Biblioteka Uniw.
686

11/12

MIESIĘCZNIK ŻYDOWSKI

ROK 3 LIST/GRUDZ 1933

WYDAWNICTWO-MENORA-WARSZAWA

MIESIĘCZNIK ŻYDOWSKI

REDAKTOR: DR ZYGMUNT ELLENBERG

WYDAWNICTWO „MENORA", WARSZAWA, RYMARSKA 8

PRACE OGŁASZANE W MIESIĘCZNIKU ŻYDOWSKIM SĄ WYRAZEM OSOBISTYCH PRZEKONAŃ AUTORÓW.

Rok III tom II zeszyt 11/12 listopad—grudzień 1933

Salo W. Baron: Żydzi a żydostwo . . . . . 193—207

Rafał Mahler: Teorje żydowskiej historjografji o rozwoju dziejowym kultury żydowskiej . . . . . 208—226

Emanuel Ringelblum: Stosunki gospodarcze i społeczne Żydów w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku . . . . . 227—235

Jakób Leszczyński: Przesiedlenie i przewarstwowienie Żydów w ostatniem stuleciu . . . . . 236—257

E. R.: Historja Żydów na VII Międzynarodowym Zjeździe Nauk Historycznych . . . . . 258—260

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY:

M. Rosner: Izrael Majer Hakohen . . . . . 261—271

I. Ostersetzer: Rabbi Meir Szapira . . . . . 272—280

M. Ringel: Leon Motzkin . . . . . 280—283

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM:

H. Sternbach: Döblina refleksje o żydostwie . . . . . 284—285

I. Berman: Epopeja biblijna Tomasza Manna . . . . . 285—287

W. Fallek: Wpływ Biblji na poezję polską . . . . . 287—288

PRZEDRUK ARTYKUŁÓW W CAŁOŚCI LUB W WYJĄTKACH BEZ ZEZWOLENIA REDAKCJI WZBRONIONY

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

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

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

ADRESY WSPÓŁPRACOWNIKÓW JEDENASTEGO — DWUNASTEGO ZESZYTU

Prof. Dr. Salo W. Baron, Columbia University, New York City. — Dr. Rafał Mahler, Warszawa, Widok 23/15. — Dr. Emanuel Ringelblum, Warszawa, Nalewki 12/22. — Jakób Leszczyński, Warszawa, Karmelicka 15. — Dr. M. Rosner, Warszawa, Prosta 17. — Dr. I. Ostersetzer, Warszawa, Królewska 27/8. — Dr. Michał Ringel, Lwów, 3-go Maja 5. — Prof. H. Sternbach, Lwów, Sapiehy 5a. — Dr. I. Berman, Lwów, Bajki 18. — W. Fallek, Łódź, Pomorska 91.

5855c
LUBLIN

W VII Międzynarodowym Kongresie Nauk Historycznych, który się odbył w sierpniu 1933 r. w Warszawie, po raz pierwszy uczestniczyły delegacje historyków żydowskich i wygłoszone zostały na osobnych sesjach referaty poświęcone zagadnieniom historji Żydów.

Referaty te poczęści reasumują wyniki badań dotychczasowych, poczęści otwierają nowe aspekty dla żydowskiej wiedzy historycznej.

Aby zapoznać szeroki ogół z temi referatami, ogłaszamy je — za zgodą referentów — w Miesięczniku Żydowskim. Narazie publikujemy cztery referaty: Prof. Salo Barona, Jakóba Leszczyńskiego, D-ra Rafala Mahlera i D-ra Emanuela Ringelbluma. Inne referaty zamieścimy w czasie późniejszym.

Szczegółowo o udziale Żydów w Kongresie informuje osobny artykuł.

REDAKCJA

SALO W. BARON

ŻYDZI A ŻYDOSTWO

WSPÓŁZALEŻNOŚĆ MIĘDZY SPOŁECZEŃSTWEM A RELIGJĄ W DZIEJACH ŻYDOWSKICH

Problem współzależności pomiędzy historją społeczną a religijną jest tak wielopostaciowy i tyle kryje w sobie skomplikowanych zagadnień, epoki naszego historycznego bytu są tak długie i tak zróżnicowane, kraje i środowiska cywilizacyjne, w których rozegrały się nasze dzieje są tak krańcowo różne, iż w toku jednego odczytu ne można nawet pokusić się o więcej, niż o naszkicowanie zasadniczych zarysów tego zagadnienia. Jakiekolwiek zaś będziemy usiłowali dać rozwiązanie, żadne nie ma widoków uzyskania wszechstronnej i powszechnej aprobaty, tembardziej, że wszelkie możliwe próby zastosowania takiego rozwiązania do życia praktycznego

muszą napotkać na sprzeciwy o charakterze dogmatycznym, partyjnym i t. p.

Nieraz już zaobserwowano, że niema bezpośredniej korelacji pomiędzy losem Żydów a losem żydostwa. Szczególnie w 19 i 20 wieku zdarzało się często, że procesy rozwojowe, pomyślne dla jednostek żydowskich, okazały się zgubne dla żydowskiego życia zbiorowego, a w konsekwencji dla judaizmu. Wszakżeż sama „emancypacja", która podniosła poziom życia ekonomicznego i społecznego miljonowych mas żydowskich przez zniesienie ograniczeń prawnych i specjalnych obciążeń, doprowadziła równocześnie do zburzenia żydowskiego samorządu, do osłabienia zakonu żydowskiego w wielu dziedzinach, do częściowego rozluźnienia tradycyjnych form religijnych i kulturalnych. W czasach najnowszych komunizm rosyjski, oswobadzając masy żydowskie od ciężkiego ucisku, doznawanego pod rządami caratu, z drugiej strony okazał się wkrótce niezmiernie groźnem dla żydostwa zjawiskiem, podważającem dalszą egzystencję tradycyjnego żydostwa.

Mimo wszystko, kontrast między Żydami a żydostwem jest raczej pozorny aniżeli rzeczywisty. Nietylko dlatego, że w najpospolitszym, najoczywistszym sensie nie może wszakże żydostwo istnieć na dłuższą metę bez Żydów, ani Żydzi bez żydostwa. Poza tą przyrodzoną korelacją między każdą wiarą a jej wyznawcami, między każdą kulturą a jej członkami, istnieje jeszcze pewien specyficzny i to bardzo charakterystyczny związek pomiędzy judaizmem jako wyznaniem i kulturą a ogółem indywiduów żydowskich czyli narodem żydowskim. Dla judaizmu jest istnienie narodu żydowskiego esencjonalnym i nieodzownym warunkiem, esencjonalnym i nieodzownym nietylko dla jego realizacji w życiu, lecz nawet dla samej jego idei, nietylko dla jego aktualnego bytu, lecz dla jego potencjalnych możliwości. Religja żydowska jest nie do pomyślenia bez „narodu wybranego". Dla Żydów zaś jako takich jest ich społeczne i religijno - kulturalne dziedzictwo tem bardziej żywotne, ponieważ brak im innych podstawowych elementów ludzkiego życia zbiorowego, jak terytorjum, państwo i język. Jedność Żydów i żydostwa posiada głęboki sens i ich wzajemna współzależność, wzajemne przenikanie się czynników społecznych i religijnych w ciągu całego przebiegu dziejów żydowskich zdaje się mieć duże znaczenie dla stwierdzenia tej tezy.

To wzajemne przenikanie się nie musi jednak występować u każdego indywiduum, należącego do narodu żydowskiego. W pewnym stopniu jest żydostwo niezależne od liczby swych wyznawców. Teoretycznie mogłoby żydostwo istnieć jeszcze jako żywa religja, nawet gdyby liczba Żydów na świecie nie przekraczała kilkuset. Dlatego też mamy prawo np. mówić o długotrwałej walce pomiędzy żydostwem, czyli czystą

„esencjonalną“ religją mojżeszową, bez względu na to jak mało wyznawców mogła ona liczyć w ciągu stuleci, a t. zw. religją ludową starożytnego Izraela. Bez względu na ilość adherentów religji ludowej pozostał judaizm w swej mojżeszowej formulacji głównym prądem w dziejach żydowskich. Również w najnowszych czasach pojawiały się niejednokrotnie ruchy schizmatyckie wśród żydów, lecz zazwyczaj odpadały one od pnia żydostwa, zaś naród i jego religja prędzej lub później znowu zlewały się w jedno.

Aby w pełni zrozumieć przyrodzone przenikanie się wzajemne żydowskiego życia społecznego i religijnego, zmuszeni jesteśmy obszernie rozpatrzeć swoistą istotę religji żydowskiej. Rozpoczniemy nasze rozważania od sumarycznego stwierdzenia: religja żydowska była od samego swego początku religją historyczną i utrzymała, a nawet wzmocniła ten swój charakter z biegiem czasu, pozostając w ten sposób w stałym kontraście do wszelkich innych przyrodniczych religij. Tę różnicę zauważyli już oddawna żydowscy myśliciele, a najlepiej sformułował ją w swej filozofji Jehuda Halewi. Dla współczesnej nam generacji jednakowoż staje się ten kontrast pomiędzy historją a przyrodą wyraźniejszy, niż kiedykolwiek. Od samego początku stał się element historyczny tak dalece dominujący w ideach religijnych narodu żydowskiego, iż historyczny (względnie historyczno-etyczny) monoteizm może być uważany za esencjonalną inowację, którą wniosła religja Izraela do dziejów religijnych ludzkości.

Przytoczmy kilka przykładów. Wiadomo np. powszechnie, że święta starożytnego Izraela zostały przejęte z wcześniejszych orjentalnych kultur Kanaanu, zaś źródła ich tkwią w Babilonji. Lecz w każdym wypadku starożytni Izraelici zmieniali zasadnicze znaczenie święta, bądźto nadając mu nowy sens historyczny, bądźto zastępując symboliczne znaczenie przyrodnicze przez nową interpretację historyczną. Tak więc „szalosz regalim“, trzy wielkie święta doroczne, pierwotnie święta przyrodnicze kanaaneńskich rolników, święcących zmiany pór roku i kolejność faz produkcji rolniczej, stały się dla Izraela świętami rozpamiętywania wielkich wydarzeń historycznych. Pesach stało się i pozostało świętem wyjścia z Egiptu, względnie powstania narodu żydowskiego. Zielone Świątki stały się świętem nadania Tory, względnie założenia fundamentów religji żydowskiej. Święto Szałasów służy głównie upamiętnieniu wędrówki wśród pustyni, a ta wędrówka jest — wedle tradycji — okresem powstania zarówno narodowości, jak i religji żydowskiej. Święto Nowego Roku jest w głównej mierze upamiętnieniem stworzenia świata. Wraz z Sądnym Dniem stało się ono dniem sądu nad całą ludzkością, czyli wydarzeniem o oczywistem podłożu historycznem, posiadającem pierwszorzędne znaczenie w swej corocznej powtarzalności.

Nawet sobota żydowska, która w tak oczywisty sposób wywodzi się z babilońskiej astronomji (z miesiąca księżycowego i jego 4 kwadr, oraz częściowo z liczby 7 planet), otrzymała zupełnie nowe i głębokie uświęcenie przez związanie jej z początkami wszelkiej historji wogóle — jako dzień wybrany przez Boga na odpoczynek po trudzie Stworzenia. Nigdzie zresztą poza żydostwem i powstałemi z jego łona religjami pochodnemi nie otrzymała sobota tego charakteru odpoczynku świętego i absolutnego. Ezechjel, który rozwijał swą działalność proroczą w tej samej Babilonji, mógł, przez dziwną ironję losu, przeprowadzić dokładne rozróżnienie między Żydami a poganami właśnie na podstawie przestrzegania soboty: „Nadto i sabaty moje dałem im, aby były znakiem między mną i między nimi, aby wiedzieli, iżem Ja jest Pan, który ich poświęcam" (20, 12). Dzień sobotni istotnie tak wybitne zajął miejsce w życiu żydowskiem, że spośród nowych imion hebrajskich, które Żydzi przybrali w niewoli babilońskiej, imię Sabbataj zadomowiło się najbardziej. Natomiast światu grecko-rzymskiemu instytucja dnia spoczynku wydawała się czemś tak dziwacznem, że często zarzucano żydom z tego tytułu skłonność do „nieróbstwa", chociaż Rzymianie już przedtem przejęli ze wschodu instytucję tygodnia składającego się z 7 dni. Tak dalece nie rozumiano i negatywnie oceniano instytucję soboty, że wiele miast greckich, a raz nawet jeden z cesarzy rzymskich, zakazywało święcenia soboty. Lecz Żydzi obstawali przy swojem, a dziś większa część ludzkości uważa każdy siódmy dzień — conajmniej — za dzień odpoczynku.

Z drugiej strony jedyne święto przyrody — święto Nowiu — jakkolwiek obchodzone przez długi czas w starożytnym Izraelu, utraciło stopniowo swe znaczenie: nie otrzymało bowiem reinterpretacji historycznej. Pozorne odrodzenie tego zapomnianego święta w nowoczesnym chasydyźmie leży jedynie po linji ogólnego nawrotu do natury i jej elementów, który jest charakterystyczny dla chasydyzmu.

Inna fundamentalna ceremonja judaizmu, o b r z e z a n i e, dostarcza nam drugiej kapitalnej ilustracji dla naszej tezy. Ten szeroko wśród prymitywnych szczepów całego świata rozpowszechniony obyczaj był praktykowany od niepamiętnych czasów w Egipcie i Kanaan (w Fenicji) na długo przed przybyciem Izraelitów. Lecz i tu znowu pozbawili prawodawcy Izraela tę ceremonję jej pierwotnego przyrodniczego znaczenia i nadali jej niesłychanie ważki sens przez związanie jej z historją. Przenieśli czas dokonania ceremonji z 13-tego roku życia do najwcześniejszych dni niemowlęctwa, zerwali jej ścisły związek z dojrzewaniem płciowem młodzieńca i uczynili z niej wieczny symbol przymierza Boga z narodem żydowskim. W tym charakterze ceremonja ta przezwyciężyła wszelką opozycję, która od czasu do czasu powstawała przeciwko niej

wewnątrz jak i zzewnątrz żydostwa. Przetrwała ona okres najsurowszego zakazu, wydanego przez potężnego imperatora rzymskiego Hadrjana, który zakwalifikował obrzezanie jako uszkodzenie cielesne i zagroził za nie ciężkiemi karami. Przeżyła ona nienawiść, jaką żywili niektórzy kierownicy kościoła chrześcijańskiego w średniowieczu ku temu „kainowemu znamieniu" wędrownego żyda. Przetrwała ona wreszcie antagonizm Holdheima i niektórych innych reformatorów żydowskich w ubiegłem stuleciu. Dziś, taksamo jak przed wiekami, w praktyce wszyscy żydzi przestrzegają tego obyczaju jako symbolu jedności wiary Izraela i narodu Izraela, a nietylko — jak się to niekiedy wydaje nieżyczliwym obserwatorom — jako negatywnej formy: „ut diversitate noscantur" (Tacitus, Hist. 5, 5).

Z łatwością możnaby mnożyć przykłady tego rodzaju. W lwiej części żydowskich urządzeń religijnych, zarówno w dogmatach wiary, jak i w rytuale, ta reinterpretacja historyczna starych obyczajów jest tak widoczna, iż nie wymaga nawet podkreślenia. Dla najbardziej zaś zasadniczych idej, jak np. dla koncepcji mesjanizmu, wybranego narodu, przymierza z Bogiem, oraz Zakonu (Tory) stanowi historja wszystko przenikającą i dominującą sankcję. Bóg stworzył świat w określonym czasie; następnie stworzył człowieka; jeszcze później wybrał Izraela jako swój naród kapłanów; wywiódł ich z Egiptu; nadał im Zakon; rozkazał im przestrzegać tego Zakonu dla ich wewnętrznego uświęcenia się; — wszystko to z punktu widzenia pewnego idealnego celu w epoce mesjanistycznej. W tej epoce „historja" ostatecznie zwycięży „przyrodę", a nawet zmieni jej zasadnicze prawa, albowiem w owym dniu „wilk zamieszka z jagnięciem" i t. d. (Jez. 11,6).

W tem miejscu należałoby rozróżnić pomiędzy tem, co nazwałem religijną koncepcją zwycięstwa historji nad przyrodą, a pomiędzy koncepcją o rosnącem opanowaniu przyrody przez człowieka, istotną dla wiedzy empirycznej. Podczas gdy w tej ostatniej koncepcji człowiek stopniowo opanowuje siły przyrody i podporządkowuje jej prawa swym własnym — zresztą przyrodzonym — potrzebom, to mesjanizm Jazajaszowy głosi kompletną transformację samych niezmiennych praw przyrody. W rzeczywistości bowiem nie władza nad przyrodą winna stanowić ideał żydowski, lecz uniezależnienie się od niej, supremacja człowieka nad przyrodą, przez nieuznawanie jej suwerennych sił. Lecz z drugiej strony to stanowisko musi prowadzić do krańcowego ascetyzmu. Nie przyroda jako taka, lecz jej władza nad człowiekiem jest złem. Jak długo Żyd wykonywa w pełni Zakon Boży i w ten sposób służy niezbadanym celom, które realizują się z biegiem czasu, może on i powinien zaspokajać wszystkie swe przyrodzone potrzeby, albowiem wtedy nie posiadają one owego specyficznego znaczenia. Ale jeśli zajdzie konflikt pomiędzy przy-

rodą a Zakonem, wówczas należy uznać supremację Zakonu. Żyd winien w poszczególnym wypadku poświęcić choćby samo swe życie, w innych wypadkach zaś wszystko prócz nagiego tylko życia, jeśli wymaga tego odeń Zakon. A zatem, raczej emancypacja od przyrody, aniżeli stłumienie przyrody jest naczelnym obowiązkiem; emancypacja umiarkowana, w dokładnie przepisanych granicach Zakonu dla chwili obecnej; pełna emancypacja w epoce mesjanistycznej.

Nie należy jednakowoż przypuszczać, jakoby proces rozwojowy, prowadzący do owej epoki mesjanistycznej, miał być podobny do schematu, określonego przez nasze nowoczesne teorje o ewolucji. Nie drogą stopniowego postępu w kierunku ostatecznego celu zwycięży historja nad przyrodą, lecz drogą nagłej realizacji, która nastąpi w pewnym bliżej nieokreślonym terminie, w mniej lub więcej cudowny sposób. W każdym razie fakt, że judaizm uwierzył nietylko w złoty wiek u zarania dziejów ludzkości, lecz również w jeszcze znacznie dłuższą epokę niczem niezmąconego pokoju u kresu bytu, zawierał w sobie tendencję do uczynienia z religji żydowskiej wiary wybitnie optymistycznej. W tym oto naszym świecie, poprzez procesy dziejowe — jakkolwiek trudne są do zrozumienia ich końcowe fazy rozwojowe — dojść ma do skutku pełna realizacja wielkich celów religji.

W obliczu tej idei mógł judaizm z łatwością stać się religją, opartą na życiu ziemskiem, doczesnem. W perspektywie historji nasz glob i zamieszkujący go człowiek posiada bardziej centralną pozycję, aniżeli w relatywiźmie przyrody. Wszak współczesna wiedza przyrodnicza odrzuca w czambuł starożytne geo-i antropocentryczne koncepcje o wszechświecie. Natomiast w królestwie historji, nawet w historji wszechświata, człowiek zajmuje szczególnie uprzywilejowane stanowisko. Tutaj bowiem indywidua i narody, podobnie jak ludzkość jako całość, nie są jedynie nieskończenie drobnemi cząstkami kosmosu, lecz ich los jest w każdym wypadku specyficzny, szczególny, jedyny w swym rodzaju i w konsekwencji tego posiada znaczenie centralne, conajmniej dla danej poszczególnej jednostki, narodu, względnie ludzkości.

Judaizm niejednokrotnie nazwano religją świata doczesnego. Ta definicja jest o tyle słuszna, że judaizm kładzie główny nacisk na losy ludzkości, a w ich ramach na losy narodu żydowskiego w świecie. W przeciwieństwie do wielu innych religij, a w szczególności do religji wielkiego południowego sąsiada, Egiptu, judaizm dbał stosunkowo mało (szczególnie w swej najwcześniejszej epoce) o zagadnienie śmierci. Wiadomo, jak mało znajdujemy w Biblji wzmianek o życiu pośmiertnem jednostki, względnie o zmartwychwstaniu w przyszłości. W istocie zaś takie wzmianki znaleźć można tylko w kilku księgach późniejszych, jak np. w księdze Daniel. A gdy judaizm ostatecz-

nie akceptował w pełni wiarę w życie pozagrobowe, rabini Miszny byli w kłopocie, jak znaleźć dla tej wiary oparcie w Pięcioksięgu lub w Prorokach. W tymże samym czasie zarówno wcześniejszy jak i późniejszy judaizm stale podkreślały swą silną wiarę w pozagrobowe życie zbiorowe i w „wieczny" żywot narodu żydowskiego aż po epokę mesjanistyczną i poza nią.

Kładąc nacisk na historję, zajął równocześnie judaizm pozytywne stanowisko wobec życia, jako że realizuje się ono w historji. W przeciwieństwie do nauk pierwszych Ojców kościoła i myślicieli religijnych Indyj, a nawet w przeciwieństwie do krańcowych ugrupowań, które wyłaniały się od czasu do czasu w żydostwie samem, główny prąd zakonodawstwa dawał sankcję doczesnym staraniom, jeżeli były one czynione w służbie rodziny lub narodu. Słusznie wskazywano na to, że hebrajskie słowo „melacha" (związane ze słowem mal'ach - anioł) podobnie jak odpowiedniki tego słowa w języku angielskim i niemieckim, używane przez protestanckich tłumaczy biblji Cranmera i Lutra, „calling" i „Beruf", zawierają w sobie pojęcie powołania, względnie misji, połączone z pojęciem czynności gospodarczej. W istocie taka aprobata, a nietylko sama tolerancja działalności ekonomicznej, została niejednokrotnie sformułowana w naukach rabinów. Znana ogólnie legenda charakteryzuje najlepiej te dwa przeciwstawne poglądy w żydostwie. Rabbi Szymon ben Jochaj — opowiada Talmud — był zamknięty w pieczarze przez 12 lat celem uniknięcia gniewu Rzymian. Spędził ten czas odseparowany od normalnych zajęć życiowych i zagłębiony w mistycznych spekulacjach. Kiedy ostatecznie opuścił pieczarę i wyszedł spowrotem w świat swobodny, ujrzał kilku rolników, uprawiających ziemię. „Ci ludzie zaniedbują życie przyszłe — zawołał rabi Szymon — a zajmują się życiem doczesnem!" Tak wielki był jego gniew, że gdziekolwiek rzucił oczyma, pola spalały się od jego roziskrzonego wzroku. Lecz legenda kończy się głosem z niebios, który zawołał doń z góry: „Czyż poto tu przyszedł, by zburzyć mój świat? Wracaj do swej pieczary!". W ten sposób oficjalny judaizm zawsze odrzucał krańcową deprecjację zajęć doczesnych, światowych.

Nie była to jednakowoż ewangelja przyjmowania rzeczy takiemi, jakie one są. Przeciwnie, w wielkim antagoniźmie pomiędzy historją a przyrodą człowiek winien stopniowo wziąć górę nad przyrodą. Zakon często domaga się tej walki człowieka zarówno przeciwko zewnętrznej przyrodzie, jak i przeciwko niezdyscyplinowanej naturze człowieczej i z tej walki wyłania się moralna postawa człowieka. W ten sposób etyka staje się głównym środkiem realizacji celów historji przez człowieka. W tym sensie historyczny monoteizm judaizmu jest również etycznym monoteizmem. Lecz tylko w tym sensie! Od monoteizmu o podłożu prze-

dewszystkiem etycznem należałoby oczekiwać, że postawi on jasno określone cele moralne na przyszłość, że będzie apelował do jednostki, stawiając przed jej oczyma jej własny etyczny cel i własne etyczne środki dopięcia go. Judaizm jednakowoż podkreśla ogólne cele narodu żydowskiego — lub pod niektóremi względami — ludzkości, które winne być zrealizowane w jakiejś bliżej nieokreślonej przyszłości, zapomocą nieznanych, cudownych środków, w nieznanej, nie dającej się przewidzieć formie. Ten brak korelacji pomiędzy etycznemi środkami jednostki a końcowym, niepoznawalnym i w pewnym stopniu moralnym celem, który może być realizowany jedynie przez naród, staje się zrozumiały jedynie z punktu widzenia historycznego monoteizmu. Przyjście Mesjasza jest tak dalece niezależne od indywidualnej doskonałości, że — wedle pewnej koncepcji — może on przyjść tylko w generacji, złożonej wyłącznie z grzeszników. Ortodoksyjna etyka żydowska pozostała w swej najistotniejszej treści raczej etyką narodową niż indywidualną i ta okoliczność tłumaczy również niezrozumiałą skądinąd teorję o zbiorowej odpowiedzialności wszystkich Żydów za czyny każdego z nich.

Tutaj tkwi źródło przemożnej władzy Zakonu nad jednostką, która winna wypełnić Zakon bez względu na to, czy rozumie jego sens, czy nie. Ponieważ wielkie cele religji sięgają daleko poza jednostkę, wobec tego motywy, stanowiące źródło przepisów religijnych, mogą pozostać ukryte dla rozumu jednostki. Indywiduum może — podobnie jak Majmonides i inni myśliciele — próbować racjonalizacji tych celów ostatecznych, lecz nie śmie ich zmienić w najdrobniejszym szczególe. To mogło wydawać się filozofom ze szkoły Hegla wyrazem duchowej niewoli, to mogło skłonić takiego Wellhausena do oskarżania faryzeuszy, reprezentatywnych nauczycieli judaizmu, o brak indywidualizmu i krańcowe poddanie się władzy Zakonu, lecz to było nieodzowną konsekwencją wewnętrznie zwartej formy historycznego monoteizmu. Coprawda, nie brak było mężów w historji żydowskiej, którzy odważyli się zakwestjonować same podstawy systemu. Od pytania Abrahama: „Izali Sędzia wszystkiej ziemi nie uczyni sprawiedliwości?“ (Gen, 18, 25) poprzez Mojżesza i Hioba aż do niedawnych chasydzkich przywódców (cadyków) i do Berdyczewskiego, były podnoszone poważne kwestje w każdej niemal generacji. Lecz główny prąd parł naprzód niezmącony w korycie, wyżłobionem przez historję.

Teraz możemy zrozumieć głębsze znaczenie pojęcia religji „wybranego narodu“ Izraela. Nietylko jest naród głównym podmiotem historji samej, lecz wybrana grupa ludzi jest nieodzowną koniecznością w tym procesie opanowania przyrody przez historję. Opór przyrody przeciwko historji jest przeogromny. Do przezwyciężenia go, nawet

w tak ograniczonym sensie, jak to rozumiała religja żydowska w odniesieniu do czasu, poprzedzającego przyjście Mesjasza, są kwalifikowani tylko nieliczni wybrańcy. Lecz jeśli ci nieliczni wybrańcy zasklepią się w swem indywidualnem życiu i każdy z nich odosobni się od pozostałych, wówczas religja pozostanie fenomenem indywidualnym, a nie zbiorowym. Toby zaś nie pozwoliło jej kiedykolwiek stać się religją całej ludzkości, to jest najobszerniejszej zbiorowości, a wówczas cel historji, polegający na przezwyciężeniu przyrody przez ludzkość nie zostałby nigdy osiągnięty. Religja zbiorowa przeto wymaga d o b r a n e j g r u p y ludzi i to jest jądro idei o „narodzie wybranym". Ponadto, procesy historyczne nie są wiecznie powtarzalne, jak procesy w przyrodzie. Są one jedyne i niepowtarzalne. W konsekwencji religja, jeśli ma być zrealizowana przez historję, wymaga niewielu wybrańców, którzy przez swój tryb życia uniezależniony od przyrody byliby w stanie realizować religję na oczach innych ludzi. Ci inni zaś ludzie mogliby nietylko naśladować ten niepowtarzalny przykład, lecz mogliby otrzymać pouczenie dla nowego, równie niepowtarzalnego własnego sposobu prowadzenia się. Stąd owo obstawanie przy idei narodu wybranego, wybranego w tym szczególnym celu, by żyjąc twardem życiem, dawać przykład! Stąd również owo rozróżnienie pomiędzy 613 przepisami, regulującemi prowadzenie się żyda, a 6 — 7 zaledwie podstawowemi obowiązkami dla wszystkich synów Noego! Stąd wreszcie ta nieodzowna segregacja tej grupy od innych! Wszyscy prorocy żydowscy, nawet najbardziej „uniwersalistyczni" spośród nich, wierzyli, że przed epoką mesjanistyczną mało jest widoków na to, by ludzkość jako całość przezwyciężyła przyrodę. W konsekwencji zatem, zanim ta epoka nadejdzie, konieczna jest segregacja, aby uchować przynajmniej jedną egzemplaryczną grupę od zmieszania się z masami innych, którymi — jak sądzili prorocy — władają w przemożny sposób siły przyrody. W tym sensie żydzi winni być „wręcz odmienni od wszystkich ludzi", jak ich o to oskarża św. Paweł (I. Tessal. 2, 15), lecz jednocześnie winni być żydami z a wszystkich ludzi.

Naród usuwa w cień indywiduum również i w innych dziedzinach. W religji żydowskiej posiada istotne znaczenie nie kwestja nieśmiertelności jednostki, lecz nieśmiertelności narodu żydowskiego. Nawet wtedy, gdy późniejszy judaizm przyjął wiarę w nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie, centralnym punktem pozostała sprawa wiecznego bytu narodu. Stąd owo niezwykłe przywiązanie do życia, które wykazują żydzi ortodoksyjni, życie ziemskie, troska o chorych i biednych, obowiązek zawarcia małżeństwa i powiększenia rodziny — wszystko to było niejednokrotnie podkreślane w tym celu, by rasa i naród mogły się ostać aż do Dnia Ostatecznego. Odnośnie do tego, co ma oznaczać

ów Dzień Ostateczny, zdania są podzielone. Jedni sądzą, iż nawet w epoce mesjanistycznej naród żydowski zachowa swą osobowość, podobnie jak inne narody, zaś jedyną różnicą będzie to, że wtedy wszystkie narody będą wyznawały tę samą wiarę. Inni — nazwałbym ich religijnymi internacjonalistami — marzą o fuzji wszystkich narodów w jedną, jednolitą ludzkość, również przy dominującem stanowisku jednej wiary, żydowskiej. Wtedy zniknie naród żydowski, ponieważ wypełni on swe zadanie, a również dlatego, bo wtedy wszyscy ludzie, w pewnym sensie, staną się Żydami.

W nieodzownym związku ze wszystkiemi temi naukami stoi zakaz s t o s o w a n i a o b r a z ó w w religji żydowskiej. Ponieważ religja ta była odosobniona od przyrody, winna ona była również być odseparowana od gleby i od wszelkiego rodzaju konkretności. Obrazowanie to rzecz konkretna i zlokalizowana. Dąży ono do zlokalizowania kultu w pewnem określonem miejscu. Obraz nadaje wyższą sankcję lokalnej świętości, a wraz z tem wytwarza specjalne przywiązanie do tego poszczególnego terytorjum. Religja żydowska zmuszona była zwalczać tego rodzaju zależność. Nie brak zdolności artystycznych — conajmniej nietylko brak zdolności artystycznych — powstrzymywał żydów od tworzenia plastycznych wyobrażeń swego Boga. W rzeczywistości inni Semici — nie mówiąc już o prawie że semickich Egipcjanach — wyrażali swą religję w godnych uwagi kreacjach artystycznych. Lecz religja żydowska — przynajmniej w oświetleniu tradycji żydowskiej — mogła istnieć przez długi czas bez wszelkiego wogóle sanktuarjum, następnie w dniach Mojżesza i Sędziów z wędrownem sanktuarjum, aż wreszcie po kilku stuleciach królowie żydowscy wybudowali centralną świątynię w Jerozolimie. Lecz nawet z tą świątynią rywalizowały przez długi czas sanktuarja w północnym Izraelu i w samej Judei. Zaledwo przez bardzo krótki okres czasu, prawdopodobnie tylko w ciągu trzech i pół dziesięcioleci od Jozjasza do zburzenia świątyni, sanktuarjum to miało suwerenne stanowisko w życiu żydowskiem. Oprócz tego, nawet przed zburzeniem Świątyni, prorocy, jak np. Jezajasz (19,19), mogli przepowiadać zbudowanie sanktuarjum żydowskiego w obcym kraju, w Egipcie; marzenie, które miało być później zrealizowane przez żołnierzy z Elefantine i ponownie przez arcykapłana Onjasza. Onjasz, który sam był prawowitym spadkobiercą arcykapłanów Jerozolimy, widocznie nie napotkał na żadne trudności w uzyskaniu zezwolenia władz duchownych w Palestynie na budowę swej świątyni w Leontopolis. Co więcej, świątynia ta nie została zamknięta na skutek jakiejś opozycji ze strony Żydów, lecz drogą dekretu obcego monarchy, w trzy lata p o zburzeniu drugiej świątyni w Jerozolimie.

Jednakowoż wszystkie te sanktuarja rychło znalazły namiastkę

w instytucji, która w jeszcze znaczniejszym stopniu była niezależna od wszelkiego partykularyzmu lokalnego. S y n a g o g a mogła zostać wzniesiona w każdem miejscu, w którem Żydom przyszło zamieszkać. W istocie, synagogi wyrastały wszędzie, w Palestynie i poza Palestyną, nawet gdy druga świątynia jeszcze istniała. W tej oto instytucji, w synagodze, judaizm ostatecznie rozwinął taką formę religijnego zboru, która najbardziej była zgodna z jego duchem, — instytucji o jaknajgłębszem znaczeniu w historji religijnego kultu. Synagoga, wraz ze swemi córkami, kościołem i meczetem, należała odtąd przez szereg generacyj do najważniejszych dźwigni w postępie historji przeciwko przyrodzie.

Nic więc dziwnego, że Biblja wciąż przeprowadza ostre rozróżnienie pomiędzy innemi narodami, czczącemi przyrodę w tej lub owej postaci, a narodem żydowskim, który widzi raczej swoją centralną pozycję w historji. Wystarczy tylko zacytować następujące dwa zdania z Deuteronomium (IV.19, 20): „Ani podnoś oczu swych ku niebu, żebyś widząc słońce i miesiąc i gwiazdy z wszystkiemi zastępy niebieskiemi, nie dał się uwieść, abyś się im kłaniał, i służyłbyś im, ponieważ je oddał Pan Bóg twój, na posługę w s z y s t k i m l u d z i o m pod wszystkiem niebem. Aleć was wziął Pan (w'etchem lakach Jahwe) i wywiódł was z żelaznego pieca, z Egiptu, abyście byli jego ludem dziedzicznym, jako dziś jesteście.“ Tutaj mamy exodus, przeciwstawiony siłom niebieskim!

Temu osobliwemu stanowisku narodu żydowskiego w religji żydowskiej odpowiada osobliwa historja samego narodu żydowskiego. Historja każdego narodu jest jedyną w swym rodzaju, a są takie narody, które to „jedynactwo“ swojej historji oceniają jako niezwykłe wyróżnienie ich spośród innych. Stąd tyle „narodów wybranych“. Lecz Izrael podkreślił znaczenie swej historji dla swej religji i naodwrót w takim stopniu, w jakim tego nie uczynił żaden inny naród. Wyjście z Egiptu było prawdopodobnie dość błahem wydarzeniem w historji owego czasu, tak błahem w rzeczywistości, że nawet naród najbardziej w niem obok Żydów samych zainteresowany, a mianowicie Egipcjanie, nigdy nie dbał o to, by to wydarzenie spisać. Lecz z tego wydarzenia uczynili Mojżesz i prorocy kamień węgielny nowego rozwoju, punkt wyjścia dla nowej ery w dziejach ludzkości. Wciąż na nowo wracali do tego wydarzenia prawodawcy i poeci, kapłani i prorocy, ponieważ widzieli w niem narodziny żydowskiego narodu i ostateczne zawarcie przymierza między narodem a jego Bogiem.

Od tego czasu miał ów lud niezwykłą historję. Nawet w epoce zdobycia i kolonizacji Kanaanu, następnie w epoce własnych królów, a tembardziej w ciągu dwóch i pół tysiącleci rozprószenia, los tego narodu

przedstawia godne uwagi skrzyżowanie historji jednego poszczególnego narodu z dziejami szeregu poszczególnych narodów względnie całej ludzkości. W samym środku starożytnego Izraela żyły przez długi czas inne grupy etniczne i religijne, podobnie jak później, od 8 wieku przed Chrystusem, żydzi poczęli znów żyć w innych krajach pośród obcych większości o najbardziej różnorodnym składzie. To wszystko nie mogło być czystym przypadkiem dziejowym. Wyglądałoby to na zbyt niebezpieczną dygresję w królestwo metafizyki, gdybyśmy chcieli obstawać przy poglądzie, że osobliwe losy indywiduów i narodów „wydarzają się" akurat takim indywiduom i narodom, które mają wrodzone w tym kierunku dyspozycje. W tych samych okolicznościach niejeden inny naród zginąłby i znikłby z areny dziejowej. To zaś, że żydzi przetrwali, należy w znacznym stopniu przypisać faktowi, że przez swe dotychczasowe dzieje byli przygotowani do swych późniejszych przeznaczeń.

