantów do Stanów:

Polaków	37,2%
Niemców	1,4
Żydów	57,3
Rosjan	1,9
Rusinów	1,6
in. narodowości	0,6

100,—

Emigrację żydowską z Polski charakteryzuje bardzo silny pęd ku Stanom Zjednoczonym hamowany przez amerykańskie ograniczenia imigracyjne. Wystarczy zresztą porównać ze sobą stosunek emigracji ogólnej i żydowskiej z Polski do Stanów i do wszystkich krajów zamorskich:

Tablica 2

Emigracja z Polski do krajów zamorskich:

Do:	1928		1929	
	Żydzi	Ogółem	Żydzi	Ogółem
Stanów Zjednoczonych	32,3	13,1	35,4	14,2
in. krajów zamorskich	67,7	86,9	64,6	85,8
Do wszystk. kraj. zamorsk.	100,	100,	100,	100,

Jeszcze wyraźniej zaznaczy się różnica wysokości odsetków Żydów i ogółu emigrantów z Polski do Stanów, jeżeli zestawimy emigrację ogólną i żydowską do Stanów z emigracją do wszystkich krajów zamorskich i kontynentalnych. W ostatnich 50 latach wywędrowała z Polski do Stanów tak ogromna masa Żydów, że niema prawie w Polsce rodziny żydowskiej, której krewni nie zamieszkiwaliby w Ameryce. Emigrant, przybywający do obcego kraju i stawiający tam pierwsze kroki niezdarnie jak dziecko, znajduje pożądane oparcie u swoich krewnych. Przytem Stany miały do niedawna stale wielkie zapotrzebowanie rąk do wykonywania prostszych i gorzej płatnych robót.

Nic tedy dziwnego, że w emigracji z Polski do Stanów w pięcioleciu 1925—1929 Żydzi stanowili 57,3%. Przed wejściem w życie nowych przepisów imigracyjnych udział Żydów w tejże emigracji wynosił do 80%, dosięgając kilku dziesiątków tysięcy rocznie (1922).

Jeżeli porównamy liczbę emigrantów Rusinów do Stanów — otrzymamy stosunek 57,3 do 1,6. Żydów wyemigrowało więc 36 razy więcej niż Rusinów. Wybitnie przemysłowy i handlowy charakter Stanów Zjednoczonych czyni z nich teren szczególnie podatny dla emigracji żydowskiej, podczas gdy element rolniczy rusiński szuka dogodniejszych dla siebie warunków bytowania np. w Kanadzie, gdzie rolnictwo ma jeszcze olbrzymie możliwości.

Stąd też silne piętno, jakie charakter emigracji żydowskiej wyciska na emigracji z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Zauważyć jeszcze należy szczególny wzrost emigracji żydowskiej w roku 1929. Przyczyną tego zjawiska jest ukazanie się w roku 1928 ustawy o t. zw. „deklarantach“, która przewiduje, że żony i dzieci do 21 lat emigrantów, przybyłych legalnie do Stanów, mogą otrzymać wizę przed innymi emigrantami w obrębie kwoty. Na mocy tej ustawy, imigranci, którzy jeszcze nie uzyskali obywatelstwa, mogą sprowadzać żony i dzieci. Faktycznie — ustawa ta zmniejszy emigrację, gdyż żony i dzieci mogłyby, po uzyskaniu obywatelstwa przez ojców i mężów, jechać jako emigranci poza kwotę.

Stosunek wzajemny liczebności płci w emigracji ogólnej

z Polski określić można jako równowagę, zachwianą nieznacznie na korzyść kobiet. Żydowską emigrację natomiast cechuje silna przewaga kobiet, co wskazuje w równej mierze na charakter rodzinny tej emigracji jak na tendencję amerykańskich ustaw imigracyjnych, których troską jest, by nie wprowadzać do kraju elementów mogących stać się ciężarem dla społeczeństwa lub też nadmiernie obciążyć rynek pracy. Prawodawca amerykański wychodził z założenia, że obywatel amerykański, sprowadzający sobie rodzinę, posiada dostateczne źródło dochodów, zapewniające mu możliwość utrzymania jej. Dlatego faworyzuje w pierwszym rzędzie osoby udające się do swoich najbliższych krewnych, a więc żony i dzieci obywateli amerykańskich; dzieci stanu wolnego do lat 18, pozostające na utrzymaniu rodziców.

Ustosunkowanie się wzajemne płci w emigracji żydowskiej gra rolę decydującą w kształtowaniu się stosunku płci w ogólnopolskiej emigracji. Jak dalece różnym jest podział według płci Żydów i nie-Żydów wykazuje następująca tablica:

Tablica 3

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych w latach 1925 — 29.

Emigranci z Polski	Mężczyźni	Kobiety	Procenty:
			Ogółem
Żydzi	36,2	63,8	100,
Nie - Żydzi	49,5	50,5	100,
Ogółem	42,4	57,6	100,

Widzimy, że nie-Żydzi mają jednakową prawie liczbę mężczyzn i kobiet, podczas gdy u Żydów liczba kobiet wynosi około $\frac{2}{3}$ ogółu emigrantów, co wpływa na podniesienie się odsetka kobiet w emigracji ogólnopolskiej do 57,6%.

Poszczególne lata wykazują dość znaczne różnice zarówno u Żydów jak i u innych narodowości. Liczba kobiet waha się:

w emigracji żydowskiej od 60% w r. 1928 do 69% w r. 1925

w emigracji in. narod. od 43,8% w r. 1928 do 59,9% w r. 1926.

Zdaje się, że różnice te nie są wywołane przyczynami leżącymi w samej masie wychodźczej. Działają tu tylko zmiany przepisów imigracyjnych, dokonywane na korzyść różnych elementów, oraz czysty przypadek (kolejność zgłaszania się do konsulatu po wizę i t. p.).

Szczegółowy podział zawodowy

Tablica 4—8*) podają liczby dotyczące poszczególnych zawodów w

*) W zestawieniu naszym tabele 4—8 zostały scalone — Red.

okresie każdego roku pięciolecia. Tablica 9 i 10 są skupieniem tych danych, rozbitych na poszczególne grupy zawodów oraz biernych zawodowo.

Analizę liczebności poszczególnych zawodów u Żydów i innych narodowości przeprowadzimy, gdy będzie mowa o podziale na grupy zawodów i gałęzie przemysłu. Tablice 4—8 należy traktować jako materiał szczegółowy, który jest punktem wyjścia dla dalszych rozważań nad strukturą zawodową emigrantów. Zawarte są w nich dane nie w układzie, przyjętym w raportach amerykańskiego Komisarza Imigracyjnego, lecz na modłę statystyki polskiej, której podział na grupy zawodów jest o wiele bardziej rzeczowy i logiczny.

Tablice 4—10.

Zawód emigrantów żydowskich z Polski do St. Zjedn. w latach 1925-1929

Z A W Ó D	L I C Z B A				
	1925	1926	1927	1928	1929
Ogółem	2269	3985	4980	4552	5540
A. Wolne zawody	60	90	75	92	66
Adwokaci	1	2	1	1	—
Aktorzy	—	1	—	1	—
Artyści i rzeźbiarze	2	2	4	—	2
Duchowni	33	29	20	35	24
Architekci	—	1	1	—	—
Inżynierowie	—	2	2	—	—
Lekarze	2	5	—	—	—
Literaci i naukowcy	2	—	1	4	—
Muzycy	—	11	5	2	8
Nauczyciele	20	27	36	46	30
Inni	—	10	5	3	2
B. Przemysł	268	1070	1002	839	615
Bednarze	—	—	1	2	—
Blacharze	—	—	2	—	4
Cieśle	18	30	31	33	33
Czapnicy	4	15	13	16	10
Drukarze	2	3	5	6	2
Elektrotechnicy	—	1	—	2	5
Fotografowie	5	8	7	4	5
Fryzjerzy	1	23	23	6	17
Garbarze	—	6	8	8	5
Gorseciarze i hafciarze	40	318	214	146	76
Introligatorzy	4	4	3	2	—

