

Biblioteka Centrum Inf

~~No 687~~

11.944

BIBLIOTEKA CENTRUM INFORMACJI
NA WSCHOD

603

IV 9

IESIĘCZNIK

ŻYDOWSKI



ROK 4 STYCZEŃ 1934

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 IV	tom I	zeszyt 1	styczeń	1934
Jecheskiel Kaufman:	Rewolucja antysemityczna w Niemczech			1—18
Z. Silberpfennig:	Nowe drogi żydostwa liberalnego			19—36
N. Weinig:	Szalom Alejchem (w 50-lecie twórczości)			37—53
Chaim Lów:	Żydzi w poezji Odrodzonej Polski			
	II. Futuryści			54—67
Juljusz Feldhorn:	Galsworthy o Żydach			68—78
PRZEGLĄD MIESIĘCZNY				
* **:	Polski Komitet Pro-Palestyński			79—80
Roman Dyboski:	Ideał palestyński			80—81
Ozjasz Rotenstreich:	Z bieżących zagadnień Palestyny			81—87
SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM				
J. Bleiberg:	Polski uczyony o kulturo-twórczej roli Żydów			87—89
I. Berman:	Współczesne Niemcy w świetle literackiej prozy			89—92
Salomon Schwarz:	Dualizm Jakóba Wassermanna			92—95
M. Rosenbusch:	Żydzi a Rzym			95—96

PRZEDBUK ARTYKUŁÓW W GAŁOŚCI LUB W WYJĄTKACH BEZ ZEZWOLENIA REDAKCJI WZBROŃNIONY

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

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

Wszelkie listy w sprawach redakcyjnych, rękopisy, egzemplarze recenzyjne wydawców, czasopism na wymianę i t. p. należy przysyłać wyłącznie na adres redakcji: Łódź, Narutowicza 90, tel. 152-85. Uprasza się autorów o przysyłanie tylko maszynopisów. Rękopisów redakcja nie odsyła. Redaktor przyjmuje codziennie od 3—4 pop.

ADRESY WSPÓLPRACOWNIKÓW PIERWSZEGO ZESZYTU

Prof. Jecheskiel Kaufman, Haifa. — Dr. Z. Silberpfennig, Kraków, Starowiślna 29/III. — Prof. N. Rose (Weinig), Wilno, Kom. Zaulek 5/9. — Dr. Chaim Lów, Kraków, Krupnicza 14. — Dr. Juljusz Feldhorn, Kraków, Karmelicka 28. — Prof. Dr. Roman Dyboski, Kraków, Kochanowskiego 24. — Mgr. Ozjasz Rotenstreich, Jerozolim, P. O. B. 169. — J. Bleiberg, Warszawa, Sto-Jerska 28/90. — Dr. I. Berman, Łódź, Bajki 18. — Dr. Maks Rosenbusch, Tarnów, Mickiewicza.

JECHESKIEL KAUFMAN

REWOLUCJA ANTYSEMICKA W NIEMCZECH*)

I

Prawd ku wyzwoleniu narodowemu, który zaczął nurtować w narodzie żydowskim w latach 80-tych ub. stulecia, kiedy to po raz pierwszy buchnął płomień nowoczesnego antysemityzmu, obecnie po wielkiem nieszczęściu, jakie nawiedziło Żydów niemieckich, potężne przybrał rozmiary. Przewrót antysemicki, który dokonał się w Niemczech wraz z przewrotem narodowo-faszystowskim**) (narodowo-socjalistycznym, nacistycznym) wstrząsnął całym narodem żydowskim we wszystkich krajach jego rozprószenia. Fale lęku i zgrozy, które się wskutek tego dopustu podniosły w świecie żydowskim, są może szersze i potężniejsze, aniżeli te, które wywołane były przez pogromy rosyjskie z początkiem XX wieku. Całe żydostwo poczuło, że nie jest to tylko katastrofa jednej części narodu, lecz jego całości. Poczulo ono niejako, że wypadki, które rozegrały się w Niemczech w ostatnich miesiącach, to znamiona nowej epoki w golusie. Mordy, udręczenia, ucisk ekonomiczny, eksterminacja, zohydzanie i nienawiść — czegoś podobnego doznawali już nieraz Żydzi rozmaitych krajów w ostatnich dziesiątkach lat. Lecz uderzającą nowością w wypadkach niemieckich jest to, że po raz pierwszy od czasu rewolucji francuskiej państwo europejskie wyodrębniło wyraźnie, d r o g ą u s t a w o w ą, swych obywateli żydowskich jako osobną grupę, której stanowczo i z zasady odmawia praw obywatelskich — tylko wskutek ich przynależności do żydostwa. Rumunja w swoim czasie musiała się chwytać kruczków prawnych. Rosja

*) Znaný autor dzieła „Gola We'nechar“ („Diaspora i obczyzna“), które omówiliśmy w 5 zeszytce r. III Miesięcznika Żydowskiego, ogłosił w pierwszym numerze miesięcznika hebrajskiego „Moznajlm“ (Tel-Awiv, Tiszri 5694) artykuł, stanowiący niejako uzupełnienie wspomnianego dzieła rozważaniami o najnowszym rozdziale dziejów żydowskich. — Rozprawę tę zamieszczamy w tłumaczeniu polskiem, jako cenny przyczynek do wyjaśnienia najistotniejszych zagadnień żydostwa współczesnego.

Redakcja.

**) Autor używa w dalszym ciągu słowa „faszyzm“ na określenie ruchu narodowo-socjalistycznego. (Red.).

za caratu wydawała przeciw Żydom dotkliwe ukazy jako „ustawy czasowe” — „aż do zrównania prawnego Żydów z resztą ludności”. Ale jedna istniała zasada ogólnie uznawana, że równouprawnienie Żydów należy do kryterjów państwa nowoczesnego i że każde państwo winno przynajmniej dążyć do tego równouprawnienia. Tymczasem w 15 lat po zakończeniu walki o równe prawa dla Żydów w krajach europejskich, w 15 lat mniej więcej od czasu emancypacji Żydów wschodnioeuropejskich (w następstwie rewolucji rosyjskiej, jakoteż na skutek traktatów pokojowych zawartych po ukończeniu wojny) przystępuje wielkie państwo europejskie do zlikwidowania emancypacji, odmawiając swoim mieszkańcom żydowskim praw do kraju ojczystego. Jeszcze jedno novum zrodziło się w szkole rewolucji hitlerowskiej w Niemczech: oto podstawą prawną tych ograniczeń jest przynależność rasowa. Nie jest już tedy wyjściem z sytuacji ani zmiana przynależności „narodowej”, ani też zmiana przynależności religijnej. Pod tym względem stan rzeczy jest gorszy, niż w czasach najciemniejszego średniowiecza.

W jednej chwili runął gmach ideologiczny, który żydostwo zachodnio-europejskie budowało przez cały czas, od Mendelssohna począwszy. Prysła wiara w asymilację, mającą przynieść narodowi żydowskiemu zbawienie, runęła nadzieja, że asymilacja da Żydom ojczyznę w krajach europejskich; rozwiało się marzenie. Znaleźli się wprawdzie publicyści i myśliciele, którzy usiłowali głosić, iż kataklizm ostatni niczego nie zmienił, że Żydzi są mimo wszystko Niemcami wyznania mojżeszowego, jak dotychczas, ale ogół ludności żydowskiej w Niemczech czuje zupełnie inaczej, a młode pokolenie wstrząśnięte jest do głębi duszy. Dziesiątki tysięcy Żydów, szczególnie młodych Żydów, poczuło w jednej chwili, że są obcymi przybyszami w kraju rodzinnym i że dotychczas żyli w świecie ułudy. Wzrosło tedy i spotężniało uczucie starej, bardzo starej konieczności — konieczności wyzwolenia z golusu.

Lecz wraz z wzmocnieniem się tego uczucia, wzmogła się udręka błędzenia i szukania wyjścia; ciężkie pytania zaczęły nękać umysły. Co oznacza to nowe nieszczęście i gdzie jego źródło? Czy mamy tu do czynienia z przejściową konjunkturą czy też z trwałym stanem rzeczy? Czy naprawdę jesteśmy „obcymi”, czy mimo wszystko dziećmi jednego kraju ojczystego? A jeżeli obcymi, to co czynić? Przeciwnicy i wrogowie naszego narodowego ruchu odrodzeniowego, szczególnie socjaliści żydowscy (jak np. „Bund” w Polsce) przedsięwzięli i w tej chwili walkę przeciw temu ruchowi. Posługują się przeciw niemu starą, znaną bronią. „Reakcja”! Przeciwnicy wyzwolenia narodowego opierają się zawsze na wierze w postęp. Postęp, on to wybawi Żydów z golusu, — postęp liberalny, demokratyczny, czy też proletarjacki. Wiara w konieczność wyzwolenia narodowego jest wedle nich zdradą idei postępu, ufnością w trwałość reakcji. Syjonizm — powiadają — czerpał zawsze soki żywotne z nieszczęść, które spadały na ludność żydowską ze strony reakcji, a i teraz wzmocnił się on na skutek nieszczęścia, jakie sprowadziło na Żydów zwycięstwo nowej reakcji faszystowskiej, walczącej z socjalizmem i z jego głównym rzeźnikiem: z proletarjatem. Żydostwo winno jednak ich zdaniem i w dalszym ciągu szukać oparcia tylko w klasie robotniczej, która zawsze stawała w obronie prześladowanych Żydów.

Prawdę mówiąc, o ile myśl narodowa zdążyła zająć się sprawą Żydów niemieckich nie tylko ze strony praktycznej, ale i ze strony historycznej i społecznej, to błędnym swym ujęciem zagadnienia mogła tylko umocnić tamte twierdzenia. Myśl narodowa chętnie uzasadnia stanowisko narodowe zanikiem liberalizmu i demokracji w naszych czasach. Emancypacja opierała się na liberalizmie i demokracji; teraz minął już okres „liberalizmu“, niema więc sensu łączyć z emancypacją jakieś nadzieje, Żydzi zaś, którzy uparcie w nią wierzą, wierzą w „przestarzałe“ zasady, „nie rozumieją znaków czasu“, i t. p. Wiodoczną jest nawet pewna skłonność do uznania głównej zasady niemieckiego socjalizmu narodowego — zasady „plemienności“ i „rasowości“ w ujęciu hitlerowskim. Wy powiadacie, że przynależność plemienna jest momentem rozstrzygającym — my Żydzi narodowi to samo głosimy! Wy uznajecie tylko rasę i krew, — my tak samo. Sprzeciwiamy się tylko ocenie rasy żydowskiej jako niższej.