Najdobitniejszym przyczynkiem dla uwydatnienia przeciwieństwa między historją a przyrodą w religji żydowskiej wydaje się być kontrast pomiędzy narodowością a państwem w historji żydowskiej. W ciągu bardzo krótkiego czasu żydzi mieli własne państwo, względnie państwa. Stopniowo naród wyemancypował się od państwa i terytorjum. Podobnie jak religja żydowska, rozwijając się, oddalała się od wszelkiej partykularnej lokalizacji, taksamo również naród żydowski — i to było napewno jedną z przyczyn dla zaznaczonej powyżej linji rozwojowej religji — odłączał się coraz bardziej i bardziej od terytorjum. Pochodzenie rasowe, wspólne przeznaczenie i wspólna kultura (włączając w to i religję) — stały się siłą jednoczącą. A jeśli Francuz, Fustel de Coulange, może oświadczyć, że „prawdziwy patrjotyzm to nie miłość do ziemi, lecz umiłowanie przeszłości i szacunek dla generacyj, które nas poprzedziły", jeżeli Francuz, którego naród jest zakorzeniony w swej ziemi od tysiącleci, może uważać historję, a nie terytorjum za rzecz istotną dla swych własnych narodowych uczuć, o ile bardziej jest to prawdziwe w odniesieniu do żydów, dla których takie uczucie było nietylko teoretyczną abstrakcją, lecz kwestją życia lub śmierci.

Ta tragedja jest nieodzowną konsekwencją buntu przyrody przeciwko historji. Biorąc pod uwagę zarówno hasła judaizmu, jak i dotychczasowe przeżycia narodu żydowskiego, nie można jednak zaprzeczyć, iż conajmniej aż do dni Mesjaszowych historja nie może przezwyciężyć przyrody i że owe dni Mesjaszowe nie mogą przyjść inaczej, jak tylko drogą cudu. Aż do tego czasu przyroda jest nieodzownym substratem dla historji, podobnie jak też dla życia narodu. Ten odwieczny konflikt charakteryzuje t r a g i c z n ą historję żydów. Od czasu do czasu żydzi wracali do przyrody, od czasu do czasu dążyli również do uzyskania własnego terytorjum. Fichte rzekł raz, mając na uwadze byt

rozczłonkowanego wtedy narodu niemieckiego, iż naród pozbawiony terytorjum i państwa, a nawet politycznej historji winien stworzyć wszystkie te atrybuty z głębi swej narodowej egzystencji, to jest rozwinąć ze swego „Denken" swe aktualne „Sein". O ile bardziej prawdziwe jest to powiedzenie w stosunku do Żydów! Istotnie, w rozmaitych czasach udawało się Żydom wytworzyć aktualną „egzystencję" z głębi swego rasowego i religijnego dziedzictwa. Będąc niewolnikami w jarzmie egipskiem, zdobyli Kanaan, jako uchodźcy w niewoli babilońskiej utworzyli wkrótce nowy samorządowy organizm polityczny, a we wszystkich wiekach diaspory nigdy polityczne aspiracje narodu nie przestały być żywą siłą w żydowskiem życiu i myśli. Same nawet niepowodzenia wszystkich ruchów mesjanistycznych w ciągu stuleci były w swej tragicznej wielkości niczem innem jak ciągłą reafirmacją tej tęsknoty do powrotu do ziemi. Właśnie w obecnej dobie jest naród żydowski zaangażowany we wielkiem dziele odbudowy swej własnej siedziby narodowej w Palestynie. Lecz nawet w długiej historji diaspory samej to pół-nieświadome życzenie narodu, by spowrotem wkorzenić się w terytorjum i państwo, znajduje swój wyraz — jakkolwiek wyraz ten ucieleśniał się w namiastce zarówno ziemi, jak i państwa. Należy zwrócić uwagę, w jak dużym stopniu gmina żydowska zastępowała w ciągu stuleci przynajmniej częściowo brak organizmu państwowego i w jak znacznym stopniu żydowskie dzielnice starożytnej Aleksandrji, miast epoki kalifatu, północnej Afryki, lub średniowiecznej i nowożytnej Europy były takim surogatem — coprawda ubogim — ziemi Izraela. To nie są sprzeczności, to są raczej konieczne kompromisy życiowe. Historji dla jej urzeczywistnienia się potrzebna jest przyroda, podobnie jak każdy dany moment w czasie realizuje się w przestrzeni. Jest to tragiczny konflikt i w swych usiłowaniach rozwiązania tego konfliktu naród żydowski wiele wycierpiał. Lecz zaiste, to bardzo tragiczne przeznaczenie jest może najwspanialszym rysem w historji Żydów!

Ta korelacja między narodem żydowskim a jego religją dała się odczuć już na samym progu historji obojga. Nie jest to przypadek, że do najstarszych dokumentów literackich tego narodu należą nietylko pieśni bojowe, mity i opowieści — podobnie jak w innych cywilizacjach — lecz najwcześniejsze może prawa i nauki religijne i moralne, przeznaczone dla powszedniego, codziennego życia narodu. Prawdopodobnie jedną z najstarszych części Biblji jest tak zwana księga Przymierza, zawierająca głównie prawa cywilne i kryminalne. Sam zaś Dekalog — prawdopodobnie bardzo wczesnego pochodzenia — zajmuje się jedynie w 2 lub 3 pierwszych przykazaniach zasadami wiary i poświęca całą resztę przykazań prawom, dotyczącym wzajemnego postępowania ludzi wobec siebie w życiu codziennem. Pierwszy prorok, którego przemówie-

nia zostały spisane, Amos, zajmował się głównie problemami sprawiedliwości, która jest główną dźwignią opanowania przyrody przez historję drogą hamowania przyrodzonej przemocy silnego przez uporządkowaną potęgę zorganizowanej zbiorowości historycznej.

Nie jest również przypadkiem, że ten naród był pierwszym, który przystąpił do p i s a n i a wielkiej h i s t o r j i. Historyczne opowiadania, śpiewy i t. p. istniały niewątpliwie u wszystkich narodów. Lecz literatury historycznej ciągłej, a nie fragmentarycznej, łączącej w sobie opisy faktyczne, interpretację pragmatyczną i czarującą formę w tak udatny sposób, jak u pisarzy i kompozytorów hebrajskich pomiędzy 8 a 10 wiekiem przed Chrystusem, nie znajdziemy w żadnej innej literaturze starożytnej przed Grekami. Ale nawet najwybitniejszym greckim historykom, jak Herodotowi i Tukidydesowi, brak było czegoś w rodzaju historycznej swojskości, jaką wykazują historycy starożytnego Izraela. Księga Deuteronomium idzie tak daleko, że zarzuca żydom niewdzięczność wobec Boga, ponieważ zaniedbali „wspomnieć dni dawne, rozpatrywać lata każdej generacji“ (32,7). Jasne jest, że takie historyczne reminiscencje nie posiadałyby żadnego znaczenia religijnego, jeśliby były ograniczone do historji samych tylko żydów. Jedynie w ich wszechobejmującym zakresie, w ramach przeznaczeń innych narodów, mogły niezwykłe wypadki przeszłości żydowskiej — względnie wypadki, które żydom wydawały się być niezwykłemi — uzyskać swe rzeczywiste głębokie znaczenie. Stąd ów uniwersalny pogląd i, w pewnym sensie, również uniwersalne potraktowanie historji przez tych wczesnych pisarzy, których punktem wyjścia było założenie, że Abrahama poprzedziło 20 pokoleń i że cały szereg innych narodów może uważać się za bezpośrednich nawet potomków patrjarchów żydowskich. Ten uniwersalizm był przeciwieństwem poglądu Babilończyków i Egipcjan, którzy przyjmowali, że ich własne narody były pierwszemi, stworzonemi przez ich bogów. Doprawdy, nigdzie indziej w owym czasie lub poprzednio nie było możliwe takie współczujące potraktowanie „historji światowej“, jakie znajdujemy w 10 rozdziale pierwszej księgi Mojżeszowej.

W obliczu tego faktu może się wydać podwójnie dziwne, że w ciągu długich wieków rozproszenia — aż prawie do ostatnich 100 lat — naród żydowski jakgdyby stracił zainteresowanie do pisania choćby tylko swej własnej historji. Jasne jest, że nie można tego w całej pełni przypisać wpływom narodów, wśród których żydzi żyli, szczególnie w odniesieniu do średniowiecznych Arabów i współczesnych narodów europejskich z ich żywem zainteresowaniem dla historji i ich długim szeregiem wybitnych historyków. Działały tu rozmaite inne przyczyny. Narazie musimy się zadowolić jedynie wskazaniem na brak historji politycznej — w zwy-

czajnem tego słowa znaczeniu, — na supremację Zakonu, który nie znosił obok siebie żadnych rywali i na ciągłe wędrówki, które stale przerywały ciągłość historyczną i czyniły coraz to trudniejszą rzeczą przechowywanie materjałów historycznych. Lecz wybitne nastawienie narodu żydowskiego — nawet w tych stuleciach — na swą przeszłość i przyszłość nie może ulegać żadnej wątpliwości.

Proszę mi pozwolić z r e a s u m o w a ć na zakończenie rozmaite poruszone przeze mnie punkty:

Oprócz ogólnej współzależności między społeczną a religijną historją każdej zbiorowości istnieje szczególny związek między historją Żydów a historją judaizmu. Szczególne okoliczności doprowadziły do stopniowego odłączenia narodu żydowskiego od ziemi i do wyemancypowania narodowości żydowskiej od państwa i terytorjum. Odpowiednio do tego żydowski „historyczny" monoteizm postawił jako cel idealny wyemancypowanie człowieka od przyrody i w międzyczasie odłączył kult religijny od jego terytorjalnych węzłów, oraz oddzielił główne urządzenia religijne od ich źródłowego, „przyrodzonego" podłoża. Historja żydowska stała się stopniowo czystem połączeniem historji narodowej i światowej. Wiara żydowska również przedstawia osobliwą syntezę religji narodowej i uniwersalnej. Linje rozwojowe tego rodzaju, często skierowane przeciwko samej „naturze" rzeczy, kryją w sobie zarzewie wiecznych konfliktów. Ich ostateczne rozwiązanie leży zarówno dla religijnego, jak i dla narodowego Żyda w oczekiwanej realizacji jakiejś nadziei mesjanistycznej, którą każdy z nich żywi w tej lub innej postaci.

RAFAŁ MAHLER

TEORJE ŻYDOWSKIEJ HISTORJOGRAFJI O ROZWOJU DZIEJOWYM KULTURY ŻYDOWSKIEJ

Swoisty, specyficzny charakter dziejów żydowskich, stawia historjografję żydowską w obliczu specyficznych zagadnień, napozór zupełnie różnych, zasadniczo odmiennych od tych zagadnień, które się nasuwają historykowi innych narodów, czy też badaczowi historji powszechnej. Ze szczególną wyrazistością występuje specyficzność tych zagadnień w dziedzinie historji żydowskiej k u l t u r y. Na pierwszy plan występuje tutaj zagadnienie, gdzie należy szukać przyczyn przetrwania narodu żydowskiego przez wszystkie epoki historyczne. Z rozwiązaniem tego zasadniczego zagadnienia łączy się kwestja r e l i g j i, jako dominującego czynnika w żydowskim rozwoju kulturalnym, szczególnie od epoki powstania Talmudu i literatury talmudycznej. Od sposobu wyjaśnienia roli religji w dziejach żydowskich, zależy znowu wyświetlenie istoty i treści ruchów religijnych w poszczególnych epokach historji żydów.

Próby rozwiązania tych zagadnień przez nowoczesną historjografję żydowską, pozostają w ścisłym związku z ogólnem teoretycznem i politycznem stanowiskiem poszczególnych jej kierunków. Podług tych zasadniczych przesłanek możemy podzielić nowoczesną historjografję żydowską na następujące szkoły: 1) Teorję teologiczno - metafizyczną (N. Krochmal), 2) Teologiczno - idealistyczną teorję posłannictwa Żydów (Zunz, S. D. Luzzatto, A. Geiger, Graetz i inni), 3) Świecką teorję narodową (teoretycy: M. Margolin, S. Schiller, Achad Haam, a przedewszystkiem historyk Dubnow).

Pierwszy wybitny, nowoczesny historyk żydów i teoretyk dziejów

żydowskich, Nachman Krochmal, autor „More Nebuchei Hazman", wyznaje jeszcze z jednej strony tradycyjny, religijny pogląd na świat, z drugiej strony przejęty jest ideami historjozoficznemi niemieckiej filozofji klasycznej (od Herdera do Hegla).[1]) Zdaniem Krochmala naród żydowski wyróżnia się zasadniczo spośród innych narodów swoją istotą duchową. Każdy naród przeniknięty jest swoistym duchem narodowym, który znajduje swój wyraz we wszystkich dziedzinach kultury zarówno w prawie i w moralności, jak i w nauce i sztuce, a przedewszystkiem w pojmowaniu Boga. Każdy naród przebiega w swym rozwoju trzy fazy, mianowicie fazę wzrostu, fazę rozkwitu i fazę upadku. Upadek każdego narodu jest wynikiem immanentnych przyczyn, które pojawiają się z nieuniknioną koniecznością w pewnym okresie jego rozwoju dziejowego. Przepych i bogactwo, szerzące się w okresie rozkwitu narodu, prowadzą do występków, mianowicie do żądzy uciech, pychy, żądzy władzy, a w końcu do zabobonów. Występki te są, zdaniem Krochmala, same przez się już zaprzeczeniem kultury, stąd upadek kultury znamionuje trzecią fazę życia narodu, która prowadzi do jego zupełnego zaniku.

Podczas gdy jednak wszystkie inne narody odznaczają się tylko w poszczególnych dziedzinach ducha i w związku z tem ubóstwiają tylko poszczególne siły przyrody, lub zjawiska niebieskie, naród żydowski już od zarania swego istnienia związał się z duchem absolutnym, t. j. z Bogiem. W ten sposób wyjaśnia Krochmal wieczność narodu żydowskiego, jako zjawisko konieczne. Wprawdzie i naród żydowski musi w swoim rozwoju dziejowym koniecznie przejść te same trzy fazy, wzrostu, rozkwitu i upadku, których kolejne następstwo jest niezłomnem prawem wszelkiego rozwoju społecznego w ogólności. Duch absolutny nie podlega jednak zniszczeniu, a tem samem hołdujący mu naród żydowski jest nieśmiertelny. Po każdym okresie upadku w historji Żydów następuje na nowo cykl trzech faz historycznych, właściwych rozwojowi wszystkich narodów. W pierwszym cyklu historji Żydów faza wzrostu trwa do czasów Dawida i Salomona a następująca po niej faza rozkwitu kończy się upadkiem, któremu kładzie kres zwycięski pochód Aleksandra Wielkiego. Z tą chwilą zaczyna się drugi cykl w historji Żydów, w którym szczyt rozkwitu przypada na czasy królowej makabejskiej Salomony Aleksandry, a upadek trwa do czasów cesarzy rzymskich z rodu Antoninów. Następuje trzeci cykl historji Żydów, w którym rozkwit rozpoczyna się około 4500 lat według rachuby żydowskiej (około 740 ery chrześcijańskiej) wraz z rozwojem kultury

1) Jak wiadomo, wykazał *Rawidowicz* w swojej gruntownej rozprawie wstępnej do pism Krochmala, wbrew tradycyjnemu poglądowi na tego myśliciela, że zapożyczył on w istocie więcej od Herdera i Fichtego, aniżeli od Hegla!

muzułmańskiej. Późniejsze prześladowania i tułaczki żydów, które ciągną się poza rok 5400 rachuby żydowskiej (około 1640 ery chrześcijańskiej), wypełniają trzeci okres trzeciego cyklu historji żydów.

O podziale późniejszych czasów historji żydów na cykle i okresy, niema wprawdzie żadnej wzmianki w dziele Krochmala, taki podział wynika jednak z konieczności z założeń jego teorji o wieczności narodu żydowskiego.[2])

Drogą takich cyklów i okresów odbywa się w oświetleniu teorji Krochmala rozwój dziejowy narodu żydowskiego. Rozwój ten jest zdaniem Krochmala równoznaczny z nieustannym postępem kultury żydowskiej. W każdym nowym cyklu trzy kolejne okresy nie są powtórzeniem okresów dawnego cyklu, albowiem kultura żydowska osiąga wraz z nowym cyklem historycznym coraz to wyższy stopień rozwoju, biorąc za punkt wyjścia prądy kulturalne poprzedniego cyklu. Cel nauki historji żydów upatruje Krochmal w osiągnięciu uświadomienia narodowego, co jest jego zdaniem równoznaczne z poznaniem zbiorowej duszy żydowskiej. Uwieńczeniem tej teorji historji żydów jest idea Krochmala o posłannictwie narodu żydowskiego, w myśl której naród żydowski, jako naród wybrany, jest powołany do pouczania ludzkości o zasadach prawdziwej wiary.

Pomijając teologiczno - metafizyczne przesłanki teorji Krochmala, nie jest ona pozbawiona sprzeczności. Krochmal sam wspomina o tem wyraźnie, że podług jego podziału okresy historyczne trzeciego cyklu trwają bez porównania dłużej, aniżeli w pierwszym i drugim cyklu, nie znajdujemy jednak u niego żadnej nawet próby wytłómaczenia tego zjawiska potęgującej się retardacji rozwoju. Objaśnienie tej retardacji w późniejszych epokach jest jednak tem konieczniejsze, jeśli zważymy, że naogół w historji spotykamy się ze zjawiskiem wręcz odwrotnem i im wyższy szczebel osiągniętego przez ludzkość rozwoju, tem szybszy postęp, tem prędzej następują po sobie kolejno przełomowe zmiany, początkujące nowe epoki historyczne. Najsłabszą stroną tej teorji jest niejednolita zasada podziału oparta raz (w pierwszym i drugim cyklu) na historji politycznej, innym razem znowu (w trzecim cyklu) na historji kultury. Przyczyny każdorazowego odrodzenia narodu żydowskiego po okresie upadku, znajduje Krochmal nie w wewnętrznych

---

2) Gruntowny badacz spuścizny naukowej Krochmala, Rawidowicz, przypuszcza zupełnie słusznie, że Krochmal uważał najprawdopodobniej okres, w którym sam żył, t. j. okres wojen napoleońskich i reakcji ponapoleońskiej, za okres wzrostu czwartego cyklu w historji żydów. Przypuszczenie to opiera Rawidowicz na tej podstawie, że Krochmal także w dawniejszych epokach historji żydów łączył każdorazowe odrodzenie narodu żydowskiego po okresie upadku z wojnami światowemi i z powstawaniem monarchij uniwersalnych. W uzależnieniu przełomowych epok historji żydów od doniosłych wydarzeń w historji świata, Krochmal powołuje się na ciekawą uwagę Midraszu, wypowiedzianą w związku z objaśnieniem wersetu psalmów.

siłach narodu, co byłoby zgodne z jego ogólną socjologiczną teorją rozwoju ludzkości, lecz w wielkich przewrotach politycznych świata. I tak w drugim cyklu okres wzrostu spowodowany jest zwycięskim pochodem Aleksandra Wielkiego, w trzecim cyklu okres wzrostu przypada na złoty wiek cesarstwa rzymskiego, a okres rozkwitu rozpoczyna się równocześnie ze zwycięskiemi podbojami islamu. Takie działanie sił zewnętrznych, niby Deus ex machina w historji żydów, znajduje uzasadnienie tylko w teologicznych przesłankach teorji Krochmala. Skoro w myśl tej teorji dzieje ludzkości są kierowane ręką Opatrzności, to przyjmuje on zapewne, że i przełomowe epoki tych dziejów są przez Boga tak pomyślane, by naród żydowski znalazł warunki dla otrząśnięcia się z upadku. Jeżeli natomiast weźmiemy pod uwagę okresy upadku w każdym z trzech cyklów podziału Krochmala, to widocznym jest brak konsekwencji teoretycznej nietylko w jego przesłankach socjologicznych, lecz i teologicznych. Jedynie bowiem w pierwszym i drugim cyklu można wyjaśnić upadek narodu na podstawie ogólnej teorji socjologicznej Krochmala, jako wynik upadku moralności. W trzecim cyklu upadek jest spowodowany wzmagającemi się prześladowaniami i wzrostem nienawiści ze strony innych narodów, a więc przyczynami niezależnemi od poziomu obyczajów wśród żydów samych.

Mimo tych sprzeczności i niedociągnięć teoretycznych historjografja dziejów żydowskich Krochmala wywarła przemożny wpływ na historjografję żydowską 19 wieku, szczególnie na Graetza. Nawet w teorji Dubnowa, w pierwszym okresie jego rozwoju teoretyczno - historycznego, przebija jeszcze żywo duch myśli Krochmala.

Idea misji historycznej Żydów, wyrażona przez Krochmala, staje się myślą przewodnią nauki judaistycznej, która rozkwita od początku 19 wieku, przedewszystkiem w Niemczech. Co się tyczy historji kultury żydowskiej, to przedstawiciele tej szkoły historycznej nietylko ją wysuwają na pierwszy plan, lecz uważają ją za jedyny istotny przedmiot badań historycznych. Jeden z założycieli tej szkoły, Leopold Zunz, posuwa się nawet do twierdzenia, że historja Żydów w gruncie rzeczy posiada naukową rację bytu tylko jako historja działalności ducha żydowskiego, jako dzieje żydowskiego świata idej. T. zw. zewnętrzne dzieje żydów, pojęte przez Zunza jako dzieje żydowskich cierpień i obrony żydów przed prześladowaniami, są jego zdaniem, tylko środkiem pomocniczym, który ma nam ułatwić zrozumienie żydowskiej kultury na podstawie poznania ich warunków bytu i położenia. Zunz wprawdzie nie rozwinął własnej oryginalnej teorji historji żydów, ale znajdujemy sporo ogólnych teoretycznych myśli rozsianych w jego naukowych artykułach. Szczególnie zasługuje na uwagę jego rozróżnienie między stałym a zmiennym czynnikiem w historji

Żydów. Według niego judaizm posiada swoje własne, immanentne prawa rozwoju, toteż modyfikacja kultury żydowskiej zależnie od epoki i kraju odbywa się tylko w tych ramach, które są zakreślone przez najwyższe prawo judaizmu.[3])

Rzeczowy i ścisły uczony J o s t, najwybitniejszy poprzednik Graetza, nie podjął się nawet próby uzasadnienia swojej „Historji Izraelitów" na podstawie jakiejkolwiek ogólnej teorji historycznej. Nie znaczy to jednak, jakoby jego prace historyczne były wolne od tendencji politycznej. Na zakończenie swego dzieła „Geschichte der Israeliten" wysuwa on pogląd, że reforma synagogi, liturgji i nauki religji autoryzowana przez władze państwowe jest najaktualniejszem zadaniem współczesnego żydostwa.

Rozprawy historyczne A b r a h a m a G e i g e r a na temat „Das Judentum und seine Geschichte" są właściwie jednym uroczystym hymnem na cześć misji historycznej judaizmu. Misja ta polega według Geigera na zwiastowaniu idei czystego monoteizmu i miłości bliźniego, na rozpowszechnianiu myśl o jedności rodu ludzkiego i braterstwie narodów. Zdaniem Geigera żydostwo świadome jest tego zadania już w najdawniejszej epoce swoich dziejów, mimo następujących jeszcze wtedy sporadycznych okresów powrotu do zabobonów i barbarzyństwa. Proroków ocenia on właśnie jako te szlachetne umysły, które nawoływały swoich ziomków niestrudzenie do wytrwania w swej misji dziejowej. Walka faryzeuszów z saduceuszami, to, zdaniem Geigera, tylko dalszy ciąg walki, którą niegdyś prorocy toczyli z kapłanami. Faryzeizm wyszedł z tej walki zwycięsko, dzięki przez niego szerzonemu poglądowi, że cały naród żydowski jest równy stanowi kapłańskiemu i powinien się przejąć poczuciem godności kapłańskiej. Stąd także niezliczone przepisy i zakazy, któremi Talmud obwarował naród żydowski, nie miały nic innego na celu, jak tylko wychowanie narodu w duchu kapłańskiej godności i w kapłańskim trybie życia, by w ten sposób dorósł do spełnienia swej szczytnej misji dziejowej. Izolacja kulturalna Żydów w stosunku do sąsiedzkich narodów, tak charakterystyczna dla epoki średniowiecza i wczesnej epoki nowożytnej, tylko pozornie się może wydać sprzeczną z ideą judaizmu, której treścią jest przecież zbratanie narodów. Właśnie troska o utrzymanie idei miłości bliźniego w niezmąconej czystości, skłaniała Żydów „zwiastunów powszechnego szczęścia i pokoju", do ścisłego odgraniczenia się od otaczającego świata, tylko bowiem w cichem skupieniu mogli Żydzi uchronić swój świat idei przed zalewem błędnych poglądów otoczenia. Ucisk i prześladowania, na które

3) Zunz, „Ueber die in den hebraisch - juedischen Schriften vorkommenden hispanischen Ortsnamen" (Zeitschrift fuer die Wissenschaft des Judentums 1822, T. I. str. 114).

byli żydzi ciągle narażeni ze strony otaczających ich narodów, przyczyniły się jeszcze bardziej do spotęgowania tych skłonności izolacyjnych.

Idea dziejowego posłannictwa żydostwa jest też myślą przewodnią teorji historycznej G r a e t z a. Zarówno jak inni koryfeusze „nauki judaizmu", także i Graetz głosi, że treścią tej misji jest rozpowszechnianie wśród ludzkości czystego monoteizmu i wyższej moralności. W przeciwieństwie jednak do tych uczonych, Graetz nie ogranicza historji żydów wyłącznie do dziejów judaizmu. Graetz podnosi z naciskiem, że żydzi po wszystkie czasy byli i są żywym „szczepem" (Volksstamm"), a nie wyłącznie wspólnotą religijną. Szczep żydowski jest, zdaniem Graetza, niejako „ciałem", a nauka judaizmu niejako „duszą" historj" „męczenników i myślicieli." W myśl tych założeń Graetz wypowiada stanowczą walkę swoim poprzednikom w dziedzinie historjografji żydowskiej, którzy rozerwali historję żydowską na historję Izraelitów (aż do wygnania babilońskiego) i historję żydów (od epoki babilońskiej). Ciągłość historji żydów jest nieprzerwana, żydostwo pozostało poprzez wszystkie epoki i na wszystkich krańcach świata jedno i to samo.

Już w rozprawie z r. 1846, na temat „Konstrukcji historji żydowskiej" Graetz podejmuje próbę wykazania tej ciągłości na podstawie podziału historji żydów na okresy i fazy. Zależnie od czynnika dominującego w żydostwie w pewnej epoce, zależnie od przewagi życia politycznego, religji, czy też nauki, Graetz rozróżnia w tej swojej rozprawie trzy główne okresy historji żydów: 1) okres najdawniejszy - państwowy (aż do wygnania babilońskiego), 2) okres drugi — jednostronnie religijny (aż do końca walk między faryzeuszami a saduceuszami), 3) okres trzeci — teoretyczny (od założenia szkoły w Jabne, aż do ostatnich czasów). Zależnie od charakteru danego okresu, osoby działające w historji żydów należą do różnych sfer: w pierwszym okresie podmiotem historji są mężowie stanu i prorocy, w drugim okresie mężowie pobożni, mędrcy, sekciarze, w trzecim — uczeni, myśliciele, filozofowie religji, systematycy, zaliczeni tu są nawet sceptycy i apostaci.

Już w świetle tego podziału na okresy odrazu jest widoczne, w czem Graetz dopatruje się zasady rozwoju historji żydów: judaizm, jego zdaniem, rozwija się w coraz głębszem uświadomieniu swojej własnej istoty. Ten postęp żydostwa w świadomości siebie samego i w świadomości swoich zadań historycznych, odbywa się nietylko drogą pogłębiania teoretycznego. Odwrotną stroną tego procesu wykrystalizowania judaizmu jest ciągłe, ustawiczne eliminowanie z żydostwa obcych mu elementów. Już sam podział państwa izraelickiego po śmierci Salomona, należy, zdaniem Graetza, uważać za pierwszy skutek oczyszczenia judaizmu z obcych naleciałości: podział państwa spowodował, że Judea,

która coraz wyraźniej wiązała się z religją żydowską, wyodrębniła się od bałwochwalczego Efraim. Dalsza konsolidacja judaizmu nastąpiła w drugim okresie historji żydów, dzięki przeciwstawieniu się hellenizmowi, który w trzeciej fazie tego okresu przyoblekł się w formę partji saducejskiej. W trzecim okresie, w okresie teorji a zarazem diaspory, pojawia się talmudyzm właśnie jako przeciwwaga przeciw rozproszeniu.[4]) Normy Talmudu spełniały to samo zadanie, co niegdyś granice Palestyny. Przepisy Talmudu odgradzały naród od otaczającego świata, wzmagając w ten sposób jego popęd samozachowawczy i chroniąc go tem samem przed asymilacją.

Wpływ h e g e l j a n i z m u na teorję historji żydów Graetza jest w tej rozprawie widoczny już na pierwszy rzut oka. Starczy wskazać na jej myśl przewodnią, by się o tem odrazu przekonać: postęp judaizmu w uświadomieniu swojej własnej istoty przypomina nam odrazu heglowski postęp ducha absolutnego w świadomości siebie samego. Nie znaczy to zgoła, że Graetz w tej „Konstrukcji" konsekwentnie stosuje filozofję heglowską w dziedzinie historji żydów. Z heglowskiego schematu postępu Graetz przejmuje tylko zasady przeciwieństwa tezy i antytezy, brak u niego natomiast syntezy, która nietylko zawiera tezę i antytezę, ale je znosi. Ta okoliczność sprawia, że spekulatywna „Konstrukcja" Graetza pozbawiona jest tej bystrości myśli i owocności naukowej, która jest tak charakterystyczna dla hegeljanizmu. Schematyczny podział historji żydów na trzy okresy, a tych znowu na trzy fazy, jest u Graetza wyraźną reminiscencją teorji historycznej N. Krochmala.

W swojej „Historji żydów" rozwija Graetz obszernie tę samą teorję, którą naszkicował w „Konstrukcji". Nie wyrzekł się w swem dziele nawet zasady potrójnego podziału sformułowanej w tamtej rozprawie. We wstępie do pierwszego tomu (pierwszego wydania) „Historji żydów", rozpatruje Graetz zagadnienie wytrwałości dziejowej żydów, którą nazywa wręcz cudowną. Cud ten tłómaczy on w ten sposób, że żydzi w przeciwieństwie do innych narodów przechodzą fazy wzrostu, rozkwitu i upadku nie jeden raz, ale przeżyli już takie cykle trzy razy. Widzimy, że nietylko zasadę troistego podziału przejął tutaj Graetz od Krochmala, lecz i nazwy poszczególnych faz, które zresztą przypadają na te same daty, co w schemacie Krochmala.

Zasadniczą myślą „Historji żydów" Graetza jest, jak już wspomnieliśmy, idea misji historycznej narodu żydowskiego. Zagadnienie wytrwałości dziejowej żydów objaśnia Graetz właśnie tą rzekomą

[4]) Tutaj należy zauważyć, że Graetz pod pojęciem talmudyzmu ujmuje nietylko literaturę talmudyczną, w ściślejszem znaczeniu, ale także późniejszą, potalmudyczną literaturę religijną.

misją. Obok Żydów uznaje Graetz w historji ludzkości jeszcze drugi naród, który swoją twórczością wywarł przemożny wpływ na kulturę ogólnoludzką, mianowicie Greków. Grekom zawdzięcza ludzkość powstanie niezmierzonych bogactw sztuki i nauki. Jeśli Grecy mimo swej szczytnej misji dziejowej nie uniknęli zagłady narodowej, jest to, zdaniem Graetza, dowód, że nie wystarcza historyczna rola narodu w kulturze ludzkiej, by naród mógł się ostać, wobec zmiennych kolei losów dziejowych. Tylko taki naród, który z pełną świadomością swojej misji dziejowej spełnia swoje zadanie, utrzymuje się przy życiu i dlatego jedynie Żydzi zdołali ocaleć i przetrwać jako wieczny naród.

Wysoki poziom moralny Żydów, który przejawia się za czasów proroków, wywodzi Graetz z monoteizmu religji żydowskiej. Monoteizm sprawił też, zdaniem Graetza że kultura żydowska już w najdawniejszej epoce historji Żydów wykazuje swoiste cechy. (Brak zmysłu dla sztuk plastycznych, dla sztuki teatralnej i t. p.). Świadome posłannictwo Żydów ukształtowało, zdaniem Graetza, w niezwykły sposób także i późniejsze dzieje kultury żydowskiej. Rozwój kulturalny Żydów postępuje, podług Graetza, nieprzerwanie. Toteż Żydzi nie znają średniowiecza w sensie upadku kultury, a przeciwnie: „Żydzi kultywowali wysoką obyczajność i naukę, otoczeni dookoła zdziczeniem i barbarzyństwem".

Stanowisko Graetza wobec wszelakich prądów kulturalnych w dziejach żydowskich, a szczególnie wobec saduceizmu, karaizmu, ruchów mesjanistycznych, kabały, chasydyzmu, wynika konsekwentnie z jego konstrukcji metafizycznego, prawiecznego i niezmiennego judaizmu, który rozwija się w kierunku filozoficzno - naukowego uświadomienia sobie swojej istoty. To racjonalistyczne pojmowanie judaizmu, które każe Graetzowi śpiewać hymny pochwalne na cześć Majmonidesa i Mendelssohna, powoduje u niego ujemny sąd o tych bezsprzecznie twórczych prądach kulturalno - społecznych. Zresztą Graetz traktuje wyżej wspomniane sekty i prądy w żydostwie w myśl swojej teorji sformułowanej jeszcze w rozprawie „O konstrukcji dziejów żydowskich", podług której żydostwo w swoim rozwoju dziejowym nieustannie wyodrębnia ze swego łona obce mu elementy, broniąc się przed zamąceniem swej istotnej treści. Toteż Graetz potępia w czambuł wszystkie te ruchy religijne, jako obce latorośle wybujałe na pniu judaizmu.

Zupełnie odrębne stanowisko w uzasadnieniu idei posłannictwa judaizmu, zajmuje historyk literatury hebrajskiej, Żyd włoski S. D. Luzzatto, pomimo że zasadnicza myśl jego koncepcji jest zapowiedzią późniejszych poglądów Graetza. Zdaniem Luzzattiego judaizm i hellenizm (a raczej, podług jego własnej terminologji, atty-

cyzm) to dwa sprzeczne, zasadniczo różne elementy kultury ogólnoludzkiej. Pierwiastek hellenistyczny cywilizacji polega na intelektualiźmie i estetycznem ustosunkowaniu się do świata, pierwiastek judaizmu sprowadza się do religji i moralności uczuciowej. Hellenizmowi zawdzięcza ludzkość: nauki, filozofję, sztukę, kult wielkości i piękna, judaizmowi — religję, moralność, kult dobra. O ile hellenizm, zasadzając się na wiecznie niespokojnym, postępowym intelekcie, podlega nieustannym zmianom, o tyle judaizm jest niezmienny w swojej istocie, niewzruszony. Postęp ludzkości w ten sposób dokonywa się właściwie tylko dzięki hellenizmowi, proces ten odbywa się jednak z przerwami, powtarzającemi się perjodycznie. Po epoce przewagi hellenizmu, następuje kolejno z konieczności reakcja, w postaci nawrotu do judaizmu. W ten sposób oscyluje kultura ustawicznie między hellenizmem a judaizmem. Żydzi obrani są przez Opatrzność w tym celu, by dzierżyli wysoko sztandar judaizmu, t. j. moralnego poglądu na świat i idei monoteizmu, odpierając burzliwe fale nawałnicy dziejowej.

Zrozumiałem jest aż nadto, że Luzzatto, określający żydostwo jako pierwiastek wiary i tradycji, apoteozuje z jednej strony poetę i filozofa tradycji Jehudę Halevy, jak z drugiej strony wydaje wyrok potępiający na filozofów pokroju Majmonidesa. Zarówno w swojej ocenie hellenizmu i judaizmu jako zasadniczo różnych podstaw kultury, jak i w swojem przywiązaniu do tradycji, i wypowiedzeniu walki zdecydowanym dążnościom asymilatorskim zreformowanego żydostwa, Luzzatto jest prekursorem Graetza.