Inżynierowie (technicy)	—	—	—	2	1
Jubilerzy	—	2	4	3	—
Kamieniarze	—	2	1	2	—
Kowale	6	13	9	1	—
Krawcy	77	188	167	179	151
Kuśnierze	4	7	4	8	10
Malarze i szklarze	7	23	11	18	14
Maszyniści	—	1	—	—	—
Metalowcy	—	2	—	—	—
Mechanicy niewymienieni	—	3	—	—	4
Młynarze	2	7	3	3	5
Modystki	4	18	23	26	21
Mularze	5	3	5	9	4
Ołownicy	—	—	—	3	—
Palacze	—	—	—	—	1
Piekarze	4	24	32	22	17
Piwowarzy	—	—	—	—	1
Rzeźnicy	8	39	34	33	24
Rymarze i siodlarze	2	3	4	3	1
Stolarze	—	—	—	1	—
Szewcy	26	57	105	70	59
Szwaczki	4	29	23	24	9
Ślusarze	—	6	10	14	13
Tapicerzy	—	1	1	4	—
Tkacze i przędzalnicy	8	11	19	9	7
Wytwórcy cygar	—	3	—	1	—
Zegarmistrze	—	12	6	15	10
Rzemieślnicy niewymienieni	—	1	5	4	3
Roboźnicy niewykwalifikowani	26	192	221	147	98
Inni	11	15	8	13	5
C. H a n d e l	101	184	162	170	146
Agenci	—	5	4	36	31
Biuraliści i buchalterzy	5	57	23	94	41
Kupcy i handlarze	96	122	135	40	74
D. R o l n i c t w o	3	55	127	191	78
Ogrodnicy	1	5	1	—	7
Robotnicy rolni	—	50	106	125	26
Rolnicy	2	—	20	66	45
E. S ł u ż b a	199	437	313	130	225
Służba domowa	197	435	313	127	224
Woźnice	2	2	—	3	1

F. Różne zawody	3	68	47	14	51
Hotelarze	1	—	2	—	3
Marynarze	—	2	—	—	3
Rybacy	1	—	1	2	—
Urzednicy rządu	—	—	—	—	3
Wydawcy	1	—	—	—	1
Inni	—	66	44	12	41
G. Bierni zawodowo	1653	2081	3254	3116	4350

Tablica 9
Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych
Grupy zawodów

	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Wolne zawody	100	1,9	122	1,7	113	1,2	131	1,5	101	1,1
Przemysł	834	15,6	1534	22,2	1785	19,4	1485	17,	1090	12,1
Handel	149	2,8	235	3,3	243	2,6	240	2,7	201	2,2
Rolnictwo	371	7,	492	6,9	1245	13,5	1545	17,6	856	9,5
Służba	347	6,5	713	10,	586	6,4	282	3,2	352	3,9
Różne zawody	102	1,9	109	1,5	97	1,1	72	0,8	83	0,9
Bierni zawodowo	3438	64,3	3871	54,4	5142	55,8	5000	57,2	9002	70,3
Ogółem	5341	100,	7126	100,	9211	100,	8755	100,	9002	100,

Tablica 10
Emigracja żydów z Polski do Stanów Zjednoczonych
Grupy zawodów

	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Wolne zawody	60	2,6	90	2,3	75	1,5	92	2,	66	1,2
Przemysł	268	11,8	1070	26,8	1002	20,1	839	18,4	615	11,1
Handel	101	4,4	184	4,6	162	3,2	170	3,7	146	3,6
Rolnictwo	3	0,2	55	1,4	127	2,6	191	4,2	78	1,4
Służba	199	8,7	437	11,	313	6,3	130	2,9	225	4,1
Różne zawody	3	0,2	68	1,7	47	0,9	14	0,3	51	1,
Bierni zawodowo	1635	72,1	2031	52,2	3254	65,4	3116	68,5	4359	78,6
Ogółem	2269	100,	3985	100,	4980	100,	4552	100,	5540	100,

Podział na czynnych i biernych zawodowo.

Amerykańska statystyka jest o wiele bardziej ścisłą od polskiej na punkcie kategoryzacji imigrantów na czynnych i biernych zawodowo. Tych ostatnich statystyka amerykańska określa jako ludzi „bez zajęcia (wliczając kobiety i dzieci)“.

Tablica 11.

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych w latach 1925—1929

Procenty:

	E m i g r a n c i z P o l s k i		
	Ogółem	Żydzi	Inne narodowości
Czynni zawodowo	39,6	32,6	46,6
Bierni zawodowo	60,4	67,4	53,4
Ogółem	100,	100,	100,

Przy porównaniu cyfr, zawartych w powyższej tablicy, rzuca się w oczy to samo zjawisko, co przy podziale według płci. W emigracji żydowskiej dominują bierni zawodowo, podczas gdy u innych narodowości liczby czynnych i biernych są prawie równe przy małej przewadze biernych.

Jest to w prostej linii wynik działania czynników anty-emigracyjnych na władze amerykańskie, które z roku na rok zaostrzają kontrolę imigrantów. Dążenie władz regulujących imigrację zmierza w kierunku wpuszczania do Stanów tylko emigrantów, udających się do członków rodzin, zamieszkałych w Stanach i posiadających mniej lub więcej zapewniony byt. Dzięki temu kobiety i dzieci są elementem najliczniejszym wśród emigrantów. Członkowie rodzin są czynni zawodowo w większej liczbie w rolnictwie — dziedzinie zarobkowania, w której bardzo mało Żydów jest zatrudnionych. Natomiast w przemyśle i handlu odsetek czynnych członków rodzin jest zawsze bez porównania mniejszy. Ogromna liczba członków rodzin żydowskich powiększa tedy element biernych wśród emigracji żydowskiej, która obejmuje przede wszystkim element przemysłowy i handlowy.

Podział na czynnych i biernych zawodowo Żydów i nie-Żydów oraz emigracji ogólnej z Polski wskazuje tablica podwójna 12. Pierwsza część tej tablicy poucza o stosunku liczebności emigrantów Żydów czynnych i biernych zawodowo do ogółu emigrantów czynnych i biernych, a druga wskazuje udział emigrantów Żydów w liczbie ogółu emigrantów tychże kategorii.

Tablica 12.

Podział emigrantów z Polski do Stan. Zjedn. na czynnych i biernych zawodowo

		Procenty:		
		Emigranci z Polski		
		Ogółem	Żydzi	Inne narodowości
część I				
1925	czynni	100,	33,3	66,7
	bierni	100,	47,6	52,4
1926	czynni	100,	58,5	41,5
	bierni	100,	53,8	46,2
1927	czynni	100,	57,6	42,4
	bierni	100,	36,7	63,3
1928	czynni	100,	61,8	38,2
	bierni	100,	37,7	62,3
1929	czynni	100,	44,	56,
	bierni	100,	69,	31,
część II				
1925	czynni	35,7	27,9	41,3
	bierni	64,3	72,1	58,6
1926	czynni	45,6	47,8	43,
	bierni	54,4	52,2	57,
1927	czynni	44,2	34,6	55,4
	bierni	55,8	65,4	44,6
1928	czynni	42,8	31,5	55,2
	bierni	57,2	68,5	44,8
1929	czynni	29,7	21,4	43,4
	bierni	70,3	78,6	56,6

Charakterystyka grup zawodowo czynnych według grup zawodów

Statystyka amerykańska rozбивa zawody na cztery grupy: wolne zawody, robotnicy wykwalifikowani, różne zawody, bez zajęcia. Trzy grupy posiadają swoje odpowiedniki w polskiej statystyce emigracyjnej. Natomiast grupa „różne zawody“ składa się istotnie z zawodów bardzo różnych i — niewiadomo dlaczego — razem umieszczonych. Jednocześnie ona tak różne elementy, jak kupców, bankierów, rolników, hotelarzy i robotników niewykwalifikowanych.

Okazało się koniecznym przebudowanie grup zawodowych na wzór polski. Nie udało się jednak uniknąć wprowadzenia grupy zawodów różnych, w obrębie której mieszczą się zawody, nie dające się wcielić do

żadnej innej grupy, a więc: marynarze, wydawcy, urzędnicy państwowi, hotelarze i różni niewymienieni.