Jednakowoż te rozumowania, będące wpływem przejściowych potrzeb agitacyjnych, są zarówno błędne, jak i szkodliwe. Takie rozumowania umożliwiają tylko podnoszenie zarzutów, jakoby myśl wyzwolenia narodowego chciała się teraz rozbudować na gruzach liberalizmu i demokracji i ich kosztem, albo nawet, jakoby ona była ściśle związana z bezsensowną doktryną rasową faszystowskiego niemieckiego. W tych rozumowaniach zawarte jest także wielkie niebezpieczeństwo, ponieważ przyczyniają się do wzmocnienia iluzji golusowych, zamiast je osłabiać. Jeżeli jedynie upadek liberalizmu i demokracji jest powodem nieszczęścia, czy nie należy stąd wyciągnąć wniosku, że Żydzi winni walczyć razem z wszystkimi żywiołami postępowymi społeczeństw europejskich przeciw uciskowi i dyktaturze? I czy nie można stąd wyciągnąć wniosku, że jeśli znów zwyciężą liberalizm i demokracja, to tem samem nie będzie już miejsca dla idei wyzwolenia narodowego? Albo czy nie należy wyciągnąć stąd konsekwencji, że winniśmy dążyć do wzmocnienia sił proletariatu, owego sprzymierzeńca żydowskiego, w jego walce ze swymi wrogami, którzy pogłębiają nienawiść między narodami świata wogóle, nienawiść do Żydów w szczególności?

Prawdą jest, że ruch wyzwolenia narodowego ma swe źródło w niedoli żydowskiej, i że gdy ta wzrasta, i ruch wyzwoleniczy nabiera większej mocy. Ale czy to jest winą ruchu wyzwoleniczego? Pytaniem zasadniczym jest: jakie jest źródło tej właśnie niedoli żydowskiej? A w szczególności, jakie jest źródło nienawiści do Żydów w nowej formie faszystowskiej? Czy jest ona tylko wynikiem działania sił pochoflających z przeszłości, czy też zakorzeniona jest mocno w teraźniejszości, a także w przyszłości? Wkońcu takie wartościowania jak „postęp“ lub „reakcja“ nie pomogą nam zbyt wiele do zrozumienia sytuacji narodu żydowskiego w świecie. Do realnych wyników będziemy mogli dojść tylko wtedy, jeżeli sformułujemy pytanie w sposób następujący: czy nowoczesna nienawiść do Żydów jest tylko pozostałością z dawnych czasów, czy też żywi ją teraźniejszość — przyszłość? Albo w ten sposób: Czy jest ona związana tylko z objawami przejściowymi, niejako z pianą wzbierającą na powierzchni gotujących się obecnie wypadków historycznych, czy też ma

ona korzenie w głębokościach, w siłach stałych i trwałych, w owych czynnikach, które wyciskają piętno na epoce?

II

Odpowiedź na to pytanie otrzymamy, gdy wyjaśnimy sobie, jaki stosunek zachodzi między faszyzmem a antysemityzmem. W tym celu należy w pierw zastanowić się nad następującymi pytaniami wstępnymi: Czy antysemityzm faszystowski jest związany z temi samemi elementami, które oddawna towarzyszyły antysemityzmowi, z pozostałościami owej starej reakcyjnej ideologii, za którą zawsze wlokła się judofobia, a więc z klerykalizmem, arystokratyzmem i feudalizmem? Czy nienawiść wypływa zasadniczo z samej istoty społeczno-politycznej faszyzmu (jak np. wypływa z fanatyzmu religijnego chrześcijańskiego i muzułmańskiego), czy z jakiejś jednej idei, stanowiącej część składową faszyzmu?

Równocześnie powinniśmy także wyjaśnić, czy można mieć nadzieję, że proletarijat europejski i w przyszłości będzie sprzymierzeńcem żydostwa walczącego o swe życie? Czy proletarijat będzie walczył z faszyzmem a tem samem i z towarzyszącym mu antysemityzmem tak samo, jak walczył dotychczas z antysemityzmem klerykalnym, feudalnym lub burżuazyjno-szowinistycznym?

Na pierwsze pytanie nietrudno dać odpowiedź: Faszyzm nie jest w istocie swej ruchem klerykalnym. Przeciwnie, przeciwstawia się nawet klerykalizmowi, a nawet religji w ogólności. Zasadniczo jest on natury świecko-politycznej i sprzeciwia się stanowczo panowaniu kleru, a także dualistycznym rządóm świecko-wyznaniowym. Faszyzm dąży do podporządkowania wszystkiego państwu i tylko w tym celu zawiera układy z dostojnikami kościołów. Również i antysemityzm faszystowski nie ma żadnej podstawy wyznaniowej, a zwraca swe ostrze i przeciw wychrytom. Przecież faktem jest, że żydzi niemieccy szukali o p a r c i a przeciw nowemu antysemityzmowi w katolickiem centrum, w partji starego antysemitckiego kościoła. Antysemityzm faszystyczny nie ma też podstawy arystokratyczno-feudalnej. Tu wielce pouczającym jest fakt, że żydzi niemieccy szukali ochrony przed hitleryzmem także pod skrzydłami „narodowców niemieckich“, przedstawicieli tradycji feudalno-szlacheckiej. Tak tedy stał się widocznym zupełnie nowy charakter faszystowskiej nienawiści do żydów. Nienawiść ta wyżyła się więc całkowicie swych starych towarzyszy. Szuka ona dla siebie ideologicznego płaszczyka narodowego. Znak to, że korzeniami swemi zrosnięta jest ta nienawiść z głównemi czynnikami, działającemi w naszej epoce, do których niewątpliwie należy nacjonalizm.

Czy nienawiść do żydów wynika z właściwej istoty faszyzmu?

Podstawową ideą społeczno-polityczną faszyzmu jest odrzucenie walki klas i postulat zjednoczenia ich w jeden organizm ekonomiczno-polityczno-kulturalny, — w naród. Pod tym względem faszyzm jest zupełną antytezą marksyzmu. Ta idea nie jest identyczną ze starą ideą „harmonji klas“, ani nie jest ona frazesem, mającym na celu zamaskowanie żądzy władzy u klasy panującej. Należy powiedzieć

prawdę: faszyzm przynosi pewną nowość społeczną, której przyszłości nie można przewidzieć. Faszyzm wchłonął w siebie część składników, należących do istoty teorii socjalistycznej, — i w tem leży jego siła. Przedewszystkiem nie uznaje faszyzm bezgranicznej władzy jednostki w życiu gospodarczem. Ponad właściciela gospodarstwa indywidualnego stawia on państwo jako czynnik kontrolujący i regulujący. Jest to zasada nawskroś socjalistyczna, jakkolwiek niema mowy o usunięciu własności prywatnej i inicjatywy prywatnej. Przez kontrolę państwową stawia on pewną granicę żądzy wyzysku u pracodawcy i podporządkowuje życie gospodarcze jakiemś wyższemu planowi. Dalej, a to może jest najważniejsze, faszyzm przyznaje klasie robotniczej odpowiednie do jej znaczenia miejsce w społeczeństwie i państwie. Faszyzm głosi, że jest ruchem robotniczym, pewną odmianą socjalizmu. I naprawdę, jest on jedną z form wspinania się proletariatu na wyższe szczeble społeczne i polityczne. Faszyzm niemiecki nazywa siebie „socjalizmem narodowym“. Proklamował on pracę jako ideał i zamierza nawet zaprowadzić powszechny obowiązek pracy. Zorganizowanie klasy robotniczej na swój sposób — oto jedna z jego głównych trosk. On ustanowił dzień święta robotniczego, 1 maja, świętem narodowym. Zapowiedział, że będzie walczył z kapitalizmem, z nadmiernymi zyskami, a znaczna liczba twórców rewolucji narodowej ma istotnie radykalno-socjalistyczne cele. To stanowisko faszyzmu uwalnia proletariata od uczucia, które go stałe dręczyło w dawnym społeczeństwie, że jest upośledzonym, obcym, nawpół wolnym. Klasa robotnicza stała się uznaną potęgą państwową. Nie ujęła ona rządów w swe ręce — jak tego chciał marksyzm, — ale jest współrządzającą. Sto lat walki klasowej przyniosło owoce: faszyzm nie uznaje walki klas, lecz to co on daje proletariatowi, jest w istocie wynikiem walki klas. W każdym razie, faszyzm proklamował równowartość klasy pracującej. A klasa ta przestała się czuć elementem pozanawiasowym, „nie posiadającym ojczyzny“. Ona zaczyna się czuć równą klasie posiadającej, pracuje razem z nią w ramach pewnego ustroju stanowego, chronionego przez siłę nadrzędną państwa. Faszyzm zaspokaja w ten sposób wielką ambicję klasy robotniczej. A to ma niezmiernie wielkie znaczenie.

Jeśli chodzi o ideę państwową, to faszyzm trzyma się dyktatury, w pierwszym rządzie jako drogi, wiodącej do urzeczywistnienia. Pod tym względem poszedł on w ślady bolszewizmu. I ten kładzie kres liberalizmowi, wolności poglądów i zrzeszania się. I on usunął partje polityczne i zaprowadził w kraju panowanie jednego dogmatu politycznego. I on skasował wolność myśli i słowa. Bolszewizm uczynił to w imię klasy, faszyzm czyni to w imię narodu. Lecz faszyzm rozwinął ponadto idee „Führer'a“, wodza - orędownika, symbolizującego naród-państwo. Nie liberalizm parlamentarny z partjami prowadzającymi egoistyczną „walkę klas“, lecz wódz-prowodyr ucieleśnia woję narodu-państwa, panującego nad klasami i podporządkującego wszystkich jednemu wyższemu celowi. Słabą stroną faszyzmu jest niewątpliwie fakt, że nie stworzył on zwartego, silnego ustroju państwowego, któryby odpowiadał jego społecznym dążeniom. „Dyktatura“ bowiem jest mieczem obusiecznym. W chwili obecnej kładzie ona kres walce partyjnej, natomiast otwiera ona możliwość przyszłej walki weteranów.