Nie ulega wątpliwości, że filozoficzne uzasadnienie idei misji żydostwa, przewijającej się jak nić przewodnia przez całą historjografję żydowską 19 wieku, dokonało się pod wpływem systemu historjozoficznego Hegla. Nie zmienia tej okoliczności fakt, że sama idea misji zakorzeniona jest w religji żydowskiej jako prastara tradycja, datująca się jeszcze od proroków epoki wygnania babilońskiego. Dotyczy to jednak f o r m a l n e j genezy ideologji historjografów żydowskich 19 wieku; istotną treść tej ideologji znajdziemy tylko w genezie s p o ł e c z n e j, uwzględniając warunki życiowe żydów zachodnio-europejskich, szczególnie żydów niemieckich w 19 wieku. Nie jest chyba przypadkiem, że podczas gdy galicyjski żyd Krochmal ujmuje ideę misji wyłącznie w tradycyjnem znaczeniu, mianowicie jako zadanie dziejowe żydów nauczania narodów postronnych „prawdziwej“ wiary, to Geiger już podnosi wyraźnie ideę zbratania ludzkości i miłości bliźniego, a Graetz nawet się rozwodzi nad żydami jako pionierami „wyższej“ moralności, niosącymi w dodatku „kaganiec oświaty“ przed całą ludzkością. U tych dwóch historyków idea misji judaizmu jest ideologicznem odbiciem ówczesnych dążności mieszczaństwa żydowskiego

w Niemczech, mających na celu z jednej strony osiągnięcie równouprawnienia obywatelskiego — z początku formalnego później istotnego — a z drugiej strony zachowanie cieniutkiej więzi żydostwa w postaci urzędowej rubryki wyznaniowej. Pro foro interno miała historjozofja misyjna wykazać „współwyznawcom" jak cenne są zasady tej religji, której szeregi wyznawców zaczęły się poważnie przerzedzać. Pro foro externo służyły kwintesencyjne zasady judaizmu, wypośrodkowane z całym nakładem kunsztu historjozoficznego, a streszczające się w idei miłości bliźniego i braterstwa ludów, całkiem niedwuznacznie po to, by przekonać postronne narody o konieczności zastosowania ich przez nie względem Żydów samych. Ten drugi, polityczny sens idei misji judaizmu leży jak na dłoni, chociażby we wstępie Graetza do I tomu „Historji Żydów" (1874), w którym autor podnosi z naciskiem przepisy pięcioksięgu Mojżesza, dotyczące równouprawnienia obcych z obywatelami kraju. Że Graetz rozpatruje historję Żydów jako dzieje żyjącego szczepu żydowskiego, a nietylko judaizmu, wynika stąd, że jako zwolennik tradycyjnej, ortodoksyjnej religijności, zwalczał zbyt radykalne dążności asymilacyjne żydostwa zreformowanego. Nie znaczy to jednak, by Graetz kiedykolwiek miał coś wspólnego z konsekwentnem, narodowem stanowiskiem w kwestji żydowskiej.

Tyle co do społecznej genezy ideologji misji judaizmu. Odnośnie do naukowej wartości tego kierunku, nietrudno stwierdzić, że hołdujący mu historycy (nie wyłączając Graetza), ze względów apologetycznych, nieodłącznych od idei misji, raczej idealizują rozwój kulturalny narodu żydowskiego, aniżeli go wyjaśniają. Jakżeż można wyświetlić rozwój kultury żydowskiej, a w szczególności religji żydowskiej w epoce najdawniejszej, skoro się a priori zakłada istnienie idealnego monoteizmu żydowskiego albo idealnej moralności żydowskiej, traktując w wygodny sposób zjawiska zaprzeczające najoczywiściej temu ideałowi, jako reakcję albo wręcz odstępstwo od judaizmu? Rozwój talmudyzmu w kulturze żydowskiej usiłują ci historycy wyjaśnić jako wynik dążności izolacyjnych judaizmu, mających go uchronić przed niepożądanemi wpływami obcych światopoglądów i religij. Pogląd ten, zmodyfikowany nieco przez przedstawicieli narodowego kierunku żydowskiej teorji historycznej nie wytrzymuje krytyki zarówno w swej pierwotnej, jak i w zmienionej nacjonalnej koncepcji.[5])

Z gruntu mylny jest też pogląd Graetza, jakoby Żydzi nie znali średniowiecza w sensie upadku kulturalnego, jakoby Żydzi — że zacytujemy dosłownie — „nieśli kaganiec oświaty w otoczeniu zdziczenia i barbarzyństwa". Słusznie przeciwstawia tej teorji M. Margolin

5) Obacz niżej, w związku z naszemi wywodami o teorji Dubnowa.

ten niezaprzeczony fakt, że znamy epoki, szczególnie począwszy od 14 wieku, w których Żydzi nietylko nie górowali nad kulturą otoczenia, lecz stali w porównaniu z niem na niższym poziomie umysłowym.[6]) Konstruując znowu racjonalistyczny, filozoficznie sublimowany ideał żydostwa, szermierze ideologji misji żydowskiej oceniają prądy kulturalne i społeczne w dziejach żydowskich, odcinające się na tle oficjalnie uznanych, tradycyjnych norm religji jako „zamęty i wichrzenia" (Graetz), — nie umiejąc wcale wniknąć w treść społeczno - narodową tych twórczych, ożywczych nurtów życia żydowskiego. Ta sama konstrukcja spekulatywna idei judaizmu sprawia, że historjografowie tego kierunku zupełnie nie biorą pod uwagę socjologicznej prawidłowości rozwoju kulturalnego narodu żydowskiego. I tak np. uszło zupełnie uwagi Graetza i niestety nietylko Graetza, lecz i Dubnowa — że hołdowanie ascezie pojawia się u żydów w tych samych warunkach społeczno - gospodarczych, w jakich występuje regularnie u wszystkich narodów i we wszystkich religjach na określonym stopniu rozwoju. Graetz natomiast przyjmuje, zgodnie ze swoją koncepcją niezmiennego judaizmu, że asceza została przeszczepiona na grunt żydowski „z obcych ogrodów", judaizm zna, jego zdaniem, tylko afirmację życia. Zgodnie ze swą teorją misji judaizmu, usiłuje Graetz także rozwiązać zagadnienie wytrwałości dziejowej żydów, tłomacząc ją jako wynik uświadomienia sobie przez żydów swej misji dziejowej. Znowu mamy przykład, jak gorliwość apologetyczna najczęściej się mija z prawdą dziejową. Wiadomą jest bowiem rzeczą, że Żydzi tylko raz w ciągu swoich dziejów, mianowicie w okresie hellenistycznym, świadomie propagowali swój światopogląd, co się już więcej nigdy nie powtórzyło.[7]) Jak dalece ryzykowne i bezowocne są wszelkie dociekania metafizyczne i rasowo - teoretyczne na temat istoty żydostwa dowodzi porównanie różnych definicyj „ducha" żydowskiego. Podczas gdy np. Luzzatto określa uczuciowość moralną jako prawdziwą istotę żydostwa, przypisując intelektualizm hellenizmowi, to Chwolson w swojej rozprawie o ludach semickich wylicza właśnie trzeźwy rozsądek i praktyczną mentalność jako cechy charakterystyczne dla żydów.

S. D u b n o w, twórca narodowej szkoły w historjografji żydowskiej ulega jeszcze w pierwszych swych teoretycznych rozprawach o historji żydów silnym wpływom przesłanek metafizycznych Krochmala i Graetza, chociaż już w tym okresie uwydatnia swój nowy, narodowy punkt widzenia. W rozprawie, ogłoszonej w „Woschodzie"

---

6) Porów. M. Margolin „Osnownyje tieczenia w istorji jewrejskawo naroda". Petersburg 1900.

7) Zarzut ten podnosi słusznie przeciw Graetzowi Malkizedek w swej rozprawie p. t. „Probleme der jüdischen Geschichte und Geschichtsphilosophie" (str. 68)

w r. 1892[8]) definjuje jeszcze Dubnow żydostwo jako naród duchowy, w sensie metafizycznym. To też wieczność żydostwa usiłuje tu Dubnow wyjaśnić na podstawie nieśmiertelności ducha. W tym samym czasie wyznaje Dubnow naukę niemieckiej szkoły historji żydów o wiecznych ideałach żydostwa i o religijno - moralnej misji żydów. Dopiero około r. 1907 dochodzi Dubnow do własnej, samodzielnej teorji historji żydów, którą sam określa później jako „narodowo - realistyczną", albo jako „naukowo - ewolucjonistyczną". Teorję tę sformułował Dubnow po raz pierwszy w swoich „Pismach o starom i nowom jewrejstwie," ogłoszonych w r. 1907 i ta teorja położyła też podwaliny pod jego późniejszą, szeroko zakrojoną „Historję powszechną narodu żydowskiego". Zamiast niemieckiej filozofji klasycznej zaznacza się w tym okresie u Dubnowa wpływ nowoczesnej socjologji (w szczególności szkoły biologicznej) i nowoczesnej niemieckiej teorji historycznej, szczególnie teorji Lindnera (prawo historyczne akcji i reakcji) i Windelbanda — Rickerta (historja, jako nauka ideograficzna, a nie nomotetyczna).

Historja żydowska jest, podług Dubnowa, historją narodu żydowskiego, obejmującą przeto wszystkie dziedziny życia narodowego, a więc zarówno jego dzieje kultury, jak i rozwój gospodarczy, społeczny i polityczny. Wprawdzie już Graetz posunął się do definicji historji żydów, jako historji żywego „szczepu narodowego", czy też nawet narodu, nie przeprowadził on jednak wcale tej zasady w swojem dziele historycznem, wręcz przeciwnie: podobnie jak u jego poprzedników i w jego dziele historycznem — szczególnie w części poświęconej epoce diaspory — poza historją literatury, wyliczeniem prześladowań żydowskich i biografjami wybitnych mężów nie pozostaje prawie nic z dziejów żydowskich. Graetz sam daje nam najtrafniejsze określenie tego rodzaju historji żydów, nazywając ją historją „męczenników i myślicieli" (Geschichte der Dulder und Denker). W tym sensie i podział historji żydów na poszczególne epoki, dokonany przez Graetza, opiera się głównie na dziejach literatury. Nie dziw tedy, że Dubnow uważa przedewszystkiem za swoje zadanie dokonanie nowego podziału historji żydów na okresy. Zasadę swego podziału opiera głównie na geograficznych podstawach dziejów żydowskich. Przedewszystkiem odróżnia on w dziejach żydowskich, zależnie od geograficznego kręgu kulturalnego, epokę orjentalną i zachodnią, europejską, te następnie znowu dzieli kolejno na okresy podług przesuwającej się hegemonji duchowej poszczególnych krajów.

O ile Graetz, omawiając zagadnienie wytrwałości dziejowej narodu

8) Rozprawa ta wyszła pierwszy raz w języku niemieckim w r. 1897 p. t. „Die jüdische Geschichte — ein geschichtsphilosophischer Versuch", w drugiem wydaniu w r. 1921, mimo że jej autor w międzyczasie gruntownie zmienił swe przekonania.

żydowskiego, określa ją jako zjawisko cudowne, a nawet jako nadprzyrodzony cud, to Dubnow uznaje w dziejach żydowskich tylko swoistość i specyficzność, a i tę, jego zdaniem, można wyjaśnić tylko na podstawie ogólnych praw socjologicznych, panujących w dziejach powszechnych. Zjawisko streszczające się w tem, że naród żydowski przetrwał wszystkie epoki dziejowe i zdołał zachować swą odrębność narodową, sięgającą zamierzchłej starożytności, zawdzięczamy jedynie tej okoliczności, że naród ten odznaczał się już od najwcześniejszej epoki swego bytu wyjątkowo silnem uświadomieniem narodowem, niezwykle silną wolą życia i popędem narodowo - samozachowawczym. To też nietylko utrata niepodległości politycznej, ale nawet i utrata własnego terytorjum nie zdołały zniszczyć żydów jako narodowości. Stanowisko swoje wobec tego podstawowego zagadnienia historji żydów uzasadnia Dubnow ogólno-historyczną teorją narodowościową, rozróżniając, w zależności od stopnia świadomości narodowej, trzy zasadnicze typy narodowości: 1) typ rasowy, 2) typ terytorjalno - polityczny, względnie społeczno - autonomiczny, 3) typ historyczno - kulturalny czyli duchowo - narodowy. Żydzi przedstawiają sobą, zdaniem Dubnowa, najwyższy i jedyny typ narodu historyczno - kulturalnego czyli duchowego, który jest w stanie rozwijać swoje życie narodowe nawet bez terytorjum, a to z powodu swego wybitnie silnego poczucia odrębności narodowej, zrodzonego i spotęgowanego dzięki różnorodnym, specyficznym warunkom dziejowym. Ten sam, niezwykle silnie rozwinięty u żydów popęd narodowo - samozachowawczy, wyjaśnia nam, zdaniem Dubnowa, także i specyficzny rozwój kultury żydowskiej, a w szczególności hegemonję religji w żydowskiem życiu kulturalnem. Podobnie jak i inni narodowi teoretycy historji żydów, jak np. Mojżesz Margolin, Achad Haam, sądzi też i Dubnow, że powstanie Talmudu i potalmudycznej literatury religijnej i w związku z tem, ogrodzenie życia żydowskiego gęstym żywopłotem religijnych nakazów i zakazów było podyktowane dążnością żydów do uratowania swojej odrębności narodowej, drogą najsurowszej izolacji od innych narodów. Także i dawną autonomję żydów w takich krajach, jak Babilonja, Hiszpanja, Polska, wywodzi Dubnow z tej samej genezy, z motywów narodowo - zachowawczych. Autonomja miała być namiastką życia państwowego, stworzoną przez samych żydów dobrowolnie. Zgodnie też ze swoją oceną roli dziejowej religji żydowskiej, jako czynnika narodowego, objaśnia Dubnow prądy religijne w dziejach żydowskich, jak sekty za panowania Makabeuszów, kabałę, ruchy mesjanistyczne, chasydyzm, już to jako ruchy narodowe, występujące w szacie religijnej, już to jako reakcję indywidualnego uczucia religijnego przeciw zbytnio surowym normom religijnego formalizmu i rytualizmu, powstałym dla celów narodowo - samozacho-

wawczych. Chcąc jednak objaśnić istnienie również i takich epok w dziejach żydowskich, jak hellenistyczna i hiszpańska, które najoczywiściej zaprzeczają słuszności teorji o kulturalnej izolacji narodu za pośrednictwem religji, posługuje się Dubnow drugą teorją, mianowicie teorją o kolejnem następstwie okresów humanizacji i nacjonalizacji. Humanizacja oznacza zarówno w historji powszechnej, jak i w historji żydów, tendencje asymilacji kulturalnej, pod pojęcie nacjonalizacji ujmuje Dubnow przewagę dośrodkowej tendencji w życiu narodów. Podług Dubnowa w dziejach żydowskich, podobnie jak i w dziejach ludzkości następuje z koniecznością po epoce nacjonalizacji epoka humanizacji, z tą tylko różnicą, że u żydów w związku z ich eksterytorjalnością humanizacja występuje w nieporównanie silniejszym stopniu i o wiele częściej, aniżeli u innych narodów. Opierając się na tem założeniu dwuch przeciwstawnych i kolejno następujących tendencyj w życiu żydowskiem, Dubnow dzieli nowoczesne dzieje żydów (od rewolucji francuskiej) na kolejne okresy asymilacji i narodowej reakcji.

Teorja dziejów żydowskich Dubnowa jest ideologicznem odzwierciedleniem żydowskiego ruchu narodowego, szczególnie ruchu narodowego żydów wschodnio-europejskich, powstałego u schyłku dziewiętnastego stulecia. W swem narodowem ujęciu przeszłości żydowskiej spełnia Dubnow te postulaty, które dawno już przed nim postawili wobec historjografji żydowskiej inni teoretycy narodowi dziejów żydowskich, jak Achad Haam, Margolin i cały szereg innych. Warto przytem zauważyć, że i różnice w narodowem pojmowaniu dziejów żydowskich, zachodzące między poglądem Dubnowa a wspomnianych teoretyków narodowych leżą jak na dłoni w płaszczyźnie różnego stanowiska politycznego w stosunku do aktualnej żydowskiej kwestji narodowej. Jeśli właśnie Dubnow określa żydów jako typ narodu historyczno-kulturalnego, który dzięki wybitnemu uświadomieniu narodowemu potrafi się ostać nawet i bez własnego terytorjum, jeśli ten sam Dubnow przypisuje dawnej autonomji żydów tak wielkie znaczenie narodowe, jest to wyraźnem odbiciem jego credo politycznego, w myśl którego, w przeciwieństwie do syjonizmu i dawnej teorji terytorjalistycznej, współczesny naród żydowski może się snadnie obejść bez własnego ośrodka terytorjalnego, byle tylko pozyskał narodowo-kulturalną autonomję.

Wraz z nacjonalizacją przeprowadza Dubnow także i sekularyzację historjografji żydowskiej. Sekularyzacja ta wynika z jednej strony już bezpośrednio z poglądu narodowego, zbudowanego na gruzach poglądów religijnych, w większej mierze jednak należy ją uważać za owoc tego rozwoju, który przebyły ogólne nauki historyczne i ogólna teorja historyczna, od czasu gdy zostały położone pierwsze podwaliny

pod zachodnio-europejską „naukę o judaizmie". Należy bądźcobądź przyznać, że w rozbudowie swej „naukowo-ewolucjonistycznej" teorji dziejów żydowskich Dubnow ujawnia większą dozę konsekwencji, aniżeli Achad-Haam, wyrzekając się nawet i tego tradycyjnego poglądu dawnej żydowskiej szkoły historjozoficznej, jakoby naród żydowski posiadał jakiekolwiek wieczne i niezmienne narodowe historyczne ideały. Zdaniem Dubnowa w dziejach żydowskich panują i w tej dziedzinie te same prawa, co w powszechnych dziejach ludzkości i ideały narodowe Żydów zmieniają się zależnie od epoki, podobnie jak i ideały ogólnoludzkie w związku z rozwojem kultury ogólnoludzkiej.

Mimo jednak wszystkich zalet teorji historycznej Dubnowa, które występują najaw w porównaniu z teorją Graetza i jego poprzedników, opiera się ona w gruncie rzeczy na niczem niedowiedzionych przesłankach i tem samem nie jest nam w stanie wyjaśnić zasadniczych zagadnień dziejów żydowskich w ogólności, a w szczególności rozwoju kulturalnego Żydów, w sposób naukowo zadowalniający. Wszystkie błędy i sprzeczności szkół historycznych i socjologicznych, które wywarły wpływ na teorję Dubnowa, ujawnia także i Dubnow, dochodzą do tego jeszcze i błędy jego własnej teorji, odnoszącej się specjalnie do historji Żydów.

W swoich usiłowaniach wyjaśnienia wytrwałości dziejowej narodu żydowskiego, opiera się Dubnow na założeniu, że Żydzi od najdawniejszych czasów wyróżniają się niezwykłem, jedynem w swoim rodzaju, poczuciem odrębności narodowej. Można jednak tego dowieść tylko na podstawie faktów historycznych. Skoro zaś Dubnow sam rozwodzi się nad epokami „humanizacji", w których Żydzi w całym szeregu krajów nietylko przejawiali skłonność do asymilacji, ale jej zupełnie ulegli — a takie epoki, jak twierdzi Dubnow są w dziejach żydowskich o wiele częstsze i dłuższe, aniżeli epoki „nacjonalizacji" — to pozostaje nam dłużny odpowiedzi, czemu to Żydzi w różnych krajach i epokach przestali istnieć jako narodowość, jednem słowem, czemu nie posiadali tego specyficznego silnego uświadomienia narodowego. Zamiast więc konstruowania apriorystycznej teorji o rzekomo wyjątkowej świadomości narodowej u Żydów, postąpimy bardziej celowo w znaczeniu naukowem, badając szczegółowo konkretne, materjalne warunki życiowe różnych odłamów narodu żydowskiego w krajach rozprószenia, celem wywnioskowania, jakie to okoliczności historyczne złożyły się na umożliwienie przetrwania wielkiej części narodu żydowskiego od starożytności aż podziśdzień. Wskażę tylko na to, że tych czynników wytrwałości narodowej Żydów należy szukać zarówno w społeczno-ekonomicznych warunkach ich krajów osiedlenia, jak i w specyficznej strukturze społeczno-ekonomicznej Żydów w tych krajach osiadłych.

Czyż jest przypadkiem, że żydzi w starożytnej Aleksandrji najbardziej zasymilowani, równocześnie wyróżniają się od żydów im współczesnych w innych krajach zarówno swą strukturą społeczno-zawodową jak i swą wybitną rolą w handlu i bankowości swego kraju? Czy nie zachodzi wyraźna zależność między wynarodowieniem żydów zachodnio-europejskich, procesem potęgującym się od końca 18 wieku, a ich strukturą gospodarczą w tych krajach? Specyficzna struktura żydów w wiekach średnich i zarazem ich specyficzna rola w gospodarce krajów osiedlenia, szczególnie w Europie zachodniej i środkowej, jest rzeczą tak powszechnie uznaną, że i Dubnow bierze ją za punkt wyjścia, objaśniając prześladowania i wygnania żydów w tym okresie. W krajach Europy wschodniej, gdzie podziśdzień przetrwały specyficzne warunki żydowskiego życia gospodarczego, żydzi zachowali też najwyraźniej cechy odrębnego narodu. Tu więc leży klucz do rozwiązania podstawowego zagadnienia dziejów żydowskich. Teorja Dubnowa i innych narodowych teoretyków dziejów żydowskich o specyficznie silnem uświadomieniu narodowem żydów jest równie mylna, jak teorja socjologów rasowych i psychologicznych o specyficznych skłonnościach żydów do określonych zajęć gospodarczych, szczególnie do handlu i bankowości. Wspólnym błędem metodologicznym zarówno teorji Dubnowa, jak i teoretyków żydowskiego ducha kapitalistycznego, jest obranie sobie psychologji narodu za punkt wyjścia w objaśnieniu dziejów żydowskich, zamiast objaśnienia tej psychologji jako końcowego ogniwa w łańcuchu procesu dziejowego.

To samo założenie specyficznej mocy żydowskiego poczucia narodowego, podaje Dubnow (zresztą i Achad-Haam, Margolin, S. Schiller i inni szermierze tradycyjnej, narodowej teorji historycznej) jako rozwiązanie zagadnienia roli talmudyzmu w szczególności i religji w ogólności, w dziejach kulturalnych żydostwa. Należy tutaj zauważyć, że już wcześniej, przed Dubnowem, teoretycy misji judaizmu, Geiger i Graetz, wyraźnie podkreślają rolę izolacyjną Talmudu i talmudyzmu, przyczem Graetz posuwa się nawet tak daleko, że nazywa Talmud, ze względu na jego rolę czynnika izolacyjnego, „wędrowną ojczyzną żydów", albo „duchową Palestyną". Pod tym względem różnica pomiędzy poglądem tych poprzedników Dubnowa, a jego własnym, polega tylko na tem, że tamci dopatrują się celu tej izolacji w utrzymaniu niepokalaności ideowej judaizmu, podczas gdy podług niego celem tym było zachowanie odrębności narodowej żydów.

Słuszność tego założenia Dubnowa, podobnie jak i ogólnej koncepcji, z której ono wypływa, można znowu wykazać tylko na podstawie faktów historycznych. Niestety, fakty historyczne i temu założeniu zadają kłam. Dzieje kultury żydowskiej nas pouczają, że kultura talmudyczna

wcale nie jest powszechnem prawem żydowskiego rozwoju kulturalnego; z dziejów żydowskich wynika niezbicie, że talmudyzm pojawia się tylko w pewnych, określonych epokach i krajach i — co chyba nie jest wyłącznie przypadkiem — tylko na niskim stopniu żydowskiego rozwoju kulturalnego. W epokach i krajach, w których żydowska kultura osiągnęła swój rozkwit, jak np. w t. zw. epoce hiszpańskiej (nawiasem mówiąc, mylne określenie, bo Żydzi południowo-francuscy i włoscy wcale nie byli zacofani kulturalnie w porównaniu z hiszpańskimi!) żydowska twórczość kulturalna przejawia się we wszystkich dziedzinach nauki i sztuki, nie dbając w zupełności o wszelkie ciasne i zacieśniające widnokrąg normy Talmudu. Na przykładzie Żydów północno-francuskich, wykazujących postępy jedynie w dziedzinie studjum Talmudu i tworzących Tosafot w tym samym czasie, na który przypada rozkwit kultury żydowskiej w Hiszpanji i południowej Francji, możemy się najdosadniej przekonać, jak to talmudyzm opanowuje życie żydowskie tylko na niskim poziomie rozwoju kulturalnego. Przecenianie roli talmudyzmu w żydowskim rozwoju kulturalnym ze strony dotychczasowej historjografji żydowskiej, można objaśnić tylko specyficznym charakterem i kierunkiem migracyj żydowskich w wiekach średnich. Faktem jest, że Żydzi wędrowali w średniowieczu z krajów, które osiągnęły wysoki stopień rozwoju gospodarczego — a temsamem i kulturalnego! — do krajów bardziej zacofanych pod względem gospodarczym i kulturalnym. Stąd też na przełomie wieków średnich i czasów nowożytnych, większość Żydów europejskich była rozsiedlona na obszarze dawnej Polski. A że w Polsce studjum Talmudu i jednostronny talmudyzm kulturalny doszły do szczytu rozwoju, nie powinno nas wcale dziwić, jeśli zważymy, że i ogólny poziom kulturalny kraju w ciągu całego nowożytnego okresu, z powodu całego szeregu czynników geograficznych i społeczno-politycznych, był wyraźnie cofnięty. Hegemonja szkoły talmudycznej, jesziwy, w żydowskiem życiu kulturalnem w dawnej Polsce, jest tylko fragmentem obrazu kulturalnego kraju, w którym szare tło przedstawiają szkoły jezuickie. Tej okoliczności przesunięcia się żydowskiego ośrodka kulturalnego u schyłku średniowiecza, nie chcą wcale wziąć w rachubę zwolennicy teorji o izolacji narodowej Żydów za pośrednictwem religji, jak również zapominają i o tem, że we wschodniej Europie średniowiecze pod wielu względami, szczególnie w dziedzinie politycznej i kulturalnej, przetrwało właściwie aż do 18 wieku. Tylko tem przeoczeniem faktów można chyba wytłumaczyć genezę mitu (bo jakżeż to inaczej nazwać?) Achad Haama i Margolina o żydowskim narodzie — śpiącej królewnie — który od czasu utraty swej ojczyzny popadł w sen letargiczny talmudyzmu kulturalnego, trwający aż do końca 18 wieku, otoczony dookoła ciernistym żywopłotem norm religijnych. Naród

ten przerwał sen tylko jeden raz (nie wiadomo dlaczego!), nakrótko, w t. zw. epoce hiszpańskiej. Dopiero gdy promienie słoneczne haskali, niby królewicz z bajki, złożyły pocałunek na ustach tej śpiącej królewny, ocknęła się ona ze snu, by już odtąd rozpocząć wszechstronną twórczość kulturalną. Szkoda tylko, że ci teoretycy-mitologowie nie usiłują wcale nam wyjaśnić, dlaczego właśnie haskali udało się to, czego nie dokonały blisko dwa tysiąclecia!

W rzeczywistości ani religja żydowska, ani talmudyzm w szczególności, nie spełniały żadnej roli czynnika narodowo - izolacyjnego w dziejach żydowskich. Przeciwnie, talmudyzm kwitnie tylko tam, gdzie ekonomiczna, prawna i kulturalna izolacja rozwinęła się na tle niskiego poziomu rozwoju krajów osiedlenia Żydów. Pouczająca jest pod tym względem historja kultury żydowskiej w średniowieczu Güdemanna, która bez uprzedzeń wykazuje zależność zjawisk kulturalnych w życiu żydowskiem od kultury narodów otaczających.

Niesłuszne też jest twierdzenie, że dawną autonomję Żydów w Babilonji, Egipcie, Hiszpanji, Portugalji, Polsce, czy w innych krajach, zawdzięczamy popędowi narodowo - samozachowawczemu Żydów. Autonomiczna organizacja Żydów wynikała ze struktury państwa i społeczeństwa antycznego i feudalnego, to też dlatego znika ona wszędzie, gdzie pojawia się nowożytna, scentralizowana organizacja państwowa.

Teorja o kolejnej humanizacji i nacjonalizacji jest znowu czczym schematem, na podstawie którego nie można wyjaśnić ani istoty prądów w historji ogólnoludzkiej, ani w szczególności żydowskiego rozwoju kulturalnego. Dlaczego pewne prądy pojawiają się w określonym czasie, dlaczego zanikają właśnie w tym, a nie innym czasie, tego nam żadne prawo akcji i reakcji nie wyświetli. W dodatku weźmy pod uwagę, że podług podziału dziejów żydowskich, jakiego dokonywa Dubnow, na kolejne okresy humanizacji i nacjonalizacji, wynika w istocie, że wszystkie epoki rozkwitu kulturalnego w dziejach narodu należą do szeregu procesów humanizacji. Niezaprzeczenie jest jednak bardziej celowym naukowo taki punkt wyjścia w badaniach żydowskiej historji kultury, który zakłada stopniowość rozwoju kultury żydowskiej w związku ze stopniowym rozwojem kultury ogólnoludzkiej.

Prądy religijne w żydostwie ujmuje Dubnow tylko ze strony ich roli czynnika narodowego, podczas gdy w istocie są one niemniej odzwierciedleniem, różnic społecznych wśród Żydów, niż wynikiem ucisku narodowościowego w stosunku do całego narodu żydowskiego. Jak u wszystkich innych narodów stanowiły i u Żydów pracujące warstwy zawsze większość narodu. Ponieważ te warstwy odczuwały najdotkliwiej ucisk narodowościowy, wszystkie ruchy społeczne w dawnych dzie-

jach żydowskich przejawiają charakter narodowy, naturalnie w szacie religijnej.

Teorja historyczna i dzieło historyczne Dubnowa stanowi etap w historjografji żydowskiej, dzięki wyzwoleniu jej z obsłonek teologicznych. Jeśli jednak zważyć, że Dubnow postawił sobie za zadanie, napisanie „narodowo-realistycznej" historji Żydów, to należy stwierdzić, że właśnie nacjonalistyczny idealizm przeszkodził mu przedewszystkiem w spełnieniu drugiej, realistycznej części swego programu. Brak jego historji właśnie metody socjologiczno-porównawczej, która obiera sobie za punkt wyjścia „realne", t. j. społeczno-ekonomiczne warunki życia. Nie uznając znowu z. drugiej strony roli różnic społecznych w życiu narodu, a raczej uważając je za czynnik drugorzędny, nie spełnia Dubnow i drugiej części zadania, streszczającej się w napisaniu historji narodu. „Historja Powszechna Żydów" Dubnowa napisana jest pod znakiem ideologji jednej tylko klasy narodu żydowskiego, a nie całego narodu, za którą pragnie uchodzić.

Dziś w dobie, gdy pracujące masy narodu żydowskiego borykają się z pełnem poświęceniem w walce o swe wyzwolenie społeczne i narodowe, konieczna jest nowa historja Żydów, właśnie historja „realistyczna". Podobnie bowiem, jak warstwy ludowe nie są zainteresowane w idealistycznem upiększaniu swej smutnej doli w dobie obecnej, nie pragną one także idealizowanych dziejów swojej przeszłości. Z punktu widzenia naukowego, taki „realistyczny" punkt widzenia jest jedynie słuszny zarówno w odniesieniu do wszystkich dziedzin historji, jak i w zastosowaniu do dziejów żydowskich.

Tylko drogą gruntownej analizy każdorazowych konkretnych stosunków gospodarczych i społecznych zarówno w dziejach Żydów jak i krajów ich osiedlenia możemy dojść do naukowego wyświetlenia swoistych, chociaż wcale nie wyjątkowych zagadnień zasadniczych dziejów żydowskiej kultury.

EMANUEL RINGELBLUM

STOSUNKI GOSPODARCZE I SPOŁECZNE ŻYDÓW W POLSCE W DRUGIEJ POŁOWIE XVIII WIEKU

Zanim przystąpię do omówienia powyższego tematu pragnę zaznaczyć, że będę tu poruszał tylko te zagadnienia, któremi interesuje się publicystyka wieku XVIII. Zwrócę więc uwagę nie na położenie kupców, rzemieślników i innych warstw, ale na sytuację elementów zdeklasowanych, jak żebraków, próżniaków, włóczęgów i t. p. Publicystyka wieku XVIII zajmuje się żywo ogólnem położeniem ludności żydowskiej, więcej jednak zainteresowania wykazuje ona dla kwestji co uczynić z elementami zubożałemi i zdeklasowanemi, jak przeistoczyć ich w warstwę dla kraju pożyteczną.

STRUKTURA SPOŁECZNA

Struktura społeczna ludności żydowskiej w Polsce w wieku XVIII przedstawia się — według nowszych badań (dra R. Mahlera) — jak następuje: około ⅔ ludności żydowskiej jest skupionych w miastach i miasteczkach, około ⅓ we wsiach.

Nie mniej jak 50% wszystkich zawodowo-czynnych żydów miejskich trudni się rzemiosłem, reszta jest zatrudniona w handlu, szynkarstwie, wolnych zawodach i t. p. Żydzi wiejscy trudnią się przedewszystkiem szynkarstwem oraz arendą browarów, gorzelni i t. p. Nieznaczna liczba żydów po wsiach zajmuje się rzemiosłem.

Położenie gospodarcze ludności żydowskiej w Polsce w epoce stanisławowskiej pozostaje pod znakiem upadku. Złożyły się na to dwojakiego rodzaju przyczyny: zewnętrzne i wewnętrzne.

PRZYCZYNY UPADKU

Przyczyny wewnętrzne: a) Organy autonomji żydowskiej są narzędziem niesłychanego wyzysku szerokich mas ludowych. Zapewniwszy sobie dzięki skomplikowanej i ad hoc skonstruowanej ordynacji wyborczej bezwzględną i stałą większość — klika kahalna rządzi w ciągu kilku stuleci niepodzielnie nad masą żydowską. Klika ta zwala cały ciężar podatków kahalnych i państwowych na warstwy ludowe.

b) Również długi kahalne, zaciągane bez żadnej kontroli przez zarządy gmin, służą jako pretekst do stałego wydatnego obciążenia masy ludowej.

c) Wzmożona konkurencja jako skutek ogólnego upadku gospodarczego obniża poziom życiowy ludności żydowskiej.

Na zewnętrzne przyczyny upadku złożyły się: 1) ogólny upadek jako rezultat egoistycznej polityki stanowej szlachty oraz nieustannych wojen domowych i wojen z państwami ościennemi. 2) Konkurencja między mieszczaństwem żydowskiem a polskiem pogarsza położenie jednych i drugich.

POŁOŻENIE ARENDARZY I KARCZMARZY

Ze wszystkich warstw żydostwa polskiego najgorzej przedstawiało się położenie arendarzy i karczmarzy. Rosnąca nędza ludności wiejskiej spowodowała, że arendarze nie zawsze byli w stanie uiścić swym panom czynsze dzierżawne.

Legendy chasydzkie są przepełnione opisami nielitościwych prześladowań i szykan, na jakie narażeni byli niewypłacalni pachciarze ze strony właścicieli ziemskich. Prześladowania te a nawet fakty osadzenia w lochach takich arendarzy były zjawiskiem tak masowem, że powstały wówczas towarzystwa, mające na celu wykup uwięzionych arendarzy i karczmarzy (t. zw. „Pidjon szewuim").

Niewypłacalność arendarzy żydowskich i zmniejszenie się przeto dochodów właścicieli ziemskich spowodowały rugi arendarzy i karczmarzy ze wsi. Rugi te i związane z tem zawiadywanie arend i karczem przez osoby, bezpośrednio zależne od pana wsi, miały przeciwdziałać obniżeniu się dochodów pańskich.

Rugi żydów ze wsi uzasadniała i ówczesna literatura polityczna, wychodząc z założenia, że usunięcie żydów ze wsi wydatnie poprawi położenie ludności wiejskiej. Również t. zw. protektorzy żydów jak Czacki, Butrymowicz, Kołłątaj i inni oraz reformatorowie żydowscy jak Mendel Lefin, anonimowy autor memorjału żydów warszawskich z roku 1790, byli tegoż samego zdania o szkodliwej roli arendarzy żydow-

skich na wsi. Jedynie rabin chełmski Herszel Józefowicz stanął w ich obronie, wykazując, że dochody ich wzbogacają panów i że arendarze spełniają również i funkcje pośredniczące pomiędzy wsią a miastem.

Sejm z roku 1775 odrzucił projekt zakazu arend i karczem żydowskich a przez to powstrzymał katastrofę gospodarczą, jaka groziła przez tak gwałtowną reformę ludności żydowskiej w Polsce.

Rugi Żydów ze wsi odbyły się jednak w kilku województwach (szczególnie wielkopolskich) i spowodowały pogorszenie i tak już opłakanego położenia Żydów w Polsce.

„BETTELJUDEN"

Do tego przyczynił się również napływ tysięcy t. zw. Betteljuden, usuwanych z Galicji i Prus naskutek gwałtownych reform Józefa II i Fryderyka II. Nie znamy dokładnych cyfr tej przymusowej imigracji do Polski. Cyfra 40.000 „zakordonowej hołoty", jaką podaje anonimowy autor projektu reformy, przedstawionego sejmowi czteroletniemu, nie była daleką od prawdy.

Według obliczeń Komisji Skarbu Koronnego było wówczas w Polsce około 72.000 „próżniaków" i 9.000 żebraków żydowskich, razem 81.000, co stanowi około 9% ludności żydowskiej w Polsce.

Niesłychany wzrost spauperyzowanych i zdeklasowanych elementów wywołał również wzrost przestępczości wśród Żydów polskich, jak to przyznaje lekarz żydowski dr. Markuse w swem dziełku medycznem „Sefer harefuoth".