Po zmianie układu — wydawało się jeszcze racjonalnem zrobienie pewnej zmiany przez zaliczenie 25% biuralistów i buchalterów do przemysłu, a reszty do handlu. Kierowałem się tu motywami następującymi:

Pewna część buchalterów i biuralistów jest bezsprzecznie zatrudniona w zakładach przemysłowych. Trudność leży tylko w określeniu wielkości tej części, niema bowiem żadnych pewnych kryterjów. Według spisu ludności z 1921 roku — liczba urzędników czynnych w handlu i przemyśle była prawie równa. Na tej podstawie należałoby przyjąć, że 50% biuralistów i buchalterów pracuje w zakładach przemysłowych. Ponieważ jednak handel ulega częstszym fluktuacjom niż przemysł, pracownicy handlowi częściej zmuszeni są szukać wyjścia w emigracji. Zdaje się przeto racjonalnym podział biuralistów i buchalterów między handel i przemysł w stosunku 25:75.

Tablice 15 i 16 podają podział według grup zawodowych po uwzględnieniu tej zmiany.

Ponieważ tablice te wydają się bliższe prawdy, dalsze obliczenia opierać się będą na nich. Przedewszystkiem podajemy tablicę, zawierającą dane za poszczególne lata dla ogółu emigrantów z Polski, Żydów oraz nie-Żydów.

Tablica 13.

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.
w latach 1925 — 1929

Emigranci z Polski	Wolne zawody						Procenty:	
		Przemysł	Handel	Rolnictwo	Służba	Różne zawody	Ogółem	
Ogółem	3,8	43,8	6,5	27,7	15,	3,2	100,	
Nie - Żydzi	6,1	54,	11,2	6,2	20,1	2,4	100,	
Żydzi	2,1	34,5	3,	46,2	11,1	3,1	100,	

Dla emigracji żydowskiej jest, jak widzimy, charakterystyczny element przemysłowo-rzemieślniczy, podczas gdy u nie-Żydów trzon stanowią rolnicy. Handel jest u Żydów blisko 4 razy, służba prawie 2 razy, a wolne zawody 3 razy liczniejsze niż u innych narodowości. Rolnictwo wskazuje liczbę Żydów 8-krotnie mniejszą, a różne zawody u Żydów są mniej liczne niż u nie-Żydów o blisko połowę. Wyraźniej jeszcze wskazuje liczebność poszczególnych grup zawodów u Żydów w stosunku do innych narodowości następująca tablica:

Tablica 14.

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.
w latach 1925 — 1929

Emigranci z Polski	Wolne zawody	Przemysł	Handel	Rolnictwo	Służba	Procenty:	
						Różne zawody	Ogółem
Ogółem	100,	100,	100,	100,	100,	100,	100,
Żydzi	67,5	55,9	73,3	10,1	75,2	39,5	43,9
Nie - Żydzi	32,5	44,1	26,7	89,9	42,8	60,5	56,1

Odsetek Żydów we wszystkich grupach, za wyjątkiem rolnictwa i różnych zawodów, przekracza odsetek Żydów w emigracji ogólnej z Polski. Jedynie rolnictwo wykazuje odsetek Żydów cztery razy a różne zawody o 4,4% mniejszy niż udział Żydów w emigracji z Polski.

Dziwnym może się wydać na pierwszy rzut oka fakt, że, jak wskazuje poprzednia tablica, 54% Żydów zatrudnionych jest w przemyśle, a tylko 11,2% w handlu. Fakt ten jednak staje się wytłumaczonym, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że 73,3% wszystkich emigrantów handlowców — to Żydzi. Również wśród ludności żydowskiej w Polsce odsetek zatrudnionych w handlu nie jest tak wielki, jak udział Żydów w liczbie wszystkich mieszkańców zarobkujących handlem. Na zmniejszenie liczby zatrudnionych w handlu wśród emigrantów Żydów wpływa jeszcze w dużej mierze okoliczność, że przepisy imigracyjne amerykańskie chętniej widzą imigrację żywołu rzemieślniczego, niż handlowego.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że wśród Żydów załamują się ekonomicznie najsilniej warstwy: rzemieślnicza i kupiecka, a wśród Polaków i innych narodowości pauperyzacja największe czyni postępy na wsi, okaże się, że statystyka emigrantów wykazuje wysoki odsetek tych zawodów, których położenie gospodarze w kraju ciągle się pogarsza,

Tablice 15, 16, 17.

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Podział czynnych zawodowo.

	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Wolne zawody	100	5,3	122	3,7	113	2,8	131	3,5	101	3,8
Przemysł	842	44,2	1606	49,3	1805	44,4	1504	40,	1108	41,3
Handel	141	7,4	213	6,6	223	5,5	221	5,9	183	6,8
Rolnictwo	371	19,5	492	15,1	1245	30,6	1545	41,1	856	31,9
Służba	347	18,2	713	21,9	586	14,4	282	7,5	352	13,1
Różne zawody	102	5,4	109	3,4	97	2,3	72	2,	83	3,1
Ogółem	1903	100,	3255	100,	4069	100,	3755	100,	2683	100,

Emigracja żydów z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Podział czynnych zawodowo.

	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Wolne zawody	60	9,5	90	4,7	75	4,4	92	6,4	66	5,6
Przemysł	270	42,6	1085	57,	1008	58,3	849	59,1	626	53,
Handel	99	15,6	169	8,9	156	9,	160	11,2	135	11,5
Rolnictwo	3	0,5	55	2,9	127	7,4	191	13,3	78	6,6
Służba	199	31,4	437	23,	313	18,2	130	9,	225	19,
Różne zawody	3	0,4	68	3,5	47	2,7	14	1,	51	4,3
Ogółem	634	100,	1904	100,	1726	100,	1436	100,	1181	100,

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Grupy zawodów u Żydów i Nie - Żydów.

	Wolne zawody	Przemysł	Handel	Rolnictwo	Służba	Procenty:	
						Różne zawody	Ogółem
1925							
Ogółem	5,3	44,2	7,4	19,5	18,2	5,4	100
Żydzi	9,5	42,6	15,6	0,5	31,4	0,4	100
Nie - Żydzi	3,1	45,1	3,3	39,	11,7	7,8	100
1926							
Ogółem	3,7	49,3	6,6	15,1	21,9	3,4	100
Żydzi	4,7	57,	8,9	2,9	23,	3,5	100
Nie - Żydzi	2,4	38,6	3,3	32,3	20,4	3,	100
1927							
Ogółem	2,8	44,4	5,5	30,6	14,4	2,3	100
Żydzi	4,4	58,3	9,	7,4	18,2	2,7	100
Nie - Żydzi	1,6	34,	2,9	47,7	11,7	2,1	100
1928							
Ogółem	3,5	40,	5,9	31,1	7,5	2,	100
Żydzi	6,4	59,1	11,2	13,3	9,	1,	100
Nie - Żydzi	1,7	28,2	2,6	58,4	6,6	2,5	100
1929							
Ogółem	3,8	41,3	6,8	31,9	13,1	3,1	100
Żydzi	5,6	53,	11,5	6,6	19,	4,3	100
Nie - Żydzi	2,3	32,1	3,2	51,8	8,5	2,1	100

Podział robotników wykwalifikowanych zatrudnionych w przemyśle według gałęzi

Poważna liczba emigrantów zatrudnionych w przemyśle, stanowiąca więcej niż połowę ogółu emigrantów żydów zawodowo czynnych, zniewala nas do bliższego zajęcia się składem tej grupy.

Podziału dokonałem, segregując zawody według przynależności do gałęzi przemysłu. Ponieważ element przemysłowy żydowski jest w istocie w lwiej części rzemieślniczym, można, nie popełniając błędu, zaliczyć np. wszystkich ślusarzy do gałęzi metalowej, gdyż prawie żaden z nich nie jest zatrudniony w fabryce innej gałęzi (np. włókienniczej). Są to rzemieślnicy, pracujący w swoim zawodzie na zamówienie, lub też chałupnicy. W każdym razie nie są oni w większości wypadków robotnikami fabrycznymi.