Nie ulega wątpliwości, że z biegiem czasu z tej strony wybuchnie katastrofa dla państwa faszystowskiego.

Jednakowoż nietylko negowanie walki klas, ale i negowanie liberalizmu nie jest w sprzeczności z emancypacją Żydów i nie musi iść w parze z antysemityzmem.

Albowiem bój, który toczy się od lat 20-tu między parlamentaryzmem a dyktaturą — klasową w Rosji, nacjonalistyczną w Włoszech, a rasową w Niemczech, — jakoteż między liberalizmem a jego przeciwieństwem („serwilizmem“), odbywa się na zupełnie innej płaszczyźnie, niż ta, na której toczyła się w swoim czasie walka za i przeciw emancypacji Żydów. Bój ten nie ma wogóle nic wspólnego z emancypacją Żydów. Przedewszystkiem dyktatura jako taka nie szła nigdy w parze z odbieraniem praw Żydom. Rząd dyktatorski Juljusza Cezara i jego następców w starożytności chronił Żydów przed ich wrogami. Napoleon jako dyktator dał Żydom wolność w wielu krajach. Dyktatura rosyjska przyniosła również Żydom wolność i ponadto zwalcza mocną ręką każdy objaw antysemityzmu. Dyktatura włoska wcale nie skasowała praw Żydowskich. W Polsce chroni rząd Piłsudskiego Żydów przed endekami. Jeszcze coś: emancypacja nie opiera się wcale na liberalizmie ogólnym, lecz na liberalizmie wyznaniowym. Dawny stan prawny Żydów związany był wewnątrznie z państwem wyznaniowym. Jako grupa wyznaniowa podlegali Żydzi ograniczeniom w dawnym państwie. Państwo nowożytne, które zniosło wszelkie ograniczenia prawne, oparte na zasadzie wyznaniowej, uważało tem samym za konieczne zniesienie ograniczeń prawnych, którym podlegali Żydzi. Lecz emancypacja nie opierała się koniecznie na bezwzględnym liberalizmie. W Niemczech Bismarcka np. otrzymali Żydzi równouprawnienie, mimo że nie panował tam wtedy liberalizm. Toteż walka dyktatury nowoczesnej z liberalizmem nie musi z natury swej wcale być związana z odrzuceniem emancypacji. Walka ta bowiem nie uderza w liberalizm wyznaniowy, nie zmierza do przywrócenia państwa wyznaniowego. Dyktatura ta dąży do opanowania państwa przez jedną jedyną ideę partyjno-polityczną, albo polityczno-ekonomiczną i do położenia kresu walkom partyjnym. Dyktatura sowiecka czyni to w imieniu klasy proletariatu, a faszyzm w imieniu narodu, obejmującego wszystkie klasy. W każdym razie samo to dążenie nie pociąga za sobą wcale specjalnej walki, przeciw społeczeństwu Żydowskiemu, bo społeczeństwo to nie stanowi ani osobnego organizmu partyjnego, ani politycznego. Wprawdzie dyktatura faszystowska, występująca pod hasłem „narodu“, wysuwa kwestję stosunku Żydów do „nacji“, kwestję przynależności narodowej Żydów etc. Ale kwestja ta nie jest niczem nowem. Zajmował się nią liberalizm również, a wiek XIX rozwiązał ją w określony sposób. To rozwiązanie może faszyzm jako taki snadnie również przyjąć. I on może przyjąć, że Żydzi wchodzą w skład „nacji“, że „nacja“ powinna dopuścić Żydów do wspólnoty życiowej, posługiwać się nimi dla swych potrzeb — i t. d. Tak w istocie postąpił faszyzm włoski. A jeżeli faszyzm niemiecki kroczy inną drogą, jeżeli on prześladowanie Żydów czyni zasadniczym punktem swego programu, to nie dzieje się to skutkiem odrzucenia przezeń liberalizmu jako takiego. Punkt anty-

żydowski faszyzmu niemieckiego jest dodatkiem do idei dyktatury, posiadającym swoje specyficzne źródło.

Faszyzm usiłowano ująć jako „rewolucję stanu średniego“. Wątpliwem jest, czy ta definicja odpowiada rzeczywistości społecznej. Wprawdzie w Niemczech głównymi rzecznikami rewolucji byli ludzie należący do stanu średniego. Lecz naprawdę uczestniczyły w niej wszystkie klasy: szlachta, wielka burżuazja, drobnomieszczaństwo, chłopci i dziesiątki tysięcy robotników. Żadna klasa nie stanęła do walki przeciw tej rewolucji, a i ona nie głosiła walki przeciw żadnej klasie społecznej. Lecz jeżeli nawet przyjmujemy, że to była rewolucja klasy średniej, czy można przy takiej analizie jej istoty pod względem społeczno-ekonomicznym wyjaśnić antysemityzm? Zwycięstwo rewolucji to według przyjętego założenia, zwycięstwo klasy średniej, ale Żydzi w znacznej swej większości należą przecież do tej właśnie klasy. Żydzi w każdym razie nie byli „klasowymi wrogami“ rewolucji. Przeciwnie, z punktu widzenia klasowego powinni byli mieć udział w zwycięstwie. Prawda, rewolucja, jak powiedziano, nie głosiła haseł klasowych, jej sztandarem była „nacja“, jej walka ideologiczna była skierowana przeciw „marksyzmowi“, lecz grupa żydowska nie była przecież ugrupowaniem marksystycznym. Struktura społeczna ludności żydowskiej nie jest wcale tego rodzaju, aby ona miała stać się naturalnym wykładnikiem dążeń marksystycznych i doktryny o walce klas. Obwinianie ludności żydowskiej o holdowanie marksyzmowi nie jest powodem antysemityzmu, lecz przeciwnie, antysemityzm jest powodem tego obwiniania. Antysemityzm nie jest przeto wpływem istoty społecznej i zasady ideologicznej faszyzmu jako negacji marksyzmu.

Czy żydożercość wynika z faszyzmu w jego stylu „rasowym“?

Napozór wypływa nienawiść do Żydów automatycznie z idei dyktatury rasowej faszyzmu niemieckiego. Nie należy jednak ulegać temu złudzeniu i sądzić naprawdę, że doktryna rasowa zrodziła antysemityzm. W istocie było przeciwnie: na początku był antysemityzm.

Co jest istotą doktryny rasowej, którą faszyzm niemiecki pragnie uczynić fundamentem prawa państwowego? Główną zasadą tej doktryny jest rozróżnianie między „aryjczykami“, a „niearyjczykami“. Lecz jakie jest rzeczywiste znaczenie tych słów? Rozróżnianie to jest w zasadzie lingwistyczne: określa ono granice językowe, a nie rasowe (granice sfer antropologicznych). Ale zwolennicy teorii rasowej zawsze używali fałszywie tych pojęć, gdy mówili o rasach aryjskich i niearyjskich — o pojęciach, nie zawierających w rzeczywistości żadnej treści naukowej. Hitlerizm chwycił się tych pozornie naukowych pojęć, ale wprowadzać nimi ludzi w błąd można było tylko tak długo, jak długo miało się do czynienia z teorią abstrakcyjną. Z chwilą jednak, gdy zaczęto wprowadzać tę teorię w życie, ujawniło się dopiero prawdziwe znaczenie tych pojęć. Stało się jasnym, że „aryjczykami“ są także — Węgrzy, należący do plemienia uralsko-altajskiego. Zrozumiano, że wbrew gadaniu o „rasie“ jako podstawie ustawodawstwa, państwo nie będzie w stanie ograniczyć na mocy paragrafu „aryjskiego“ praw żadnej „rasy“ europejskiej. Naród niemiecki obejmuje też 30 milionów Niemców, rozprószonych po świecie. Każde ograniczenie prawne jakiej-

kolwiek rasy w Niemczech pociągnęłyby za sobą ograniczenia prawne owych rozprószonych Niemców. Tego rodzaju ograniczenia mogłyby wywołać mnóstwo konfliktów z wszystkimi państwami. Toteż nie próbowano w Niemczech wcale posługiwać się paragrafem aryjskim przeciw jakimkolwiek narodowi. Jasnym było również, że zasada „rasowa“, jak ją pojmują mędrcy Hitlerji, nie będzie mogła stać się o gólną podstawą prawodawstwa europejskiego, choćby się faszyzm jak najbardziej rozpowszechnił po świecie. Jeżeli w Niemczech, które są prawie jednolite pod względem narodowym, można jeszcze snuć teorie o prawie „rasowym“, o zróżniczkowaniu ras pod względem prawnym, o ustawach ku ochronie „czystości rasowej“ itp., to coś podobnego nie da się pomyśleć w państwach o ludności mieszanej, gdzie istnieją znaczne mniejszości narodowe. Ustawodawstwo rasowe wprowadziłoby w każdym kraju zamieszanie i wywołałoby bezmiar konfliktów. Właśnie dlatego, ponieważ w Niemczech problem ten w jego ujęciu ogólnym jest w gruncie rzeczy tylko abstrakcją, mogą się prawnicy hitlerowscy zabawiać teoretycznymi próbami z prawem „rasowym“.