DWIE METODY ZWALCZANIA PRÓŻNIACTWA

Projekty reform z wieku XVIII poświęcają wiele uwagi położeniu zdeklasowanych elementów. Zalecane są dwie metody działania: policyjny przymus albo dobrowolna produktywizacja. Butrymowicz, Kołłątaj, faktor królewski Abraham Hirszowicz i inni zalecają łapanie próżniaków i wciągnięcie ich przymusem do rozmaitych robót.

Czacki i dr. Markuse zmierzają również do uproduktywnienia elementów włóczęgowskich, ale pragną to uczynić drogą uświadomienia i społecznej organizacji.

Pośrednie stanowisko zajęła deputacja dla spraw żydowskich na sejmie czteroletnim, która w projekcie swym postanawia, że żydzi, nieposiadający paszportów kahalnych, będą traktowani jak włóczęgowie. Projekt ten nakłada na kahały obowiązek zakładania domów pracy dla zdeklasowanych elementów i przytułków dla biednych, niezdolnych do pracy.

To samo postanawia uniwersał królewski z r. 1787. W praktyce

jednak komisje porządkowe cywilno-wojskowe — wbrew wyraźnemu brzmieniu uniwersału — pędziły żebraków żydowskich od kahału do kahału, zamiast tworzyć dla nich domy pracy przymusowej.

ZAOSTRZENIE WALK SPOŁECZNYCH

Wzrastająca nędza i zubożenie Żydów polskich zaostrzyły przeciwieństwa społeczne, istniejące w łonie żydostwa polskiego na długo przed ośmnastem stuleciem. Klika kahalna tłumiła bezwzględnie najmniejszy przejaw opozycji przeciwko swej wszechwładzy.

W następstwie zaostrzonych walk społecznych doszło też do rozwiązania sejmu żydowskiego w r. 1764. Nieustanne skargi niższych warstw na nadużycia i oszustwa organów samorządu żydowskiego, które rozkradały większą część dochodów, wpłynęły na powzięcie przez sejm konwokacyjny z roku 1764 uchwały o rozwiązaniu centralnego waadu jakoteż prowincjonalnych sejmików.

Na przeciwieństwa społeczne wskazują też ówczesne projekty reform, które występując przeciwko instytucji kahalnej, czynią to i z tego powodu, iż zwalają one na biedne masy ludowe cały ciężar podatków na rzecz kahału i państwa.

Jako świadectwo zaostrzenia się walk społecznych w ówczesnej Polsce mogą służyć dzieje Szymela Wolfowicza, trybuna ludu żydowskiego w Wilnie. Pokonany w walce z kliką kahalną i wtrącony przez nią do więzienia w Nieświeżu, rozpoczął z nią walkę w rozprawach. Znaną jest jego rozprawa p. t. „Więzień w Nieświeżu do stanów sejmujących", w której wylicza oszukańcze machinacje i malwersacje, jakich dopuścił się kahał wileński. Rejestr ten jest tak obfity, że wystarcza on, by urobić sobie pojęcie o rozmiarach ówczesnych nadużyć kahalnych w całym kraju.

KWESTJA ŻYDOWSKA

Gospodarczy upadek żydostwa polskiego i zaostrzone walki społeczne skomplikowały kwestję żydowską w Polsce. Państwo i społeczeństwo musiały się zainteresować sposobami jej rozwiązania. Stanowisko poszczególnych warstw społeczeństwa polskiego kształtowało się zależnie od ich interesów. Chłopi nie wchodzą tu w grę z powodu ich prawnopublicznego położenia jako poddani. Mieszczaństwo polskie, które wespół z mieszczaństwem żydowskiem cierpiało z powodu rządów szlacheckich, czyni Żydów odpowiedzialnymi za swe ciężkie położenie, a ocalenie swe widzi jedynie w dalszem ograniczeniu praw żydowskich w Polsce. Ze strony autorów mieszczańskich pojawiają się też projekty przesiedle-

nia żydów na rolę, aby tym sposobem pozbyć się znienawidzonych konkurentów.

Rządząca szlachta uważała — za małemi wyjątkami — żydów jedynie jako źródło dochodów. Jaskrawe światło na tę kwestję rzuca dyskusja na temat położenia żydów w Polsce, która rozwinęła się w roku 1775 na sesji sejmowej.

Na sesjach sejmu czteroletniego omawiano kwestję żydowską jedynie w związku z projektem podwyższenia pogłównego żydowskiego. Również projekty industrjalizacji i agraryzacji żydów polskich miały na celu wzmocnienie żydów pod względem podatkowym. Jedynie nieliczni mężowie stanu, jak Czacki i Butrymowicz rozpatrywali kwestję żydów polskich nietylko z punktu widzenia fiskalnego, ale oceniali też wybitną rolę ich w życiu gospodarczem kraju.

Kwestję żydowską omawiano wówczas, jużto w specjalnych rozprawach jużto w ogólnych przeważnie poświęconych sprawie miejskiej lub włościańskiej.

Do najważniejszych rozpraw o kwestji żydowskiej zaliczyć należy rozprawy Butrymowicza, Czackiego, Kołłątaja, Karpińskiego, projekt anonima do sejmu czteroletniego oraz artykuł o kwestji żydowskiej w „Pamiętniku historyczno-politycznym".

Do najważniejszych autorów żydowskich, którzy opracowali projekty reform, zaliczyć należy: Mendla Lefina z Satanowa, rabina chełmskiego Herszla Józefowicza, faktora królewskiego Abrahama Hirszowicza i lekarza dra Markuse.

Wszystkie te projekty, przeniknięte optymistyczną wiarą racjonalistów we wszechmoc reform, widzą rozwiązanie kwestji żydowskiej w agraryzacji i industrjalizacji żydów polskich. Nawet pamfleciści antysemiccy domagali się reformy żydów w tym kierunku, gdyż i oni wierzyli, że przez osiedlenie żydów na roli i przez wciągnięcie ich do przemysłu można ich przeistoczyć w element dla kraju pożyteczny.

INDUSTRJALIZACJA

Projekty industrjalizacji żydów ułatwiały następujące okoliczności: 1) brak sił roboczych w powstającym w epoce stanisławowskiej przemyśle manufakturowym, 2) prawodawstwo przeciwko włóczęgom i żebrakom, których gwałtem przymuszano do pracy fabrycznej, 3) propaganda produktywizacji wśród żydów polskich.

Brak sił roboczych wpływał hamująco na rozwój wielkiego przemysłu w Polsce, i zmuszał przedsiębiorców, przeważnie magnatów, do sprowadzania sił roboczych, zwłaszcza kierowniczych, z zagranicy. Trudności, związane z wyuczeniem nowego rzemiosła pańszczyźnianych chłopów, zmuszały przedsiębiorców do zainteresowania się żydowską

siłą roboczą. Stało się to również i z tego powodu, że żydowscy robotnicy jako element bez tradycji walki klasowej, byli w wieku XVIII oraz w pierwszej połowie XIX wieku elementem, obniżającym płace zagranicznych robotników. Przyznaje to z całą szczerością założyciel Tomaszowa Mazowieckiego, Tomasz Ostrowski, w którego przedsiębiorstwach żydowscy robotnicy „moderowali przesadzone wymagalności hardej, drogiej, rozpustnej... czeladzi zagranicznej."

Również prawodawstwo przeciwko włóczęgom i żebrakom nie pozostało bez wpływu na zatrudnianie robotników żydowskich w wielkoprzemysłowych przedsiębiorstwach.

Pewne znaczenie miała też propaganda za industrjalizacją, prowadzona na łamach prasy oraz w rozprawach.

Wiadomości o robotnikach żydowskich posiadamy tylko z kilku fabryk. I tak np. było w fabryce sukna ks. Czartoryskiego w Korcu zatrudnionych 60 robotników żydowskich przy 2 warsztatach, na ogólną liczbę 10 warsztatów. Na 300 robotnic w fabryce sukna podkomorzego Potockiego w Niemirowie znajdowała się też pokaźna liczba żydówek.

Warto wspomnieć, że anonimowy autor pamfletu antysemickiego p. t. „Katechizm o żydach i neofitach" stawia żydówki niemirowskie jako wzór dla kobiet żydowskich z całej Polski. Cowięcej, żąda by żydówki dopóty nie otrzymywały pozwolenia na wstąpienie w związki małżeńskie, dopóki nie nauczą się przędzenia, tkactwa i t. p.

Żydówki są też zatrudnione w kompleksie fabryk podskarbiego litewskiego Tyzenhausa na przedmieściach Grodna.

Nie ulega wątpliwości, że żydzi i żydówki byli też zatrudnieni w innych fabrykach sukna, będących własnością magnatów. Hipotezę tę stawiam na tej zasadzie, że udział żydówek w tkactwie, hafciarstwie, koronkarstwie i t. p. był znaczny już w wieku XVII, jak to przyznaje wybitny antysemita Sebastjan Miczyński.

W Wielkopolsce znajdowało się w wieku XVIII tysiące kobiet żydowskich, trudniących się hafciarstwem, koronkarstwem i t. p. Produkcję ich ulepszył, zmodernizował a przedewszystkiem zorganizował na wielką skalę wybitny przemysłowiec żydowski z Niemiec, Heine Veitel Efraim.

Nie mamy danych kogo zatrudniali w swych zakładach przemysłowych przedsiębiorcy żydowscy wieku XVIII. Przykład pierwszej połowy wieku XIX, kiedy to fabrykanci żydowscy nie uprawiali — jak to się dziś dzieje — bojkotu robotników żydowskich, każe nam przypuszczać, że i w wieku XVIII robotnikami, zatrudnionymi u przedsiębiorców żydowskich, byli żydzi. Znamy też z pierwszej połowy XIX w. cały szereg przedsiębiorstw żydowskich, gdzie większość lub ogół pracowników byli żydami.

Liczba przedsiębiorstw żydowskich była w wieku XVIII dość znaczna. Z wielu jednak względów stosunek liczbowy przedsiębiorstw żydowskich do chrześcijańskich w wieku XVIII był daleko mniejszy aniżeli w wieku XIX, kiedy to udział żydów w przemyśle jest bardzo znaczny, a w niektórych gałęziach nawet dominujący. Mamy wiadomości o następujących fabrykach żydowskich: fabryka sukna Cudyka Bojmowicza w Węgrowie, która dostarczała w r. 1794 znacznych transportów sukna wojskom insurekcyjnym. W Lutomiersku znajdowała się fabryka sukna Pinkusa Izraela, zatrudniająca kilkudziesięciu robotników. Znana fabryka sukna w Nowym Dworze była tak bardzo zależna od kupców żydowskich, że bankructwo jednego z nich zachwiało egzystencję fabryki. Do żydowskiego przemysłu włókienniczego zaliczamy też fabryki tałesów w Szydłowcu (Schiedlitz) obok Gdańska, w Dubrownie (powiat lidzki) i w Suwałkach oraz kilka fabryk czapek i pończoch.

W związku z wydatnym udziałem żydów w handlu skórami i w związku z prawodawstwem, ograniczającem ów handel, powstaje wówczas szereg większych garbarń, założonych według wzorów zagranicznych. Do nich należą garbarnia na Pradze Szmula Zbitkawera, zajęta podczas powstania Kościuszkowskiego na cele wojskowe, garbarnia Samelsohna na Kazimierzu obok Krakowa, dalej garbarnie we Włodzimierzu Wołyńskim, w Sochaczewie, w Opocznie, w Błaszkach, w Działoszynie, w Bolimowie, w Strykowie i t. d.

W związku z tem należy również wymienić największy zakład drukarski w w. XVIII w Polsce Jana Antoniego Kriegera w Nowym Dworze, który dostarczał utrzymania około 100 rodzinom, dalej mniejsze drukarnie w Korcu, Porycku, Oleksińcu i t. d.

Wspomnieć również należy o dwóch fabrykach prochu niedaleko Krakowa oraz o prochowni żydowskiej w Radziwiłłowie.

Sumując to wszystko naliczymy kilkuset żydowskich robotników w przedsiębiorstwach przemysłowych wieku XVIII, co stanowi kilka procent ogółu robotników przemysłowych w kraju.

AGRARYZACJA ŻYDÓW

Pierwszy projekt agraryzacji żydów pochodzi od lekarza królewskiego i znanego antysemity Sebastjana Śleszkowskiego. Projekt tego hakatysty wieku XVII redukował się do przymusowej agraryzacji i asymilacji żydowskiej ludności, aby tym sposobem całkowicie „rozwiązać“ kwestję żydowską.

Dalsze projekty agraryzacji pojawiają się dopiero w wieku XVIII. Na podstawie obfitego materjału źródłowego możemy wydedukować na-

stępujące motywy osiedlenia żydów polskich na roli: 1) upadek rolnictwa w Polsce, brak sił roboczych oraz daremne usiłowania sprowadzenia z zagranicy kolonistów, 2) dążność do poprawy położenia żydów, aby — jak to szczerze przyznał w dyskusji z r. 1775 poseł szlachecki — zabezpieczyć „substancję szlachecką“ t. zn. długi panów i duchowieństwa u żydów, 3) rozwój ideij fizjokratycznych, według których bogactwo kraju tkwi w ziemi oraz związana z tem tendencja do powiększenia obszarów uprawnych, co miało się odbyć z pomocą kolonistów żydowskich; 4) usiłowania mieszczaństwa chrześcijańskiego pozbycia się żydowskich konkurentów przez przesiedlenie żydów z miast do wsi.

Większość reformatorów projektowała południowo-wschodnie prowincje Polski, jak Podole i Ukrainę, jako teren kolonizacyjny. Również liberalny „Pamiętnik historyczno-polityczny“ propagował skoncentrowaną kolonizację. „Przykład ten — pisze „Pamiętnik“ — przekonałby bardziej niż wszelkie przepowiadania, iż niebo bez względu na mniemania ludzkie błogosławi każdego człowieka pracy i że ziarno choć żydowską ręką zasiane może przynieść stokrotny pożytek“.

Kolonizacja żydów była też, zdaniem „Pamiętnika“, jedyną drogą, wiodącą do emancypacji żydów.

Zanim omówimy rezultaty tych projektów agraryzacyjnych, musimy się zapoznać z udziałem żydów polskich w rolnictwie. Pruski minister Hoym podaje w swem sprawozdaniu z r. 1793 o położeniu żydów w nowozajętych przez Prusy obszarach, że „niektórzy (żydzi) uprawiają rolnictwo i hodowlę bydła“ i że „to rzemiosło jest szczególnie rozpowszechnione w Sieradzkiem i Rawskiem, szczególnie jednak na Ukrainie i Wołyniu, tak że w całych dystryktach i wsiach znajdują się chłopi żydowscy“. Nie bacząc na ten opis wydaje mi się, że liczba żydów, których głównem zajęciem było rolnictwo, była nie tak liczna. Liczniejszą natomiast była liczba żydów szczególnie arendarzy i karczmarzy, których zajęciem ubocznem było rolnictwo. Mądra polityka kolonizacyjna mogła niewątpliwie wyzyskać ten stan rzeczy dla rozszerzenia rolnictwa wśród żydów polskich. Również prawo sejmowe z roku 1775, zwalniające żydów, zatrudnionych wyłącznie w rolnictwie, od opłaty pogłównego, mogło się walnie przyczynić do spopularyzowania idei agraryzacji żydów.

Stało się jednak inaczej. Czacki oblicza na zasadzie danych oficjalnych, iż liczba rodzin żydowskich, które trudniły się rolnictwem na Rusi i Ukrainie i z tej racji korzystały z ulg podatkowych, nie przekraczała 14. Na Wołyniu powstała — zdaje się, że z nakazu właściciela miasteczka — kolonja rolnicza w Zwiahelu. Usiłowania osiedlenia żydów na roli napotykamy również na Litwie, gdzie uprawa roli

miała wiekową tradycję u Żydów. Mam wrażenie, że ogólna liczba kolonistów żydowskich nie przekraczała jednak w całej Polsce liczby 100—200 rodzin. Na ogólną liczbę 800—900.000 Żydów była to minimalna cyfra.

Dlaczego nie wykorzystali Żydzi możliwości ugruntowania swego bytu gospodarczego w Polsce przez osiedlenie się na roli? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w rozprawie rabina chełmskiego Herszla Józefowicza p. t. „Sposób uformowania Żydów polskich w pożytecznych kraiowi obywatelów. „Zwróćmy oczy — pisze Józefowicz — na naszego rolnika, ten co nas odziewa y karmi nie iestże wizerunkiem nędzy i ubóstwa. Owa praca, którą my szlachetną zowiemy, nie iestże oznaczona cechą wieczney hańby? bo wieczystego poddaństwa, co iedno znaczy. Żyd osiadaiąc na roli tyleby wskurał, iż przemieniłby rodzay nędzy. Próżnował dotąd y był ubogim, ale nie był poddanym".

Wprawdzie prawo sejmowe z r. 1775 oraz wszystkie projekty reform — za wyjątkiem anonimowego szlachcica, który obawia się, że Żydzi opanują wkrótce całą Polskę — mówią o osiedleniu Żydów na czynszach i wyraźnie zaznaczają, że będą oni zwolnieni od wszelkich obowiązków pańszczyźnianych — niemniej Żydzi polscy zbyt dobrze orjentowali się we faktycznym układzie sił społecznych w Polsce, by zrozumieć, że w istniejących warunkach polityczno-społecznych szlachta polska prędzej lub później zamieni kolonistów żydowskich na pańszczyźnianych chłopów.

A więc nie brak uświadomienia wśród Żydów polskich, przyzwyczajenie do życia miejskiego ani inne tego rodzaju przyczyny wewnętrzne były decydujące, ale warunki polityczno-społeczne uniemożliwiały kolonizację Żydów na roli.

RESUMÉ

Skreśliliśmy rozpaczliwą sytuację Żydów polskich w epoce stanisławowskiej. Zapoznaliśmy się również ze środkami, projektowanemi przez czynniki decydujące, dla zaradzenia nędzy mas żydowskich. Rozpatrując projekty i rezultaty industrjalizacji i agraryzacji wykazaliśmy, że rozbiły się one o mur urządzeń politycznych i społecznych szlacheckiej republiki, gdyż nawet położenie robotnika wielkoprzemysłowego niewiele różniło się od położenia chłopa pańszczyźnianego. Potwierdza się tu ogólna zasada, że położenie Żydów, przebudowa ich struktury gospodarczej i wogóle rozwiązanie kwestji żydowskiej zależne jest zawsze od zmiany warunków polityczno-społecznych.

Nierozwiązana w epoce niepodległości kwestja żydowska przeszła w spuściźnie do zaborców i podziśdzień czeka na swe rozwiązanie.

JAKÓB LESZCZYŃSKI

PRZESIEDLENIE I PRZEWARSTWOWIENIE ŻYDÓW W OSTATNIEM STULECIU

I

Dwa procesy silnie zadecydowały i wyryły swe charakterystyczne piętno na dziejach narodu żydowskiego w ostatniem stuleciu: proces przesiedlenia się i proces przewarstwowienia. Rezultatem pierwszego jest ekspansja i koncentracja; rezultatem drugiego jest powstanie nowych warstw i zróżniczkowanie klasowe. Oba te procesy rozpoczęły się jednocześnie, równolegle się rozwijały i bardzo silnie na się wzajem wpływały.

Gwizd pierwszej lokomotywy w r. 1825 był nietylko zwiastunem przyszłego, bezprzykładnego w dziejach rozkwitu gospodarczego ludzkości, jej rozprzestrzenienia się po nowych częściach świata, nagromadzenia wielkich skarbów gospodarczych i kulturalnych, lecz także zapowiedzią zbliżającego się przewrotu w życiu wówczas tak nieznacznego narodu żydowskiego, jego szybkiego wzrostu ilościowego, jego rozszerzenia się po całym świecie i radykalnego przekształcenia społecznego.

Olbrzymi wzrost liczebny narodu żydowskiego, nie mający sobie równego w dziejach żydowskich, upadek agrarno-feudalnego systemu gospodarczego, zniesienie poddaństwa w całej wschodniej Europie, szybki rozwój w Europie środkowej i wschodniej kapitalizmu, który dał wprawdzie początek nowym zawodom, ale w jeszcze większym stopniu zniszczył stare źródła zarobkowania, a mianowicie pośrednictwo, z którego większość Żydów się utrzymywała — wszystkie te wydarzenia i zjawiska skłoniły wielkie masy żydowskie do zmiany tak swego geograficznego miejsca zamieszkania jakoteż swego socjalnego położenia, zmusiły je do poszukiwania nowych miejsc pobytu na świecie, do oglądania się za nowemi zajęciami w społeczeństwie.

Nowe pole działania

Rewolucja w dziedzinie techniki i przemysłu, która w ciągu wieku XIX-go zgruntu przekształciła oblicze ludzkości, stworzyła obfitość nowych środków komunikacyjnych i połączyła najodleglejsze krańce świata, przeniosła ośrodek życia gospodarczego ze wsi do miasta i uczyniła mieszczaństwo głównym motorem dziejów ludzkości — ta rewolucja spowodowała zarazem rozsianie Żydów po całym świecie, ich urbanizację i koncentrację w gęstych masach, wyniesienie się starych klas żydowskich do rzędu panujących grup, jak również powstawanie nowych klas, upośledzonych społecznie i wyzyskiwanych. Ta rewolucja „urbanizacyjna" zwiększyła wpływ najstarszego narodu w Europie i tak już najbardziej zurbanizowanego, otworzyła najdalsze możliwości dla nagromadzonych w żydostwie energij i doświadczeń na polu finansowem i handlowem, i stworzyła dla ruchliwości żydowskiej i dla przedsiębiorczego ducha żydowskiego szerokie pole działania.

Po setkach lat, w których naród żydowski pędził życie obfitujące w wędrówki i udręki jako obcy naród miejski pośród plemion agrarnych, mieszkających głównie na wsi, jako tułający się naród pośredników pomiędzy ludami chłopskiemi, osiadłemi na roli, mało ruchliwemi, zakorzenionemi w ziemi i czerpiącemi z niej swe utrzymanie — po tylu wiekach znalazł się wreszcie naród żydowski w XIX stuleciu w nowoczesnem mieście jakby w swoim żywiole, w terenie najbardziej mu odpowiadającym. Jego zajęcia i źródła zarobkowania, dotąd będące w pogardzie, spowodu których musiał dotychczas tyle wycierpieć, w nowym systemie gospodarczym przemieniły się w nader wartościowe funkcje narodowe i państwowe. Po raz pierwszy w diasporze poczuł się Żyd jakby w domu, otrzymując te same prawa do życia i pracy, do panowania i do walki co nowopowstałe klasy społeczne, do których się przyłączył i z których losem też związał i swój los. To uczucie swojskości i równości znalazło jeszcze silniejszy wyraz u żydowskich nowopowstałych miejskich klas proletarjackich, które rozwijały się wraz z odnośnemi klasami u społeczeństw otaczających i wraz z niemi odbyły ciężką drogę rozwoju od pogardzanych parjasów do zorganizowanej, gotowej do walki, świadomej swej roli klasy, owianej ogólnoludzkiemi, konstruktywnemi ideałami.

Dopiero w atmosferze nowoczesnej miejskiej zróżnicowanej społeczności, w której twórczości Żydzi wybitny brali udział, dopiero w takiej atmosferze mogło u nich powstać poczucie równości obywatelskiej i klasowej. Nie do pomyślenia było takie poczucie w dawniejszych czasach, na dobrach feudałów i we wsiach wśród chłopów, w obu tych krańcowo odmiennych prymitywnych organizacjach gospodarczych, które były jakby odcięte od świata i w sobie zamknięte. Mógł coprawda

Żyd w pewnych warunkach i tu przynieść korzyść przez pewien czas, spełnić jakąś funkcję socjalną, która raz tej, raz innej klasie przynosiła pożytek lub szkodę. Nigdy jednak nie mógł żyd wróść organicznie w jedną z tych dwóch diametralnie różnych klas, gdyż jedna z nich stała zbyt w y s o k o, druga zaś zbyt n i s k o. Ponieważ zaś żyd nie znalazł dla siebie miejsca w e w n ą t r z tych klas, wsunął się p o m i ę - d z y nie. Ta okoliczność, że naród zeszedł do marnej roli klinu między klasami, ta wyjątkowa jego sytuacja klasowa stanowi o tragicznym charakterze bytu żydowskiego. Żyd był skazany na to, aby być obcem ciałem, nietylko w znaczeniu socjalnem, ale też politycznem i kulturalnem. To stanowisko między klasami, w połączeniu z odmiennością narodową i z obcością polityczną i kulturalną, kosztowało żydów wiele ofiar i nieraz zaprowadziło ich na sam brzeg przepaści.

Dawna izolacja

Przed blisko stu laty były to dwa światy, nietylko gospodarczo zupełnie różne i do siebie niepodobne, lecz także całkowicie sobie obce, diametralnie sobie przeciwne: po jednej stronie ludność nieżydowska agrarno-chłopska, po drugiej żydowska, trudniąca się handlem i pośrednictwem. U tamtej ludności można było spotkać znikomo mały odsetek kupców, u tej znowu drobną tylko liczbę rzemieślników, których w całej masie nawet nie można było zauważyć. Nie dlatego, jakoby wszyscy handlarze, szynkarze, dzierżawcy, pośrednicy byli żydami, ale większość ludności żydowskiej składała się wówczas z tych elementów, tak że w otoczeniu musiało nieświadomie powstać wyobrażenie nietylko, że wszyscy Żydzi są kupcami, szynkarzami i t. d. ale też, że wszyscy lichwiarze, szynkarze, handlarze, pośrednicy i t. d. są — żydami.

Nieżydowska ludność zamieszkiwała przed stu laty w 90% na wsi, a tylko w 10% w mieście, gdzie nadal bardzo silnie była związana ze wsią, gdyż po większej części ludność ta również zajmowała się rolnictwem albo żyła z dochodów swoich przedsiębiorstw rolniczych. U żydów natomiast wobec 2/3 ludności miejskiej tylko 1/3 miała charakter wiejski, przyczem i ta część mieszkająca na wsi bynajmniej nie zajmowała się rolnictwem.

Tak więc żydzi tworzyli krąg izolowany od otoczenia, którego punkty styczne ze światem otaczającej ludności mogły wprawdzie wywołać konflikty, ale nie mogły stworzyć zgodnych wzajemnych stosunków między żydami a jakąkolwiek klasą ludności, tak jak obecnie np. stosunki między żydowskim a nieżydowskim bankierem, żydowskim a nieżydowskim proletarjuszem. Pachciarza żydowskiego łączyły wprawdzie wzajemne interesy z właścicielem dóbr, z panującą klasą, ale nie

miał on żadnego udziału w ówczesnej władzy klasy panującej i dlatego nie mógł on zająć obok szlachcica tego stanowiska politycznego, jakie w XIX w. uzyskała żydowska burżuazja kapitalistyczna. Żyd był tylko pełnomocnikiem szlachcica i dlatego był tak znienawidzony przez uciskane chłopstwo, o wiele bardziej znienawidzony aniżeli sam pan. Szlachcic uważał wprawdzie swe dobra i swych chłopów za przedmiot, z którego ciągnie on korzyść, ale też za swoją własność, którą starał się szanować, aby móc ją utrzymać ciągle w dobrym stanie. Dla żydowskiego dzierżawcy natomiast były pola i chłopi tylko przedmiotem eksploatacji i chodziło mu tylko o to, ażeby jaknajprędzej i jaknajwięcej z nich wydobyć. Musiał on bowiem stale liczyć się z niebezpieczeństwem, że pewnego dnia zostanie nagle wypędzony ze wsi i wyrzucony na bruk, jak to się stało często z jego braćmi. Pozatem chłopi uważali Żyda nietylko za swego wroga klasowego, ale też za element obcy pod względem narodowym i religijnym. Dlatego też nienawiść chłopa do Żyda była jeszcze silniejsza, aniżeli chłopa do pana. Trzeba tylko wczytać się w historję buntów chłopskich przeciwko panom polskim na Ukrainie i w Polsce etnograficznej, ażeby zrozumieć, do jakich granic posuwa się nienawiść klasowa, gdy łączy się z nienawiścią wyznaniową i narodową.

Żyd nie mógł wprawdzie osiągnąć wszechwładnego stanowiska właścicieli dóbr, nie chciał jednak także spaść do stanu niewolniczego chłopów. Wolał przeto zamknąć się w swojem kole i żyć w izolacji i w odosobnieniu od obu tych potęg, które jedynie znajdowały się na arenie ówczesnego społeczeństwa i wzajem się zwalczały. Jakkolwiek żydzi stali zdala od tych walk jako podmioty, to jednak jako przedmiot nie pozostali nietknięci przez te walki. Ciosy i zaciekłość zwalczających się stron spadały z wielką siłą na żydów jako na organiczną część składową panującego systemu feudalnego. Leżało przeto w interesie żydów wstrzymać proces rozkładu starego porządku rzeczy. W ogniu socjalnych i politycznych walk, które wybuchły, żydzi stali zupełnie izolowani i obcy, politycznie bezsilni i pozbawieni wszelkiej ochrony, jako parjasi bez praw i nawet bez pretensyj do praw, pozbawieni wszelkiego poparcia z lewa i z prawa. Taki był obraz stosunków we wschodniej Europie, gdzie mieszkała większość narodu żydowskiego.

Obraz żydostwa niemieckiego różni się w tym okresie od obrazu wyżej naszkicowanego. Po pierwsze był udział szynkarzy i pachciarzy tu znacznie mniejszy, po drugie wyższy stopień rozwoju struktury socjalnej ludności niemieckiej i wcześniejszy zanik systemu feudalnego, wytworzyły początkowo cieniutką warstwę wielkiej burżuazji wśród żydów, która już dzięki wspólności interesów zbliżyła się do

mieszczaństwa niemieckiego, kulturalnie się do niego zasymilowała i nawiązała z niem stosunki towarzyskie, jeszcze zanim się politycznie wyemancypowała. Ale jeżeli abstrahujemy od tej cienkiej warstwy, to położenie większości ludności żydowskiej w małych miasteczkach niemieckich i na wsi nie było zasadniczo odmienne od stosunków wyżej przedstawionych, jakkolwiek formy były nieco łagodniejsze.

Liczba żydów w zachodniej Europie i w Ameryce była przed stu laty bardzo małą.

Zwolna zanika nieskomplikowana i niezróżniczkowana struktura żydostwa, które znajduje coraz więcej punktów stycznych, nawiązuje coraz silniejszy kontakt z nowo-powstałemi socjalnemi grupami i klasami, w których dążeniu do wzmocnienia i rozwijania nowej gospodarki kapitalistycznej żydzi bardzo żywy biorą udział. Ten proces dyferencjacji i zrównania się z otoczeniem oznacza koniec ekskluzywności żydostwa i jego izolacji od rozwijających się sił gospodarczych. Z niezróżniczkowanego tworu żyjącego jak klin między obcemi klasami, powstaje organizm społecznie i gospodarczo rozczłonkowany, organizm, który w różnoraki sposób licznemi nićmi wiąże się ze wszystkiemi gałęziami gospodarki i polityki danego kraju. Ze swoistej klasy - narodu powstał naród o wielu klasach.

Asymilacja gospodarcza

Podniesienie się warstw miejskich w dziejach gospodarczych świata i powstanie nowych produktywnych klas, szczególnie u żydów, stworzyły podstawę dla asymilacji gospodarczej żydów do większości otaczającej ich ludności. Jeżeli dokładniej spojrzeć, to nie chodzi tu o asymilację, ale o zbliżenie. Albowiem pojedyńczy żydzi nie wsiąkali w istniejące stare albo nowopowstałe klasy otaczającej ich ludności, aby w nich się rozpłynąć, lecz nowopowstałe u żydów klasy zachowały w dużej mierze swój swoisty charakter, wynikający ze specyficznych warunków socjalnych. Zawody, które setki lat były prawie monopolem żydów, przyjęły się teraz u ludności nieżydowskiej i tak się wśród niej rozwinęły, że przybrały charakter „żydowski". Tak „zażydzone" życie było zgoła odmienne od życia żydów, ale w wewnętrznej istocie swojej było ono właśnie „żydowskie": ruchliwe, łatwo dostosowujące się, zmienne, płynne. Na tle skostniałego statycznego agrarno-chłopskiego życia czyniła dynamiczna figura kupczącego żyda wrażenie dziwaczne, niepokojące. Natomiast w zgiełku i w ruchu nowoczesnego miasta ta dynamiczna postać dostraja się do całości i wszyscy starają się do tej postaci upodobnić, ba nawet jeszcze ją prześcignąć.

Oczywiście jeszcze i dzisiaj nie zanikła socjalna ekskluzywność żydów. Ciągle jeszcze uwarstwowienie socjalne i struktura klasowa żydów są odmienne, aniżeli u otaczających narodów. Do przeszłości należy już jednak zupełna obcość żydów w porównaniu z otoczeniem, obcość, która czyniła z żydów rodzaj monstrum, w ich własnych oczach grupę przez Boga wybraną, a w oczach innych istotę godną pogardy, grupę, która czyniła z kupczenia i handlowania rodzaj uświęconej tradycji, a wszystkie inne zajęcia „fizyczne" uważała za niegodne siebie i poniżające, a czem więcej uświęcała swoją wyjątkową pozycję socjalną i była z tego dumną, tem więcej nienawiści i pogardy na siebie ściągała.

Dwa procesy przyczyniły się do wyrównania tych różnic między światem żydowskim a nieżydowskim: otoczenie stawało się w ostatniem stuleciu coraz bardziej „żydowskie", to znaczy obejmowało coraz więcej klas miejskich, elementów złożonych z kupców i pośredników, a więc klasy dynamiczne; świat żydowski natomiast stawał się coraz bardziej „nieżydowski": coraz więcej powstawało w niem warstw pracujących, produkujących, częściowo skierował się do rolnictwa i do produkcji, wytworzył więc także klasy statyczne.

Naród żydowski upodabniał się coraz bardziej do innych narodów, stawał się społecznością zróżniczkowaną, która wśród otoczenia miała swoich klasowych wrogów i przyjaciół, stawał się organizmem o rozmaitych socjalnych funkcjach i walkach.

Wzrost liczebny i rozmieszczenie w świecie

Liczebny wzrost narodu żydowskiego w ostatniem stuleciu dowodzi, że pod wpływem nowych warunków życiowych obudziła się energja biologiczna narodu. Od 1825—1925 naród żydowski wzrósł pięciokrotnie, 1½ razy więcej niż ludność Europy. W żadnym okresie swoich dziejów naród żydowski tak się nie rozmnożył. A rezultat ten osiągnięty został w sposób najracjonalniejszy, a mianowicie nie przez wzrost liczby urodzin, lecz przez znacznie zmniejszoną śmiertelność.

Liczba żydów na całym świecie wynosiła:

1825	3,280.000
1880	7,660.000
1930	15,800.000

Zarówno w pierwszych 55 latach, jakoteż w ostatnich 50 latach tego okresu liczba żydów więcej niż się podwoiła. Jeżeli sobie uprzytomnimy, że w ostatnich 50 latach masy żydostwa wschodnio-europej-

skiego przeżyły trzykrotnie fale pogromów, w latach 1881/2, 1903/5, 1918/21, że podczas tych przeszło 2.000 wypadków rzezi około 100 tysięcy ludzi zostało zamordowanych, a 200—300 tysięcy padło ofiarą epidemij; że w tymże czasokresie toczyły się wojny rosyjsko-japońska oraz wojna światowa, które też pochłonęły setki tysięcy żydów, — zrozumiemy, jak silny jest ten wzrost liczebny.

W przeciągu tych 105 lat naród żydowski wzrósł pięciokrotnie, podczas gdy ludzkość w tejże epoce ledwie się podwoiła, a ludność Europy wraz z krajami imigracyjnemi Ameryki, Afryki Południowej i Australji powiększyła się tylko 3½ razy. Ten olbrzymi przyrost ludności żydowskiej pochodzi stąd, że śmiertelność wszędzie u żydów spadła silniej i prędzej aniżeli u innych narodów. Żydzi wykazują wszędzie mniejszą liczbę urodzin, aniżeli ludność nieżydowska, gdyż wcześniej aniżeli nie-Żydzi stali się elementem miejskim, a i dziś jeszcze we większej mierze niż nie-Żydzi skoncentrowani są po miastach i ponieważ posiadają większy odsetek wśród warstw wielkiej i średniej burżuazji oraz wśród sfery intelektualnej.

W pierwszych 55 latach wynosił przeciętny roczny przyrost żydostwa światowego blisko 80.000, a w ostatnich 50 latach już przeszło 160.000 dusz. Dziś można oznaczyć roczny przyrost żydów w świecie cyfrą przynajmniej 150.000. Okazuje się mianowicie, że przyrost naturalny u żydów wschodnio-europejskich po wojnie światowej narazie nie spadł, tak, że jeszcze teraz przyrost żydów w Polsce, na Litwie, Ukrainie, Białorusi, Rumunji, Rusi Zakarpackiej — a więc u 7 miljonów żydów — wynosi 12—13 na tysiąc, a więc przyrost tylko w powyższych krajach wynosi około 90.000 dusz. Pięć miljonów żydów amerykańskich (U. S. A., Kanada, Argentyna i in.) mają też przyrost naturalny blisko 50—60 tysięcy rocznie. Nie wliczając około 1½ miljona żydów zachodnio-europejskich, którzy nie wykazują żadnego przyrostu, pozostaje jeszcze kilka miljonów z rocznym przyrostem 15—16 tysięcy.