Przyjąłem, że należą do:

gałęzi odzieżowej: gorseciarze i hafciarze, czapnicy, kuśnierze, modystki, krawcy, szwaczki, wytwórcy form do ubrań, włókiennicy, tkacze, przędzalnicy;

gałęzi drzewnej i budowlanej: kamieniarze, kołodzieje, mularze, malarze i szklarze, robotnicy drzewni, stolarze, cieśle i tapicerzy;

gałęzi metalowej: inżynierowie, kowale, mechanicy, maszyniści, ołownicy, robotnicy żelazni i stalowi, robotnicy metalowi, zegarmistrze, ślusarze, inni;

gałęzi żywnościowej: młynarze, piekarze, piwowarzy, rzeźnicy;

gałęzi skórzanej: garbarze, rymarze i siodlarze, szewcy;

innych gałęzi: drukarze, fotografowie, fryzjerzy, introligatory, wytwórcy cygar, górnicy, jubilerzy, robotnicy tytoniowi, inni.

Dokonany na tych podstawach podział według gałęzi przemysłu podaje w liczbach względnych i bezwzględnych tablica 18.

Kolejność gałęzi według liczebności nie jest we wszystkich latach jednakowa za wyjątkiem gałęzi odzieżowej — zawsze najliczniejszej, obejmującej mniej więcej połowę robotników wykwalifikowanych zatrudnionych w przemyśle.

Tablica 18.

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Podział robotników wykwalifik. według gałęzi:

Gałęzie przemysłu:	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Odzieżowa	177	43,6	657	63,6	559	55,4	473	52,4	351	51,9
Drzew. i budowlana	76	18,7	79	7,6	88	8,7	108	12,	78	11,5
Metalowa	47	11,6	76	7,4	75	7,4	94	10,4	61	9,
Żywnościowa	35	8,6	83	8,	88	8,7	77	8,5	63	9,3
Skórzana	38	9,4	73	7,1	130	12,9	93	10,3	73	10,8
Inne	33	8,1	65	6,3	69	6,9	58	6,4	50	7,5
Ogółem	406	100,	1033	100,	1009	100,	903	100,	676	100,

Niżej podane cyfry przeciętne za okres pięcioletni wykazują następującą kolejność gałęzi według ilości zatrudnionych w nich robotników wykwalifikowanych: odzieżowa, drzewna i budowlana, skórzana, metalowa, żywnościowa, inne gałęzie:

odzieżowa	53,4%
drzewna i budowlana	11,7
metalowa	9,2
żywnościowa	8,6
skórzana	10,1
inne gałęzie	7,—
	100,—%

Odsetki poszczególnych gałęzi wahają się w granicach:

odzieżowa	od 43,6 (1925)	do 63,6 (1926)
drzew. i bud.	od 7,6 (1926)	do 18,7 (1925)
metalowa	od 7,4 (1927)	do 11,6 (1925)
żywnościowa	od 8,0 (1926)	do 9,3 (1929)
skórzana	od 7,1 (1926)	do 12,9 (1927)
inne gałęzie	od 6,3 (1926)	do 8,1 (1925).

Tablica 19

Emigracja Żydów z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Podział robotników wykwalifik. według gałęzi

Gałęzie przemysłu:	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Odzieżowa	142	58,7	586	67,1	463	59,7	408	59,6	284	55,9
Drzew. i budowlana	30	12,4	59	6,8	50	6,4	69	10,1	51	10,
Metalowa	16	6,6	49	5,6	34	4,4	47	6,9	36	7,1
Żywnościowa	14	5,8	70	8,	69	8,9	58	8,5	47	9,3
Skórzana	28	11,5	66	7,5	117	15,1	81	11,8	65	12,8
Inne	12	5,	44	5,	43	5,5	22	3,1	25	4,9
Ogółem	242	100,	874	100,	776	100,	685	100,	508	100,

Tablica 19 podaje dane dla emigrantów żydowskich. I tu prym dierży gałąź odzieżowa. Kolejność gałęzi według liczebności jest różna w poszczególnych latach. W całym rozpatrywanym okresie jest ona następująca: odzieżowa, skórzana, drzewna i budowlana, żywnościowa, metalowa i inne gałęzie. Procentowo przedstawia się liczebność gałęzi w okresie 1925—1929 jak następuje:

odzieżowa	60,2%
drzewna i budowlana	9,2
metalowa	6,1
żywnościowa	8,1
skórzana	11,7
inne gałęzie	4,7

100,—%

Udział poszczególnych gałęzi w emigracji robotników wykwalifikowanych wahał się w obrębie następujących liczb względnych:

odzieżowa	od 55,9 (1929)	do 67,1 (1926)
drzewna i bud.	od 6,4 (1927)	do 12,4 (1925)
metalowa	od 4,4 (1927)	do 7,1 (1929)
żywnościowa	od 5,8 (1925)	do 9,3 (1929)
skórzana	od 7,5 (1926)	do 15,1 (1927)
inne gałęzie	od 3,1 (1928)	do 5,5 (1927).

Wśród emigrantów z Polski, zatrudnionych w przemyśle, Żydzi stanowią 55,9%. Wskutek tej okoliczności liczba emigrantów z Polski pracujących w poszczególnych gałęziach pokrywa się prawie z liczbą Żydów zatrudnionych w tych gałęziach. W gałęzi odzieżowej mamy 60,2% wszystkich wykwalifikowanych robotników przemysłowych Żydów. Dzięki tak wysokiemu odsetkowi Żydów zatrudnionych w gałęzi odzieżowej — liczba zarobkujących w tej dziedzinie emigrantów z Polski jest wysoka.

O ile liczby dotyczące emigracji ogólnej i emigracji Żydów odnośnie gałęzi przemysłu są bardzo do siebie zbliżone, o tyle znacznie różnią się między sobą liczby Żydów i nie-Żydów w poszczególnych gałęziach. Podczas gdy u Żydów następują po sobie kolejno gałęzie:

odzieżowa
skórzana
drzewna i budowlana
żywnościowa
inne

u nie-Żydów kolejność jest wręcz odmienna:

odzieżowa
metalowa
drzewna i budowlana
inne
żywnościowa
skórzana.

Zestawienie za poszczególne lata podaje tablica 20, z której widać, że w poszczególnych latach kolejność nie jest jednakowa.

Tablica 20.

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Podział robotników wykwalifik. według gałęzi
Procenty:

Emigranci z Polski:	Odzie- żowa	Drzewna i bud.	Meta- lowa	Żywno- ściowa	Skórzana	Inne gałęzie	Ogółem
1925							
Ogółem	43,6	18,7	11,6	8,6	9,4	8,1	100,
Żydzi	58,7	12,4	6,6	5,8	11,5	5,	100,
Nie - Żydzi	21,3	28,1	18,9	12,8	6,1	12,8	100,
1926							
Ogółem	63,6	7,6	7,4	8,	7,1	6,3	100,
Żydzi	67,1	6,8	5,5	8,	7,5	5,	100,
Nie - Żydzi	44,6	12,6	17,	8,3	4,4	13,1	100,
1927							
Ogółem	55,4	8,7	7,4	8,7	12,9	6,9	100,
Żydzi	59,7	6,4	4,4	8,9	15,1	5,5	100,
Nie - Żydzi	41,2	16,3	17,6	8,1	5,6	11,2	100,
1928							
Ogółem	52,4	12,	10,4	8,5	10,3	6,4	100,
Żydzi	59,6	10,1	6,9	8,5	11,8	3,1	100,
Nie - Żydzi	29,8	17,9	21,6	8,7	5,5	16,5	100,
1929							
Ogółem	51,9	11,5	9,	9,3	10,8	7,5	100,
Żydzi	55,9	10,	7,1	9,3	12,8	4,9	100,
Nie - Żydzi	39,9	16,1	14,9	9,5	4,7	14,9	100,

Stanowisko w zawodzie

Dla scharakteryzowania struktury społecznej emigrantów niezbędne jest ustalenie ich stanowiska w zawodzie. Niema pewnych kryteriów, któreby pozwoliły stwierdzić bez błędu stanowisko w zawodzie emigrantów. Trzeba zatem uciec się do hipotez, opartych na zwykle obserwowanych stosunkach i na wynikach poprzednich naszych obliczeń, wskazujących gałęzie przemysłu, w których zatrudnieni są emigranci, grupy zawodów i t. d.