W rzeczywistości jedyną konsekwencją praktyczną, którą faszyzm niemiecki wyciągnął z teorii rasowej jest: prześladowanie Żydów. Jedyną praktyczną interpretacją paragrafu aryjskiego to walka przeciw Żydom. Słowa: „aryjczycy“ i „nie-aryjczycy“ to tylko frazesy; wedle oficjalnej ich interpretacji oznaczają one w rzeczywistości tyle, co: nie - żydzi i żydzi. (O ludach innej barwy skóry wspomina się tylko dla dekoracji). Doktryna rasowa jest tylko teoretycznym płaszczkiem dla antysemityzmu. Nowością tego antysemityzmu jest, że uderza on w Żydów jako w grupę etniczną, a nie jako w grupę wyznaniową, jak to czyniło dawne prawo. Antysemityzm wogóle nie jest wpływem faszystowskiej teorii rasowej, ani nie wynika z takiej czy innej oceny „rasy“ żydowskiej na podstawie ogólnej nauki o rasach. Przeciwnie, nie ulega wątpliwości, że teoria rasowa jest wpływem antysemityzmu, a jej zadaniem jest tylko — dać formułkę teoretyczną dla nienawiści do Żydów i tak już istniejącej w narodzie. („Nauka o rasach“ była zawsze ulubioną przez antysemitów „wiedzą“). Nienawiść do Żydów jest tu momentem pierwotnym. Dlatego też jest wielką naiwnością wysuwanie argumentów antropologicznych i historycznych przeciw hitlerowskiej ocenie rasy żydowskiej, w celu osłabienia żydożerzości. Nienawiść ta bowiem nie jest wynikiem teorii czy oceny, lecz pochodzi z innego źródła.

Ponadto należy zwrócić uwagę, że hitlerowska teoria rasowa jest poglądem stanowczo niepopularnym. Lud w masie swej nie wiedział jeszcze dzień jeden przed rewolucją narodową o istnieniu „aryjczyków“ i „nie-aryjczyków“ i prawdopodobnie teraz także nie wie, co to za jedni. Owa teoria rasowa jest własnością garstki fanatyków, którzy ją ludowi narzucają. Niepopularnym jest również fanatyzm czystości rasowej, który wytyka Germanom „grzechy“ przeciw krwi, popełniane przez ich przodków. Natomiast wielce popularną jest interpretacja antysemitcka teorii rasowej. Ustawy mogą głosić cokolwiek bądź o „nie-aryjczykach“ — lud nie ma żadnego określonego stosunku do tych osobników. Ale istnieje w jego duszy i mocno odczuwana jest nienawiść

do Żydów, która ogarnęła masy narodu niemieckiego i przybrała kształt konkretny w codziennych poczynaniach. Fakt ten wskazuje nam, że teoria rasowa jest błahą rzeczą i że prześladowanie Żydów nie z niej wypływa. Nienawiść żyła w masach ludowych, wśród tych mas ludowych, którym teoria rasowa jest zupełnie obca. Stąd dla nas nauka, że judofobia nowoczesna nie da się należycie określić zapomocą ideologii Hitlera i jego uczniów. Teoria Hitlera nie posiada korzeni w masach ludowych, ale właśnie odnośnie do antysemityzmu jest faszyzm niemiecki istotnie wyrazem uczuć szerokich mas, uczuć „demokratycznych”. Oznacza to, że źródła antysemityzmu faszystowskiego należy szukać nie w odrzuceniu przez faszyzm demokracji, lecz właśnie w samej demokracji, jak dalsze wywody wykażą.

Czy można się spodziewać, że proletariąt i w przyszłości będzie sprzymierzeńcem Żydów i ochroną ich przed nowoczesnym antysemityzmem?

Z wielu przyczyn był dotychczas proletariąt sprzymierzeńcem Żydów. Przedewszystkiem z powodu swego charakteru rewolucyjnego. Prześladowani Żydzi stanowili dla niego pożądanym sprzymierzeńców w jego walce socjalnej. Przyczyniła się do tego ponadto ideologia kosmopolityczna proletariatu, która zawierała w pewnej mierze negację nacjonalizmu. Wobec zasady walki klas ustępowało znaczenie odrębności narodowych. Z tego powodu w ideologii, której hołdował proletariąt, nie było miejsca dla judofobii. Dochodzi do tego fakt, że antysemityzmem postugiwała się zawsze reakcja w walce swej z proletariatem. Dlatego miał się zawsze proletariąt na baczności przed tymi, którzy głosili nienawiść do Żydów. Wkońcu należy nadmienić, że w Europie zachodniej, gdzie najwcześniej skryształizowała się ideologia proletariacka, Żydzi należeli przeważnie do klasy średniej, tak że proletariąt nie odczuwał tu współzawodnictwa wewnątrzno-klasowego ze strony Żydów.

Czy wszystkie te czynniki będą działały i w przyszłości?

Nie posiadamy jeszcze dostatecznego doświadczenia, aby móc dać jasną odpowiedź na to pytanie. Jest to kwestja, która rozstrzygnie o losie idei faszystowskiej w przyszłości. Faszyzm zawiera, jak wspomniano, uznanie pełnowartościowości klasy robotniczej w społeczeństwie i państwie. Podejmuje on również próby urzeczywistnienia pewnych postulatów socjalizmu. Jeżeli mu się to uda, istnieje możliwość, że proletariąt przestanie być rewolucyjnym (co miało też miejsce w pewnej mierze w Europie przedwojennej i z czem się spotykamy w znacznym stopniu w Ameryce), albo się rozpadnie na części i straci swą siłę bojową. Wtedy przestanie działać czynnik pierwszy. Jest też możliwe, że gdy proletariąt przestanie być klasą rewolucyjną i zacznie się czuć jednym z filarów państwa, zacznie wchłaniać coraz więcej elementów z ideologii nacjonalistycznej. Wtedy może się zmienić też jego stosunek do antysemityzmu. Co więcej, tam gdzie istnieją masy proletariatu żydowskiego i gdzie ich konkurencję odczuwa proletariąt nieżydowski, konkurencja ta łącznie może wyhodować antysemityzm w łonie samego proletariatu. Przykłady tego widzieliśmy już w Austrii, w Polsce, a nawet w Rosji Sowieckiej.

Pomoc proletariatu dla żydów w przyszłości jest wobec tego wielce problematyczna.

Reasumując możemy powiedzieć:

Antysemityzm faszystowski nie jest pozostałością dawnej ideologii, ani nie występuje w starej szacie ideologicznej. Nie jest on wpływem społeczno-politycznej doktryny faszyzmu. Nie wynika on z ideologii rasowej jako czynnika pierwotnego. Nie występuje on jako płaszczyk, pod którym mają być ukryte dążenia skierowane przeciw klasie robotniczej i przeciw jej walce o wyższy szczebel społeczny; dlatego niema gwarancji, że proletarijat będzie go zwalczał.

III

Co tedy jest źródłem antysemityzmu faszystowskiego? Wstępny warunkiem do zrozumienia antysemityzmu jako objawu historycznego wogóle, a antysemityzmu nowoczesnego w szczególności — jest rozróżnianie między antysemityzmem samym a towarzyszącymi mu akcesorjami ideologicznymi. I faszyzm jest dla antysemityzmu tylko dodatkiem towarzyszącym mu, dodatkiem jednym z wielu, a nie jego źródłem. Korzenie jego są bardzo stare. Na innym miejscu wyjaśniliśmy już, że źródłem antysemityzmu jest stała obecność społeczności żydowskiej w krajach rozprószenia łącznie z ekonomiczno-narodową konkurencją między Żydami a ich sąsiadami, która ze względu na ów stan obecności osobliwą przyjmuje formę. Oto stałe źródło antysemityzmu, które nie wyschło i w czasach nowoczesnych. Państwo nowoczesne znalazło drogę do prawnego rozwiązania kwestji żydowskiej. Lecz nienawiść do Żydów nurtowała w społeczeństwie zawsze i szukała ujścia. Z faszyzmem przebiła się ta nienawiść z głębin i wydoszła się nazewnątrz. Na szczytach jej fal wezbrała piana, która zniknie, lecz źródła jej leżą głęboko w instynktach ludów.

Nienawiść faszystowska zdumiewa nas swoim nagim okrucieństwem. Lecz nie okrucieństwo jest piętnem epoki. Jest to objaw przypadkowy. Źródło jego tkwi w załamaniu się moralnym, jakie dotknęło ludność europejską od czasu rewolucji bolszewickiej, która zawsze dopuszczała wszelką podłość i każdą zbrodnię i która wymazała ze swego rejestru wszelką „moralność“ i „humanitarność“. Naga brutalność jest wspólną cechą wszystkich trzech reżimów dyktatorskich. W Niemczech ujawniła się ona w równej mierze przy przesładowaniu Żydów jak i marksistów, objawiła się też w kultywaniu wszelkiego rodzaju nieludzkich okrucieństw, jak np. w zastąpieniu gilotyny przez topór i t. p. Te wyczyny wykazują, co nam w pewnych okolicznościach antysemityzm jeszcze może przynieść. Lecz okrucieństwa te są może chorobą, która minie. Natomiast zapowiedź trwałości poprzez pokolenia zawarta jest w specjalnym charakterze, jaki przybrała nienawiść w państwie nowoczesnym, a to wskutek czynnika demokratycznego, który w naszych czasach działa w państwie jako element podstawowy.