W ciągu ostatniego stulecia mapa geograficzna narodu żydowskiego uległa zasadniczej zmianie. Podział żydostwa według części świata przedstawia się mniejwięcej następująco:

	1825	1930
Europa	83,2%	62,5%
Azja	9,2%	4,3%
Afryka	7,3%	3,0%
Ameryka	0,3%	30,0%
Australja	—	0,2%
	100,0%	100,0%

W Ameryce żyło przed stu laty tylko 0,3%, a teraz blisko ⅓ narodu żydowskiego. Mapa geograficzna żydostwa z przed stu laty okazuje wyraźnie, że Żydzi w owym czasie ściśnięci byli w najbardziej zacofanym kącie świata — w Rosji europejskiej, w Królestwie i Galicji, na Bałkanie, w Afryce Płn. i Małej Azji. Podczas całego ostatniego stulecia szła wędrówka żydowska ze wschodu na zachód, z krajów rolniczych do krajów przemysłowych, z państw despotycznych do demokratycznych, z obszarów kultury słowiańskiej i arabskiej do ziem o kulturze angielskiej i niemieckiej.

Porównanie wzrostu ludności żydowskiej w pojedyńczych częściach świata nasuwa ciekawe wnioski.

Wzrost ludności żydowskiej w pojedyńczych częściach świata 1825—1925

Część świata	1825—1880 przyrost w tysiącach	w %	1880—1925 przyrost w tysiącach	w %
Europa	4041	148,0	2524	37,3
Ameryka	240	2400,0	4120	1648,0
Azja	50	16,7	312	89,1
Afryka	40	16,7	168	60,0
Australja	11	1100,0	13	108,3
razem	4382	133,6	7137	93,1

Najsilniejszy przyrost wykazuje żydostwo w Europie w latach 1825—1880. W ciągu tych lat wzrosło ono 2½ razy. Natomiast w ostatnich 45 latach, 1880—1925, ludność żydowska Europy wzrosła tylko o ⅓. Główną przyczyną tego jest emigracja. W tym okresie bowiem około 3¼ miljona Żydów opuściło Europę, z tych blisko 3 milj. wywędrowało do Ameryki.

Liczba żydów wzrosła też najbardziej w Ameryce: w pierwszej połowie stulecia 25 razy, w drugiej 17-krotnie. Nieznaczny wzrost widzimy (9 razy słabszy niż u żydów w Europie) w Azji i Afryce w pierwszym okresie, jak długo nie było tam imigracji. Ale już w drugim okresie przyrost u żydów w tych częściach świata jest większy niż w Europie, co jednak jest jedynie rezultatem imigracji żydów europejskich, a nie naturalnego rozmnożenia.

Przed 100 laty mieszkały w najbardziej zacofanych krajach agrarnych Europy, graniczących na płnc.-wschodzie z Wielkorosją, na zachodzie z Niemcami, na południu z Włochami, oraz w krajach Azji

i Afryki 2,81 miljony żydów, tj. 85,7% z 3,28 miljonów żydów ówczesnych na całym świecie. Kulturalne kraje zachodnio-europejskie mieściły u siebie wówczas ledwie 14% całego żydostwa. W roku 1925 widzimy już w tych zacofanych krajach rolniczych wraz z Azją i Afryką tylko 60% narodu żydowskiego, zaś w krajach kultury zachodniej 40%. To przesunięcie poważnych części żydostwa stanowi może najważniejsze wydarzenie w dziejach żydowskich ostatniego stulecia.

Masy narodu żydowskiego, które w ubiegłym wieku wywędrowały z Europy wsch. i rozprószyły się po całej kuli ziemskiej, spełniły ważną misję w dwóch kierunkach: 1. Wlały nowe soki ożywcze do osłabionego organizmu żydostwa zachodnio-europejskiego, którego świadomość narodowa była już bardzo nikłą i które bez przypływu świeżej krwi żydów wschodnio-europejskich dawnoby już wygasło. 2. Masy te stworzyły nowe, zwarte centra żydowskie, które w krótkim przeciągu czasu nagromadziły taką sumę dóbr materjalnych i osiągnęły tak wielkie wpływy polityczne, że słusznie mogą obecnie pretendować do kierowniczej roli w żydostwie światowem.

Można sobie łatwo wyobrazić, coby się było stało z żydostwem niemieckiem bez dopływu żydów z Poznańskiego. Jeszcze smutniej, z narodowego punktu widzenia, byłyby się ukształtowały losy znacznie słabszych odłamów żydowskich we Francji i Anglji, gdyby do nich nie byli przywędrowali „niemieccy żydzi“ (faktycznie było wśród nich wielu żydów polskich, z Poznańskiego) a później rosyjsko-polscy. żydzi niemieccy, którzy wchłonęli w siebie prawie całe żydostwo poznańskie — stanowiło ono z początkiem w. XIX 40% żydów pruskich a 30% wszystkich żydów niemieckich — mieliby w ostatnich 30 latach z pewnością przyrost ujemny, gdyby nie świeży dopływ żydów rosyjsko-polskich. Chąc należycie ocenić znaczenie biologiczne tej imigracji wschodnio-europejskich żydów, należy sobie uświadomić, że przyrost naturalny był u żydów poznańskich zawsze o ⅓ większy aniżeli u żydów pruskich i reszty żydów niemieckich oraz że liczba dzieci u żydowskich imigrantów rosyjsko-polskich była dwa razy większa niż u żydów niemieckich.

Słaba liczebnie ludność żydowska Anglji i Francji na początku XIX w. byłaby z pewnością spadła do poziomu żydostwa włoskiego, pozbawionego prawieże już odrębnego charakteru, gdyby nie dopływ do tych krajów w pierwszej połowie w. XIX żydów poznańskich i innych z Niemiec. Dla żydostwa paryskiego wielkie znaczenie miała imigracja żydów z Alzacji i Lotaryngji. Zaś w drugiej połowie w. XIX i w pierwszej ćwierci bież. stulecia przybyły do Anglji i Francji liczne masy imigrantów rosyjsko-polskich. Jakkolwiek przypływ ten nie zdołał pobudzić małej liczby osiadłych żydów francuskich

i angielskich do wielkiego czynu narodowego, jednak wstrzymał on proces ich zupełnego zaniku.

II

Koncentracja i urbanizacja

Jednem z najpoważniejszych zjawisk w życiu żydowskiem XIX stulecia jest koncentracja w wielkich miastach, która w nowych krajach imigracyjnych występuje jeszcze silniej. Naród żydowski jest narodem wielkomiejskim par excellence. W 15 największych centrach kulturalnych Europy i Ameryki, z których każde mieści zwyż 1 miljon mieszkańców, żyje 4½ miljona Żydów, t. j. blisko 30% całego narodu żydowskiego. W Anglji, w wielkich miastach o ludności powyżej miljona, mieszka tylko 18% ludności, w U. S. A. — 12%, a w Niemczech tylko 8%. W wielkich miastach z ludnością powyżej 100 tysięcy skupiło się 40% Anglików, 29% Amerykanów, 27% Niemców, zaś Żydów — 46%!

Blisko połowa Żydów jest wielkomiejska, żyje w ośrodkach współczesnego życia politycznego i gospodarczego, oddycha i pracuje w atmosferze wielkomiejskiej ze wszystkiemi jej ujemnemi i dodatniemi stronami. Nie znaczy to jednak, że we wszystkich wielkich miastach Żydzi mieszkają w zwartych masach; są miasta z ludnością powyżej miljona, w których spotyka się tylko mało Żydów, np. Tokio, Bombaj i in. Atoli w miljonowych miastach europejskich i amerykańskich widzimy gęste osiedla żydowskie. Istnieje 18 gmin żydowskich z przeszło 100 tysiącami dusz; mieszka w nich blisko 5 miljonów, t. j. prawie ⅓ narodu żydowskiego. Jeżeli do tych 18 gmin dodamy jeszcze 55 gmin z 25—100 tys. Żydów, mamy razem w 73 gminach (każda z przeszło 25 tysiącami Żydów) — około 7 miljonów albo prawie 45% żydostwa. Ale już gmina z 10 tysiącami Żydów jest na tyle znaczna, aby nie być pochłoniętą przez otoczenie, aby móc dalej kontynuować zbiorowe życie narodowe. Takich gmin wraz z większemi wyżej wymienionemi jest 175 na świecie z 9 miljonami Żydów. Więc 57% Żydów żyje w skoncentrowanych masach, zjawisko, jakiego nie spotykamy u żadnego innego narodu. Reszta 43% narodu żydowskiego żyje w małych gminach, głównie w liczbie po 5—10 tys. Na wsi żyje ledwie 5% Żydów całego świata.

Dopieroco przed 100 laty mieszkała jedna trzecia całego żydostwa na wsi, po 2—3 rodziny w jednej wsi, rozsiani i rozdrobnieni, bez najmniejszej możliwości utrzymania żywszego życia zbiorowego. Gmin z ludnością żydowską powyżej 10 tysięcy było wtedy tylko trzy (Am-

sterdam, Saloniki i Konstantynopol); mieszkało w nich 2% żydostwa światowego. Przeważająca większość gmin żydowskich liczyła wówczas po 100—500 dusz. Były to więc małe gminy z nieznacznemi zasobami materjalnemi i kulturalnemi. W przeciągu jednego stulecia naród żydowski skoncentrował się tak dalece, że obecnie prawie połowa żydostwa żyje w gminach liczących każda powyżej 25 tys. dusz żydowskich. Najsilniejszą była ta koncentracja w krajach imigracyjnych: w U. S. A. żyje w 5 miastach (Nowy Jork, Filadelfja, Chicago, Boston i Cleveland) 2¾ milj. żydów — przeszło 60% ludności żydowskiej U. S. A. W gminach z przeszło 10 tys. żydów żyje blisko 80% żydostwa amerykańskiego.

III

Przewarstwowienie i produktywizacja

W ostatnich 100 latach wywędrowało z Europy przeszło 4 miljony żydów. Cyfra ta przewyższa liczbę żydów na całym świecie w r. 1825 i jest 1½ razy większa niż ogół żydów w owym czasie w Europie. Jeżeli się porówna absolutne cyfry emigracji ludów europejskich w ostatniem stuleciu, to zauważymy, że żydzi stoją na czwartem miejscu, po Anglikach, Niemcach i Włochach, jakkolwiek wśród ludów europejskich żydzi zajmują dopiero dwunaste miejsce. Z punktu widzenia zaś intensywności emigracji żydzi zajmują pierwsze miejsce, gdyż w stosunku do ich ogólnej liczby wykazują największą cyfrę wychodźców.

Zachodzi ważne pytanie, dlaczego właśnie liczba emigrantów żydowskich jest stosunkowo tak wielka. Wchodzą tu w grę przedewszystkiem dwojakiego rodzaju przyczyny. Po pierwsze przyczyny socjalno-ekonomiczne o charakterze czysto historycznym, np. zatrudnienie licznych mas w zawodach obumierających, spowodu rozwoju gospodarki kapitalistycznej już niepotrzebnych. Następnie momenty gospodarczo-polityczne o przemijającym charakterze, jak np. ustawodawstwo carskie, które ścieśniło żydów w rejonach osiedlenia, następnie zakaz pobytu na wsi, pogromy, antysemityzm i rozmaite inne ograniczenia. Do tych zjawisk specyficznie żydowskich przyłączyły się jeszcze wydarzenia ogólnej natury, jak wojna światowa, wojna domowa w Rosji, inflacja i t. p., które miały znacznie zgubniejszy wpływ na losy mas żydowskich, niż na inne ludy. W ostatnim wieku a szczególnie w ostatnich dziesiątkach lat, wypadło żydom bytować w znacznie gorszych warunkach ekonomicznych i politycznych, aniżeli narodom, wśród których żydzi żyli w zwartych skupieniach.

Większość Żydów mieszkała na początku XIX w. w krajach wschodnio-europejskich, które pod względem ekonomicznym, politycznym i kulturalnym były najbardziej cofnięte w rozwoju. W krajach tych: Litwa, Białoruś, Ukraina, Galicja — części składowe dawnego państwa polskiego — przez setki lat panował system gospodarki agrarno-feudalny, który doprowadził do zupełnego upadku miast w dawnej Polsce. Wskutek tego musiały masy żydowskie szukać zarobku w pośrednictwie między panem a chłopem, między miastem a wsią. W wyżej wymienionych krajach blisko 30% wszystkich Żydów w XVIII w. żyło z szynkarstwa, z dzierżawy młynów, z dochodów z myt, z załatwiania interesów dla panów. Następna ⅓ żydów tych krajów utrzymywała się z drobnego handlu i z targów. Tylko 15—18% zajmowało się rzemiosłem.

Z powodu ubóstwa większej części ludności, upadku miast, w których brak było jakiegokolwiek przemysłu, a które w pojęciu europejskiem miały raczej wygląd wsi niż miast, prowadzili żydowscy szynkarze, pachciarze, handlarze i rzemieślnicy żywot nader opłakany — ledwie mogli wyżyć. Ludzie ci należeli przytem już do szczęśliwców, gdyż mogli bądźcobądź liczyć na jakiś zarobek. Stokroć gorszem i smutniejszem było położenie owych dziesiątek a może i setek tysięcy żydów, którzy nie mieli żadnego stałego zajęcia, którzy żyli tylko z przypadkowych dochodów albo z żebraczej wędrówki z miasta do miasta. Jeno cienka warstwa 8—10% wszystkich żydów trudniła się wielkim lub średnim handlem produktami rolnemi, wywożonemi z wschodniej Europy do zachodniej lub importu artykułów zbytku dla potrzeb szlachty i panów. Warstwy wolnych zawodów i urzędników nie było u żydów (pominąwszy funkcjonarjuszy gminnych i duchownych rozmaitego rodzaju).

Po rozbiorze Polski wszystkie trzy państwa zmuszone były poczynić kroki celem uzdrowienia życia gospodarczego mas żydowskich. Próby zmuszenia żydów do pracy na roli lub w rzemiośle, spełzły na niczem. Natomiast naturalny rozwój stosunków gospodarczych spowodował znacznie głębsze i radykalniejsze zmiany w żydowskim organiźmie społeczym. Konieczność dostosowania się do nowych warunków gospodarczych skłoniła żydów w stopniu silniejszym niżby to potrafił knut rządowy, do szukania nowych produktywniejszych zawodów. Rozpoczynająca się emigracja doprowadziła rychło do produktywizacji i socjalnego przewarstwowienia mas żydowskich i spowodowała zarazem pośrednio zmiany także w strukturze gospodarczej żydów w krajach ich dotychczasowego zamieszkania.

Proces ten doprowadził do zupełnego zaniku niektórych zawodów jak szynkarzy, pachciarzy, pośredników i innych faktorów wielkich panów. Dzięki rozwojowi gospodarki pieniężnej we wschodniej Europie

powiększył się handel, tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Powstała u żydów tak konieczna według pojęć europejskich burżuazja, wielka i średnia, która przed wojną światową wynosiła jakie 15—20% żydostwa, a której stopa życiowa była dość wysoka. Ta warstwa żydowska przyczyniła się w znacznym stopniu do powstania i rozwoju rosyjskich kolei żelaznych i banków, polskiego przemysłu włókienniczego, kopalń nafty w Galicji, przemysłu drzewnego i skórzanego na Litwie, cukrownictwa i metalurgji na Ukrainie. Cały drobny przemysł w Polsce i na Litwie — wyrób konfekcji, obuwia, artykułów galanteryjnych i t. p.—, który swemi wyrobami zalewał Rosję od prowincyj litewskich aż do dalekiego Wschodu, powstał dzięki kapitałowi i pracy żydowskiej. Setki tysięcy żydów opuściło wsi i miasteczka i osiedliło się w gęstych masach w Warszawie, Łodzi, Białymstoku, Lwowie, Krakowie, Wilnie, Odessie, Kijowie, Jekaterynosławiu i innych wielkich i średnich miastach. Jednostki, którym się poszczęściło, zostawały fabrykantami, bankierami, adwokatami, technikami, eksporterami, przedstawicielami zagranicznych firm, właścicielami wielkich domów towarowych. Szerokie masy nauczyły się rzemiosła i zaczęły pracować, ciężko i znojnie w małych warsztatach i we fabrykach. Ciężka ta praca wprawdzie ledwie zaspakajała najkonieczniejsze potrzeby, była jednak pewniejsza i przyjemniejsza, aniżeli handel targowy po miasteczkach lub szynkarstwo po wsiach. Część tych mas sczasem wspięła się na drabinie społecznej nieco wyżej, usamodzielniła się, założyła małe fabryki, w których przed wojną w Rosji carskiej zatrudnionych było około 100 tysięcy robotników; jeszcze większa liczba oddawała się rzemiosłu. Inna poważna część zmuszona była imać się ciężkiej niekwalifikowanej pracy. W porcie odeskim, na ulicach Warszawy, można było spotkać tragarzy żydowskich. Drobna część żydów poświęciła się rolnictwu. Podczas gdy na początku XIX w. z 2½ miljona żydów w Europie ledwie kilkaset rodzin zajętych było w rolnictwie, to na początku wieku XX we wschodniej Europie, a mianowicie w Rosji, Galicji, Rusi Zachodniej, Besarabji i na Bukowinie żyło już z rolnictwa około 400 tysięcy żydów.

Struktura socjalna żydostwa wschodnio - europejskiego uległa radykalnej przemianie. 40% zatrudnionych było w przemyśle i rzemiośle, 10% oddawało się ciężkiej niekwalifikowanej pracy i gospodarstwu domowemu, 3—4% zajętych było w rolnictwie. Więc przeszło połowa żydów skierowała się już ku produktywnym zawodom. Ale i druga połowa wykazywała już znamiona normalnego rozwoju: około 5% stanowią wolne zawody, 15—20% wielką i średnią burżuazję. Pozostałych 25% to kupcy, kramarze i bez określonych zawodów.

Temu uzdrawiającemu procesowi we wsch. Europie towarzyszyło na wielką skalę wychodźtwo do Europy zachodniej i za ocean, gdzie

istniały większe i lepsze możliwości dla przewarstwowienia socjalnego i produktywizacji. Wygłodniali i fizycznie słabi handlarze wahali się początkowo szukać nowych zawodów w dalekich krajach. Dlatego też pierwsi emigranci żydowscy rekrutowali się ponajwiększej części spomiędzy rzemieślników i robotników małych miasteczek Rosji, Królestwa i Galicji. Wędrowali oni przedewszystkiem do sąsiednich średnich i wielkich miast, w których Żydzi rozwinęli już mały przemysł i rzemiosła. Rzemieślnicy żydowscy, którzy tysiącami emigrowali do Londynu i Paryża, Nowego Jorku i Chicago, zostawiali opuszczone przez nich stanowiska przybywającym z małych miasteczek robotnikom, kramarzom i ludziom bez zajęcia. Dopiero gdy w krajach imigracyjnych powstały już wielkie żydowskie przedsiębiorstwa przemysłowe, mógł Żyd małego miasteczka polskiego, pozbawiony zajęcia, szukać pracy w fabrykach konfekcyjnych Londynu czy Nowego Jorku. Masa imigrantów żydowskich w Londynie i Paryżu, w N. Jorku i Chicago, Buenos-Aires i Rio de Janeiro, składa się w ⅔ z produktywnych, fizycznie silnych robotników przemysłowych. W St. Zjednoczonych żyje 100 tysięcy Żydów farmerów, w Argentynie na 200 tysięcy Żydów — 20 tysięcy pracuje w kolonjach rolniczych. Budowa socjalna żydostwa w krajach imigracyjnych jest przeto normalniejsza i produktywniejsza. Dzięki wychodźtwu miljonów Żydów z wsch. Europy zaistniała także dla tych, którzy pozostali na miejscu, możliwość wzmocnienia swych gospodarczych pozycyj i podniesienia stopy życiowej. A mimo to jest dziś jeszcze konkurencja w handlu i rzemiośle w okolicach zamieszkiwanych przez zwartą ludność żydowską spowodu przepełnienia odnośnych gałęzi gospodarczych, bardzo wielka. Mimo poważnego przewarstwowienia w dawnych krajach i mimo olbrzymiej emigracji jeszcze dziś znajdują się — jako spadek przeszłości — wielkie masy żydowskich kramarzy, pośredników, egzystencyj pozbawionych wszelkiego zajęcia. Przygniatają one ciężko swą masą całą ludność żydowską. Tych 20—25% żydów wschodnio-europejskich szuka jeszcze dziś dla siebie miejsca w przebudowie społecznej.

P i o n i e r a m i w procesie rozszerzenia się Żydów po całym świecie i imigracji do wielu państw europejskich byli Żydzi n i e m i e c c y. Z nich rekrutowali się w pierwszej połowie XIX w. wychodźcy do Anglji i Francji. Większa część t. zw. Żydów angielskich, t. j. wielkiej i średniej burżuazji angielsko-żydowskiej (wyłączając przybyłe w ostatnich 50 latach z wsch. Europy żydowskie masy pracujące), pochodzi od Żydów niemieckich, których przodkowie jeszcze przed 100 laty żyli w małych miastach i wsiach bawarskich i pruskich. Także przodkowie wielkiej części dzisiejszych zdawna osiadłych Żydów francuskich pochodzą z Poznańskiego lub Bawarji, nie mówiąc już o Żydach alzackich,

którzy dla Paryża mają takie same znaczenie, jak żydzi poznańscy dla Berlina.

W tym samym czasie opuszczali żydzi niemieccy masowo swe siedziby po wsiach i małych miastach i napływali do wielkich ośrodków miejskich. Rezultat tego procesu mógł ujawnić się dopiero w całości w drugiej połowie w. XIX. Ponieważ drobni kupcy niemiecko-żydowscy w pierwszej połowie XIX w. poczuli się zagrożeni w swej egzystencji spowodu konkurencji chrześcijańskiej, było przeto naturalne, że żydzi niemieccy byli też pierwszymi w emigracji żydów europejskich do Ameryki.

Tak więc znajdowały masy żydowskie z wschodniej Europy we wszystkich wielkich centrach żydowskich świata liczne gminy żydów niemieckich, którzy już tam przywędrowali przedtem: w Londynie, Paryżu, N. Jorku, Chicago i Filadelfji. Wszędzie gminy żydów niemieckich przez swe organizacje publiczne ułatwiały żydom rosyjsko-polskim urządzić się w nowym kraju. Małe grupy imigrantów żydowsko-niemieckich rychło osiągnęły najwyższy szczebel w drabinie społecznej. Natomiast wielkie masy żydów rosyjsko-polskich wydawały znaczny kontyngent robotników w fabrykach i warsztatach, którzy stali się głosicielami narodowych i socjalnych idej wyzwoleńczych w żydostwie.

Można łatwo stwierdzić pewien paralelizm w socjalnym rozwoju rozmaitych grup ludności żydowskiej w krajach imigracyjnych i emigracyjnych. Podczas gdy żydzi niemieccy, będący w dawnej ojczyźnie drobnymi kupcami, w nowych krajach weszli w skład wielkiej i średniej burżuazji, to żydzi wschodnio-europejscy przeszli w Rosji, Polsce a szczególnie w wielkiej mierze w Ameryce, z pośrednictwa handlowego do pracy ręcznej. Nie jest przeto przypadkiem, że wielkie masy imigrantów, które w 80-tych i 90-tych latach z Rosji i Polski napłynęły do Londynu i N. Jorku, tu znalazły pracę w warsztatach konfekcyjnych żydów niemieckich, którzy przybyli tam kilkadziesiąt lat wcześniej i zdołali już wybić się.

Równocześnie z żydami niemieckimi przywędrowali do Ameryki— lecz w małej liczbie — żydzi polscy. W następnych dziesięcioleciach ustała jednak zupełnie imigracja niemiecko-żydowska, podczas gdy fala żydów rosyjsko-polskich zalała nietylko Amerykę, lecz także inne kraje imigracyjne.

IV

Emigracja

W ostatnich stu latach 4,215.000 żydów było zmuszonych opuścić swe stare siedziby. Z liczby tej wwędrowali do:

	%
Ameryki	77,8
Europy	13,5
Azji	5,4
Australji	0,6
	100,0

Emigracja żydowska rozdzieliła się procentowo na pojedyńcze kraje następująco:

	%
Stany Zjednoczone	68,8
Anglja	6,1
Argentyna	4,1
Francja	3,3
Palestyna	3,2
Kanada	3,0
Niemcy	2,8
Inne państwa	8,7

Z ogólnej więc liczby 4,215.000 wychodźców, przybyło 3,285.000 do samej Ameryki. 94% wszystkich żydowskich emigrantów do Ameryki przypada na ostatnich 50 lat, prawie połowa ogólnej emigracji żydowskiej do Ameryki nastąpiła w latach 1901—1914. W pierwszych 50 latach (1830—1880) imigrowało do Ameryki tylko około 250.000 żydów, z tych blisko 75% z Niemiec i Austro-Węgier (bez Galicji), 20% z Europy wschodniej (włącznie z Galicją), a 5% z krajów pozaeuropejskich. Z przeszło 3,000.000 żydów, którzy w latach 1880—1930 przybyli do Ameryki, prawie 90% pochodziło z wschodniej Europy, 5—6% z Niemiec i Austro-Węgier (bez Galicji), a 4—5% z krajów pozaeuropejskich.

Emigracja żydowska z pojedyńczych krajów wynosiła w latach 1830—1930:

		%
Rosja i Polska (w granicach przedwojennych)	2,800.000	66,4
Austro-Węgry z Galicją (w granicach przedw.)	550.000	13,0
Niemcy (z Poznańskiem)	250.000	6,0
Rumunja	175.000	4,2
Inne kraje europejskie	240.000	5,8
Kraje pozaeuropejskie	200.000	4,6
	4,215.000	100.0

Z Rosji pochodziło więc ⅔ całej emigracji żydowskiej, z Austro-Węgier ⅛, z Niemiec 6%.

Niemcy były zarówno krajem emigracyjnym, jak i imigracyjnym. Emigracja z wschodniej Europy do Niemiec odbywała się nietylko w ostatnich 50 latach, gdy wychodźtwo żydów niemieckich prawie zupełnie ustało. Także w poprzednich latach, w których sama emigracja z Niemiec była dość intensywna, można było zauważyć stały przypływ żydów wschodnio-europejskich do Niemiec. Imigracja żydów niemieckich do Anglji, Francji, a głównie do Ameryki, została prawie w połowie skompensowana przez napływ żydów wschodnio-europejskich do Niemiec.

Przeciętna roczna cyfra migracji żydowskiej wynosiła:

1830—1870	4—5 tysięcy
1870—1880	8—10 „
1881—1900	50—60 „
1901—1914	150—160 „
1915—1920	15—20 „
1921—1924	90—100 „
1925—1930	40—45 „

Następująca tabela podaje obraz struktury zawodowej emigrantów żydowskich do U. S. A. w ciągu lat 30. Imigrowało 647.175 kwalifikowanych robotników i rzemieślników, 341.785 przynależnych do rozmaitych zawodów jak: kupcy, wyrobnicy, służba i t. d. oraz 21.288 członków wolnych zawodów. Doliczając do kwalifikowanych robotników 126.075 służby domowej, 104.137 wyrobników, 25.640 rolników i robotników rolnych, okaże się, że w ostatnich latach żydostwo wschodnio-europejskie wysłało do U. S. A. 903.000 robotników.

Podział na zawody emigrantów do U. S. A. w latach 1900—1929:

	wolne zawody		kwalif. robotnicy		różne zawody	
	razem	Żydzi	razem	Żydzi	razem	Żydzi
1900-29	324.125	21.281	2,978.059	647.175	9,943.044	341 785

	bez zawodu		ogółem	
	razem	Żydzi	razem	Żydzi
1900-29	5,600.050	846.379	18.845.278	1,856.620

Wobec tego, że imigracja żydowska do U. S. A. stanowiła w ostatnich 30 latach ⅔ całej emigracji żydowskiej, można przyjąć, że ogółem z wschodniej Europy wywędrowało 1,350.000 robotników żydowskich.

Można według struktury zawodowej podzielić emigrantów na dwie grupy narodowe: żydzi, Anglicy, Niemcy po jednej, Polacy, Włosi po drugiej stronie. U pierwszych trzech narodów większy jest udział kwalifikowanych robotników, kupców i wolnych zawodów, u ostatnich dwóch narodów znów większy jest udział robotników rolnych i niekwalifikowanych. Emigranci żydowscy stoją najbliżej — według swej struktury zawodowej — Anglików, przyczem należy zauważyć, że liczba Anglików jest szczególnie wielką w przemyśle metalowym, podczas gdy żydzi reprezentowani są bardzo silnie w przemyśle konfekcyjnym.

Udział żydów w imigracji przemysłowej do U. S. A. w latach 1900—1925 wynosił:

	%
w imigracji przemysłowej wogóle	25.8
w przemyśle konfekcyjnym	48,2
w przemyśle drzewnym	16,4
w przemyśle metalowym	12,8
w przemyśle spożywczym	12,8
w jubilerstwie i zegarmistrzostwie	48,6
w przemyśle drukarskim	34,5
w przemyśle skórzanym	41,4

Szczególnie ciekawy jest udział żydów, jeżeli się osobno weźmie pod uwagę krawiectwo. Dla lat 1900—1925 wykazuje w tym kierunku statystyka imigracyjna następujące cyfry:

		%
Żydzi	221.446	65,1
Włosi	49.152	14,5
Niemcy	13.510	4,0
Polacy	9,081	2,7
Anglicy	4.253	1,3
Rosjanie	2.632	0,8
Litwini	2.622	0,8
Wszystkie inn. narody	37.229	10,8

Wynika z tego, że udział procentowy imigrantów żydowskich w ogólnej imigracji lat 1900—1925 wynosi 10,3%; w gospodarczo czynnej emigracji 7,9%, w kategorji kupców 22,1%; wśród robotników przemysłowych 25,8%, wśród krawców 65,1%.

Materjał, który posiadamy o podziale zawodowym wychodźtwa żydowskiego do USA pozwala stwierdzić:

1) że dla imigracji żydowskiej charakterystyczne są nie elementy handlowe, lecz robotnicze i rzemieślnicze.

2) że ¾ wszystkich imigrantów żydowskich składa się z produktywnych elementów robotniczych, i

3) że niemniej jak połowa wszystkich imigrantów żydowskich składa się z robotników kwalifikowanych i rzemieślników.

Oczywiście, że odsetek kupców jest w imigracji żydowskiej większy aniżeli w nieżydowskiej. U Żydów jest też procent emigrantów bez zawodów większy, aniżeli u innych narodów. To stwierdzenie nie może jednak dawać powodu do przesady, jak to często bywa. Objektywne dane statystyczne wykazują przeciwnie, że większą część wychodźców należy zaliczyć do elementów produktywnych.

V

Dzisiejsza struktura zawodowa

Dzisiejsza struktura zawodowa żydów przedstawia się mniejwięcej następująco:

		%
1. Handel i kredyt	6.100.000	38,6
2. Przemysł i rzemiosło	5.750.000	36,4
3. Wolne zawody i pracownicy	1.000.000	6,3
4. Rolnictwo	625.000	4,0
5. Służba dom. i wyrobnictwo	325.000	2,0
6. Bez zawodu	2.000.000	12,7
razem	15.800.000	100.0

Przyjmując grupy 2—5 jako zawody produktywne, okazuje się, że prawie połowa narodu żydowskiego utrzymuje się z zajęć produktywnych. Rozumie się samo przez się, że pojęcia „produktywny“ używamy tu tylko z pewnem zastrzeżeniem. Nie wszystkich pośredników należy zaliczyć do elementów nieproduktywnych.

Struktura zawod. żydów pruskich w r. 1925 jest jaskrawym przykładem daleko już posuniętego procesu przewarstwowienia żydów. Zatrudnionych było: w handlu i komunikacji 49,7%, w przemyśle i rze-

miośle 21,9%, w rolnictwie 1,5%, w wolnych zawodach i jako pracownicy 8,7%, w służbie domowej 2,8%, oraz bez zawodu 15,4% wszystkich Żydów czynnych zawodowo i samodzielnych a bez zajęcia. Udział zatrudnionych w przemyśle i rzemiośle, jakoteż w tzw. wolnych zawodach wzrósł znacznie kosztem elementów handlowych. Z drugiej strony nadzwyczaj silnie powiększyła się liczba trudniących się handlem u nieŻydów. Przed stu laty tylko 1—½% ludności niemieckiej był zatrudniony w handlu, obecnie już przeszło 10%. W ten sposób nastąpiło socjalne zbliżenie obu grup ludności. Żydzi przestali być dziwacznym pod tym względem narodem. Jeszcze dziś wprawdzie jest struktura zawodowa Żydów zupełnie odmienna od nieżydowskiej, ale przepaść już nie jest taka straszna.

W epoce feudalnej, w której Żydzi jeszcze przed stu laty żyli, uciśnioną klasą, która walczyła o swe wyzwolenie, było chłopstwo. Z tą klasą Żydzi nie utrzymywali żadnych stosunków, chyba że dostarczali jej wódki, soli i innych towarów. W dzisiejszych czasach klasa robotnicza walczy o nową przyszłość i w tej klasie Żydzi są już poważnie zastąpieni. Blisko 40% wszystkich Żydów czynnych zawodowo to ludzie, żyjący z pracy najemnej. Wśród Żydów niemieckich wynosił odsetek elementów proletarjackich blisko 40% czynnych zawodowo; wśród Żydów amerykańskich sięga on już 50%, u Żydów w Rosji sowieckiej w r. 1930 też 50%, u Żydów polskich proletarjat stanowi około 30%.

Oto są cyfry absolutne i względne odnośnie do najważniejszych krajów:

Liczba pracowników żydowskich

Państwo	Rok	czynni zawod.	w tem pracown. najemni robotnicy	pracownicy	razem	%
Polska	1921	924.028	205.104	47.360	252.464	27,3
Rosja sow.	1926	1.044.708	149.299	260.549	409.848*)	39,2
Węgry	1920	202.072	61.357	42.645	104.002	51,5
Czechosłow.	1921	153.092	32.051	22.454	54.505	35,6
Prusy	1925	225.523	19.801	64.469	84.270	37,4
Rumunja (a)	1930	300.000	60.000	30.000	90.000	30,0
USA (a)	1930	1.800.000	400.000	500.000	900.000	50,0
Poł. Ameryka	1930	175.000	40.000	20.000	60.000	34,3
Inn. kraje	1930	850.000	150.000	100.000	250.000	29,4
	razem:	5.674.423	1.117.612	1.087.477	2.205.089	38,7

(a) oszac.

*) Liczba pracowników w Rosji sowieckiej wynosiła już w r. 1932 — 700.000.

Powyższa tabela wskazuje, że na świecie znajduje się przeszło 2.200.000 proletarjuszy żydowskich; prawie 2/5 wszystkich czynnych zawodowo żydów należy do proletarjatu. Twierdzenie więc, jakoby żydzi wchodzili wyłącznie w skład klas posiadających w społeczeństwie kapitalistycznem, nie odpowiada prawdzie. Także w takim kraju jak Niemcy, w którem żydostwo jest najbardziej burżuazyjne, przeszło 37% żydów jest sproletaryzowanych. Zróżniczkowanie klas nie ominęło więc także żydostwa, tego typowo mieszczańskiego narodu, który wprawdzie podziśdzień posiada większy odsetek samodzielnych gospodarczo jednostek niż inne narody, ale odnosi się to tylko do krajów przemysłowych, a nie do krajów agrarnych o wielkiej liczbie średnich i drobnych rolników.

W porównaniu z ludnością otoczenia jest w zachodniej Europie i w Ameryce procent pracowników najemnych żydów mniejszy, aniżeli u nie-żydów, we wschodniej Europie natomiast większy.

Struktura proletarjatu żydowskiego jest inna, aniżeli nieżydowskiego. U żydów znacznie większym jest udział urzędników prywatnych wśród proletarjatu miejskiego, a bardzo małym odsetek robotników rolnych. Jednak w ostatnich dwóch dziesiątkach lat u wszystkich narodów widoczna jest tendencja silnego powiększenia odsetka pracowników. A więc i w tym kierunku daje się zauważyć tendencja do wyrównania różnic: u żydów wzrosła w ostatnich latach, szczególnie w Rosji, liczba robotników, a u innych narodów liczba pracowników.

Można dzisiaj odnośnie do położenia materjalnego mas żydowskich powiedzieć zupełnie śmiało, iż obecnie, mimo wojny światowej, mimo kilku tysięcy pogromów, jakie przeżyło żydostwo rosyjskie w latach 1918—1921, mimo radykalnej zmiany, jaka zaszła w życiu 8.000.000 żydów spowodu rozpadnięcia się Rosji i Austrji i powstania pół tuzina nowych państewek, mimo fali inflacyjnej, spowodu której przedewszystkiem ucierpiały elementy miejskie, a więc żydzi, mimo niesłychanego kryzysu jaki dotknął cały świat, a więc także żydów, a raczej żydów przedewszystkiem, gdyż żydzi bardziej niż inni zatrudnieni są w najczulszych gałęziach współczesnej gospodarki, które najsilniej dotknięte są przesileniem — mimo wszystkich tych strasznych wstrząsów ostatnich lat piętnastu, stosunki materjalne żydów są dziś znacznie lepsze aniżeli po wojnach napoleońskich. Z końcem wieku XIX i spoczątkiem wieku XX sytuacja materjalna mas żydowskich nie dała się w żaden sposób porównać z sytuacją z początkiem albo nawet w połowie wieku XIX. We wszystkich grupach — we wyższych więcej, w niższych mniej — żydzi nadzwyczajnie się wybili.