W wolnych zawodach należą

do samodzielnych: architekci, duchowni, literaci, lekarze, rzeźbiarze i artyści, adwokaci i 25% „innych wolnych zawodów“;

do urzędników: aktorzy, muzycy, nauczyciele, inżynierowie, 75% „innych wolnych zawodów“.

Muzyków zaliczam wszystkich do urzędników, gdyż muzycy o znanych nazwiskach, wyjeżdżających za ocean dla samodzielnego urządzania

koncertów, jadą poza kwotę i nie są uważani za imigrantów lecz za turystów. W obrębie kwoty jadą tylko muzycy, pragnący znaleźć stałe zatrudnienie, a więc niesamodzielni.

W przemyśle należą do

samodzielnych: przemysłowcy (określenie niewątpliwie oznaczające samodzielnych);

urzędników: 25% biuralistów i buchalterów;

robotników wykwalifikowanych: wszyscy fachowcy zatrudnieni w przemyśle, gdyż są to przeważnie biedniejsi rzemieślnicy, którzy, po sprzedaniu swych nędznych narzędzi pracy — dla pokrycia kosztów podróży, mogą pracować jedynie jako robotnicy najemni;

robotników niewykwalifikowanych: robotnicy.

W handlu zaliczają się do:

samodzielnych: kupcy i handlarze oraz bankierzy;

urzędników: agenci i 75% biuralistów i buchalterów.

W rolnictwie do:

samodzielnych: 25% ogrodników i rolników. Według spisu ludności z 1921 roku wśród rolników żydów — samodzielnych było 27,7%, inni zatrudnieni w rolnictwie — to robotnicy i pomagający członkowie rodzin, których zaliczam do robotników wykwalifikowanych, bo są to tylko dorośli. Kobiety i dzieci od lat 18 są bowiem w amerykańskiej statystyce zaliczone do biernych zawodowo, a dzieci rolników powyżej lat 18 są już wykwalifikowanymi robotnikami rolnymi;

robotników wykwalifikowanych: 75% ogrodników i rolników oraz robotnicy rolni.

Ze służby należą do:

robotników wykwalifikowanych: służba domowa;

robotników niewykwalifikowanych: woźnice (gdyż woźnicą może zostać każdy bezrobotny, nie mający chwilowo zajęcia).

Dane za 5 lat zebrane są w tablicach 21 i 22.

Tablica 21

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.

Stanowisko w zawodzie.

	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Samodzielni	227	12,6	246	7,8	334	8,4	352	9,6	259	10,
Urzędnicy	75	4,2	165	5,2	153	3,9	191	5,2	164	6,3
Robotn. wykwalifik.	1071	59,5	2189	69,6	2718	68,4	2569	69,7	1770	68,
„ niewykwalifik.	428	23,7	546	17,4	767	19,3	571	15,5	407	15,7
Ogółem	1801	100,	3146	100,	3972	100,	3683	100,	2600	100,

T a b l i c a 22

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.
Stanowisko w zawodzie.

	1925		1926		1927		1928		1929	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Samodzielni	137	21,7	171	9,3	176	10,5	157	11,	117	10,4
Urzednicy	25	4,	106	5,8	72	4,3	126	8,9	111	9,8
Robotn. wykwalifik.	441	69,9	1365	74,4	1210	72,1	989	69,6	803	71,
.. niewykwalifik.	28	4,4	194	10,5	221	13,1	150	10,5	99	8,8
Ogółem	631	100,	1836	100,	1679	100,	1422	100,	1130	100,

W emigracji z Polski dominują robotnicy wykwalifikowani. Odsetek ich waha się w granicach od 59,5 (1925) do 69,6 (1926). Najliczniejszą skolei grupą są robotnicy niewykwalifikowani (15,5 w 1928 do 23,7 w 1925), za którą następują samodzielni (7,8 w 1926 do 12,6 w 1925) i wkońcu urzednicy (3,9 w 1927 do 6,3 w 1929).

Przeciętnie było w przeciągu pięciolecia 1925—1929 na 100 emigrantów z Polski do Stanów Zjednoczonych:

samodzielnych	9,7
urzedników	5,—
robotników wykwalifikowanych	67
robotników niewykwalifikowanych	18,3
	100,—

Również w emigracji żydowskiej zawodowo czynnej najliczniej reprezentowana jest grupa robotników wykwalifikowanych. Stoi to w związku z przewagą elementu przemysłowego wśród emigrantów. Odsetek robotników wykwalifikowanych waha się w granicach od 69,6 w 1928 do 74,4 w 1926.

Liczby graniczne dla innych grup:

samodzielni	9,3 w 1926 do 21,7 w 1925
rob. niewykw.	4,4 w 1925 do 13,1 w 1927
urzednicy:	4,0 w 1925 do 9,8 w 1929.

W cyfrach przeciętnych za pięciolecie 1925—1929 wyraża się liczebność poszczególnych stanowisk w zawodzie emigrantów z Polski do Stanów Zjednoczonych następująco:

samodzielni	12,5%
urzędnicy	6,6%
robotnicy wykwalifikowani	71,4%
robotnicy niewykwalifikowani	9,5%

100,—%

Kolejność u Żydów i u wszystkich narodowości z Polski jest ta sama za wyjątkiem zmiany miejsc robotników niewykwalifikowanych i samodzielnych. W emigracji ogólnopolskiej robotnicy nie wykwalifikowani zajmują miejsce przed samodzielnymi, w emigracji zaś żydowskiej samodzielnymi przed niewykwalifikowanymi robotnikami.

Należy jeszcze zauważyć, że robotnicy wykwalifikowani w emigracji żydowskiej — to w swej przeważnej części rzemieślnicy, którzy z braku kapitałów dla założenia własnego warsztatu pracy zatrudnieni będą w przemyśle w zawodzie fabrycznym. Potwierdza to mniemanie rzeczywistości amerykańskiej. Również z liczby tych, których w chwili wyjazdu z Polski zalicza się do samodzielnych, ubędzie w Stanach niewątpliwie spora garstka, gdyż pewna część przejdzie do urzędników i robotników wykwalifikowanych.

Podajemy zestawienia stanowiska w zawodzie Żydów i nie-Żydów oraz całej emigracji polskiej w latach 1925—1929:

Tablica 23.

Emigracja z Polski do Stanów Zjednoczonych.
Stanowisko w zawodzie.

	Emigranci z Polski		
	Ogółem	Żydzi	Nie - Żydzi
Samodzielni	9,7	12,5	7,8
Urzędnicy	5,	6,6	3,6
Robotn. wykwalifik.	67,	71,4	64,8
„ niewykwalifik.	18,3	9,5	23,8
Ogółem	100,	100,	100,

Z powyższej tablicy widzimy, że odsetek robotników wykwalifikowanych jest prawie równy u Żydów i innych narodowości. Niewielkie odchylenia wykazują również grupy samodzielnych i urzędników. Robotnicy niewykwalifikowani natomiast są u innych narodowości 2,5 razy liczniejsi niż u Żydów. Trudno określić przyczynę tego zjawiska. Istnieje pogląd, że u narodów, mających liczną warstwę włościańską, ludność bezrolna wędruje ze wsi do miasta, gdzie jednak tylko mała część otrzymuje pracę, a większość po doświadczeniu zmiennych kolei zmuszona

jest emigrować, znajdując potem zatrudnienie w przemyśle kraju imigracyjnego. Proces urbanizacji i industrializacji dokonywa się w ten sposób w dwóch fazach: przejście ze wsi do miasta i emigracja. Również zrujnowani przez wielki przemysł rzemieślnicy i wyparci ze swoich stanowisk przez wielkie magazyny i domy towarowe, drobni kupcy i handlarze przechodzą do klasy robotniczej i — nie znajdując pracy w kraju — emigrują. Na podstawie dostępnych mi materiałów statystycznych nie mogłem sprawdzić, o ile wyżej przedstawiony pogląd jest wogóle słuszny, a w szczególności w odniesieniu do stosunków polskich.