Teoretycznie uważa siebie faszyzm za antytezę demokracji. Na miejsce narodu stawia on „orędownika“, dyktatora. Lecz w istocie odrzuca faszyzm (zarówno jak bolszewizm) demokrację tylko jako pewną

formę administracji państwem. „Kryzys demokracji“, którym się tyle mówi, jest w rzeczywistości tylko kryzysem parlamentarizmu. Kryzys ten jednak nie dotknął podstawowej idei demokracji nowoczesnej — idei suwerenności ludu. Idea, że niema „z łaski Bożej“ panowania jednostki, rodziny, stanu, lecz że jedynym źródłem władzy to wola ludu — ta idea, która jest rdzeniem demokracji, nie zachwiała się, lecz stanowi nadal mocną podstawę świadomości politycznej narodów europejskich. Dyktatura proletariatu jest wedle swego własnego pojęcia tylko formą rządu okresu przejściowego. Jej celem jest stworzenie społeczeństwa komunistycznego, w którym nie będzie klas, lecz jednolity naród sam sobą rządzący. Ale i faszyzm nie jest nawrotem do królestwa „z łaski Bożej“. Hasłem jego jest: dyktatura osobista „Führera“, który uważany jest za wybrańca narodu-ludu. Symbolem jest dyktator, a nie król-pomazaniec, który prawa swe przekazuje swemu potomstwu. We Włoszech ustaliła się ta dyktatura osobista o b o k króla. Faszyzm nie jest dynastyczny, ani arystokratyczny. Idea faszystyczna nie tylko nie uznaje absolutnej władzy dynastji „z Bożej łaski“, niezawisłej w każdej chwili od woli ludu, ale nawet wyraźnie zarzuca panowanie jednej klasy. Faszyzm w a l c z a klasowość, stawia naród ponad klasy, a ponieważ nie jest ani dynastyczny, ani arystokratyczno-stanowy, lecz n a r o d o w y (nawet rasowy), należy go uważać za jedną z form nowoczesnej demokracji. Nacjonalizm bowiem współczesny jest siostrzycą demokracji, jak wyjaśniłem na innym miejscu.¹⁾ Równocześnie przyszły na świat i wspólnego są pochodzenia. Pojęcie „naród“, który obejmuje wszystkich bez wyjątku osobników pewnej grupy, jest pojęciem nawskroś demokratycznym. Narodowość to forma konkretna, którą przybrała w XIX wieku idea władztwa ludu i ona też będzie formą umeczywistnienia jej w przyszłości. I pojęcie „rasy“ u niemieckiego „socjalizmu narodowego“ to w istocie pojęcie demokratyczne: i ono zarzuca myśl panowania jednej arystokratycznej klasy, gdyż pojęcie „rasy“ obejmuje wszystkich osobników grupy rasowej bez różnicy klasy. Osoby wybrane, „prowodrzy“, o których bredzą hitlerowcy, nie należą do jakiejś określonej klasy, lecz są to jednostki wybrane, w których skrytyzowały się cechy całej „rasy“: w praktyce (jak w Rosji) — są to najwybitniejsi wyraziciele pewnej ideologii partyjnej. „Rewolucja hitlerowska wynosi na wyżyny naród“. Mimo dyktatury — „wszystko dla narodu“. Przyrzeka ona specjalną opiekę państwa klasie robotniczej. Zapomocą tych haseł demokratycznych i proletariackich udało się hitlerowcom przeciągnąć na swą stronę przeważającą większość ludu. Potwierdzają to naoczni świadkowie, pochodzący z obozu socjalistycznego: entuzjazm narodowo-socjalistyczny ogarnął cały naród, mężczyzn, kobiety i dzieci. Setki marksistów dręczono, zabijano lub wygnano z kraju, lecz faktem jest, że proletarijat jako klasa nie walczył. Przeciwnie, setkami tysięcy dał się porwać prądowi.

Gdy dobrze zwrócimy uwagę, to dostrzeżemy, że spośród wszystkich objawów rewolucji narodowej w Niemczech, ofenzywa antysemita była objawem najbardziej demokratycznym. W niej brał udział cały

¹⁾ גולה ונכר, t. II str. 126 etc.

naród. Masami i z namiętnością rzucono się na placówki zarobkowe Żydów i dzielono się nimi. Sędziowie, adwokaci, dziennikarze, lekarze, właściciele sklepów, urzędnicy, robotnicy, fabrykanci — wszystko zgłaszało się do udziału w łupie po Żydach. W nienawiści i rzucaniu potwarzy brały udział miliony. Czy jest to objaw co do istoty swej nowy? Czy jest to owoc faszyzmu, dyktatury, teorii rasowej etc.? Nie i jeszcze raz nie! Jest to tylko ciąg dalszy dawnej, bardzo dawnej walki: ciąg dalszy owej walki, którą prowadziła „demokracja“ z Żydami w starożytności, w wiekach średnich i na początku czasów nowożytnych; walka mas ludowych, demosu, przeciw Żydom, walka, która w gruncie jest ekonomiczno-narodową, a której głównymi przedstawicielami są ludzie, należący do tej samej klasy, co Żydzi.

Ale mimo że walka nowoczesna przeciw Żydom jest w istocie swej tylko dalszym ciągiem owej walki, którą prowadził z nimi demos, masy ludowe, w dawnych czasach, wykazuje ona jednak pewne specyficzne znamiona, wynikające z charakteru państwa nowoczesnego. W walce tej Żydzi nie posiadają sprzymierzeńca ekonomicznego, ani politycznego, jak to było dawniej. Kiedy występowały przeciw Żydom masy ludowe w celu wyrzucia ich z majątku, który chcieli po nich odziedziczyć, natomiast klasa rządząca, królowie i panowie, stawali w ich obronie — dla własnej korzyści. Klasa panująca była sprzymierzeńcem Żydów. Ona wprawdzie wydawała ukazy przeciw nim, lecz miała interes ekonomiczny albo polityczny w tem, aby ich zatrzymać w kraju w celu wykorzystywania ich, albo w celu oparcia się o nich przeciw reszcie ludności. W państwie nowoczesnym Żydzi takiego sprzymierzeńca nie mają. Żydzi niemieccy szukali obrony u szlachty, lecz ta nie ma w dzisiejszym państwie żadnego interesu klasowego, ani też możliwości, by stanąć w obronie Żydów. Z tego powodu położenie Żydów w nowym państwie antysemitycznym, demokratyczno-narodowym, jest bez porównania gorsze, niż w dawnym, chrześcijańskim państwie antysemitycznym. Przyczyną tej zmiany nie jest reakcja (dawne państwo było dość reakcyjne), lecz właśnie charakter demokratyczny nowego państwa; czynnik rządzący w tem państwie nie zawrze przymierza z Żydami, aby ich bronić przed masami ludowymi. Czynnik rządzący, występujący pod sztandarem „ludu“ nie może dać Żydom „przywilejów“, mocą których miałby ich bronić przed ludem, jak to było w średniowieczu. W Niemczech współczesnych (a w pewnej mierze tak samo i w innych krajach) egzystencja Żydów wisi niejako na włosku względów międzynarodowych, bez podstawy wewnątrz kraju, na której by się mogli oprzeć.

Nie fanatyzm religijny i nie pożądanie pieniądza żydowskiego są czynnikami, powodującymi antysemityzm nowoczesny. Rozlega się ogólny krzyk: Żydzi nas wypierają, zabierają nam chleb. Jedno jest dążenie: by odziedziczyć po Żydach ich placówki zarobkowe, zamknąć im źródła egzystencji i wyrugować ich z kraju. Prawdziwe, rzeczywiste, ludowe znaczenie teorii „rasowej“, tak dziwacznej pozatem i tak swemi niedorzecznymi abstrakcjami dalekiej od pojęć ludowych jest następujące: pod żadnym warunkiem nie dawać Żydom miejsca

w kraju (niema bowiem pewności, a nuż spełnią warunek chrztu). O cel całego nowego ustawodawstwa antyżydowskiego: wyrugowanie Żydów z ich pozycji ekonomicznych. Królowie i możnowładcy średniowiecza byli zainteresowani w tem, aby się Żydom dobrze wiodło pod względem ekonomicznym. Z kieszeni bowiem żydowskich napelniali złotem swoje kasy. Dlatego też spotykamy wtedy hańbę i poniżenie obok wielkich bogactw, getto i żółtą łatę obok worków złota. W nowym państwie niema żadnej klasy, któraby dążyła do takiego stanu rzeczy. Dążeniem nowego ustawodawstwa antysemitckiego jest przedewszystkiem doprowadzenie Żydów do nędzy ekonomicznej. O tyle jest ono wyrazem dążeń „ludu“, w szczególności tej części ludu, która należy do tej samej klasy co Żydzi. Z tego powodu o wiele cięższym i gorszym jest nowy antysemityzm „demokratyczny“ od dawnego.

W niemieckiej rewolucji antysemitckiej ujawniło się tedy niebezpieczeństwo, które nie jest związane z odrzuceniem liberalizmu i demokracji, czy też z rozpowszechnieniem się teorii rasowej, lecz przeciwnie, które jest związane właśnie z „demokracją“ i jej zwycięstwem. Jesteśmy przyzwyczajeni do określenia nazwą demokracji system polityczny przepojony ideami humanitaryzmu i braterstwa, który sprzeciwia się również nienawiści do Żydów. Jest to tradycja z czasów rewolucji francuskiej. Żydzi walczyli w naszych czasach zawsze o demokrację. W Niemczech partja demokratyczna była partją żydowską. W rzeczywistości jednak demokracja z istoty swej nie musi być koniecznie humanistyczną. Jej podstawowa myśl, władztwo ludu, może odłączyć się od idei braterstwa ogólnoludzkiego, szczególnie gdy przybiera charakter nacjonalistyczny. Demokracja nie jest przeto z istoty swej przeciwieństwem antysemityzmu. Przeciwnie, ponieważ antysemityzm jest niewątpliwie głęboko zakorzeniony w masach ludowych, gotowa demokracja doprowadzić do wzmocnienia sił antysemityzmu w państwie. W państwie demokratycznym konkurencja gospodarcza Żydów z sąsiadami ma wzmoczone znaczenie. O ile państwo demokratyczne usiłuje oprzeć się na gruncie narodowym, tem większego nabiera znaczenia stan obecny, w którym Żydzi się znajdują.

Z tego powodu właśnie należy uważać antysemityzm nowoczesny nie za objaw przejściowy, lecz jako nieszczęście epoki. Dyktatura, rasizm, faszyzm socjalny, to może objawy przejściowe. Lecz demokracja i nacjonalizm to podstawowe czynniki epoki. A ponieważ nowoczesny antysemityzm z nich czerpie soki żywotne, dlatego niebezpieczeństwo jego jest tak wielkie. Teraz skojarzył on się z faszyzmem, lecz w istocie gotów on opuścić tego swego towarzysza i złączyć się z liberalizmem, a nawet z socjalizmem, co już nieraz próbował czynić.