Ten wspaniały rozmach w ciągu całego wieku XIX aż do wojny

światowej, został przez tę ostatnią wstrzymany. Żydostwo światowe w przeważającej swej części zrujnowane przez Wielką Wojnę i towarzyszące jej objawy, zawikłane w głęboki strukturalny kryzys, będący następstwem przewrotu w gospodarce światowej, z przejściem od gospodarki wolnej do wiązanej, z upadkiem liberalizmu indywidualistycznego i państwowego, z zanikiem znaczenia przedsiębiorstw drobnych i średnich, z obudzeniem się małych wschodnio-europejskich narodów do życia miejskiego i kulturalnego, dążących więc do wytworzenia także własnych klas miejskich — jednem słowem żydostwo światowe wstrząśnięte w swoich podstawach, znajduje się u progu nowej epoki w dziejach świata, epoki, do której znowu musi dostosować swoje życie.**)

**) Z referatu niewygłoszonego na Zjeździe, a oddanego nam łaskawie do ogłoszenia przez Autora, opuściliśmy rozważania ogólne o emigracji oraz rozdział o strukturze zawodowej i próbach produktywizacji Żydów z początkiem w. XIX. — Redakcja.

HISTORJA ŻYDÓW NA VII MIĘDZYNARODOWYM ZJEŹDZIE NAUK HISTORYCZNYCH W WARSZAWIE

(21—28 SIERPNIA 1933)

Od początku XIX wieku istnieje nowoczesna historjografja żydowska. Prawie we wszystkich krajach Europy, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i innych istnieją towarzystwa, poświęcone badaniom przeszłości Żydów. Mamy czasopisma historyczne, wychodzące od siedmiu dziesięcioleci, mamy liczne seminarja, instytuty i t. p., a jednak dopiero w 33 lata po powstaniu Międzynarodowego Komitetu Nauk Historycznych (w r. 1900 w Paryżu), delegacja historyków-Żydów uczestniczyła po raz pierwszy na międzynarodowym zjeździe.

Nie tu miejsce na omówienie przyczyn tego stanu rzeczy, wystarcza fakt ten niezwykle znamienny zanotować.

Instytucją, która po raz pierwszy wywalczyła dla nauki żydowskiej miejsce w międzynarodowych kongresach nauk historycznych, była nasza najmłodsza instytucja naukowa: Żydowski Instytut Naukowy w Wilnie (IWO). Już pierwsza konferencja Żyd. Inst. Naukowego w Wilnie (w październiku 1929 roku) powzięła rezolucję o potrzebie nawiązania kontaktu z międzynarodowemi organizacjami naukowemi. W myśl tej rezolucji sekcja historyczna „IWO" prowadziła pertraktacje z Komitetem Organizacyjnym Zjazdu Historyków. Podobne rokowania podjął też Instytut Nauk Judaistycznych w Warszawie. W toku tych pertraktacyj należało pokonać trudności związane ze statutem Międzynarodowego Komitetu, który opiera się na podstawie państwowej, dopuszczając do udziału w pracach Komitetu i kongresów jedynie reprezentacje poszczególnych państw, a nie narodów. Po dłuższej wymianie zdań i odpowiednich wyjaśnieniach Międzynarodowy Komitet acz nie formalnie, ale faktycznie uznał odrębną delegację Żyd. Inst. Naukowego oraz Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie.

Obecnymi na zjeździe z ramienia IWO byli dr. I. Schiper, dr. R. Mahler i dr. E. Ringelblum.

Spowodu wypadków w Niemczech nie mogli brać udziału w Zjeździe prof. Dubnow, Jakób Leszczyński, dr. I. Brutzkus, Rachela Wischnitzerowa i E. Czerikower. Referenci ci nadesłali jednak tezy swych referatów do Biura Kongresu, które je też opublikowało w dwuch tomach „Resumés".

Referaty te były zgłoszone na następujące tematy (cytujemy według oficjalnego programu Kongresu): *Dubnow:* Die Hegemonie Zenter im Gesamtverlauf der jüdischen Geschichte . —

J. Leszczyński: Die Umsiedlung und Umschichtung des jüdischen Volkes während des letzten Jahrhunderts. —

J. Brutzkus: Die Chazaren und das Kiewer Russland. —

E. Czerikower: Die Anfänge der sozialistischen Bewegung unter den Juden in Russland, Polen, England und U. S. A. bis 1900. —

Rachel Wischnitzer: Hebraische illuminierte Handschriften im Mittelalter.

Instytut Nauk Judaistycznych w Warszawie reprezentowali prof. M. Bałaban, prof. M. Schorr i doc. E. Stein. Prof. Schorr, który reprezentował też Żydowskie Towarzystwo Historyczne w Anglji, referat swój p. t. Die Charakteristik der Assyrischen Geschichtschreibung wygłosił w sekcji dla historji starożytnej.

Ponadto uczestniczyli w Kongresie jako delegaci prof. Salo Baron z ramienia uniwersytetu „Columbia" w Nowym Jorku i dr. M. Halevy z Bukaresztu.

Referaty, dotyczące historji Żydów, zostały wygłoszone na dwuch specjalnych sesjach (séance spéciale) w dniach 22 i 27 sierpnia.

Przewodniczącymi sesyj żydowskich obrano prof. S. Barona i prof. M. Halevyego, sekretarzami A. Dukera (asystenta prof. Barona) i dr. E. Ringelbluma.

Na pierwszem posiedzeniu wygłosili referaty *prof. S. Baron* n. t. „Jews and Judaism: the interrelation between the social and religions history of the Jews", *prof. M. Halevy* n. t. „L'influence de la Pologne sur le judaisme roumain aux XVII et XVIII siècles" oraz *prof. M. Bałaban:* „Der Gang der jüdischen Kulturelemente vom Rhein bis an die Weichsel und Dniepr".

W dyskusji nad referatem prof. Barona zabrali głos dr. R. Mahler i A. Duker, w dyskusji nad referatem prof. M. Halevyego uczestniczyli prof. M. Bałaban, dr. E. Ringelblum i dr. R. Mahler. Nad referatem prof. M. Bałabana dyskutowali dr. I. Schiper, prof. Halevy i prof. M. Święcicki.

Na drugiem posiedzeniu 27 sierpnia prof. Baron odczytał referat nieobecnego prof. *Zeitlina* (z Filadelfji) n. t. Josefus — Patriot or Traitor? Następnie wygłosili swe referaty: Dr. R. *Mahler:* Die Theorien der jüdischen Kulturentwicklung in der jüdischen Historiographie, *Dr. Schiper:* Die Hauptprobleme der jüdischen Wirtschaftsgeschichte i *dr. E. Ringelblum:* Die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse des polnischen Judentums in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

W dyskusji nad referatem D-ra R. Mahlera uczestniczyli: Dr. F. Friedmann, Dr. E. Ringelblum, prof. M. Halevy, prof. M. Bałaban, Dr. E. Stein i prof. Baron. Spowodu braku czasu nie odbyła się dyskusja nad referatami D-ra Schipera i D-ra Ringelbluma .

Końcowe przemówienie wygłosił prof. Bałaban, który podkreślił znaczenie udziału żydowskich historyków w międzynarodowych zjazdach nauk historycznych. Prof. Bałaban wyraził żal, że nestor historji Żydów, prof. Dubnow nie mógł spowodu wiadomych wypadków w Niemczech brać udziału w Międzynarodowym Zjeździe i że z tych samych powodów również inni uczeni żydowscy nie mogli w nim uczestniczyć. Zebrani uchwalili jednogłośnie przesłać prof. Dubnowowi wyrazy czci i życzenia owocnej pracy.

* * *

Żydowscy uczestnicy Kongresu odbyli też szereg narad, poświęconych dalszej współpracy z Międzynarodowym Komitetem Nauk Historycznych oraz projektowi stworzenia wszechświatowego związku historyków - Żydów.

Dłuższa dyskusja rozwinęła się nad projektem utworzenia sekcji historji Żydów

przy Międzynarodowym Komitecie Nauk Historycznych. Prof. *Schorr* wystąpił przeciwko projektowi, uzasadniając to tem, że zagadnienia z historji Żydów winny być traktowane łącznie z odpowiedniemi zagadnieniami z powszechnej historji, a więc zagadnienia z historji gospodarczej Żydów winny być omawiane na sekcji gospodarczej, zagadnienia religji żydowskiej — na sekcji historji religji i t. d. Podobnie jak niema sekcyj historji innych narodów, tak nie powinna też istnieć sekcja historji Żydów. Powstanie jej oznaczałoby utworzenie geta dla nauki żydowskiej. W dalszej dyskusji większość uczestników wypowiedziała się za zdaniem prof. Schorra. Postanowiono więc zaniechać dalszych starań o utworzenie sekcji historji Żydów.

O potrzebie utworzenia wszechświatowej organizacji żydowskich historyków, referował Dr. *F. Friedmann*. Nad projektem tym, ogłoszonym w „Miesięczniku Żydowskim" (rok III, zeszyt 3) rozwinęła się obszerna dyskusja. Dr. R. Mahler i Dr. E. Ringelblum wypowiedzieli się za ściśle świeckim charakterem tego związku, a więc za zrzeszeniem jedynie historyków. Prof. Schorr i prof. Baron oświadczyli się za charakterem ogólniejszym związku, mającym objąć wszystkich uczonych żydowskich, interesujących się nauką żydowską (חכמת היהדות) Po dyskusji obrano komitet organizacyjny, złożony z 6 osób: prof. M. Bałabana, prof. M. Schorra, prof. Barona, dr. Schipera, prof. Halevyego i dr. Friedmanna. Komitet ten powinien w porozumieniu z innemi organizacjami naukowemi, jak Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, IWO i innemi, przystąpić do wszechświatowego zorganizowania nauki żydowskiej.

E. R.

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY

Mamy do zanotowania w ostatnim czasie nader poważne straty, zgon wybitnych, centralnych osobistości żydowskich. Przynosimy w tym zeszycie obszerną charakterystykę duchowych przywódców religijnego żydostwa, bł. p. Chofeca Chaima i bł. p. rabina Meira Szapiry oraz czołowego przedstawiciela obozu narodowego, bł. p. Leona Motzkina.

REDAKCJA

IZRAEL MAJER HAKOHEN (CHOFEC CHAIM)*)

Dnia 15 września 1933 r. zeszła ze świata jedna z najpiękniejszych współczesnych postaci żydowskich — Izrael Majer Hakohen, znany ogólnie pod nazwą „Chofec Chaim". Czasopisma polskie, donosząc o zgonie tego najpopularniejszego w świecie talmudycznym Żyda polskiego zatytułowały go „cadykiem" lub „rabinem". W rzeczywistości nie był on ani cadykiem ani rabinem w powszechnem tego słowa znaczeniu.

„Cadykiem" oznacza się bowiem zazwyczaj rabina-cudotwórcę, w którego świętość i wyższość nad innymi śmiertelnikami wierzy mniejsza lub większa grupa szczerze i bezkrytycznie mu oddanych zwolenników-chasydów, uznających go — i li tylko jego, — jako swego duszpasterza. „Chofec Chaim" zaś nietylko sam nie był „cadykiem" w tym sensie, lecz jako duchowy spadkobierca wielkiego Gaona wileńskiego, zaciętego wroga chasydyzmu w chwili jego powstania (w wieku 18-tym), nigdy w długiem swojem życiu nie miał nic wspólnego z chasydyzmem. Co więcej, nie był nawet rabinem, o ile pod tem wyrażeniem rozumiemy duchownego, piastującego jakiś urząd rabiniczny. Związanych z takiem stanowiskiem obowiązków nigdy też nie spełniał. Mógł on w całej pełni zastosować do siebie słowo Miszny: nie stanowisko dodaje znaczenia człowiekowi, lecz człowiek — stanowisku.

Kto to był zatem Izrael Majer Hakohen czyli „Chofec Chaim" i czemu zawdzięczał swoją niezwykłą popularność, i tę głęboką miłość i cześć, jaką żydostwo wszechświatowe go otaczało?

Wiadomości o jego życiu są nader skąpe. Upłynęło ono wśród

*) Wielką część podanych tu szczegółów z życia „Chofec Chaima" zawdzięczam jego synowi, czcigodnemu p. Lejbowi Pupce - Kaganowi, współpracownikowi ojca w redagowaniu niektórych dzieł. Za łaskawie udzielone mi informacje składam na tej drodze wyrazy serdecznego podziękowania.

ciasnych murów bardzo skromnego mieszkania, w którem bez wytchnienia i odpoczynku oddawał się rozmyślaniom etyczno-religijnym, studjom rabinicznym i nauce talmudycznej, którą wzbogacił własnemi dziełami, odznaczającemi się niezwykłą logicznością i jasnością myśli.

Urodził się w Dzięciole, małem miasteczku kresowem, w r. 1838. Jego rodzice byli bardzo biedni. Zajęci troską o chleb codzienny nie mogli roztaczać zbyt troskliwej opieki nad małym chłopakiem, nad którym w pierwszych latach życia nie czuwało nawet oko ojca, zmuszonego przebywać stale poza domem. Ojciec bowiem był nauczycielem prywatnym w domu jednego z bogaczy wileńskich. Dopiero w 9-tym roku życia zabrał go ojciec do Wilna, gdzie uczył się pod jego nadzorem w towarzystwie kilku rówieśników, z których jeden szczególnie odznaczał się wybitnemi zdolnościami i niemały wpływ wywierał na wrażliwy umysł przyszłego wielkiego uczonego i genjalnego moralisty. Do jeszywy lub innego tego rodzaju zakładu talmudycznego młody „Chofec Chaim" nigdy nie uczęszczał. Ale to ciasne kółko kolegów zastępowało mu w znacznej mierze miejsce szkoły, na wzór której sami chłopcy ustanowili swoje lekcje i wzajemne samonauczanie, głównie dzięki inicjatywie małego Izraela Majera, który już wtedy odznaczał się niezwykłą systematycznością i zamiłowaniem do porządku. Sami urządzali sobie wykłady, zmieniając stale role lektorów i słuchaczy. W tem szczupłem kółku dojrzewał talent płodnego autora wielu dzieł z różnych dziedzin wiedzy talmudycznej i etycznej. A wiedzę tę zdobywał sobie żmudną i niestrudzoną pracą.

W 14-tym roku życia stracił ojca, który padł ofiarą grasującej w Wilnie epidemji w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Mimo to pozostał nadal w Wilnie, gdzie dalej oddawał się studjom autodydaktycznym. Czasami tylko zaglądał do uczelni wielkiego talmudysty wileńskiego, rabina Jakóba Kowieńskiego, u którego pobierał naukę starszy brat biednego sieroty. Ówczesnym zwyczajem ożenił się bardzo młodo, mając lat 17. Jego teściem był ojczym, za którego matka wyszła po śmierci ojca. Teść-ojczym imieniem Szymon Epsztejn mieszkał w Raduniu, w miasteczku, w którem „Chofec Chaim" spędził 78 lat swego długiego, pracowitego żywota i gdzie spoczywają obecnie śmiertelne jego szczątki. W tej to zapadłej mieścinie prowincjonalnej powstała „rezydencja" wielkiego uczonego idealisty. Posiadał on tyle energji i mocy ducha, że urządził sobie życie, podobne raczej do pięknego i wymarzonego ideału, niż do smutnego bytowania biednego człowieka, pozbawionego zrazu wszelkich środków do życia. Kiedy w pierwszych latach po ślubie znalazł się w ciężkich warunkach materjalnych, opuścił małe miasteczko i udał się do Wilna, gdzie udzielał prywatnych lekcyj Talmudu. Niedługo jednak pozostał w Wilnie. Wkrótce zachorował, a to go zmusiło do powrotu do domu. Po wyzdrowieniu założył sobie mały sklepik, który dał mu sposobność do ćwiczenia się, ale nie w „sztuce" kupieckiej, o jakiej nie miał żadnego pojęcia, lecz w uczynkach religijno-etycznych, których ścisłe przestrzeganie zgodne z przepisami Tory uważał za stokroć ważniejsze od zdobywania kęsu chleba dla siebie i rodziny. Podczas gdy więc żona kierowała interesem, dbał uczony „kramarz" o to, by wagi i miary były w porządku, by ceny nie były wygórowane, a szczególnie — by nie zarabiać na towarze, gdy kupującą była biedna wdowa lub sie-

rota. Zajęty pracą naukową rzadko zaglądał do sklepu. Kiedy jednak musiał czasami zastępywać żonę, radowali się jego sąsiedzi-konkurenci. Klientów bowiem, przychodzących zakupywać, odsyłał do kramarzy, którzy mniej od niego targowali. Doszło do tego, że żona wolała zupełnie zrezygnować z pomocy męża. W rzeczywistości sklep ten był jednak wielką konkurencją dla innych handlarzy tak z powodu przestrzegania dobrej miary i wagi oraz niskich cen, jakoteż dlatego, że wszyscy chcieli w ten sposób popierać idealistę, uwielbianego przez całe miejscowe społeczeństwo żydowskie i nieżydowskie. Gdy Chofec Chaim się jednak o tem dowiedział, postanowił sklep zlikwidować. Jedynem źródłem jego dochodów pozostały odtąd dzieła, na których zarabiał tylko tyle, że starczyło mu na nader skromne życie. Gdy jeden z byłych uczniów, wielki bogacz, kupując dzieło swego mistrza, pozostawił na stole banknot sturublowy, pospieszył Chofec Chaim bezzwłocznie mu odesłać pozostawione pieniądze, potrącając sobie tylko 60 kopiejek, tyle właśnie, ile wynosiła cena księgarska książki. To samo uczynił, gdy otrzymał od frankfurckiego Rothschilda 500 marek niemieckich za wszystkie dzieła. Obliczył dokładnie, ile wynosi ich cena, a resztę odesłał spowrotem. Rothschild jednak jeszcze raz zwrócił te pieniądze i prosił, żeby je rozdzielić między jeszyboty. Odtąd dostawał Chofec Chaim rokrocznie od Rothschilda 5000 marek celem rozdziału według swego uznania między wyższe uczelnie talmudyczne na terenie ówczesnego imperjum rosyjskiego. Po śmierci Rothschilda żona jego tylko jeden raz jeszcze przesłała tę kwotę, później przestała popierać jeszyboty.

W r. 1880 założył Chofec Chaim w Raduniu istniejącą podziś dzień wyższą uczelnię talmudyczną. Rektorem tej uczelni został jego zięć błp. rabin Hersz Lewinson, który postawił ją na bardzo wysokim poziomie. Unikając wszelkich tytułów i płatnych stanowisk, nie objął Chofec Chaim także po śmierci zięcia kierownictwa uczelni. Przez całe życie pozostał „laikiem" bez stanowiska i tytułów.... Jedynym jego tytułem był pseudonim, jaki otrzymał od tytułu swego pierwszego, z wielkiej skromności, anonimowo wydanego dzieła treści etycznej „Chofec Chaim". Nie wiedząc kto jest autorem tego dzieła, które zaraz po ogłoszeniu drukiem wywołało powszechne zainteresowanie, nazwano anonimowego autora nazwą popularnego dzieła. Nazwa ta pozostała mu nadal, choć wiedziano już, kto jest autorem.

Dzieło „Chofec Chaim" doczekało się już 30 nakładów, co świadczy wymownie o popularności i poczytności tego utworu. Pierwszy raz wydane zostało w Wilnie w r. 1873. Tytuł dzieła „Chofec Chaim" (chcący żyć) opiera się na wyrażeniu psalmisty, który powiada: „Kto chce żyć, niech strzeże swego języka i swoich ust od mówienia fałszu". Autor stwierdza, że największe zaniedbanie religijne i moralne panuje w dziedzinie obgadywania bliźniego, który jest prawie zawsze przedmiotem i tematem rozmów potocznych. Abstrahując od wszelkiej świadomej i celowej potwarzy, od wszelkiego oszczerstwa i rozmyślnego szkalowania bliźniego, można na każdym kroku spotkać się z nader smutnym faktem, że żaden prawie człowiek nie uważa za złe, gdy w rozmowie z innym wyraża się nieprzychylnie o trzeciej osobie.

Autor dzieła „Chofec Chaim" uważa to wszystko za ciężki grzech sam w sobie, ponadto też za zarodek wielu innych grzechów i prze-

stępstw, które są nieuniknionem jego następstwem. Jeśli o wszelkich grzechach moralnych lub religijnych słusznie zauważył tanaita, że nigdy nie pozostają w odosobnieniu, lecz jeden z konieczności pociąga za sobą drugi, to z tem większą racją można to powiedzieć o grzechu niestrzeżenia języka. „Język jest panem życia i śmierci" — powiada przysłowie biblijne. Głęboka otchłań, dzieląca życie od śmierci, nie jest jednak zbyt szeroka. Łączy je wąski pomost, który bardzo łatwo i niebacznie przekroczyć można. Wszelkie odstąpienie od życiodajnych słów miłości bliźniego może i musi niechybnie doprowadzić do śmierci moralnej.

W dziele „Chofec Chaim" ostrzega więc autor nietylko przed oszczerstwem i insynuacją, ale również przed wszelkiem obgadywaniem lub wogóle mówieniem o osobie nieobecnej, o ile nie zachodzi po temu absolutna konieczność. Dla tem większej przejrzystości treści podzielił sobie autor tekst na dwie odrębne skoordynowane ze sobą części. Pierwsza nazwana „Źródłem życia" zawiera przepisy: co wolno a czego niewolno opowiadać o bliźnim, jak należy prowadzić rozmowę, by uniknąć mówienia o osobie trzeciej, jak należy unikać wysłuchania nawet czegoś niekorzystnego o nieobecnej osobie i t. d. Ta część jest kodeksem religijnym, zawierającym przepisy, dotyczące panowania człowieka nad swoim językiem.

Część druga zatytułowana „Źródło żywej wody" jest gruntowną rozprawą naukową, w której autor na podstawie nader logicznych i głębokich wywodów ściśle naukowych przedstawia, w jaki sposób doszedł do sformułowania obowiązków religijno - etycznych, podanych w pierwszej części w formie krótkich i treściwych przepisów. Dowodzi on, że wszystkie te przepisy wypływają z ducha judaizmu i oparte są na słowach Talmudu i późniejszych kodyfikatorów prawa żydowskiego, jak Majmonidesa, Alfasiego, Rosza i t. d.

Dzieło „Chofec Chaim" zrobiło w świecie żydowskim olbrzymie wrażenie. Erudycja i głębia drugiej części wywołały wielkie zainteresowanie uczonych rabinów i talmudystów, którzy poznali w autorze pierwszorzędnego uczonego, dochodzącego jasnością wywodów, ścisłością wnioskowania, znajomością źródeł i sztuką operowania niemi do wyżyn, jakich już od wieków nie osiągnął prawie żaden z twórców żydowskiej literatury teologicznej. Dzięki zaś przejrzystości treści pierwszej części, niezrównanemu mistrzostwu w formułowaniu przepisów, pięknemu językowi i prostocie stylu, stało się to dzieło przystępne dla szerokich mas żydowskich i ogromnie się przyczyniło do ich umoralnienia. Autor osiągnął w zupełności to, do czego zmierzał. Ludzie dopiero teraz poznali, jak ciężko grzeszą przeciw Bogu, grzesząc przeciw bliźniemu. Co więcej, teraz dopiero zaczęli zdawać sobie sprawę z tego, że na każdym kroku krzywdzą bezwiednie bliźniego, którego obraza jest obrazą Boga. To poznanie nie pozostało oczywiście bez skutku. Pobożność zaczęła z jeszcze większą skrupulatnością chodzić w parze z uczciwością, rzetelnością i poprawnością postępowania wobec bliźniego, skoro uświadomiono sobie, że grzech moralny jest grzechem podwójnym, wobec Stwórcy niemniejszy, niż wobec ludzi. Dzieło „Chofec Chaim" stało się podręcznikiem dla nabożnych, którzy w pojedynkę lub grupami w niem czytali i wertowali, przyswajając sobie jego treść. W niektórych krajach, jak np. w Niem-

czech, utworzyły się nawet stowarzyszenia pod nazwą „Chofec Chaim", których członkowie zobowiązali się wzajemnie zwracać sobie uwagę, o ileby ktoś z nich chciał w towarzystwie niepochlebnie wyrazić się o trzeciej osobie. Za takie zapomnienie płaci się statutowo ustaloną karę pieniężną za pokwitowaniem wręczonem przez odnośnego towarzysza. Każdy bowiem członek stale nosi przy sobie kwitarjusz stowarzyszenia, celem wymierzania doraźnych kar.

Niezwykłe powodzenie tego świetnego dzieła skłoniło autora do opracowania w następnych latach tego samego zagadnienia jeszcze z innych punktów widzenia. Podczas gdy dzieło „Chofec Chaim" jest księgą ustaw bezwzględnie obowiązujących ze stanowiska religji żydowskiej, to w innem dziele, zatytułowanem „S t r z e ż e n i e j ę z y k a" autor rozpatruje to zagadnienie z punktu widzenia czysto etycznego, zaczerpniętego oczywiście z literatury staro-hebrajskiej, biblijnej i talmudycznej. W dziele tem ukazuje się w całej pełni talent autora, który obdarzony bujną fantazją okrasza swoje rozprawy filozoficzno-religijne mnóstwem trafnych przypowieści, anegdotek, paraboli i porównań, w których tworzeniu i zastosowaniu był niezrównanym wprost mistrzem.

Dla przykładu przytoczymy tutaj bodaj jedną z takich przypowieści, które mu służą do objaśnienia i uprzystępnienia prawdy, jakiej naucza.

W pogadance z słuchaczami raduńskiej uczelni talmudycznej na temat prawdziwej religijności w przeciwieństwie do formalnej pobożności, wskazał Hakohen na niewłaściwość i bezsensowność postępowania tych, którzy dwa razy dziennie w modlitwie porannej i wieczornej powtarzają słowa: „...i miłować będziesz Boga twego," ale nie zastanawiają się nawet nad tem, co mówią i nie myślą wcale o wykonaniu tego, co z takiem namaszczeniem wypowiadają własnemi ustami. Miłować Boga. Każdy modlący się żyd to powtarza. Ale iluż jest takich, którzy rozumieją sens tych słów, a iluż rozumiejąc je wykonywa ten nakaz? A przecież nie modlimy się tylko poto, by spełnić formalny obowiązek lub prosić o zaspokojenie potrzeb codziennych, lecz przeciwnie, modlimy się, by na chwilę zapomnieć o sprawach ziemskich, a łącząc się z Bogiem wznieść się na wyżyny bezinteresownej miłości wszystkich i wszystkiego, miłości, której nieosiągalny dla śmiertelnika ideał podziwiamy w Stwórcy wszechświata.

Nasze bezmyślne powtarzanie słów modlitwy bez głębszego przejęcia się ich treścią i bez zamiaru ich realizacji w życiu podobne jest — powiada Hakohen — do owego urzędnika, któremu szef przed wyjazdem pozostawił na piśmie cały szereg zleceń, a tenże przyrzekł ściśle je wykonać. Kiedy szef wrócił, złożył mu wspomniany urzędnik sprawozdanie z tego, co zaszło i co zrobił podczas jego nieobecności. — A czyś wykonał wszystkie moje zlecenia? — zapytał szef. — Owszem codziennie Panie czytałem Twoje pismo. Znam wszystkie Twoje zlecenia na pamięć.

Łatwo wyobrazić sobie co szef pomyślał o tym urzędniczynie, który tak naopak zrozumiał jego zlecenia, że zamiast ich wykonania uważał, że spełni wolę przełożonego, gdy codziennie je odczyta i dobrze zachowa w pamięci.

W dziełach Hakohena napotkać można setki takich przypowieści.

Tworzył je zaś tysiącami, bo każda jego mowa, każda pogadanka z uczniami pełna była różnych przypowieści, które sprawiły, że najtrudniejsze i najsuchsze nawet zagadnienia filozoficzne lub teologiczne stawały się tak interesujące, że były dla słuchaczy źródłem prawdziwej rozkoszy duchowej. Przypowieści te żyją jeszcze w pamięci jego uczniów i czekają na skrzętnego zbieracza, któryby je zredagował i wydał.

Rozwodziłem się dłużej nad pierwszem dziełem Hakohena p. t. „Chofec Chaim" nietylko dlatego, że jest ono pierwszem i najpopularniejszem jego dziełem, ale głównie z tego powodu, że jest ono wogóle charakterystyczne dla jednej z głównych dziedzin twórczości Hakohena. Cała bowiem jego twórczość da się podzielić w ogólnych zarysach na dwa działy: religijno - etyczny i teologiczno - halachiczny.

Do działu religijno - etycznego należy oprócz wymienionych powyżej utworów jeszcze cały szereg dzieł, których tytuły brzmią: „Obóz Izraela", „Sprawa na czasie", „Mur wiary", „Umiłowanie dobroczynności", „Nauka o świątyni", „Imię wieczne" cz. I i II., „Pamięć o Mirjam", „Rozprószenie Izraela", „Dom Izraela", „Księga przepisów" i t. d.

Spośród nich zasługują szczególnie dwa dzieła na bliższe poznanie. Na ich przykładzie zupełnie wyraźnie zarysowuje się charakter tego wielkiego duchowego przywódcy narodu, który nie zasklepia się w ciasnem kole swoich dociekań teologicznych lub etycznych, lecz zawsze ma oczy i uszy otwarte na wszystko, co się dzieje w życiu społeczeństwa.

„Obóz Izraela" i „Sprawa na czasie" powstały w siedmdziesiątych latach zeszłego stulecia, a za temat miały aktualną sprawę, która poruszyła do głębi ówczesną opinję publiczną społeczeństwa żydowskiego w imperjum rosyjskiem. Do roku 1874 nie było bowiem w Rosji powszechnego obowiązku służby wojskowej. Obowiązek ten spoczywał na gminach, które były zobowiązane do dostarczania pewnego bardzo szczupłego kontyngentu rekrutów. Ten sposób werbowania rekrutów był dla gmin żydowskich stosunkowo wygodny, bo zazwyczaj nie bardzo trudno było w każdej gminie znaleźć kilku biedaków, którzy za odpowiedniem wynagrodzeniem, otrzymywanem od gminy, godzili się wziąć na siebie obowiązek odbycia służby wojskowej. Ten stan rzeczy zmienił się na gorsze, według ówczesnych pojęć, gdy w r. 1874 wyszła ustawa wojskowa ustanawiająca powszechny obowiązek służby wojskowej. Odtąd każdy obywatel musiał stawać przed komisją poborową. Przebywając przez szereg lat w koszarach nie miało wielu żydów religijnych możności przestrzegania przepisów rytualnych. Wtedy to Hakohen, czuły na bolączki swego społeczeństwa, wydał przeznaczone dla żołnierza żydowskiego dzieło p. t. „O b ó z I z r a e l a". Było ono pouczeniem a zarazem i pocieszeniem żołnierza. Wiedząc, że wielu żołnierzy żydowskich, przywykłych w domu do ścisłego przestrzegania rytuału, odczuwa nader boleśnie konieczność prowadzenia w koszarach trybu życia kolidującego z wymogami rytuału, pociesza ich Hakohen i wskazuje im drogę wśród obcego otoczenia. Z drugiej zaś strony upomina i poucza tych, którzy sądzą, że w „obozie" można zupełnie wyzbyć się żydostwa i zapomnieć o obowiązkach religijnych i moralnych. Tym to pokazuje, że i koszary rosyjskie mogą i powinny dla nich być „Obozem Izraela".

Z obu części, z których składa się to dzieło, zwraca szczególną uwa-

gę część druga, w której autor przemawia do sumienia żołnierza żydowskiego. W słowach pełnych słodyczy i gorącego umiłowania pokrzepia na duchu żołnierza żydowskiego. Zapewnia go, że nawet w największem jego osamotnieniu i w najcięższych chwilach życia czuwa nad nim Opatrzność. To też nie powinien nigdy narzekać na swój los, lecz być pełnym otuchy, wiary i prawdziwej radości. Zarazem powinien dbać o „publiczne uświęcenie Imienia Bożego", służąc innym przykładem karności, dobroci, usłużności, czystości cielesnej i moralnej. Mówiąc o świadczeniu usług towarzyszom wyraźnie podkreśla, że obowiązkiem religijnym jest pomagać według sił i ponad siły k a ż d e m u człowiekowi. Niewolno czynić różnicy między współwyznawcą a innowiercą. Wszyscy są równi wobec Boga, który sam będąc źródłem miłości i litości, żąda naśladowania tych cnót od najdoskonalszego Swego stworzenia — człowieka.

Drugiem dziełem traktującem o zagadnieniu swego czasu bardzo aktualnem jest „R o z p r ó s z e n i e I z r a e l a". Powstało ono na początku ostatniego dziesięciolecia XIX wieku w czasie, kiedy wskutek wzmożonych prześladowań żydów w carskiej Rosji rozpoczęła się silna emigracja do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Spoczątku Hakohen był przeciwnikiem emigracji do Ameryki w przekonaniu, że w tym wielkim „melting - pot" różnych ras i narodowości niema miejsca dla odrębności narodu żydowskiego, któremu grozi tam niebezpieczeństwo zupełnej asymilacji. Odradzał więc każdemu wyjazdu do Ameryki, a jeśli ktoś ze znajomych lub krewnych wbrew jego radzie to czynił, nie chciał się z nim pożegnać, uważając ten wyjazd za zdradę wobec społeczeństwa żydowskiego. Kiedy jednak później rozpoczęła się masowa emigracja żydów rosyjskich do Ameryki, 50-letni już wówczas Hakohen zaczął się zastanawiać nad tem, czy nie jest jego obowiązkiem wobec narodu pójść tam razem z masą, by żywem słowem ostrzegać ją przed czyhającą groźbą wynarodowienia. Kiedy jednak związany różnemi obowiązkami rodzinnemi i społecznemi nie mógł tego uczynić, postanowił posłać za emigracją przynajmniej swoje słowo pisane. I wtedy ogłosił drukiem wspomniane dzieło.

W „Rozprószeniu Izraela" wyjaśnia w sposób dostępny dla prostaczków główne zasady wiary żydowskiej i poucza o elementarnych przepisach rytuału żydowskiego. Wychodzi on z założenia, że wielu zasymilowanych żydów przestrzegałoby przepisy religijne, gdyby mieli o nich jasne pojęcie. Niema tu złej woli, lecz ma się do czynienia z zupełną ignorancją. Celem Hakohena jest oświecenie w rzeczach wiary i to chciał osiągnąć swojem niezwykle popularnie napisanem dziełem. Kiedy mu zwrócono uwagę, że mimo łatwości treści i jasności stylu dzieło jego pozostanie niedostępne dla żydowskich mas ludowych w Ameryce z powodu nieznajomości języka hebrajskiego, Hakohen dał swoje dzieło przetłumaczyć na język żydowski.

„Rozprószenie Izraela" z tłumaczeniem na język żydowski doczekało się wielu wydań. Rozchodziło się ono nietylko w Ameryce, ale i w krajach zachodnio i wschodnio - europejskich. Zrazu sprzeciwiał się Hakohen rozpowszechnianiu tego dzieła w krajach Europy wschodniej, twierdząc, że nie jest ono dostosowane do tutejszych warunków. W dziele tem ograniczył on bowiem niektóre wymogi religijne do minimum.

Uważał więc, że podobne licencje dane tam, gdzię niema równie ważnych motywów, przyczynią się tylko do rozluźnienia węzłów tradycji. Później jednak, gdy przekonał się, że i w krajach wschodnio - europejskich coraz większe odłamy ludu wyłamują się spod rygoru kodeksu rytualnego, przyznał, że byłby rad, gdyby jego dzieło znalazło chętnych czytelników i gorliwych wykonawców również w starych siedzibach religijnego żydostwa.

Podobnie jak te dwa nieco obszerniej omówione dzieła mają i inne utwory w dziedzinie religijno - etycznej raczej charakter epizodyczny o tyle, że każdy utwór ogranicza się do jakiegoś pojedyńczego zagadnienia lub małej tylko grupy ściśle się łączących kwestyj. Na bardzo wysokim poziomie etycznym stoi „Umiłowanie dobroczynności", które traktuje o dobrodziejstwach, świadczonych zarówno pieniądzmi jak i czynami, o obowiązku pożyczania rzeczy i pieniędzy (oczywiście bez procentu, którego pobieranie jest według religji żydowskiej surowo wzbronione), o wspieraniu biednych, o odwiedzaniu i obsługiwaniu chorych i samotnych, o pocieszaniu nieszczęśliwych i t. d.