Henryk Rozenberg

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

„TYR I JEROZOLIMA”

Dramat Szohama „Tyr i Jerozolima”, który niedawno temu pojawił się drukiem*), opieczętowany jest jako 100-procentowy „made in Palestine”. To nie może jednak nas, Żydów polskich, pozbawić prawa do wpisania tego utworu na konto aktywów twórczego żydostwa polskiego. *Matatja Szoham* (Polakiewicz), jeden z najwybitniejszych, choć najmniej głośnych, współczesnych poetów hebrajskich, żyje i tworzy w Warszawie. Jeżeli patryjotyzm lokalny w odniesieniu do jednostek wysoce wartościowych, a przytem mało renomowanych, nie jest objawem nieszlachetnym, niech nam wolno będzie reklamować dla siebie Szohama, zanim szerokie warstwy czytelników zdołały przekonać się o jego prawdziwej wartości.

„Tyr i Jerozolima” jest pierwszym utworem Szohama, który pojawia się w postaci książkowej; poprzednie jego utwory rozprószone są po wydawnictwach periodycznych („Hatkufa”, „Moznajim” i księga pamiątkowa ku czci bp. dra J. N. Symchoni’ego). Dla tych jednak, którzy trzymają rękę na pulsie tworzącej się literatury hebrajskiej, Szoham już dawno nie jest początkującym pisarzem. Jego dramaty („Jerycho” i „Bileam” — oba ogłoszone w „Hatkufie”) i poemat „Kedem” dają już całkiem wyraźny obraz dojrzałego artysty, suwerennie opanowującego środki ekspresji i świadomego swych celów. Fakt, że utwory te przebrzmiały u nas bez głośniejszego echa, nie umniejsza wcale znaczenia twórcy, lecz raczej niezbyt pochlebnie świadczy o naszej epoce, która mało okazuje wrażliwości dla poważnej sztuki.

Szoham jest istotnie mało „współczesny”. Jego „architektonika fasady” pozostawia wiele do życzenia. Utwory jego budowane są z językowego i myślowego „żelazo-betonu”, lecz pod względem dekoratywnym ubogie są w efekty. Dramaty jego są nieszceniczne: gdyby współczesny reżyser, wedle panującej obecnie mody, „obrobił” je swym ołówkiem, ogałając potrzebny mu „sketch” od „niepotrzebnego” balastu filozoficzno-literackiego — nie zostałyby z tych dramatów prawie nic. To nazywa się pogardliwie „Lese-drama”; wiadomo bowiem, że dziś mało kto dramaty czyta, a nikt nie czyta ich tak poważnie, aby przeniknąć do ich istotnej treści. Piękna szulka się na powierzchni, a Szoham nie jest artystą powierzchni. Nie głosi też nowych *hasel*, lecz grzebie się w *prastarych problemach*; przewrót, który dokonał się w ludzkości w ostatnich dziesięcioleciach, nie rozwiązał wprawdzie tych problemów, lecz podobno doszczętnie je skreślił.

Należy tedy Szoham całą swą istotą do minionej epoki; do tej epoki, gdy poważnie jeszcze zastanawiano się nad „istotą żydostwa” (m’hut hajahadut) i gdy Mendele, Bialik i Fryszman wykuwali z epoki nowy język hebrajski. Niestety jednak nie wynaleziono jeszcze wówczas u nas „żelazo-betonu”; język nasz nie posiadał jeszcze wtedy zdolności wlewania subtelnych myśli w twarde, nieugięte formy. Ledwie zdolność tę posiadał — a już minął czas i „zapotrzebowanie” na subtelne myśli i twarde formy jednocześnie. W tem leży tragedia zapoznania takich mistrzów, jak Szoham.

Jeżeli jednak wbrew duchowi czasu ostała się grupa czytelników, która ma jeszcze zrozumienie dla czystej, twardej, uczciwej sztuki; która nie szuka w literaturze oddźwięków wczorajszej polityki ani dekoratywnych efektów

*) צור וירושלים, דרמה מאת מרת יהושעם, הוצאת „דביר”, תל-אביב תרצ"ג.

taniego estetyzmu, lecz zmagania się z wielkimi problemami ludzkości i narodu — znajdzie ona u Szohama, czego szuka: powrót do zdrowych tradycji poezji hebrajskiej, która nieprzerwanym łańcuchem ciągnie się od biblii i agady — poprzez klasyków średniowiecza i Bialika — w nieprzerwaną przyszłość. Trudna forma czytelników tych nie odstraszy. Ma „Lesedrama” swoją dobrą stronę i można pewne miejsca kilkakrotnie przeczytać, przemyśleć i wczuć się. Już powiedział swego czasu Multatuli, że utworu, którego nie oplaca się po raz drugi przeczytać, nie oplaciło się i pierwszy raz czytać...

Równie, jak poprzednie swe dramaty, osnuł Szoham i ostatni swój utwór dokoła motywów biblijnych, wciągając tym razem w orbitę swego tematu cały krąg opowiadań i legend, otaczających króla izraelskiego Achaba, jego synów oraz proroków Eljasza, Elizeusza i Micheasza syna Jimbi. Poeta nie postawił sobie jednak wcale za cel przybrać w formę poetycką lub dostarczyć psychologicznego komentarza do materiału biblijnego. Przeciwnie, obszedł się z tym materiałem ze swobodą, która biblistę snadnie mogłaby zrazić. Także występujący w dramacie mędrzec Achikar niewiele ma wspólnego z historycznym mędrcom tej samej nazwy, który był pisarzem króla Sanheryba i po którym pozostała (przełożona również na język hebrajski) księga przypowieści „Sefer Achikar hechacham”.

Treścią dramatu jest od wieków — i po dziś dzień — trwająca walka między Tyrem a Jerozolimą, między Baalem a Adonajem. W prywatnym liście udziela mi autor wyjaśnienia: „Tyr — to nie koniecznie Tyr; to mogą również dobrze być Ateny, Rzym, Paryż”. Lokalizacja akcji historycznej żąda wstawienia do tytułu — jako przeciwieństwa do Jerozolimy — stolicy Fenicji. O ile jednak idzie o ideę dramatu, o walkę życia i jego pokus

przeciw religijno-etycznemu ideałowi, reprezentowanemu przez naród proroków, to walka ta w różnych epokach historycznych wychodziła z różnych stolic świata, z różnych centrów kultury. W dramacie walka toczy się na terenie północnego królestwa izraelskiego; historia rozciągnęła to pole walki na cały świat, a zarazem ścisnęła je do wnętrza każdego Żyda, w którego sercu ona się rozgrywa. Bialik ją w swym „Zwoju ognistym” piękniej może i barwniej odmalował, lecz Szoham rzucił ją na szersze tło i przez wielość działających osób dobitniej uwydatnił psychologiczną stronę problemu.

Akcja koncentruje się dokoła dwóch osób, stanowiących pod każdym względem absolutny kontrast i reprezentujących dwa skrajnie przeciwne światopoglądy. Są to prorok Eljasz i królowa Izebel. Program życiowy Eljasza streszcza się w wyrazie קנאה (I Reg. 19,10); jest to homonim, którego jedno znaczenie wyraża się przez polskie „zazdrość”, drugie (o które właśnie idzie) — nie ma w polskim języku odpowiednika; niemieckie „Eifer” i przejęte z greckiego „zelotyzm” słabo je oddają. „Kin'a” ma swe źródło w najwyższej miłości i zupełnym oddaniu się ideałowi; nie widząc poza tym ideałem niczego na świecie, gotowa jest nie tylko do najwyższych ofiar i poświęceń, lecz także do skrajnej nienawiści i okrucieństw; w świetle jej zabijanie staje się wprost uczynkiem miłosnym. Prorok Eljasz, z którego legenda żydowska nie bez powodu uczyniła rzecznika najwyższej miłości, występuje w biblii właśnie jako symbol rzeczowej „kin'a”; takim też przedstawił go autor dramatu. W jego osobie najczęściej krystalizuje się idea „Jerozolimy”.