To rozumowanie nie jest filozofją ad hoc. W książce mojej „Diaspora i obczyzna“, w rozdziałach, napisanych wiele lat przed rewolucją niemiecką, rozważyłem na podstawie analizy faktów historycznych to niebezpieczeństwo, które zresztą — prawdę mówiąc — ujawniło się jeszcze na początku ubiegłego stulecia i doprowadziło wtedy do ruchu asymilacyjnego w łonie żydostwa. Podkreśliłem tam, że „w zwycięstwie idei demokratycznej, w dojściu ludu do władzy ukryte było wielkie niebezpieczeństwo dla żydostwa“ i że to niebezpieczeństwo pragnęła asymilacja narodowa unieszkodliwić („Diaspora i obczyzna“, tom II,

str. 172 etc.). Powiedziałem tam, że „okres nacjonalizmu i demokracji, który żądał od Żydów zakorzenienia się pod względem narodowym w krajach, w których mieszkają, postawi ich jeszcze przed zadaniem społeczno-narodowym, które będą musieli rozwiązać. Wśród ciężkich prób i okropności wzmoże się ich świadomość narodowa. Okres ten kryje w sobie nader bolesne tłumaczenia dla snów i marzeń, które snuli Żydzi religijni i niereligijni“ (tamże str. 433). Przykro jest mówić i przykro milczeć: lękam się, że „ciężkie próby i okropności“ już się rozpoczęły.

Rewolucja niemiecka nie jest pierwszym grzmotem zapowiadającym burzę nowej epoki. Antysemityzm lat osmdziesiątych i wszystko, co żydostwo przeszło od owego czasu oznajmiało już nadejście tej epoki, lecz świeże prześladowania Żydów w Niemczech rzuciły grozą przejmujące światło na położenie Żydów w naszych czasach i sygnalizują nam to, co ukryte jest dla Izraela w łonie przyszłości. Prześladowania te w istocie nie są objawem odosobnionym. W ostatnich dziesiątkach lat prowadzona była w krajach, w których istnieją znaczniejsze skupienia żydowskie, ciężka walka przeciw Żydom, która co do istoty i źródła równa jest walce przeciw Żydom w Niemczech: walka eksterminacyjna. W niektórych krajach otrzymali Żydzi cały szereg praw po wojnie. Lecz ciężka walka ekonomiczna nie ustała, choć jest to rodzaj ukrytej walki „pozytywnej“. Jednakowoż w niemieckiej rewolucji antyżydowskiej tkwi krwawa nauka wstrząsająca swą jasnością. Rewolucja wyraźnie wykazała i tym, którzy przedtem zamykali na to oczy, że narody nie przestały odnosić się do Żydów wśród nich żyjących jak do narodu obcego, siedzącego na cudzej ziemi; że walka gólusowa nie ustała i że gotowa w naszych czasach przybrać ciężkie i bolesne formy. Przy każdym odpowiednim splocie okoliczności można zmobilizować tłumy przeciw Żydom, może rozgorzeć przeciw nim walka plemienna. I a s y m i l a c j a nie zacierą różnic plemiennych. Asymilacja, patriotyzm, mieszane małżeństwa nie pomogły społeczności żydowskiej w Niemczech, nie stała się ona częścią narodu niemieckiego, naród niemiecki uważa ją za obcą grupę w kraju. Taka czy owaka ustawa antyżydowska, wyraźne czy niewyraźne zniesienie emancypacji, istnienie czy nieistnienie niebezpieczeństwa ogólnego pogromu — to ciężkie i przykre sprawy, ale jednak tylko epizody. Ponad wszelką wątpliwość stoi mocno i niewzruszenie ogólny morał historyczny: problem narodu żydowskiego, obcego we wszystkich krajach zamieszkiwania, problem gólusu istnieje i domaga się rozwiązania; emancypacja i asymilacja kulturalna nie mogą go rozwiązać.

IV

Jednakowoż nie zrozumieli tej krwawej nauki w pełnym jej znaczeniu ani Żydzi asymilatorzy, ani Żydzi narodowi w Niemczech. Żydzi niemieccy są gotowi do zawarcia „konkordatu“ z rządem, gotowi są pogodzić się z wrogimi zarządzeniami, uznać ustawodawstwo „rasowe“ i urządzić się jako grupa rasowa na ziemi niemieckiej. Asymilatorzy chcą pozostać Niemcami z serca i ducha, nawet jeśli się ich zamknie w gettach etc. Syjoniści znowu przygotowują się i dążą do „drugiej emancypacji“, do „emancypacji żydostwa“, do emancypacji Żydów jako

grupy, przez którą i jednostka wróci do nowego życia żydowskiego w jakimś nowym rodzaju getta. Nadszedł czas, by żydzi niemieccy wrócili do własnego, odrębnego bytu, należy troszczyć się o wychowanie żydowskie, starać się o „nowego Żyda“, należy wychować dumnych Żydów, którzyby z podniesioną głową dźwigali swe żydostwo. Należy znaleźć drogę do tego, aby państwo narodowe mogło objąć i Żydów. Właśnie jako pełni Żydzi, pragną oni być dobrymi obywatelami niemieckimi, pragną oni być związani z niemieckością i być wierni „ojczyźnie“ niemieckiej i t. d. Tamci są gotowi wejść do getta niemieckiego, ci — do getta żydowsko-niemieckiego.

Te fantastyczne dążenia i nadzieje wskazują, jak dalekie jest żydostwo niemieckie od zrozumienia prawdziwego stanu rzeczy, a w szczególności jak dalecy są syjoniści niemieccy od zrozumienia konieczności historycznej ruchu asymilatorskiego (wyjście z getta) i od prawdziwej konsekwencji, która siłą rzeczy wypływa z upadku asymilacji. To jest przecież główną tajemnicą nowoczesnych dziejów żydowskich: żydostwo musiało opuścić getto, by móc zdobyć dla siebie ojczyznę. Ojczyzna jednak nie znalazła, a do getta powrócić nie może. Getto w czasach obecnych jest chimerą! A podwójną chimerą jest ojczyzna w gecie.

Nasza myśl narodowa przyzwyczała się oddawna widzieć punkt ciężkości kwestji żydowskiej tam, gdzie on się w rzeczywistości nie znajduje. Syjoniści niemieccy ugrzęźli w błędnym mniemaniu, jakoby asymilacja była źródłem nowoczesnego antysemityzmu. Wierzą oni wrogom żydowskim, utrzymującym, że właśnie asymilacja przejmuje ich „wstrętem metafizycznym“. Oni są przekonani, że nie-Żydzi dlatego tak nienawidzą Żydów, ponieważ ci wdarli się do wszystkich sfer życiowych nie-Żydów, wywarli wpływ na ich kulturę i doprowadzili do wytworzenia się jakiejś kultury mieszanej, która przejmuje obrzydzeniem wszystkie narody i t. p. (Takie ujęcie antysemityzmu i jego źródła jest mile widziane u wszystkich narodowców pozytywnie się odnoszących do golusu). Dlatego też wierzą oni naprawdę, że cała burza rozpełtała się tylko dla ochrony czystości „rasy“, czy „ducha“ i t. d. Wedle tego ujęcia jedynym lekarstwem na to zło jest: wrócić do żydostwa, zarzucić asymilację, odłączyć się przynajmniej w pewnej mierze od kultury nieżydowskiej, wrócić do „getta“, aby tamci nie odczuwali obcego wpływu, nie musieli się lękać mieszania krwi i nie dochodzili do owego „metafizycznego“ rozdrażnienia.

Lecz ujęcie to jest zbyt naiwne.

Wszyscy owi właściciele sklepów, lekarze, adwokaci, owe dziesiątki tysięcy urzędników etc., wszyscy ci ludowi przedstawiciele rewolucji, którzy rzucili się na żydowskie placówki zarobkowe, nie prowadzą walki o ducha niemieckiego. Walka przeciw Żydom nie jest „metafizyczną“. Jest ona w gruncie ekonomiczno-narodową, tak samo jak w starożytności, w wiekach średnich i z początkiem czasów nowożytnych; jest to walka na ród o własne gospodarstwo. Główny ciężar walki nie leży na froncie twórczości duchowej, lecz na „froncie pracy“. Ta zaś walka nie zakończy się powrotem do getta, odżegnaniami się od asymilacji i uznawaniem zasady „rasowej“. Ludy będą zazdrosne także o pozycje zarobkowe getta (czysto-żydowskiego, czy „niemieckiego“)

i w dalszym ciągu będą walczyły z jego mieszkańcami aż do upadłego. Ludy nie zgodzą się także na to, by Żydzi wśród nich żyli jako odrębna grupa kulturalna. A jeżeli w wiekach średnich warstwa panująca brońla getta, to teraz nie będzie ono miało żadnych obrońców. Getto było instytucją wieków średnich, w państwie nowoczesnym niema dlań miejsca w jakiegokolwiek bądź formie. I hitleryzm, mimo tyranji swej, mimo dzikości nie oznacza nawrotu do wieków średnich. Getto było siedliskiem obcej grupy, która usadowiła się w kraju na podstawie „przywilejów“ danych jej przez czynniki panujące. Getto było możliwe w okresie, kiedy władza była osobną sferą, niezależną od woli ludu. Wola władców przeznaczała często dla mieszkańców getta osobne dziedziny zarobkowania, które ich nawet wzbogacały na koszt ludu i rachunek władców. Ale obecnie getto nie jest już więcej możliwe. Cóż bowiem będzie podstawą ekonomiczną getta? Ludy walczą z Żydami o źródła zarobkowania i przemysłują nad tem, jakby najskuteczniej wyrugować Żydów z ich pozycji ekonomicznych. Jakż siła zdoła w państwie demokratycznym utrzymać w mocy prawo getta do jakichkolwiek źródeł zarobkowych, tak aby lud nie mógł wyciągnąć rąk po nie.