Sprawę o wielkiej doniosłości narodowej porusza dzieło „Imię wieczne", w którem autor wskazuje na sobotę, jako główny filar judaizmu. Bez soboty nie można sobie nawet wyobrazić dalszego istnienia żydostwa. Posługując się na swój sposób porównaniem, wyjaśnia autor dlaczego Biblja nazywa sobotę „znakiem" żydostwa. Każdy człowiek — powiada — wykonujący jakiś zawód, dzięki któremu utrzymuje stosunki z ludźmi, umieszcza przed wejściem do pracowni tabliczkę z podaniem nazwiska i zawodu „na znak", że tu mieszka wzgl., że tu przebywa. Tu można go zastać, aczkolwiek nie zawsze i nie w każdej porze. Nikt jednak nie zdejmie tabliczki podczas każdej nieobecności w pracowni. Dopiero przy przeprowadzce do innego lokalu zdejmuje się z opróżnionego tabliczkę, a brak tabliczki jest widomym znakiem, że właściciela doprawdy już niema. Oto takim „znakiem" żydostwa jest sobota. Gdy go zabraknie, jest to niezbity dowód, że u tego osobnika niema już żydostwa...

Tyle o dziełach treści etycznej. Zupełnie inny charakter posiadają dzieła Hakohena z dziedziny teologiczno - halachicznej. Różnią się też same między sobą pod względem stopnia dostępności. Podczas gdy wszystkie dzieła Hakohena z dziedziny etycznej są pisane w sposób niezwykle popularny, a niektóre z nich są wprost obliczone na przeciętnego mało wykształconego czytelnika spośród szerokich mas ludowych, to jego dzieła halachiczne dzielą się na dwie kategorje: popularne, przeznaczone dla przeciętnie obeznanego z temi sprawami czytelnika oraz takie, które warunkują głębszą wiedzę i daleko posuniętą specjalizację w wiedzy teologicznej.

Dziełem popularnem jest jego „Miszna Berura" (Nauka skrystalizowana). Nabyło ono niemniejszego rozgłosu, niż dzieło „Chofec Chaim" i razem z temże okryło autora nieśmiertelną sławą. „Miszna Berura" obejmująca 6 tomów jest kodeksem rytualu żydowskiego w nowem i niezwykle systematycznem opracowaniu. Kodeks ten obejmuje: benedykcje, modlitwy, przepisy sobotnie i świąteczne, które jeszcze przed pięciu wiekami zostały skodyfikowane przez wielkiego kodyfikatora prawa biblijno - talmudycznego Józefa Karo w dziele „Orach

Chaim" (Droga życia), stanowiącem jedną czwartą część ogólnego kodeksu prawa żydowskiego „Szulchan Aruch". W przeciągu 5 wieków od czasu ukazania się tego epokowego dzieła powstało tyle uwag i komentarzy do niego, nagromadziło się tyle nowego materjału i wyłoniło się tyle nowych zagadnień poczęści jeszcze niezupełnie rozstrzygniętych, że powstała wielka potrzeba opracowania całego ogromu materjału i podania w zwięzłej formie ostatecznej decyzji we wszystkich wątpliwych kwestjach. Tego olbrzymiego zadania dokonał Hakohen, pracując nad tym kodeksem przeszło dwadzieścia lat. Pierwszy tom wyszedł w r. 1884, a ostatni w r. 1907. Żaden rabin nie może się dziś obejść bez tego kodeksu. Pisany on jest jednak tak popularnie, że stał się podręcznikiem, znajdującym się w domu każdego prawie nabożnego Żyda, który umie czytać po hebrajsku. Tu bowiem znajduje pouczenie w sprawach rytuału (w podanym wyżej zakresie) w sposób łatwy, niezawiły i — co szczególnie ważne — nie pozostawiający żadnych najmniejszych wątpliwości. Tu znajdzie się też odpowiedź na różne zagadnienia nowoczesne, które wysunęły współczesne stosunki, nieprzewidziane w czasie dawniejszych kodyfikacyj prawa żydowskiego.

Szczyt swej twórczości na niwie teologiczno - halachicznej osiągnął Hakohen swojem dziełem p. t. „L i k k u t e H a l a c h o t" (Zbiór rozstrzygnięć). Dzięki temu dziełu stanął on w pierwszym szeregu tych wyjątkowych jednostek, które swoją genjalnością i erudycją wyrastają ponad miarę swego pokolenia. Czego Hakohen dokonał w tem 3-tomowem dziele, tego nie śmiał się podjąć żaden uczony talmudysta już od 6 wzgl. 9 wieków. „Likkute Halachot" jest bowiem wypełnieniem tych wszystkich luk, jakie pozostawili: Alfasi w dziele „Halachot" (wiek XI) i Rosz w dziele „Aszeri" (wiek XIV). Dwaj ci najwięksi obok Majmonidesa twórcy prawa żydowskiego dokonali niesłychanie trudnego i ogromnie dużo intuicji twórczej wymagającego dzieła, wysnucia ze splotu zawiłych zagadnień i teoretycznych dyskusyj talmudycznych jasnych i dokładnie sformułowanych wniosków prawnych. Ograniczyli się jednak tylko do tych spraw, które nie straciły na aktualności i w diasporze. Pominęli zaś to wszystko, co obowiązuje wyłącznie w Palestynie. Nie skodyfikowali więc prawa o „świętościach i ofiarach", którem zajmuje się specjalny dział talmudyczny, obejmujący aż 11 dużych traktatów. Pozostawili też dość znaczne luki i w innych działach, gdzie około 12 traktatów pozostało bez opracowania. Dopiero teraz uczynił to Hakohen swojem „Likkute Halachot." A uczynił to w sposób mistrzowski, genjalny, okazując się godnym następcą swych wielkich poprzedników.

Nie jest przypadkiem, że Hakohen przystąpił do skodyfikowania prawa, dotyczącego specjalnie Palestyny. Był on święcie przekonany, że już niezadługo nastąpi wyzwolenie narodu żydowskiego z diaspory i jego powrót do Palestyny, jako do państwa mesjaszowego, urządzonego według wizyj proroczych na wzór oczekiwanego „pod koniec czasów" Królestwa Bożego na ziemi... Przeniknięty głęboką wiarą w ziszczenie ideałów proroków Izraela oczekiwał codziennie zgodnie z Majmonidesowem wyznaniem wiary przyjścia Mesjasza, który odbuduje świątynię jerozolimską i wprowadzi nanowo wszystkie przepisy, obowiązujące w Palestynie, jako państwie żydowskiem. Będąc sam kapłanem, Ha-

kohen przygotowywał się z tem większą gorliwością do tego szczęśliwego czasu, kiedy kapłanom danem będzie spełniać ich święte obowiązki. W związku z tem opracował też inne jeszcze tego rodzaju dzieło. W bibljotece prywatnej pewnego wielkiego bogacza w Bobrujsku p. Boaza Rabinowicza odkrył Hakohen rękopis z uwagami Rabi Eljasza, gaona wileńskiego, do midraszu halachicznego do 3-ej księgi Pisma św. „Torath Kohanim" (Nauka kapłanów). Hakohen ogłosił je drukiem, zaopatrując tekst własnym świetnym komentarzem.

Tak mniejwięcej przedstawia się w skrócie bilans twórczości Hakohena, jednego z największych gaonów, jakich wydało żydostwo polskie. Wielkość tej wybitnej osobistości nie polega jednak wyłącznie na twórczości, wyrażonej w dziełach pisanych lub drukowanych. Najpiękniejszem jego dziełem jest jego — ż y c i e. Wydaje się ono i wydawało się też już wtedy, kiedy Hakohen żył jeszcze życiem cielesnem — piękną legendą. Był on w pełnem tego słowa znaczeniu sprawiedliwy, święty. Świętość jego nie miała jednak w sobie nic nadziemskiego, nie była wcale połączona z umartwianiem ciała. Świat żydowski nadał mu nazwę „Chofec Chaim" czyli „Chcącego żyć", a trzeba przyznać, że była prawda w tym pseudonimie. Chciał on żyć życiem godnem tego określenia, ale zarazem chciał, by i inni żyli tak, jak i on. Wierzył, że w ten sposób przyspieszy się chwilę nastania Królestwa Bożego. Za pierwszy warunek szczęśliwego życia dla wszystkich uważał sprawiedliwość, bezwzględną sprawiedliwość. Nic ludzkiego nie było mu obce. Znał ludzi i ich ułomności i wiedział, że na samem uczuciu budować nie można. Dlatego żądał od żydów ścisłego spełniania przepisów Tory, będąc przekonany, że są one wyrazem boskiej i ludzkiej sprawiedliwości. Dlatego np. domagał się raz od warszawskiego drukarza, u którego drukował dzieło „Chofec Chaim", by mu jeszcze późno w nocy natychmiast po ukończeniu druku wystawił rachunek celem bezzwłocznego wyrównania, bo Tora nie zezwala zatrzymać przez całą noc wynagrodzenia robotnika dziennego.

Człowiek „chcący żyć" nie zamykał się przed życiem zarówno prywatnem jak i publicznem. Znał on wszystkie prądy nurtujące życie społeczne i nie było prawie żadnej aktualnej sprawy żydowskiej, w którejby nie zabierał głosu. Po gazetach są rozprószone setki jego artykułów w formie listów, w których wypowiada swoje autorytatywne zdanie. Przed kilku laty, już jako 90-letni starzec, prowadzi delegację do p. premjera i ministra oświecenia publicznego. Gdy zaś już o własnych siłach chodzić nie może, daje się zanieść na fotelu do gabinetu ministerjalnego. Wracając z Warszawy do Radunia zatrzymuje się w Wilnie, gdzie zwołuje do tamtejszej starej synagogi zebranie kobiet, by do nich przemawiać w kwestjach czystości pożycia małżeńskiego, wychowania dzieci i t. d. Było to zapewne pierwszy raz w dziejach tej kilkasetletniej synagogi, by z jej ambony zwrócił się stary rabin do kilkutysięcznej publiczności, złożonej z samych kobiet. Tylko gdzieś tam na galerji, przeznaczonej zwykle dla kobiet, przysłuchiwało się tej mowie kilku mężczyzn...

W swej działalności społecznej był jednak Chofec Chaim zupełnie bezpartyjny, bo prowadził ją sub specie wieczności Tory i narodu ży-

dowskiego. Dla niego nie istniały wogóle żadne partje, lecz tylko jeden Naród żydowski, złączony Torą, jako szczytnym symbolem tej jedności.

Głęboko wzruszające były jego modlitwy - rozmowy, jakie kierował do Boga. Co nocy — opowiadają domownicy — wstawał „Chofec Chaim" z łóżka i, by nie przeszkadzać innym, udawał się do gabinetu mieszczącego się na pierwszem piętrze maleńkiego domu. Z zamkniętego gabinetu dolatywał niekiedy przerywany rzewnym płaczem głos staruszka, który w ekstazie religijnej nieraz zapominał, że w głębokiej ciszy nocnej mogą jego słowa obić się o uszy ludzkie. Zaciekawieni uczniowie zakradali się też niekiedy pod drzwi i podsłuchiwali tę rozmowę zbolałej duszy ludzkiej ze Stwórcą.

Najpierw brzmiał głos dość silnie i wesoło. Chofec Chaim składał Bogu wyrazy swej głębokiej wdzięczności za te wszystkie łaski, jakich osobiście doznawał i na jakie wcale nie zasłużył... Potem jednak ton zupełnie się zmieniał. Chofec Chaim zaczynał mówić o losie narodu żydowskiego.

— Boże święty, — mawiał — dałeś nam wielką, świętą i wieczną Torę. Twoja Tora była jednak zapieczętowana na siedm pieczęci. Myśmy dopiero ją otworzyli. My wydobyliśmy na światło dzienne tkwiącą w niej wolę boską. Myśmy Tobie dali proroków, którzy głosili światu Twoje Imię, mędrców talmudycznych i gaonów, którzy zgłębiali Twoją mądrość. A co jest naszą nagrodą za to wszystko? Prześladują i gonią nas z jednego kraju do drugiego. Polują na nas, jak na dzikie zwierzę. Nieludzkie cierpienia i katusze — oto nasza nagroda.

— Nie zważaliśmy jednak na to wszystko. Na wszystkie nasze tułaczki i wędrówki zabieraliśmy wszędzie Twoją Torę. Nie dbaliśmy o nasze życie, lecz o Twoją Torę. Ją tylko chcieliśmy ocalić z rąk nieprzyjaciela, życie nasze rzucaliśmy na pastwę losu. Do dziś jej strzeżemy. Wiecznie Jej strzeżemy, Twej Tory...

— Ale jak długo będzie to tak? Jak długo mamy czekać na zbawienie? Wiesz przecież, że jesteśmy już wyczerpani, złamani, zniszczeni... Czy znajdziesz choćby jedno jeszcze serce żydowskie niezłamane?... Boże, mój Boże, dlaczegoż nas opuszczasz?...

Tak wylewał gorzkie łzy i kajał się jak małe dziecko przed Wszechmocnym Ojcem Niebiańskim. A kiedy kończył modlitwę nocną, wracał pewnym krokiem do swego pokoju na parterze i pełen otuchy oczekiwał nadejścia dnia, który zapewne już przyniesie wyzwolenie, bo jakżeż Bóg mógł nie uwzględnić tak serdecznej i tak słusznej prośby?...

Nie doczekał się tej radosnej chwili. Nie było mu nawet danem spocząć w Ziemi Świętej, za którą tak tęsknił i dokąd w ostatnich dziesięciu latach tak bardzo chciał wyjechać.

Mordechaj Rosner

RABIN MEIR SZAPIRA

„...A gdy przejeżdżałem przez miasto Suczawę na Bukowinie poznałem tam chłopczyka, któremu na imię było Meir i odmówiłem nad nim błogosławieństwo: Błogosławiony jesteś Ty, który stwarzasz światło..."

(Responsa R. Szaloma Mordechaja Szwadrona, rabina z Brzeżan).

...Bo i rzeczywiście jasność jakowaś biła od Rabina Meira Szapiry, błogosławionej pamięci: owe kabalistyczne „światło górne", co rozświetla i przenika, co rozpala do czynu, co na wszelkich pracach człowieczych kładzie stygmat radości tworzenia. Tworzył On bowiem dużo w swem krótkiem życiu, a tworzywem Jego były: myśl ludzka i dusza ludzka. Miłość była Mu bodźcem do czynu, prawda, sumienność nie pozwalały zbaczać z raz obranej drogi. I jakby przeczuwając, gdzie najsilniej bije źródło miłości i prawdy — garnął się On zawsze do — młodych. Dla nich tworzył, im gotował przyszłość, wśród nich żył. Wspólnie, radośnie, z powagą cichą w sercu, z pieśnią na ustach.

Wśród uczni też wyzionął ducha. Przed śmiercią pieśni Mu chasydzkie śpiewali. A ostatnie Jego słowa, zamierającą ręką na kartce pisane, były:

Tylko radośnie — — —

Tako umarł , jako żył, Rabbi Meir Szapira, rabin miasta Lublina, Rektor Jesziwy lubelskiej, Nauczyciel i przywódca.

* *
*

Dobrze działo się żydom na dawnej, austrjackiej Bukowinie. Kraj górzysty, zalesiony, posiadał na południu źródła mineralne. Ludność mieszana: Rusini, Rumuni, Niemcy, Żydzi. Ci ostatni też stanowili znaczny odsetek ludności miejskiej.

Osobliwy wytworzył się na Bukowinie typ żyda. Od swego sąsiada górala przejął on pewien zdrowy, prymitywny tryb życia; obcowanie z przyrodą nauczyło go szerokiego, pogodnego poglądu na świat. Żydzi bukowińscy rzadko wpadali w zacietrzewione walki partyjne, jak ich sąsiedzi galicyjscy. W żydowskim Domu Narodowym w Czerniowcach mieściły się zgodnie obok siebie cheder, sala odczytowa, sala teatralna i t. d. W kraju, gdzie ludność wiejska stała na zupełnie niskim stopniu kultury, a Niemcy byli przeważnie urzędnikami państwowymi, stanowił żydowski stan średni element, który tej południowo - wschodniej prowincji monarchji habsburskiej nadawał ton i kulturę. Kulturę oczywiście niemiecką, wiedeńską. Ojcowie handlowali potrosze zbożem, przeważnie zaś spławiali drzewo; jeździli do cadyków do Sadogóry i Wyżnicy i czytywali „Neue Freie Presse". Synowie gorliwie studjowali Lessinga i Schillera, byli adwokatami, lekarzami lub zajmowali posady państwowe. Najwyższe urzędy po starostwach zajmowali żydzi, prezes Sądu był żydem, prezes Izby skarbowej — żydem, dziekanem Wydziału filozo-

ficznego Uniwersytetu czerniowieckiego był żyd. Zaś długoletni namiestnik cesarski, książę Hohenlohe, mówi prawie wyłącznie po żydowsku i zna wszystkich chłopaków z ulicy żydowskiej w Czerniowcach z imienia i nazwiska tudzież z wyliczeniem paranteli w obie strony: „po mieczu" i „po kądzieli". Toteż spokojnie i pogodnie, nie znając co to szykany rządowe czy waśnie partyjne żyli żydzi na Bukowinie; szczerą też i pogodną, prostą i nieskomplikowaną była natura żyda bukowińskiego.

Wśród takiej atmosfery urodził się w miasteczku bukowińskiem Suczawie przed 46-ciu laty rabin Meir Szapira. Rodzina — kupiecko-rabinacka o szeroko rozgałęzionych stosunkach familijnych. Tradycje domu — chasydzko - ortodoksyjne. Żywą jest w rodzinie pamięć wielkiego pradziadka, cadyka R. Pinchasa z Korca, młodszego towarzysza Rabbi Izraela Baal Szem-Tob. W takiem to otoczeniu wyrasta chłopiec, odznaczający się od najwcześniejszych lat fenomenalną pamięcią i nadzwyczajną pracowitością, pod opieką dziadka, który całą swą spuściznę duchową stara się przekazać wnukowi. żadnych innych pozatem nauk nie pobiera. Wszystkie swe zdolności zadziwiający ten chłopiec poświęca jednej, jedynej gałęzi nauk — Talmudowi. Daleko poza Bukowinę, ubogą wówczas w talenty talmudyczne, sięga sława tego „Iluj ze Suczawy" i dociera do wielkich uczonych galicyjskich, do R. Szaloma Szwadrona z Brzeżan, do rabina Icchaka Szmelkesa ze Lwowa, do rabinów z Tarnowa i Brodów.

Wkrótce też przenosi się młody uczony z Bukowiny, która go obdarzyła naturą pogodną a szeroką, prostą a radosną, do przesiąkniętej chasydyzmem i uczonością talmudyczną — Galicji. Osiada spocżątku w Tarnopolu, w domu teścia swego, a następnie w miasteczku Glinianach, gdzie pierwsze stawia kroki w swej karjerze rabinicznej. Wchodzi w stosunki osobiste z największemi autorytetami talmudycznemi tego okresu i — w skromnych narazie rozmiarach — zaczyna realizować swe rozległe plany: sanacja żydowskiego życia religijnego, organizacja ortodoksyjna, wychowanie religijne. Lata spędzone w Glinianach, poświęcone pracy społecznej, kazaniom i nauczaniu, a nadewszystko wybudowaniu domu dla szkoły religijnej — „Talmud Tory", zorganizowanej przez niego i opartej na systemie klas, świadectw rocznych i t. d. — stanowią niejako próbę sił przed wyjściem na szerszą arenę działania.

Wojnę światową przebywa pod okupacją rosyjską w Tarnopolu. I tu zbiera rabin Szapira — urodzony pedagog i niestrudzony nauczyciel — grupę młodych talmudystów, którym wykłada, często przy wtórze bomb, rzucanych z niemieckich aeroplanów, naukę Talmudu. A gdy ucichła wrzawa wojenna, gdy odetchnęła krwią przesycona ziemia galicyjska a gminy żydowskie zaczęły powoli odbudowywać się z gruzów — zostaje natychmiast rabin Szapira powołany jako rabin miasta Sanoka. I tu realizuje on te same zamiary i cele, które mu przyświecały w Glinianach. Ale działalność jego wybiega już hen daleko poza partykularz sanocki. Wojna światowa, wraz z okupacją niemiecką, przeszczepiła na grunt polski istniejącą w Niemczech organizację ortodoksyjną „Agudath Jisrael". I tu znajduje rabin Szapira dla siebie odrazu szerokie pole działania. Jego dawne marzenie: sanacja życia religijnego od samych podstaw przez założenie szkół religijnych, miało znaleźć swe urzeczywistnienie przez nową organizację. Jeździ z miasta do miasta, z jednej

konferencji na drugą, organizuje, kieruje, naucza. Kandyduje do Sejmu Rzplitej, chcąc zaznaczyć, iż nastała era, w której przywódcami narodu będą rabini-nauczyciele. Tu jednak, nie mając prawie żadnego wykształcenia świeckiego i obcy wszelkim aktualjom sejmowym — nie znajduje właściwego pola działania. Rychło też, po upływie swej kadencji, ustępuje z areny politycznej i całkowicie poświęca się pracy nad organizacją życia religijnego i wychowania religijnego.

A tymczasem organizacja „Agudath Jisrael", przeżywa lata swego bujnego rozkwitu. Szereg konferencyj krajowych i „knejsyjoth" (kongresów) światowych wysuwa rabina Szapirę, podówczas już rabina w Piotrkowie, na czoło światowego żydostwa ortodoksyjnego. Wielka wiedza talmudyczna, dar kaznodziejski, powaga i lojalność, a nadewszystko jego czar osobisty — zjednywały Mu serca wszystkich, a przedewszystkiem młodzieży. Dla niej staje się rabin Szapira ideałem, ona też jest tym czynnikiem, która go tak bardzo spopularyzowała. Młodzież z właściwą sobie intuicją wyczuła w nim przedewszystkiem — Człowieka. Obce mu bowiem były wszelkie intrygi, obce — kręte drogi. On też był jednym z tych nielicznych przywódców Agudy, którzy nigdy nie występowali agresywnie przeciw idei syjonistycznej, ani nie używał walki z syjonizmem jako środka do umacniania własnej organizacji.

Na tych to kongresach ortodoksyjnych zostały przez niego zainicjonowane, proklamowane i jednogłośnie przyjęte dwie akcje, które jednocząc Organizację ortodoksyjną, stanowić miały nową podstawę do rozkwitu Nauki żydowskiej we wszystkich skupieniach żydowskich na świecie: Instytucja „Daf Jomi" (stała nauka 1 fol. = 2 stronic Talmudu dziennie) i założenie Centralnej Uczelni Talmudycznej w Lublinie.

* *
*

Decentralizacja narodu żydowskiego w golusie nigdy nie była zupełną. Natychmiast po zburzeniu Świątyni, naród uznaje jako swe centrum Uczelnie palestyńskie z domem patrjarchów na czele. Później będą to bądźto Gaoni babilońscy, Mistrze hiszpańscy, rabini francuscy, niemieccy, polscy, którzy posiadać będą wielki, przez cały naród uznawany autorytet i których opinja będzie „jakoby pytał człowiek o słowo Boga". Ale nietyle budowniczy i krzewiciele Tory, lecz Tora sama była tą siłą, która centralizowała i cementowała myśli i uczucia żydowskie. Od Bałtyku po Tripolis, od Damaszku i Wołgi po Liverpool i Saragossę, wszędzie, gdzie tylko istniało skupienie żydowskie, zaraz łączyło się ono, niejako falą radjową, wersetem biblijnym, kwestją halachiczną, sentencją rabiniczną, z najdalszemi, mową, ubiorem, zwyczajami różniącemi się, osiedlami braci na całym świecie. Wszędzie, dokądkolwiek tylko zagnał go los, rozpoczynał chłopiec żydowski naukę prawie że od tego samego „chumaszu" i traktatu Gemary, i dalej przez całe swe życie łączył się z braćmi swymi w nauce. Prawda, nie miała ta nauka wartości realnej, a często i praktycznej. Nie posiadały jej całe traktaty Talmudu, nie miało jej np. żydowskie prawo karne, nigdzie już przecie, i w sądach rabinackich, od tysiącleci niepraktykowane. Ale — przez studjum prawa Bożego staje się każdy żyd sędzią sam dla siebie. Nauka

o tem co słuszne a niesłuszne, wpajanie w umysły od najwcześniejszych lat czci dla mędrców i nauczycieli — wszystko to wynosi Żyda na najwyższy poziom kultury, uszlachetnia go i uzbraja w ten pancerz ducha, który pozwala mu wśród twardej, nieraz haniebnej rzeczywistości zachować swą, przez Heinego tak opiewaną, królewskość ducha. „Para, wychodząca z ust dzieci, uczących się Tory" ocaliła, wedle Talmudu, byt narodu żydowskiego.

Ze smutkiem głębokim spoglądał rabin Szapira na zanikającą z każdym dniem znajomość Tory. Stan średni, dotychczas główna podpora żydowskości, owi kupcy, co to po zamykaniu sklepów schadzali się w Bethamidraszu, by, nie uciekając się do zbyt głębokich dyskusyj, posłuchać mądrej rozprawy halachicznej czy sentencji agadycznej, ten stan, który z pokolenia na pokolenie przekazywał spuściznę Ojców — zanika, zanika gwałtownie, prawie że bezpowrotnie. Miejsce rozmów o Torze zajmują karty, miasto mądrych przypowieści Ojców — ostatnie dowcipy z kabaretów. Kultura, prawdziwa, niesfałszowana kultura „talmid-chachama" ustępuje przed błyskotliwą pozłótką europejskiej cywilizacji. Przeciw tej płytkości, która tak bardzo wżarła się w życie społeczeństwa żydowskiego, wzywa do walki rabin Szapira. On wyczuł — doskonale wyczuł — jak bardzo zachwiały się podstawy kulturalnego bytu mieszczańskiego domu żydowskiego. I oto występuje on z projektem, nader prostym i nieskomplikowanym: Niechaj we wszystkich osiedlach żydowskich, gdziekolwiek tylko przebywają Żydzi, każdy Żyd studjuje 2 stronice Gemary dziennie, począwszy od Nowego Roku 5684 a. m. Powstanie przez to zorganizowane studjum, więź, łącząca wszystkich Żydów na świecie, pozostanie pewność, iż Tora tak długo istnieć będzie, jak długo jeszcze istnieć będą ludzie, miłośnie Naukę tę pielęgnujący.

Instytucja „Daf Jomi" została przyjęta i uznana jako obowiązkowa przez organizację „Agudath Jisrael". N i e przyjęły jej te odłamy społeczeństwa żydowskiego, które wszelką organizację uznawają zasadniczo jako wręcz obcą myśli żydowskiej (chasydzi bełzcy, bobowscy, z Munkacza) oraz żydowskie partje religijno-narodowe, będące w opozycji do Agudy. Przyjął ją natomiast znaczny odsetek bezpartyjnej ludności ortodoksyjnej, oraz wielu takich „postępowych" Żydów, których rodziny znacznie się już oddaliły od religijnego trybu życia. Wielu, bardzo wielu takich „inteligentnych" Żydów nieoficjalnie, z zawstydzeniem niejako, uczęszcza na naukę „Daf Jomi", by stapiając się w jedność z „masą" żydowską w „morzu Talmudu", zapomnieć choć na chwilę o twardej, bezlitosnej rzeczywistości.

* * *

Dorobek naukowy rabiny Szapiry, opublikowany — stosunkowo nieduży. We wieku lat dwudziestu kilku wydaje dzieło halachiczne „Imrej Daath" (Słowa wiedzy), następnie, za czasów rabinatu w Piotrkowie zbiór responsów również treści halachicznej p. t. „Or hameir" (Światło świecące). Pozatem pozostawił, w spuściźnie rękopiśmiennej, duże dzieło, poświęcone rytualjom Świątyni Jerozolimskiej. Dzieła te dają nam trafny, choć niezupełny, obraz systemu myśli i pracy naukowej Mistrza. Pod-

kreślam: niezupełny, albowiem i rabinowi Szapirze przydarzyło się to, co się częstokroć zdarza uczonym o zbyt czynnym temperamencie: życie nie pozwala na spokojne wykańczanie, na trafny wybór, na wycezylowanie prac naukowych, a wówczas człowiek przewyższa poziom swych dzieł. Nie dał nam też rabin Szapira w dziełach swych wszystkiego, co mógłby był dać, gdyby go nie przynaglała chwila i gdyby, otrząsnąwszy się w późniejszym wieku z pracy czynnej, poświęcił się był wyłącznie pracy naukowej.

Trzema etapami szła praca nad Tradycją Ustną (Tora sze b'alpeh). Pierwszy, reprezentowany przez Gaonów babilońskich i Mistrzów hiszpańskich, starał się głównie o dokładne komentowanie przekazanej spuścizny. Reprezentanci tego kierunku nie dodawali prawie niczego, nie wprowadzali nowych kategoryj myślowych, nie roztrząsali nowych problematów. Chodziło przedewszystkiem o wysunięcie wniosków praktycznych z tysięcy dyskusyj namiętnych i żarliwych, w które obfituje Talmud, o subsumowanie nowych zjawisk życiowych pod te orzeczenia, które w analogicznych wypadkach możemy znaleźć w Talmudzie. Chodziło pozatem o wprowadzenie w pewien system tych kategoryj myślowych oraz zasad, jakiemi się Tanaici i Amoraici przy przekazywaniu orzeczeń swych poprzedników oraz ich komentowaniu kierowali.

Znacznie bujniej rozwija się nauka rabiniczna w późnem średniowieczu i na początku wieków średnich we Włoszech, Francji i Niemczech. Wymagania rzeczywistości, aktualja, ustępują na plan dalszy. Przełamawszy usiłowania wielkiego Majmonidesa „...by Żyd nie potrzebował ino czytać Torę, a następnie Torę Wtórną (t. j. Jego własny kodeks t. zw. Jad hachazaka) i w ten sposób poznał całą Naukę żydostwa", proklamują talmudyści południowej i zachodniej Europy naukę Talmudu jako cel sam w sobie. Rozliczne systemy zawarte w Talmudzie podlegają szczegółowej i drobiazgowej analizie, wypowiedzenia Tanaitów i Amoraitów bywają sobie przeciwstawiane, dyskutowane, zbijane. Chodzi o wynalezienie kryterjum podziału materjału talmudycznego na poszczególne systemy formalne i działy treściowe (suggjoth) oraz o wyśledzenie myśli logicznej, ożywiającej poszczególne te systemy. Ten kierunek nauki rabinicznej wraz z poszczególnemi swemi odgałęzieniami rozwija się najbardziej w późniejszem średniowieczu u t. zw. Tosafistów i komentatorów „starszych" (Riszonim), a w ostatnich stuleciach również i na Litwie, gdzie znajdując swe apogeum w nauce Gaona wileńskiego, żyje dotąd w niektórych jeszywach. Jest on też i stosunkowo najbliższym nowoczesnej krytyce naukowej.

Trzeci wreszcie kierunek, t. zw. pilpul, rozwinął się i rozwija po dziś dzień w b. Królestwie i w Galicji. Zainicjonowany w Polsce na początku XVI w. przez rabina Jakóba Pollaka, rozwija się system dialektyczny pilpulu do niebywałych rozmiarów. Cała Tradycja Ustna (Tora sze b'alpeh), — głosi ten kierunek, — stanowi jedną niepodzielną całość. Nieoddzielne są jej poszczególne części, wypowiedzenia Mędrców stanowią w stosunku do siebie nietylko nieprzerwaną ciągłość historyczną, ale — co ważniejsza — jedność l o g i c z n ą. Jedność ta ważna jest we w s z y s t k i c h częściach Talmudu, zarówno w Halasze jak i Agadzie, toteż wnioski wysnute dla jednego działu mają wartość absolutną, ważną dla wszystkich innych działów. Wnioski te wysnuwane są metodą dia-

lektyczną, która, oparta w samym Talmudzie na kryterjach logiki formalnej (zupełnie zresztą podobnej do logiki arystotelesowskiej), przekracza, w miarę rozwoju pilpulu, swe granice i wymyślając wciąż nowe problematy, stara się nadać im pewne swoiste, często sofistyczne, rozwiązanie. Reprezentanci tego kierunku studjują obecnie i analizują Talmud nie jako zbiór poszczególnych systemów, lecz jako jedną wielką niepodzieloną całość; metoda zaś dialektyczna staje się celem samym w sobie.

Wykwitem tego właśnie kierunku była nauka błp. rabina Szapiry. Dzieła jego pełne są rozważań dialektycznych. „Ostry" pilpul, charifuth, znajduje w nim swego gorliwego propagatora. Orzeczenia Tanaitów, wypowiedzi Amoraitów, analiza Raszi'ego czy Tosafistów, rozważania starych Mistrzów aż do ostatnich responsów rabina Jecheskiela Landaua z Pragi czy preszburskiego R. Mojżesza Schreibera, wszystko to w pilpulu stanowi jedną l o g i c z n ą całość. Założenie to, nie uznające rozwoju historycznego, a tem samem zmian wywołanych przez życie czy nawet postronne wpływy, założenie to musi znaleźć swe udowodnienie zapomocą metody dialektycznej; dialektyka też ożywia wszystkie dzieła rabina Szapiry. Zacierają się różnice wieków, warunków życiowych, a nawet, przez starszych dość gorliwie przestrzegane, granice między Halachą a Agadą. Cała nauka żydostwa jest jednością, jedność jest we wszystkiem.

System ten, daleki od n a u k o w e g o ujęcia Talmudu, tembardziej zbliżony jest do — s z t u k i. Odżywa stara, uśpiona gdzieś wschodnia skłonność do przenikliwych a zawiłych rozważań. Cóż po historji i suchej krytyce? Cóż po zimnym skalpelu nauki, po mędrca szkiełku i oku? Oto mistrzowską dłonią rzucane, pojawiają się zewsząd, ze wszystkich zakątków „morza Talmudu", orzeczenia, wnioski, sentencje. Różnobarwne są i różnokształtne, z różnej też zrobione materji. Delikatną, ostrą igiełką dialektycznego myślenia nawlekane, „mira quadam arte" łączą się ze sobą, ożywiają się, w przedziwne się układają arabeski, w kanwę różnobarwną. Z chaosu barw i materji Mistrz jednem pociągnięciem dłoni całość ożywioną wydobywa, i dziwna jakaś harmonja zda się obecnie panować nad skłóconemi uprzednio zdaniami, nad spiętrzonemi trudnościami.

Sięga system ten w uśpione już i zanikłe zainteresowania Człowieka Wschodu. Graniczy ze sztuką i dość daleki jest od poprzednio przedstawionych kierunków nauki rabinicznej. Toteż nie znalazł system ten zwolenników głównie pomiędzy koryfeuszami wiedzy talmudycznej na Litwie. Na żywe, wrażliwe umysły młodzieży działał on natomiast tęczowym blaskiem swej różnobarwności i przenikliwością swej metody dialektycznej. I tu leży jeszcze jedna z tajemnic czaru, jaki Mistrz wywierał na swoich uczniów.

* *
*

Wiele pisano już o Jeszywie lubelskiej.*) Wielu ortodoksów i nie-

*) Zob. I. Lewin: Wyższa uczelnia talmudyczna w Lublinie. Miesięcznik Żydowski, rok I, zesz. 11.

ortodoksów zwiedziło ją i każdy wracał pełen podziwu: dla gmachu wspaniałego, dla urządzenia wewnętrznego, dla modelu Świątyni Jerozolimskiej, znajdującej się w obrębie Jesziwy i — o ile miał szczęście — również i dla osoby Założyciela. Ale nikt prawie nie zwrócił uwagi na to, że idea założenia Wyższej Uczelni talmudycznej jest emanacją przedewszystkiem i li tylko indywidualności samego Inicjatora. Nauczanie bowiem było koniecznością życiową tego urodzonego Nauczyciela, rozmiary zaś i zasięg nauczania odpowiadały zasięgowi Jego horyzontu. Był to bowiem pedagog z Bożej łaski. I aż podziw bierze, gdy zanalizować system nauczania tego wykładowcy, który Herbarta nie znał ani Dewey'a nie czytał. Stosował on samorzutnie prawie wszystkie nowoczesne metody nauczania. Wykład jego musiało z a w s z e poprzedzić gruntowne zaznajomienie się uczniów z materjałem. Wykład sam nie ograniczał się do komentowania danego tekstu talmudycznego, ale wciąż nawiązując do analogicznych znanych już wypadków, wszczepiał materjał nowy w podkład apercepcyjny słuchacza. Czarem swej osobowości oraz żywym sposobem poprowadzenia dyskusji, potrafił zainteresować ucznia dla najbardziej suchej i zawiłej materji talmudycznej. Potrafił On — rzecz najważniejsza — narzucić uczniom swym postawę wybitnie c z y n n ą wobec nauki. Zawiłe casus'y, ciekawe problematy, zadawane były uczniom do samodzielnego rozwiązania, a uśmiech Mistrza, pochwała publiczna, mądra przypowiastka á propos, były sowitą nagrodą za trudy i znoje. Był bowiem rabin Szapira nietylko nauczycielem doskonałym, był on przedewszystkiem ojcem i przyjacielem młodzieży. Sam pozbawiony potomstwa, przelewał on swe uczucia na uczniów. Interesowało go u młodzieży wszystko: nauka i życie, światopogląd i sprawy domowe, tęsknoty i zamiary. U łóżka chorego ucznia czuwał nocami, bar micwah czy ślub słuchacza były jego osobistem świętem. „Kto uczy syna swego bliźniego Tory, jakby go rodził" powiada Talmud. Węzłami k r w i były dla niego węzły, zadzierżgnięte przy nauce Tory.