Jedyną godną i konsekwentną jego antagonistką jest Izebel, która występuje wobec świata jako skrajna bojowniczką Baala; wedle koncepcji Szo-

hama ani baalizm nie jest zdolny do stworzenia takich $\mu\kappa\alpha\tau\alpha$ jakich wysła do walki Adonaj — ani kobieta zdolna jest do tak skrajnej walki w imię ideału. Potęguje przeto autor siły swej bohaterki przez dodanie momentów indywidualnie — psychologicznych i najgłębiej obrażonej dumy kobiecej i sadystycznej żądzy panowania. Jakkolwiek bądź — już z początkiem pierwszego aktu (po pantominicznym prologu) stoją przed nami obaj zapaśnicy, gotowi do walki na śmierć i życie. Przebieg zapasów wypełnia akcję całego utworu, z którego zakończeniem walka nie ustaje; trwa ona nadal, podziśdzień, i trwać będzie do końca świata.

Obok dwóch głównych bohaterów przewijają się na arenie cały szereg innych postaci, z których każda w inny sposób i w innej mierze wciągnięta jest w wir tytanicznej walki. Jedną z tych osób, Elizaasz, ma w przyszłości objąć spuściznę po Eljaszu; do tego powołania dojrzewa jednak dopiero przy samym końcu dramatu, w ciągu którego występuje jeszcze jako jeden z tych, którzy „chromają na obie strony” (פּוֹסְטִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים — I Reg. 18, 21) i w rezultacie są tylko narzędziami w rękach głównych zapaśników.

Jak różne może być ustosunkowanie do walki ideowej! Oto mędrzec *Achikar*, fenicki filozof, który w drugim swem życiu cały świat przewędrował i miłością do ludzi pędzony, wszędzie dla nich szczęścia szukał; tej odrobiny szczęścia, którą życie wogóle człowiekowi dać może. *Achikar* jest wcieleństwem najpiękniejszych momentów owej idei, której w dramacie na imię „Tyr”; ulepiony jest z tej samej gliny, z której w późniejszych czasach powstali filozofowie greccy ze szkoły Sokratesa i jego uczniów. Dla ideałów Eljasza i Jerozolimy nie ma *Achikar* zrozumienia; instynktownie tylko czuje zdaleka powiew sztandarów, słyszy kroki zastępów, którym cała potęga Tyru oprzeć

się nie zdoła. Rodzi się w nim szacunek dla idei, której zrozumieć nie umie; sam jednak ten szacunek wyklucza go od udziału w zapasach. On nie wstąpi, jak Eljasz, na wozie ognistym do nieba; nie poszarpią go też psy, jak Izebelę. Syt życia i mądrości wróci kiedyś do ojczystej, cyprysami okolonej, doliny i legnie w grobie swych ojców. Smętek towarzyszy mu na drodze żywota, nie namiętność — ani nawet cierpienie.

Cierpienie bez namiętności cechuje znów króla *Achaba*, który korzeniami swej duszy tkwi w Jerozolimie, a dzięki zrządzeniom tragicznego losu wpadł w sferę wpływów tyryjskich. Dzielnym wojownikiem i mądrym władcą kraju jest w świecie idei bezwładną kulą, którą obaj potężni zapaśnicy wzajemnie sobie dorzucają. Żyje w objęciach Izebeli — umiera w ramionach Eljasza. Bez oporu znosi mordowanie proroków Adonaja — bezsilnie przypatruje się, jak Eljasz zarzyna kapłanów Baala. Tylko dzięki cierpieniu swemu uzyskuje przebaczenie u Eljasza i u Boga jego, Adonaja. Jako mąż czynu w grę nie wchodzi.

Znacznie bardziej aktywną rolę odgrywają „lwięta”, stanowiące niejako przedmiot zapasów: przyszli prorocy Elizeusz i Micheasz, przyszły król Jehu i bohater efraimicki Salu (w dramacie: syn bezprawnie przez Izebelę zamordowanego Nabota z Jezreelu). Tych wywała Izebel Eljaszowi swemi „sztukami czarodziejskimi”; uczyniła z nich zabawki dla siebie, pocieszając się w ten sposób za to, iż samego „lwa” ujarzmić nie zdołała. *Smutna* to zabawa, skoro główny wróg, zarazem przedmiot jedynej w życiu prawdziwej namiętności, jest i pozostaje niedostępny; zarazem *niebezpieczna* zabawa i któż przewidzieć może, które z tych szczeniąt znalazłszy spowrotem drogę do knieji, wyrośnie na takiego samego, jak Eljasz lwa i panią swą rozszarpie? Taka już jednak natura silnych: niebezpieczeństwo ich ęci.

Izabel jest silna — Eljasz silniejszy. Z zupełnym spokojem zostawia swe lwiąta na uwięzi u wrogiej królowej. Wie, iż kto lwem się urodził, psem nie zostanie. Tak bardzo jest pewien siebie, iż nie wśród otaczających go rzesz „synów proroczych” szuka sobie następcy, lecz właśnie tam, w pałacu królowej. Wzrok jego kieruje się ku Elizeuszowi. Ten już nie uniknie swego przeznaczenia. Nie uniknie go i Jehu, którego los wyznaczył do tego, by ciało wielkiej grzesznicy rzucił psem na rozszarpanie.

W kim krew judzka płynie, jak w Joramie, synie króla Jozafata, ten musi być na to przygotowany, że kiedyś, podczas suto zastawionej uczy, stanie przed nim ten lub ów uczeń Eljasza i przemówi doń na znaną modłę:

„Stało się do mnie słowo Pańskie...”

Jeremiasz Frenkel

PALESTYNA W RZECZYWISTOŚCI

W okresie, gdy ruch palestyński ogarnia coraz szersze warstwy żydowskie całego świata, gdy problemy palestyńskie przestały być przedmiotem zainteresowania małych grup, a są rozstrząsane jako kwestje osobiste, życiowe przez dziesiątki i setki tysięcy Żydów — pojawiająca się w takiej chwili publikacja o Palestynie wywołuje tem większe zaciekawienie i podlega tem surowszej ocenie.

Książka Hugo Herrmanna,*) dopiero co wydana nie potrzebuje się tej krytyki obawiać. Powiedzmy odrazu: spełnia ona znakomicie zadanie, którego się podjęła. Z wyglądu zewnętrznego, na pierwszy rzut oka, przypomina przedwojenne, wydawane przez Davisa Trietscha „Palästina - Hand-

*) Hugo Herrmann. Palästina wie es wirklich ist. Fiba - Bummel-Bücher. Wien-Leipzig 1933.

bücher”. Ale to tylko pierwsze wrażenie, wywołane może posrebrzoną kartą tytułową. Ledwie przerzucamy kilkanaście stron, a już z zadowoleniem stwierdzamy kolosalną różnicę. Tam były suche opisy geograficzne i kolumny statystyki, co czyniło może z tych publikacyj niezgorsze podręczniki do palestynografji. Herrmann zaś dał nam wielobarwny, z humorem i werwą skreślony obraz dzisiejszej rzeczywistości palestyńskiej, tak jak ona się przedstawia nieuprzedzonemu, ale zorientowanemu należycie podróżnikowi żydowskiemu.

Autor nie chciał zgola napisać naukowej, ściślej pracy o Palestynie, o jej przeszłości i teraźniejszości, o jej warunkach geograficznych, gospodarczych, politycznych, kulturalnych. Chciał natomiast turyście żydowskiemu jak i nieżydowskiemu, dać do ręki nowoczesnego, do naszych potrzeb dostosowanego, ale nie oschłego i bezdusznego Baedekera palestyńskiego, ułożonego sub specie judaico.

Ten bezpretensjonalny reportaż zawiera w sobie jednak wszelkie dane i zalety publikacji, wychodzącej poza ramy vademecum dla podróżującego. A to dzięki specyficznemu sposobowi, z jakim Herrmann potrafił ująć i nakreślić prawie wszystko, co należy do tematu: Palestyna.

Herrmann okazał się pod tym względem mistrzem mielada. Na blisko 400 stronach małej, zgrabnej książki pomieścił akurat tyle wiadomości, opisów i dat, z historii, archeologii, etnografji, fizjografji, architektury, demografji, gospodarki, kultury, a przedewszystkiem z życia współczesnej Palestyny, ile powinien wiedzieć każdy, który się do Palestyny wybiera dziś lub — jutro, jako turysta czy też jako przyszły jej mieszkaniec, wreszcie każdy, kto przynajmniej z lektury chce poznać życie w nowej Palestynie.