Na początku ubiegłego stulecia poczuło żydostwo, że zachwiały się podstawy życia gettowego. Poczulo, że nie będzie mogło dalej żyć wśród ludów jako obca grupa gettowa. Poczulo stanowczo, że sądzonem jej zostało opuścić getto. Było ono zmuszone szukać nowej podstawy egzystencji, ponieważ na dawnych „przywilejach“ nie można się już było opierać! Usiłowało ono znaleźć tę nową podstawę w humanizmie. Ale wnet poczuło, że to nie jest podstawa wystarczająca. Wtedy to zaczęło żydostwo szukać gruntu pod nogami w *asymilacji narodowej*. Pogląd popularny, jakoby emancypacja opierała się na liberalizmie jako takim i na indywidualizmie, nie zgadza się z prawdą. Emancypacja nie była dana bez żadnego warunku, na podstawie liberalizmu indywidualistycznego. Emancypacja kryła w sobie warunek, a mianowicie *asymilację narodową*, której znaczenie społeczne i historyczne usiłowałem wyjaśnić szczegółowo we wspomnianej mojej książce. W nowoczesnym społeczeństwie, którego podstawą jest myśl władztwa ludu - narodu, *naturalne prawo narodowe* grupy etnicznej do swego terytorjum, stało się rozstrzygającym momentem w stosunkach między narodami. Lecz w społeczeństwie tem jest *jedyn* naród, który takiego prawa nigdzie nie posiadał; naród żydowski, który w Europie nie posiadał ani skrawka ziemi narodowej, opierał swą egzystencję wśród narodów na „przywilejach“ danych mu przez panujących. Lecz w społeczeństwie demokratyczno - narodowem, w którym lud (albo naród) uznany jest jako podmiot najwyższej władzy, straciły te „przywileje“ swój walor i dlatego naród żydowski zmuszony jest szukać również bazy terytorjalnej dla swej egzystencji, — szukać naturalnego prawa narodowego, prawa własności terytorjalnej, jakie posiadają mieszkańcy wszystkich krajów, jakie posiada „lud“, nowoczesny władca najwyższy. W gecie pozostać nie może. Getto, owa organizacja obcej grupy etnicznej, osiadłej na stałe w obcych krajach z łaski panujących, jest już teraz niemożliwością. Dlatego usiłowali Żydzi otrzymać udział w natu-

ralnem prawie narodowym, posiadaniem przez resztę mieszkańców kraju drogą asymilacji. Asymilacja miała ich wyzwolić z obczyzny, miała ich obdarzyć ojczyzną w krajach innych narodów.

Lecz dzieje żydowskie w Europie w ciągu ostatnich pokoleń wykazały, że asymilacja nie przyniosła wyzwolenia z obczyzny. A ponieważ konieczność wyzwolenia istniała w dalszym ciągu, nie pozostało Żydom nic innego, jak szukać tego wyzwolenia na innej drodze. Dlatego getto nie jest ratunkiem. Walka ekonomiczno - narodowa przeciw Żydom będzie prowadzona dalej i to z tem większą siłą, skoro tylko ogłoszą wyraźnie swoją odrębność narodową. O ile dawniej mógł mieszkaniec getta usadowić się w jakiejś określonej sferze gospodarczej, znaleźć utrzymanie w pewnych gałęziach ekonomicznych, nie będzie to teraz możliwe. Nastąpi oblężenie ekonomiczne getta, pozbawionego obecnie wszelkiej ochrony, a to zmusi jego mieszkańców do ratowania się przed zgubą.

Ojczyzna — oto postulat epoki dla narodu żydowskiego, oto konsekwencja wynikająca z całą koniecznością z bankructwa asymilacji. Wyjście zupełne z getta, a w każdym razie nie powrót do getta. Usunięcie głównego zła zniekształcającego naród golusowy (którem jest stan obcości) przez zdobycie własnego terytorjum narodowego, a nie wyraźne uznanie tego stanu przez pogodzenie się z jakimś okrojonym obywatelstwem (niby z poczuciem dumy z żydostwa) na obcej ziemi. Jeśli asymilacja nie dała Żydom ojczyzny w krajach ich dotychczasowego zamieszkania, to nie pozostaje im nic innego, jak osiąść na własnej ziemi. O gó! żydowski nie ma obecnie tego wyboru, o którym mówi Buber: „Pragniemy wychować nowych Żydów dla Ziemi Izraela — z tych, którym los na to zezwoli, dla innych krajów — z tych, których los na to skaże, dla Niemiec — z tych, którym los to umożliwi“ (Jüdische Rundschau z 7.VII 1933). To są płonne marzenia! Taki „nowy Izrael“ gettowy, któryby „walczył zwycięsko z bóstwem i z ludźmi“ nie ostoi się w krajach, nawet jeśli przyjmujemy, że nowa mglistość, rozszerzona przez Bubera i jego towarzyszy, da jakiejś garstce Żydów siłę (całemu narodowi napewno jej nie da) do znoszenia udręki nowoczesnego golusu bez jakiegokolwiek nadziei kresu i wyzwolenia

Oto wyraźna nauka.

Katastrofa żydostwa niemieckiego nie jest spowodowana przez asymilację, dlatego lekarstwem tu nie jest powrót do żydostwa i kultury narodowej. Do katastrofy tej nie doprowadziła osobliwa „struktura społeczna“ żydostwa niemieckiego. (Wielka ilość wolnych zawodów etc). Atak nastąpił na całym froncie. Dotkniętych zostało dziesiątki tysięcy Żydów pracujących, którzy w pocie czoła zarabiali na chleb, wygnano także tę garstkę, która miała możność pracowania we fabrykach. Katastrofa nie dowiodła wcale, że byt nasz golusowy jest „niemoralny“, jak głosi gadka żydowskiego nacjonalizmu antysemickiego, którego istotę wyjaśnił gdzieś indziej. Nie jest to również walka świata zła i zbrodni przeciw odwiecznym ideałom słuszności i sprawiedliwości, których żydostwo ma być stróżem. Taka interpretacja jest bardzo miła, ale nieprawdziwa. Właściciele sklepów, lekarze, bankierzy, adwokaci, urzędnicy i pomocnicy handlowi, którzy stanowią lwią część żydostwa zachodnio - europejskiego, nie byli wcale stróżami wiecznych ideałów etycz-

nych w Europie. Czyż żydostwo europejskie nie starało się we wszystkich dziedzinach, a także w dziedzinie życia etycznego, upodobnić się do wszystkich ludów? Czy nie kłaniało się jak ono złotemu cielcowi? Czy nie tonęło jak ono w materializmie? Czy nie brało udziału w wojnie z tym samym entuzjazmem, co ono? Nie! Nie wyższa etyka, ani brak etyki były tu powodem. Jeden tu jest czynnik rozstrzygający: o b c o ś ć. To odróżnia naród żydowski od każdego innego narodu i dlatego cięższą jest jego walka w życiu, niż każdego innego narodu. Naród, który jako wiecznie obcy żywioł przebywa w cudzych krajach, wywołuje walkę, zawiść i nienawiść. Narody nieustannie się wysilają, miotają, aby wydzielić ze siebie ów obcy lud, który wśród nich żyje i nigdy nie dał się strawić. Te ich wysiłki rodzą okropności golusu. Obecnie zaś stoimy na progu epoki pełnej nowych okropności.

Dopust niemiecki jest zapewne tylko s y g n a ł e m, zapowiadającym dalsze nieszczęścia. I w latach osmdziesiątych zło wzięło początek w Niemczech. W Europie południowej i w Anglii kwestja żydowska została właściwie rozwiązana jeszcze przy końcu wieków średnich przez wygnanie żydów. Mniejszością widoczną i odczuwalną są oni w krajach niemieckich. Natomiast właściwa masa siedzi w krajach słowiańskich, w Rumunji i na Węgrzech. Dlatego wrze w tych krajach przeciw żydom walka ludu. Kulturalne, wielkie Niemcy odważyły się w latach osmdziesiątych podnieść sztandar antysemityzmu nowoczesnego; teraz odważają się one na jasne i jawne proklamowanie gnębienia żydów jako podstawowej zasady: prawno - politycznej. W latach osmdziesiątych rozpoczęła się po proklamowaniu nowoczesnego antysemityzmu w Niemczech epoka krwawej walki przeciw żydom, która była szczególnie ciężką właśnie w krajach słowiańskich, gdzie żydzi żyją w masach i gdzie są odczuwani jako odrębny naród. Co pociągnie za sobą rewolucja antysemitcka w Niemczech, trudno przewidzieć. Lecz jedno jest jasne: Przewrót antysemitcki w Niemczech wskazuje, jakie m o ż l i w o ś c i jeszcze są dla nas ukryte w łonie tej epoki, która rzuca ku nam wśród grzmotów swój rozkaz: w y z w o l e n i e z o b c z y z n y .

Z. SILBERPFENNIG

NOWE DROGI ŻYDOSTWA LIBERALNEGO

I

Ze zdwojonem zainteresowaniem, z napięciem bierzemy obecnie do ręki książkę Żyda, która wyszła „za kordonem“ niemieckim w roku 1933. Wielki kataklizm dziejowy, którego ofiarą padło Żydostwo niemieckie, otacza jego oblicze aureolą męczeństwa. Męczeństwo budzi litość, zgrozę, ale również — zainteresowanie. Choć zaż ze spisu rzeczy książki Leo Baecka „Wege im Judentum“ *) wynika, że zebrane są w niej wyłącznie jego artykuły wzgl. mowy pochodzące z przed roku 1933, to jednak prace te są niemniej ciekawe również w świetle najnowszych wydarzeń. Prasa codzienna nastawiona przede wszystkim na objawy pulsującego życia, pyta się, jak reaguje Żydostwo niemieckie na załamanie się podstaw ideowych, na których opierało się przez wiele lat. Natomiast ze szerszej perspektywy równie ważnym jest stwierdzić, jak przygotowana była elita duchowa Żydostwa niemieckiego do tych ciosów, które (co do tego conajmniej w tych sferach nie było chyba żadnych złudzeń) wisiały w powietrzu od szeregu lat. Chcemy wiedzieć, jaką była strawa duchowa Żydostwa niemieckiego — w przededniu „Trzeciej Rzeszy“, jakimi drogami kroczyli jego odpowiedzialni przywódcy. Mowy i artykuły Baecka są dobrym przewodnikiem po tych (wcale nie prostych) drogach Żydostwa niemieckiego w ostatnich latach, a mimo że aktualne sprawy dnia codziennego tylko jakby przeświecają spod ich powierz-

*) Leo Baeck, Wege im Judentum, Berlin, 1933, S. Schocken-Verlag, str. 428+2
nib.

chni, jednak czytelnik wyraźnie odczuwa, że pisane są one dla życia i pod jego wpływem.