Ciężko, niewymownie ciężko walczą o swe życie uczniowie Jeszyboth w Polsce. Ślęcząc w skwarne dni lipcowe i mroźne noce grudniowe nad Gemarą, nie mają oni częstokroć ni strawy dziennej ni dachu nad głową. Wyganiani ze swych pomieszczeń, nocują często-gęsto ci przyszli rabini-przywódcy gmin żydowskich po sklepach jako stróże nocni. Gminy rządzone są przez kahalników, posady rabinackie oddawane krewnym i zausznikom cadykowskim. Żadnej perspektywy na przyszłość, żadnego promyka nadziei. Ino trudy i znoje, ino ból piekący i poniżenie...

Ten ból, to poniżenie, spokoju nie dawały wielkiemu przyjacielowi młodzieży. Tora, jego święta, umiłowana Tora, poniewierana jest codziennie w osobach Jej adeptów. Przyszli rabini, przywódcy narodu, deprawują się w głodzie i chłodzie, wykoszlawiają się fizycznie i moralnie, a ci, którzy nie wytrzymują próby, porzucają Jeszywę i szukają sobie innych bogów. I oto powstaje myśl zbudowania w Lublinie, starej siedzibie polskiej wiedzy talmudycznej, wielkiej, centralnej Jeszywy. Nie to, że będzie ona liczyła dużo słuchaczy, nie to, że będzie w niej wykładał O n , pedagog-mistrz—uczniowie tej Jeszywy raz nareszcie będą prowadzili żywot, godny wspaniałości Tory. Nie będą głodowali, nie będą się poniżali jadaniem „dniówek", nie będą zdani na kaprysy losu i ludzi. On będzie ich ojcem, ich rzecznikiem wobec społeczeństwa żydowskiego.

Wprzągł się rabin Szapira w jarzmo tej ciężkiej pracy. Jeździł, agitował słowem i pismem po wszystkich osiedlach żydowskich. W Polsce, w Niemczech, w Anglji, w Stanach Zjednoczonych. Zbiera tysiące, nie gardzi groszami. Stacza walki z kahałami, z lokalnemi instytucjami, z obojętnością społeczeństwa. Buduje olbrzymi gmach, urządza go wedle ostatnich wymogów higjeny. Osobiście kieruje wszystkiem. Wykłada, naucza, jest rabinem miasta Lublina i... intendentem Jeszywy. Układa program nauk i wytwarza dookoła siebie atmosferę radosnego, kolektywnego współżycia. Młodzieży zastępuje rodziców, dom. Gnębi go troska o przyszłość swych wychowanków. Stacza ostrą walkę (o czem się nie mówi...) w łonie własnej organizacji. Walka z demoralizacją, z „politycznem" osadzaniem na krzesłach rabinackich nie wybitnych adeptów wiedzy, a krewnych i protégés „dworów" cadykowskich. Ostatnie lata życia rabina Szapiry to — Jeszywa lubelska.

Czy spełniła Jeszywa swe zadanie? — Nie nam o tem sądzić. Zbyt krótko istnieje. Czy spełni swe zadanie w przyszłości? — Trudno na to, w kalejdoskopowości obecnego życia żydowskiego, dać odpowiedź konkretną. Ale:

Założyciel jej mierzył siły na zamiary...

* *
*

„Szlakiem Tory" kroczył Mistrz. Czarna broda rozpościerała się na atłasowej kapocie, smutne oczy przenikliwie patrzały w dal...

Obok niego dreptał uczeń. Młodziutki, wpatrzony w przyszłość, z pełnem zaufaniem kładł swą małą rękę w dłoń Mistrza. A Mistrz wprowadzał go do wielkiego gmachu Nauki i dziwy — przedziwy pokazywał. Objaśniał, zagrzewał do pracy, zachęcał do wytrwałości...

A później — rozeszły się ich drogi — — —

A może — nie rozeszły się wcale, biegły tylko równolegle obok siebie. Ino podczas gdy Mistrz dalej „wiązał diademy" każdej literce Tradycji Ustnej, analizował uczeń ten sam materjał, badał go wedle ścisłych kryterjów nauki. Wśród czterech ścian, między starożytnemi a mądremi foljantami, mieścił się świat...

A w życiu żydowskiem, na ulicy żydowskiej nastąpił tymczasem przełom. Życie ciężkiemi ciosami raz po raz obalało fundamentalne, zdawało się, idee, odwieczne zasady. Srogie musiał uczeń staczać ze sobą boje, nim zrozumiał, że to co było, nie powróci już, że życie żydowskie budować należy w zmienionej formie, nanowo, od samych podstaw.

A Mistrz, wpatrzony w wizję niebiańskiego Jeruzalem, za nic sobie miał odbudowę Jeruzalem ziemskiego, odnowienie życia żydowskiego. Zbyt realistycznem było to wszystko, Jego zdaniem, zbyt ziemskiem, i małą, prawie że nieistotną cząstkę tylko stanowiło odwiecznych ideałów żydostwa.

Mistrz nie uznawał przełomu. Walczył o wszystko. O religijny tryb życia, o prewalencję Talmudu w kulturze żydowskiej, o dotychczasowe ideały. Walczył bez kompromisu, z zapałem, z wiarą, z... rycerskością.

Nie o rządy kahalne błagał On bowiem Pana w swych cichych modlitwach, — On wołał o rząd dusz...

Na ołtarzu swych idej złożył swe życie. Zbyt młodo, przedwcześnie. „Pan i Wielki padł dzisiaj w Izraelu"...

Izrael Ostersetzer

LEON MOTZKIN

Pogromy rosyjskie i prześladowania administracyjne żydów przez czynownictwo najsilniej wstrząsnęły warstwą żydowskiej inteligencji, która śniła jeszcze do tej chwili (za czasów Aleksandra II) sen o braterstwie wszechludzkiem i o zlaniu się kulturalnem z matuszką - Rosją.

Szczególnie silnie zareagowała zaś żydowska młodzież uniwersytecka.

Utworzyły się wtedy dwa prądy — może liczbowo nie tak potężne — ale wagą swoich poczynań, porywów i poświęceń zaważyły one na historji narodu żydowskiego ostatniego pół wieku nader silnie.

Jeden strumień młodzieży ruszył na Wschód, do kraju Ojców, do Palestyny: to byli Bilu, pierwsi pionierzy żydowskiej kolonizacji. Jak ongiś prześladowani za odmienne przekonania religijne pobożni Anglicy wyruszyli na okręcie Mayflower i — po raz drugi — odkryli a raczej zdobyli Amerykę dla kolonizacji, tak ta garstka Bilujczyków, która z Odessy wyruszyła okrętem do niegościnnej, dzikiej, pustynnej Palestyny, odkryła i zdobyła ją po 20 wiekach nanowo jako teren kolonizacji żydowskiej.

Drugi zaś strumień skierował się na Zachód, do źródeł wiedzy na europejskich uniwersytetach.

Wśród nich był Leon Motzkin, student nauk matematycznych, był Weizmann, słuchacz chemji, był Szmarjahu Lewin i wielu, wielu innych, którzy na uczelniach Szwajcarji i Francji, w Niemczech i w Austrji, zdala od rodzin, zdala od kraju rodzinnego, jako ofiary rosyjskiej „normy procentowej" (nigdzie indziej jeszcze jej wtedy nie było poza Rosją), lub jako emigranci polityczni, wiedli typowy żywot rosyjskiego studenta w niedostatku materjalnym, ale pełni zapału i marzeń światoburczych o poprawie bytu całej ludzkości. Niektórzy tylko byli skromniejsi i ci zadawalniali się pragnieniem, aby służyć własnemu, prześladowanemu i poniewieranemu narodowi żydowskiemu.

Bo już przedtem w samej Rosji rozpoczął się narodowo-żydowski ruch odrodzeniowy, w postaci chowewe - syjonizmu. Gdy zaś Teodor Herzl rzucił w świat dumną proklamację o państwie żydowskiem — najsilniejsze echo przyszło z dwóch stron: z rosyjskiego żydostwa i spośród młodzieży uniwersyteckiej.

Przypatrzcie się wielkiemu „tableau" fotografij 267 uczestników I Kongresu w Bazylei z roku 1897, a zdziwi was ta wielka ilość młodych twarzy studentów, uczących się na Zachodzie, a pochodzących głównie ze wschodniej Europy.

Motzkin był jednym z tych, którzy pierwsi stanęli przy Herzlu i którzy wytrwali przy sztandarze do ostatniego tchu; poprzez częste klęski i depresje i rzadkie chwile triumfu i sukcesu. Należał Motzkin do tych, którzy nie upadali na duchu, którzy nie „rzucali rozwodu pod nogi" syjonizmowi, ilekroć się nie spełniało ich woli i nie tworzyli „konkurencyjnych przedsiębiorstw".

Opuściwszy Rosję jako młodzieniec — nie wrócił już do kraju, lecz pozostał na Zachodzie. Jego Ojczyzną stała się Organizacja Syjonistyczna, jego zawodem — praca przy warsztacie narodowego odrodzenia. Oddał się cały służbie narodowej.

Za czasów Herzla założył wraz z Weizmannem i Bertoldem Feiwlem pierwszą chronologicznie frakcję — t. zw. frakcję demokratyczną, która silnie podkreślała moment własnej narodowo-żydowskiej kultury (w przeciwieństwie do bardziej pod względem kulturalnym „europejskiego" czy kosmopolitycznego zabarwienia, które ruchowi nadawali Herzl, Nordau, Zangwill i Oppenheimer). Z tego koła „frakcjonistów" wyszedł pierwszy apel do założenia Uniwersytetu Hebrajskiego w Palestynie (proszę zważyć: przed 30 laty, gdy asymilacja stała w żydostwie u zenitu, a hebrajski język był w powijakach!).

Motzkin też silnie podkreślał konieczność opracowania programu t. zw. Gegenwartsarbeit w golusie (wówczas — trzeba to umieć ocenić), gdy zdawało się, że lada dzień, lada godzina otrzyma syjonizm „charter" na Palestynę.

* * *

Gdy w czasie Wielkiej Wojny krwawa rysa frontu bojowego przecięła kartę Europy na dwie części, gdy Organizacja Syjonistyczna, mająca wówczas swą siedzibę w Berlinie, była w ruchach swoich już przez to samo sparaliżowana — wówczas założono w neutralnej Danji interimistyczną siedzibę Organizacji. Powstało t. zw. Biuro Kopenhaskie jako łącznik rozdartych członków syjonizmu, a kierownictwo Biura objął Motzkin.

Gdy zaś zbliżał się koniec wojny, Biuro kopenhaskie było pierwszem, które głośno i dobitnie (w październiku 1918) zgłosiło żądania narodu żydowskiego wobec zbierającej się z wiosną 1919 w Paryżu Konferencji Pokojowej.

Nietylko jednak żądania, dotyczące siedziby narodowo-żydowskiej w Palestynie, lecz też po raz pierwszy zebrało to Biuro w Manifeście Kopenhaskim wszystkie postulaty, odnoszące się do narodowo-personalnej (w przeciwstawieniu do terytorjalnych żądań innych narodów) autonomji narodu żydowskiego w państwach diaspory, gdziekolwiek żydzi w większej żyją liczbie.

W kilka miesięcy później zebrali się mandatarjusze żydowskich mniejszości z krajów Europy wschodniej, środkowej i południowej oraz Ameryki Północnej — i utworzyli Comité des delegations juives, pod przewodnictwem amerykańskich delegatów Marshalla i Macka, a potem Sokołowa — generalnym sekretarzem zaś Delegacyj został Motzkin.

Wiele pracy i zapału włożył on w tę funkcję i wiele zasługi położył na tem polu. Jeżeli zaistniało międzynarodowe, ogólne prawo o ochronie mniejszości — jest to zasługa paryskiego, żydowskiego Comité des delegations auprès de la Conferences de la Paix. Jego to memorjał obejmował już to wszystko, co w — obciętej często formie — weszło do traktatów mniejszościowych, zawartych z kilkunastu państwami.

Motzkin zaś był filarem, który ciągłością swego działania i uporem w pracy, utrzymał egzystencję tego Komitetu i wówczas, gdy Konferencja Pokojowa została już zamknięta.

Został on potem przewodniczącym Delegacyj i wydawał biuletyny, które broniły świeżo zdobytych praw żydowskich mniejszości, rejestrowały postępy i protestowały przeciw łamaniu ich przez poszczególne młode państwa.

Comité des delegations był jakby nieoficjalną ambasadą uciskanego żydostwa z siedzibą w Paryżu, a później przy Lidze Narodów w Genewie.

Może nie uznawały jej oficjalnie p a ń s t w a w Lidze Narodów zjednoczone, ale uznawały ją narody, a zwłaszcza inne mniejszości narodowe, zbierające się regularnie na Kongresach mniejszości narodowych. Motzkin wybitną także i na nich odgrywał rolę i należał do stałego prezydjum Kongresu. Pamiętamy jeszcze jego wystąpienie przeciw ostatniemu Kongresowi mniejszości, który obradował (w lecie 1933 roku) już w cieniu swastyki. Gdy w Paryżu piszący te słowa w czasie jeszcze Konferencji Pokojowej poruszył wraz z innymi delegatami ideę zwołania Światowego Kongresu Żydowskiego — Motzkin był tym, który stał się gorącym orędownikiem tej myśli.

Po XVIII kongresie syjonistycznym w Pradze udał się też bezpośrednio na zjazd przygotowawczy do Genewy, gdzie wybitny brał udział w obradach — nad zwołaniem Kongresu żydowskiego.

* * *

Lecz mimo tej wytężającej pracy na froncie praw mniejszościowych i na polu pracy golusowej — sercem i głową był Motzkin w pierwszym rzędzie, zawsze przy swej „pierwszej miłości", przy syjonizmie i Organizacji syjonistycznej. Wyrobił się też na pierwszorzędnego kierownika obrad powojennych kongresów syjonistycznych. Zadanie to niełatwe, Motzkin jednakże łączył takt i znajomość rzeczy oraz ludzi z dobrotliwym humorem i umiał zawsze wśród największych nawet wyładowań temperamentu kierować sterem tak, aby łódź kongresowa nie rozbiła się, ani nie osiadła na mieliźnie.

Okazał to też na ostatnim kongresie w Pradze, któremu danem mu było przewodniczyć. Tam nad Wełtawą, po prawie trzytygodniowych wyczerpujących i denerwujących obradach, już ciężko sercowo chory — po ostatniem całonocnem posiedzeniu wygłosił jeszcze o dziewiątej rano swoje przemówienie końcowe, ostatnie... I natychmiast, po kilku godzinach niezmordowany kieruje obradami nowowybranego K o m i t e t u w y k o n a w c z e g o (A. C.) jako jego od ośmiu lat ciągle nanowo wy-

bierany prezes. A w dzień później jest już w Genewie w sprawie światowego kongresu.

Aż zmęczone serce odmówiło posłuszeństwa... Umarł śmiercią najpiękniejszą, bo w czasie najgorętszej walki dla swego nieszczęśliwego narodu. Umarł na posterunku... Można o nim powiedzieć to, co parlament francuski dla największych, najwięcej zasłużonych mężów ubiera w lapidarną formę uchwały: il a bien merité la patrie.

Leon Motzkin wielkie położył zasługi dla narodu żydowskiego.

Cześć Jego pamięci!

Michał Ringel

DÖBLINA REFLEKSJE O ŻYDOSTWIE

W przeciwieństwie do Wassermanna Döblin w ciągu całej swej twórczości literackiej właściwie nigdy nie zahaczył o problem żydowski. Nie dlatego, jakoby go z wygody rozmyślnie omijał lub z oportunizmu obchodził. Nie zaważył na szali jego światopoglądu. Döblin nie borykał się nigdy z żydowskością, nie przytłumiał jej w sobie, bo nigdy nie dochodziła do jego świadomości. Był zawsze sobą bez jakiejś szczególnej etykiety, bez więzi z częścią a w spójni z universum ludzkiem — obywatelem świata, zatroskanym często bardziej o przyszłość niż o teraźniejszość, właśnie dlatego, że w teraźniejszość tak głęboko wniknął.

Koszmarna wizja, jaką Döblin rozsnuwa w swej powieści „Meere, Berge und Giganten", wizja zbarbaryzowanego świata zdaje mu się po „heroicznej rewolucji" niemieckiej być bliższą realizacji niż to przewidywał. Przepowiadał ją na rok 3000. Zaskoczyła go o tysiąc lat wcześniej, spychając równocześnie świat prawie o tyleż lat wstecz.

W atmosferze tej tak upiornej rzeczywistości, która ciąży nad emigrantem w Holandji, zrodziły się rozważania Döblina o żydostwie.*) Dają one w głównych zarysach przebieg jego dziejów, sięgają do przyczyn i szukają nowych zadań i dróg do wyzwolenia się z tego, prawom boskim i ludzkim urągającego stanu, jaki zgotowało żydom sto lat emancypacji niemieckiej.

Zgroza lawiny babilońskiej i rzymskiej zostawiła w ich duszach niewygasłą pamięć i niezatarte ślady na ich obliczach. Wydostali się spod tej lawiny i utrzymali dzięki tej okoliczności, że z narodu posiadającego własne terytorjum zmienili się w naród mesjaniczny. Ziemia jest zawsze zagrożona przez zaborcę; wiary natomiast nikt nie może odebrać. Stali się żydzi „narodem-nienarodem-nadnarodem" („Volk-Nichtvolk-Übervolk"). Ucieczka przed rzeczywistością do ceremonjału i teologji — to był pierwszy symptom choroby żydowskiej podczas i po niewoli babilońskiej, pierwszy skutek utraty ośrodka państwowego. Gdy Cyrus dał im krótko po upadku państwa swobodę i możność powrotu do Palestyny, większość wolała zostać i zadowalała się już tylko myślą o Jerozolimie, myślą bez mocy i woli. „Są pobożni, modlą się i — czekają". Cenili wysoko wiedzę i uczoność, ale, opanowani przez kapłanów, gubili się też w sieci niezliczonych formułek i ceremonij. Tak dalece, że zapomnieli o wygnaniu. Zapomnieli o tem także dzięki temu, że opływające w dobrobyt państwo chaldejskie i im dało rozległą możność stworzenia sobie dobrobytu. Z narodu rolniczego stali się kupcami i handlarzami, a jako tacy — „Treibholz der Geschichte". Winę tej tragicznej przemiany przypisuje Döblin z jednej strony chciwości i głodowi posiadania tych, którzy się wzbogacili, a z drugiej strony kapłanom, którzy, dbając głównie o utrzymanie i zabezpieczenie swej domeny, — bezpaństwowej egzystencji narodu wcale nie brali więcej pod rozwagę. Stworzyli dla Żyda modlitwę: „Na drugi rok w Jerozolimie!", którą miał tylko na ustach. Dzięki władztwu kleru naród wyrzekł się wszelkiej świeckości, zmarniał

*) *Alfred Döblin:* Jüdische Erneuerung. Querido-Verlag. Amsterdam 1933.

w rozterce wewnętrznej, w dysharmonji między życiem wewnętrznem a zewnętrznem, między myślą a rzeczywistością. Nie mieli już nawet odwagi tej dysharmonji zajrzeć prosto w oczy.

Także religja ich, w gruncie rzeczy religja z tego świata, traci swój charakter istotny i staje się dzięki temu, „że wciąż się tylko spodziewają i czekają", religją nie z tego świata, nabywa cech niebiańskości. Łączy ich i pociesza jutrem. Osłabia w ten sposób ich etniczny (voelkliche) instynkt, zabija zmysł dla ziemi, świata, państwa i wolności, stawiając na ich miejsce dumę wewnętrzną, jakąś naddumę („Uberstolz"), którą zazwyczaj rodzi bezradność lub rozpacz. „Niewolnik w dniu powszednim czuje się królem w sobotę". Rozwiązanie nieszczególne, bo prowadzące w skutkach swych do atrofji i letargu.

Zbudził Żydów z tego letargu na czas jakiś ruch pseudomesjasza *Sabbataja Cewi*. Oznacza on pierwszą próbę wydostania się z ciasnoty i duszności teologicznej, a nawrotu do prostej wiary, do pogody, do świata i świeckości. Ruch ten skończył się marnie.

Drugą taką próbą była *emancypacja*. Dała Żydom swobodę i możność współpracy w kulturze i dla kultury innych. Ochoczo się do tej pracy zaprzęgli, zapominając zupełnie o sobie, przeoczyli i wyrzekli się siebie samych. I to poczytuje Döblin Żydom za najcięższą winę. Bo ten sposób pojmowania emancypacji prowadził do zupełnego wyparcia własnej osobowości. Zamiast stać się wzajemną wymianą sił, stała się mieszaniem się sił — a wobec antysemityzmu stanęła na martwym punkcie. „Ihr wart feige, ihr wart froh, leben zu können, eure Gedanken waren immer für andere, darum hat man euch auch den Namen Parasiten gegeben. *Was habt ihr gefordert?*" Rabini wpajali im małoduszność jako cnotę, a długowieczność, choć nędzną mimo dostatku, jako szczególne wywyższenie.

Trzecią wreszcie próbą nawrotu do świeckości i bycia sobą stanowi *syjonizm* i *jidyszyzm*, już choćby przez to, że zmusza do decyzji i poucza, że nie można dziś w świecie pozostać „osobą prywatną". „Aber ob die Juden wollen oder nicht: offen oder geheim, tragen sie die Frage nach dem Volk mit sich herum. Sie können nicht ausweichen. Es ist ihnen nicht gestattet, Privatpersonen zu sein".

Syjonizm jednak — twierdzi Döblin — nie jest w stanie rozwiązać kwestji żydowskiej całkowicie, nie załatwia bowiem kwestji „Exilheimat", do której pozytywnie się odnosi jidyszyzm. Zgodnie z nim oświadcza się Döblin za najdalej idącem oświeceniem mas, za świeckiem odnowieniem w kraju, gdzie żyją, za dążeniem do uzyskania obowiązków i praw mniejszościowych, nie upozorowanych lecz pełnych, tz. prawdziwego, rzetelnego równouprawnienia. A może ono wtedy tylko być prawdziwem, gdy się ma prawo być sobą. Rewolucja francuska proklamowała zdanie, że wszyscy ludzie są braćmi. Rzeczywistość 20 wieku skorygowała to zdanie, wołając: „Stańcie się narodami, by móc być braćmi". Do tego trzeba konsolidaji i regeneracji wewnętrznej wśród Żydów z jednej, a szczerości ze strony państw z drugiej strony. Należy jednak już raz na zawsze zerwać z ideologją mesjaniczną i misyjną.

Do współpracy nawołuje Döblin wszystkie państwa, w których Żydzi bytują. „Steht dem alten Menschheitsvolk bei seiner Wiedererhebung zur Seite". Ze świeckości, do której Żydzi wrócą, może się zrodzić nowy, prawdziwy duch religijny, duch twórczy a nie konserwujący ani kostniejący.

Herman Sternbach

EPOPEJA BIBLIJNA TOMASZA MANNA

Odbronzowiono wielkich mężów literatury, polityki, historji, dlaczego nie mianoby tego uczynić z mężami biblijnymi? Tem bardziej ,że tego trudnego zadania podjął się pisarz nieubłagany w docieka-

niu prawdy i bezwzględny w walce o jej najostrzejszy wyraz. *Tomasz Mann* „uwspółcześnił i uprawdopodobnił" legendy biblijne. Poparł je współczesną psychologją i filozofją, oraz obwarował wszystkiemi nadbudówkami nowoczesnej wiedzy o człowieku i przyrodzie. Lecz uczynił to tak — co jest ważne — ażeby nie ucierpiał na tem liturgiczny duch i hieratyczna głębia świętych podań. Chodziło pisarzowi o pokazanie pierwotnego człowieka na tle pierwotnych warunków życia, i wytłumaczenie jego instynktów środkami dzisiejszej myśli.

Najpiękniejsza jest chyba część pierwsza *„Historyj Jakóbowych"*,*) w której autor narzędziami logiki i nauki analizuje legendy o stworzeniu świata, o potopie, wieży Babel, o raju i t. d., i lokalizuje je w przestrzeni i czasie. Opanowanie przedmiotu przez pisarza jest imponujące. Pojmujemy teraz siedmioletnie studja Manna do tego dzieła. Żaden komentarz, żadna nazwa ani interpretacja nie jest mu obca. Biorąc wszystkie znane szczegóły pod uwagę, wtapia je autor w szerokie barwne obrazy, które przejmują nas nieskończoną perspektywą myśli. Oślepia nas wielkość legendarnych wydarzeń i wzrusza nas ich głęboki sens jaknajsubtelniej przez autora wypracowany. Wyobrażam sobie, że ta część mogła autorowi być najmilsza. Tomasza Manna fascynuje *problemat czasu*. Ciągle do tej zagadki wraca. Ze wszystkich stron ją podpatruje i wciąż nowe wynajduje symbole, ażeby ją skonkretyzować. W „Buddenbrookach" mieliśmy do czynienia z czasem doczesnym, rozwijaniem się dziejów rodziny w czasie podzielonym na lata i miesiące. W „Zaczarowanej górze" był to czas względny. Dla bohaterów tej powieści kalendarz i zegarek straciły swój ziemski sens. (Względność czasu odgrywa również rolę w nowelach „Śmierć w Wenecji" i „Tonio Kroger"). W „Historjach Jakóbowych" mamy wreszcie czas jako wieczność czy też wieczną teraźniejszość. Autor nie może nasycić się obrazami, któreby pojęcie to uzmysłowiły. Mówi o datach, jako o „pozornych przystankach", o „głębinach i przepaściach studni przeszłości", o „pustynnych kulisach czasu". Wszystkie wydarzenia biblijne są „kulisami przedgórza przeszłości". Czyli cokolwiek o tych zamierzchłych pierwocinach życia wiemy, są to przedgórza przeszłości, a nie sama niedostępna głąb gór.

Myśli Tomasza Manna są proste i piękne. Rozdział pomiędzy rzeczami, których nie możemy zgłębić, a takiemi, które możemy pojąć, jest tak wyraźny, że możemy tylko dziękować bóstwom opiekującym się literaturą, że właśnie Tomasz Mann a nie jakiś mistyk albo religijolog dzieło to koncypował.

Wyrazistość konstrukcji cechuje również właściwą powieść, której ośrodkiem jest Jakób. Punkt wyjścia powieści zlewa się z jej finałem, co — jako moment formalny — harmonizuje z myślą o cykliczności i powtarzalności dziejów świata, którą to myśl autor kilkakrotnie podkreśla. (NP. Szereg kataklizmów o charakterze potopowym zgęściło się w pamięci ludzkości w legendę o *jednym* potopie.)

Poznajemy Jakóba jako starca uginającego się pod brzemieniem przeżyć (po śmierci Racheli), pogrążonego w smutku spowodu grzesznego czynu popełnionego przez jego syna Rubena z nałożnicą Bilą. Stąd autor prowadzi nas wstecz i rozwija przed nami taśmę jakóbowego życia pełnego dramatów. Przed naszą wyobraźnią przesuwają się plastyczne i pełne dynamiki zarazem sceny wyłudzenia błogosławieństwa przez Jakóba, jego służba u Labana, miłość do Racheli, rywalizacja pomiędzy Leą i Rachelą, ucieczka wzbogaconego Jakóba, śmierć Racheli, — i znowu jesteśmy u punktu wyjścia t. j. przy grzechu Rubena.

Pisarz dla celów artystycznych wydarzenia odpowiednio grupuje i przestawia,

*) Tomasz Mann: Historje Jakóbowe. Przełożył M. Tarnowski. Str. 473. Wydawnictwo M. Fruchtmanna. Warszawa. 1934.

nie zmienia jednak ich istotnej kolejności. Przeplatając sceny spokojne z dramatycznemi, sielankowe z burzliwemi, osiąga harmonję epicką o wielkiej ekspresyjnej sile. Harmonję jak błyskawicę przerywają sceny krwawe, jak owa rzeź i grabież niepohamowanych i mściwych synów Jakóba dokonana na mieszkańcach Szekemu.

Język Tomasza Manna, ów „Altmeisterstil", który znamy z jego poprzednich dzieł, bardzo nadawał się do epickiego opracowania dziejów biblijnych. Autor nie potrzebował się uciekać do sztucznej i rażącej archaizacji. (Azali i t. p.). Naturalna prostota, niewyszukane a jędrne obrazy, spokojny rytm zdań pisarza stworzył dla pasterskiej i heroicznej epoki ludzkości jedyną szatę godną współczesnej epopei.

Nie wolno nam również zapominać o tem, że „Historje Jakóbowe" tworzą pierwszą część trylogji i że dopiero dalsze dwa tomy ujawnią całkowity sens dzieła.

I. Berman

WPŁYW BIBLJI NA POEZJĘ POLSKĄ*)

Stary Testament przyczynił się w wybitnym stopniu do ukształtowania się mnóstwa idej, występujących w literaturze polskiej. Ze Starym Testamentem od wieków spoufalała się szlachta. Z pismem Św. spotyka się bowiem w szkole, w pieśniach religijnych i w licznie tłumaczonych psałterzach.

Już pierwszy świadomie po polsku piszący autor *Rej* w obszernem swem dziele: Zwierciadło, zapomocą bardzo licznych przykładów ze Starego Testamentu uczy i ostrzega szlachtę.

Biblja głębokie piętno wycisnęła na pisarzy XVI i XVII wieku. Należą tu *Grabowski, Orzechowski, Modrzewski, Sęp - Szarzyński, Szymonowicz, Klonowicz, Skarga,* a przedewszystkiem pierwszy wspaniały rzeźbiarz poetyckiego języka polskiego *Jan Kochanowski;* na tym poecie widać przemożne oddziaływanie Biblji w „Pieśni o potopie", w hymnie „Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary?", w poetyckiej parafrazie „Zuzanna" i w „Trenach", a w pierwszym rzędzie w jego niedoścignionej dotychczas parafrazie „Psałterza". Na szczególną uwagę zasługuje także *Kochowski,* autor „Psalmodji Polskiej", pierwszy przedstawiciel tak bardzo później rozpowszechnionego prądu mesjanistycznego, *Starowolski, Białobocki, Dębołęcki, Wacław Potocki* i i.

W XVIII i XIX w. wybitnie Biblja oddziałała na *Karpińskiego, Kniaźnina, Karmelitę, ks. Marka Woronicza* (zwłaszcza „Hymn do Boga" i „Assarmot"), *Lipińskiego, Niemcewicza* („Naśladowanie pieśni Mojżesza"). Głęboko zanurzył się w nurcie Starego Testamentu *Brodziński,* którego idee mesjanistyczne przyświecały współczesnemu pokoleniu.

Mickiewicz i *Słowacki,* a po części i *Krasiński* silnie czerpali z Biblji podniety, tak pod względem formy jak i treści.

Z arcydzieł *Mickiewicza* najbardziej przepojone są motywami biblijnemi „Księgi pielgrzymstwa i Narodu polskiego, III cz. Dziadów" (żydowski mesjanizm, Hiob i t. d.), w szczuplejszej mierze najpiękniejsza epopea polska „Pan Tadeusz" (głównie wizja jezajaszowa). Na *Słowackiego* oddziaływał Stary Testament zwłaszcza w „Anhellim", „Lilli Wenedzie", „Księdzu Marku" i t.d. Biblijne tony odzywają się także u *Krasińskiego* (poetycką prozą napisany po francusku komentarz do śmierci Mojżesza: „Moïse, „Przedświt", Psalmy, Dzień dzisiejszy, Ostatni).

*) Ze względu na to, że dotychczas ukazały się prace na powyższy temat, uwzględniające jedynie niektórych autorów, lub niektóre dzieła, zamieszczamy niniejszy artykulik, który w zwięzłym szkicu podaje wszystkich twórców polskich, pozostających pod wpływem Biblji.

Witwicki napisał „poezje biblijne, piosnki sielskie i wiersze różne", *Ujejski* tworzy „Pieśń z pieśni" (parafraza 8 urywków z „Pieśni nad Pieśniami" i parafraza 8 urywków z „Kaznodziei"), „Melodje biblijne" (17 wierszy, obejmujące różne tematy ze Starego Testamentu).

Biblja korzeniami swemi wrosła także w poezję na przełomie XIX w. i na progu XX w. Konopnicka kilka utworów transponowała z Biblji i dała im wspólny, nieścisły tytuł: „Z ksiąg prorockich", które obejmują Ps. 137 („In exitu Izrael"), Modlitwę Ezdraszową (nieco niedokładnie sparafrazowany fragment z Ezry IV) i poemat „Mojżesz". Tu wymienić należy także *Żuławskiego* „Księgi niektóre z żydowskich pism Starego Zakonu wybrane" (1905). Potężny poeta *Kasprowicz* czerpał temat jużto wprost ze Star. Test. („Mojżesz" — 8 sonetów od urodzenia do śmierci tego proroka, Niebo i ziemia, Hagar, Rebeka, Samson, Judyta, Baltazar, Ezechjel), już też twórczość swą przesycił mnóstwem motywów biblijnych. *Przybyszewski* w swojej autobiografji „Moi współcześni" wykazuje ,że Ezechjel i księga Henocha miały ogromny wpływ na jego twórczość. Na *Wyspiańskiego*, niezrównanego dramaturga, sugestywnie oddziałała Biblja w Danielu, Akropolis (w której między innemi poeta dosłownie tłumaczy historję Jakóba. Gen. od 27-33) i Sędziów.

Wpływ Biblji sięga najnowszych czasów np. *Rostworowski*, *Zegadłowicz*, *Leśmian* (Eljasz, 1929), *Makowiecki* (Noc, 1929).

Wilhelm Fallek

TREŚĆ OSTATNIEGO ZESZYTU „MIESIĘCZNIKA ŻYDOWSKIEGO":

M. Kahany: Sprawy żydowskie na XIV Zgromadzeniu Ligi Narodów — Przemówienia na Szóstej Komisji: Kellera, Berengera, Sandlera, Hr. Raczyńskiego, Frangulisa, Ormsby Gore'a, Benesza, Politisa, Rapparda, Holstiego, Guaniego. — Chaim Löw: Żydzi w poezji Odrodzonej Polski: Romantycy. — Mateusz Mieses: Judaizanci we wschodniej Europie II. — W. Berkelhammer: Polski reportaż o Palestynie. — O. Tillemann: Exemplar vitae humanae.

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

Od Redakcji

Dalsze artykuły z seryj: „Żydzi w poezji Odrodzonej Polski" Chaima Löwa oraz „Judaizanci we wschodniej Europie" Mateusza Mieses ogłosimy w zeszycie styczniowym.

Zeszyt styczniowy zawierać będzie szereg artykułów m. in. M. Branstaettera, J. Kaufmana, Z. Silberpfeniga, H. Sternbacha — poświęconych zagadnieniom żydostwa niemieckiego oraz N. Weiniga o Szalom Alejchemie i A. Gottliebowej (Paryż) o Meyersonie.

Od Wydawnictwa

Miesięcznik żydowski kończy trzeci rok swego istnienia. Rozpoczynamy czwarty rok wydawnictwa mimo trudnych warunków, w przekonaniu, że Czytelnicy i Przyjaciele pisma nadal okażą mu swą życzliwość. Apelujemy do każdego Prenumeratora Miesięcznika żydowskiego, aby w najbliższym czasie pozyskał przynajmniej jednego nowego abonenta. W tym celu załączamy do niniejszego zeszytu odezwę i kartę zamówienia. Dalszy rozwój pisma zależy wyłącznie od naszych Czytelników.

Od Administracji

Zeszytem 11/12, który zaliczamy naszym Prenumeratorom jako zeszyt pojedyńczy, zamykamy drugi tom trzeciego rocznika Miesięcznika żydowskiego. Spis treści załączamy.

Prenumerata za IV kwartał 1933 odpada. Abonentom, którzy wpłacili za IV kwartał, policzymy to za I kwartał 1934.

Następny zeszyt ukaże się w styczniu 1934 jako zeszyt pierwszy IV rocznika

Prosimy P. T. Prenumeratorów o wpłacenie prenumeraty za I kwartał 1934 i o zapłacenie ew. zaległej prenumeraty.

„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. Appenszlak, N. Szwalbe, S. Wagman.
REDAKCJA I ADMINISTRACJA:
Warszawa, Nowolipki 7.
Tel. 707-19, 409-19, 409-17, 539-19.
Konto czekowe 6391. Skrzynka poczt. 230

KTO CHCE BYĆ POINFORMOWANY

Szybko
objektywnie
wszechstronnie

O WSZYSTKIEM, CO SIĘ DZIEJE

na świecie
w Kraju
w życiu żydowskiem

Niech abonuje

„NOWY DZIENNIK"

Codziennie 16 stron druku. — Najlepsze pióra żydowskie.
Abonament miesięczny z przesyłką poczt. **6** zł. **60** gr.

ADRES: KRAKÓW UL. ORZESZKOWEJ 7

Proszę zażądać 10-dniowej
próbnej bezpłatnej wysyłki!