Ale nie ilość nagromadzonych wiadomości jest najistotniejsza. Sposób

jak autor te dane podaje czytelnikowi jest wprost frapujący. Herrmann zerwał gruntownie z powszechną doniedawna w takich publikacjach metodą suchego wyliczania i systematycznego układania opisów i cyfr według oklepanego schematu.

Herrmann z nadzwyczajną lekkością, z subtelnym humorem, z żywością i bystrą wnikliwością, z doskonałym znawstwem przedmiotu zarazem, opowiada. Jakby dowcipny konferencier przed ekranem prowadzi nas od — Adrjatyku, poprzez Grecję, i Egipt do Palestyny, stamtąd znowu do Transjordanji i Syrii, Iraku i Malej Azji, nie ograniczając się więc jak widzimy do samej Cisjordanji. A w te lekkie i barwne obrazy wplata autor z nadzwyczajną finezją, niespostrzeżenie, powiedzielibyśmy nawet podstępnie, rozstrząsania i uwagi o najzawilszych i najtrudniejszych zagadnieniach odbudowy Palestyny, o kwucach i o kibucach, o przemyśle i o pardesach, o kwestji arabskiej i o polityce rządu mandatowego, o przeszłości Jerozolimy, o teraźniejszości Tel-Awiwu i o przyszłości Hajfy, o zaletach Arabów i o ich zasługach dla kraju, o wadach Żydów i o ich bezgranicznym idealizmie, o zagadnieniach architektonicznych i o kwestjach religijnych, o systemach pedagogicznych i o problemach socjalnych. Jak umiejętnie i dowcipnie, a przytem dosadnie i głęboko potrafi autor w kilku lub kilkunastu zdaniach dotrzeć do jądra najtrudniejszego zagadnienia (np. rozdział o kłopotach finansowych jiszuwu, zatytułowany „En Kessef” — (niem. pieniądze). Ta zdolność narracyjnego ujmowania skomplikowanych problemów stanowi naszym zdaniem jeden z najpoważniejszych walorów tej skromnej książki.

Należy podkreślić jeszcze inne jej zalety: autorowi udało się w wielu miejscach, dzięki mądrymu i plastycznemu *kontrastowaniu*, uwypuklić szczegóły, które mogłyby zaginać w

powodzi barw i opisów. Jak świetnie są naprzykład naszkicowane różnice między Jerozolimą, Tel Awiwem a Hajfą, między poszczególnymi typami ludów i ludzi, uwijających się na tym wąskim pasie Morza Śródziemnego, między pustynią a oazą, między stylami budowli w Palestynie i w krajach sąsiednich, albo śliczny opis dnia powszedniego a soboty w Tel-Awiwie.

Czytelnik się przytem nie spostrzeże, a już mu autor „wpakował do głowy” kilka cyfr ważnych, istotnych, którychby ze specjalnej tabeli z pewnością nie chciał odczytywać.

Ta barwność i zwięzłość opisów, laconiczność i dosadność w charakterystyce — oto szczególne znamiona stylu autora.

Książka Herrmanna jest nie tylko wartościową i pożyteczną dla każdego Żyda, nawet tego, który dobrze obznajomiony jest z problematyką żydowską i ze stosunkami w Palestynie, ale jest też nader instruktywną dla Żydów lub nie-Żydów, którzy jeszcze nigdy o Palestynie żadnych nie zasięgał informacyj. Dla nich to autor — również jakby niespostrzeżenie — w toku całego swego opowiadania, nagromadził mnóstwo terminów, nazw i określeń, hebrajskich i innych, dobrze znanych zainteresowanym, ale zupełnie obcych niewtajemniczonym w dzieje i budowę Siedziby Narodowej. Zebrał je i uzupełnił na końcu książki w osobnym rejestrze i dodał spis nazw geograficznych, z przeszłości i teraźniejszości kraju.

Na szczególne wyróżnienie zasługują oryginalne *ilustracje*, dodane do książki w liczbie 72. Po większej części są to nieznane dotychczas zdjęcia, doskonale reprodukowane; przeplatają one harmonijnie tekst książki a układ ich i uszeregowanie znakomicie uzupełniają wywody autora. Zdjęcia są integralną częścią książki, tak dalece, że niektóre autor zamieścił powtórnie, tam, gdzie chciał przy ich pomocy za-

ilustrować dosadnie czytelnikom pewien szczegół.

Herrmann zastąpił sądzimy, na te superlatywy. Tam jeno, gdzie zaniedbał właściwego sobie stylu a zaczął pisać tytady (np. o komunizmie) tam — potknął się.

Dwie załączone mapy — Palestyny i krajów sąsiednich — ułatwiają czytelnikowi orientację „w terenie”. po którym go prowadzi zresztą pewnie i odważnie nasz autor.

Z. Ellenberg

CZYN OBYWATELSKI*)

Książeczkę tę należy powitać ze szczerem uznaniem. Oznacza ona pewien wyłom, krok o większym znaczeniu, niżliby się napozór mogło wydawać. Na książeczkę taką czekała młodzież żydowska już oddawna. Nie dlatego, jakoby przedmiot w niej opracowany był jej obcy — czekała, by przez taką książeczką temat żydowski stał się dla młodzieży nieżydowskiej tematem równorzędnym z innymi, tematem poznania godnym conajmniej w takim stopniu jak tematy inne, nie raz zbyt odległe i co do czasu i co do miejsca. Czytanki szkolne bowiem starannie omijały a poniekąd jeszcze dziś omijają wszystko, cokolwiekby mogło „trącić” żydostwem, cokolwiekby mogło by (broń Boże!) wskazać jego ludzkie i piękne strony. Wśród setek bajek, opisów, opowiadań i t. p. w nich zawartych, nie znajdzie się prawie ani jednego, poświęconego choćby najdrobniejszemu urywkowi z życia czy historii tej części społeczeństwa, którą się ma obok siebie od setek lat, a któ-

rej się przecież nie zna, bo się jej poznać nie chce, bo się jej spóźniającej z nią młodzieży nieżydowskiej poznać nie daje. I tak siedzą latami na ławie szkolnej młodzi ludzie obok swych kolegów żydowskich, nic o nich naprawdę nie wiedząc lub przyjmując z pewnych stron „wiadomości”, które żydowskiego kolegę w ich oczach tylko zniekształcają, Żyda jako człowieka poniżają i jako obywatela a priori dyskwalifikują.

Wydanie tej małej książeczki jest czynem obywatelskim, państwowym tem większej wagi, że przeznaczona jest dla młodzieży szkół powszechnych, tzn. dla tych najmłodszych, którzy najczęściej po raz pierwszy w szkole dopiero stykają się z kolegami żydowskimi, odnoszą się do nich z nieufnością, nierzadko z wmówionym w nich lękiem. Książeczka niniejsza tę nieufność usunie, lęk rozprószy, nauczy ich poznać kolegę żydowskiego, jego życie w domu, obyczaj, dzień powszedni i świąteczny i przekona ich, że model nie jest tak czarny, jak na niektórych (ad hoc malowanych) obrazach wygląda. W konsekwencji zbliży młodych ludzi do siebie i wskaże, że nad tem, co ich różni, jest coś wyższego, co ich łączy, tj. wspólnota ludzka, zwłaszcza zaś wspólnota państwowa, wspólnota doli czy niedoli, która wszystkich na tej ziemi bytujących jednakowo obchodzi i dotyczy. Wydanie tej książeczki świadczy o szerokim widnokregu dyrektora Państwowego Wydawnictwa (Dra Namysła), o jego głębokim zrozumieniu dla misji książki, niemniej o jego chęci torowania drogi do wzajemnego poznania, a co za tem idzie: zgodliwego spóżywania i spóżywania wszystkich dla dobra wszystkich, dla Państwa.

Herman Sternbach

*) Majer Tauber i Jerzy Wajngarten: *Żydzi*. Biblioteka Szkoły Powszechnej Nr. 32.

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
objektywnie
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!