Przybierają one na znaczeniu przez osobę ich autora, który nie od dziś należy do kierowniczych osobistości żydostwa niemieckiego, do jego znakomitych działaczy. Jako uczoney i jako myśliciel żydowski, jako przewodniczący Związku Rabinów w Niemczech, jako naczelny prezes lóž Bnej-Brith, jako członek prezydium Keren Hajesod, jako czołowy przedstawiciel żydostwa liberalno-postępowego Baeck wpływał i wpływa na tyle objawów życia żydowskiego w Niemczech, jednoczy w swej osobie tyle różnorodnych funkcji społecznych, że słusznie możemy w nim widzieć jednego z najbardziej reprezentatywnych Żydów niemieckich. Znaczenie jego osoby podnosi fakt, że po ostatnich wypadkach nie załamał się (co najmniej zewnętrznie) tak, jak wielu innych przedstawicieli obozu Żydów liberalnych. Oni teraz z emigracji rzucają gromy potępienia na Niemcy, na Niemcy, którym niekiedy narzucali się aż nazbyt natrętnie, których wady nawet ślepo uwielbiali. Leo Baeck natomiast wytrwał na posterunku, na którym postawiło go żydostwo niemieckie. Obrany został przewodniczącym „Reichsvertretung der deutschen Juden“, tej obecnie najwyższej instancji żydowskiej w Niemczech, w której ogniskują się wszystkie cierpienia Żydów, wszystkie bóle, cała współczesna „Judennot“. Baeck jest jednym z organizatorów „Kulturbund des deutschen Judentums“, który w zamkniętem kole (nie, broń Boże, publicznie!) ma udostępnić Żydom niemieckim skarby kulturalne stworzone przez Żydów i — Niemców. Jest coś wielkiego w tej osobistości, która nie opuściła ciężko uszkodzonego statku żydostwa niemieckiego i jako jedna z pierwszych ochłonęła po katastrofie, której zasady życiowe przetrwały bankructwo żydowsko-niemieckiej asymilacji, bo w gruncie rzeczy, mimo mylących pozorów, mało miały z nią wspólnego, jeszcze dawno przed — Hitlerem. Żydzi wschodni, którzy choćby poczęści zachowali jeszcze narodową treść i formę, aż nazbyt skłonni są widzieć w swych braciach zachodnio-europejskich przede wszystkim — asymilatorów. Można oczywiście obecny stan kwestji żydowskiej w Niemczech zbyć prostym określeniem „kryzys asymilacji“, a określenie to nie będzie błędne w odnoszeniu do szerokich warstw mieszczaństwa żydowskiego w Niemczech. Natomiast książka Baecka zmusza nas do rewizji naszego sądu co najmniej, jeżeli chodzi o tę elitę duchową społeczeństwa żydowskiego w Niemczech, do której zalicza się jej autor. Byłoby niesprawiedliwością mówić i w tym wypadku zupełnie szablonowo o asymilacji, bo Baeck jednak dawno pokonał już w sobie asymilację, a „dowodem rzeczowym“ tego będą jego „Drogi w żydostwie“.

II

Gdybyśmy tak na chybił trafił sięgnęli do jakiegoś podręcznego dzieła celem stwierdzenia, co oznaczają wyrazy „żydostwo liberalne“¹⁾ lub gdybyśmy spytali t. zw. inteligentnego laika, jak sobie przedstawia religijność niemieckiego rabina postępowego, to prawdopodobnie dowiedzielibyśmy się, że postępowi Żydzi uważają obecne żydostwo wyłącznie za wyznanie, a nie za naród, że pozatem przyznają się bez reszty do narodu, wśród którego żyją, że są oni zatem zasadniczo wyznawcami ideologii asymilacji. Informowanoby nas, że Żydzi liberalni podkreślają szczególnie charakter ogólnoludzki i etyczny religii żydowskiej, że są racjonalistami i usuwają z żydostwa wszelką mistykę oraz większą część tradycyjnego ceremonjału, że w najlepszym wypadku — chcą uzgodnić tradycję religijną z nowoczesnymi poglądami, oczywista prawie zawsze z uszczerbkiem dla tradycji, że usprawiedliwiają diasporę jako teren „misji“ żydostwa. Jeżeli po otrzymaniu tego rodzaju informacji przystąpimy do lektury książki Baecka, to czeka nas miłe rozczarowanie: Baeck nie jest takim Żydem postępowym. By przekonać się o tem wystarczy przeczytać choćby jeden z zasadniczych artykułów, które weszły w skład omawianego zbioru.

Wiemy skądinąd, że na pierwszym kongresie Światowego Związku dla żydostwa Postępowego (World Union for Progressive Judaism) właśnie Leo Baeck miał programatyczny odczyt, który w omawianej książce figuruje p. t. Kazanie i prawda (Predigt und Wahrheit, str. 310—322). Już po przeczytaniu tego tylko referatu musimy powiedzieć sobie i — czytelnikom niniejszego artykułu, że Baeck, w teorii co najmniej, zaszedł o wiele dalej, niż można było przypuszczać. Podobnie jak praojciec Abraham w znanej legendzie biblijnej rozbija w proch wszystkie bożki, którym służy jego otoczenie, tak też Baeck swemi „herezjami“ podważa wszystkie zasady, któremi kierują się jeszcze tłumy postępowych Żydów na całym świecie — wskutek bezwładności. Bo cóż powiada nam Baeck w „inkryminowanym“ referacie?

Organizatorzy zjazdu liberalistów podali mu jako temat jego przemowy: „Posłannictwo żydostwa do dzisiejszych Żydów“, a tymczasem Baeck zaraz na wstępie swej przemowy oświadcza, że nie zgadza się ze sformułowaniem tematu: nie zgadza się na „posłannictwo“, którego wyrazem ma zapewne być piękne kazanie i nie uznaje terminu „dzisiejsze żydostwo“. Musimy sobie w tym związku uprzytomnić, jak wielki nacisk kładzie żydostwo postępowe na — piękne kazanie, poczę-

1) Ostatnio Żydzi liberalni w Niemczech nazywają się oficjalnie „Żydami religijno-liberalnymi“, a to celem odgraniczenia się od liberalizmu politycznego, który zwalczają obecnie Niemcy.

ści z chęci naśladowania wzorów chrześcijańskich. U nas w Polsce jeszcze dziś rabin postępowy nosi często popularną nazwę „Prediger“, t. j. kaznodzieja, bo nowoczesne kazanie żydowskie przyszło do nas od Żydów niemieckich i ono właśnie jest najbardziej widocznym znamieniem religijności postępowej. Dlatego też ten ustęp referatu Baecka, w którym wyraźnie odgranicza się od „żydostwa kaznodziejów“ (tak nazywa żydostwo — swych własnych adherentów) musiał być nielada „bombą“ na zjeździe liberalnym. Poprostu rażą go te głosy wołające „więcej żydostwa“, bo wyczuwa on, że oznaczają one praktycznie nic innego, jak „więcej kazań“, a kazanie nie jest istotną właściwością żydostwa. Przeciwnie nasi wielcy prorocy, tak chwaleni jako mistrze wymowy, właściwie tylko niechętnie mówili o tem, co jest tak wzniosłe, że dla niego słów nie mieli. Baeck dochodzi przeto do wniosku, że „posłannictwem“ żydostwa nie mogą być same słowa, najpiękniejsze nawet kazanie, lecz przede wszystkim sam człowiek, żywa osobistość.

Już to negatywne ustosunkowanie się do tak ważnego rekwizytu żydostwa liberalnego daje nam dużo do myślenia, ale Baeck prezentuje nam jeszcze drugą sensację: uderza w drugie „tabu“ Żydów postępowych — w sam „postęp“. Nawiazując do wyrazu „dzisiejszy“ żyd w tytule swej przemowy Baeck oświadcza wręcz, że prawdziwa religja żydowska jest zawsze w sprzeczności z tem, co dzisiejsze. Kazanie może być „up to date“, ale religja jest zawsze zaprzeczeniem tych trzech wielkich „M“, przed którymi ostrzegał Nietzsche: Moment, Meinung, Mode. „Eine zeitgemässe Religion, ein zeitgemässes Judentum, das wäre ein Widerspruch in sich, eine contradictio in adiecto“ (str. 312). Poddawanie się zmiennym, „najnowszym“ prądom dnia tylko upokarza religję, której jedynym zadaniem jest urządzić na świecie królestwo Boże. Dlatego wielcy prorocy, prawdziwi dobroczyńcy ludzkości zawsze przeciwstawiali to, co powinno być temu, co chwilowo było „en vogue“, a Żydzi są właśnie wielkimi dysydentami świata. „Postęp“ jest, zdaniem Baecka, pojęciem należącym do zakresu cywilizacji, techniki. Śmiesznem jest więc mówić o postępie w dziedzinie ducha, a szczególnie w zakresie religji, której przeżycia są najściślej własne, osobiste i dlatego też odrębne, jednorazowe, indywidualne i zawsze nowe. Postęp i sprawność mają swe znaczenie praktyczne, materialne, ale tylko duch, przenikając i formując je, daje im dopiero prawdziwy sens i cel. Jeżeli będziemy mieli przed oczyma, że „postęp“, spowodu którego Żydzi postępowi różnią się od innych Żydów, dla wielu z nich jest alfą i omegą ich wiary we wszystkich dziedzinach życia, to uznamy, że rabin postępowy bagatelizujący publicznie postęp na światowym zjeździe Żydów postępowych, bardzo dalekim jest od wyobrażenia, jakie mamy o rabinach tego typu.

Ale nie są to jedyne „odchylenia“ Baecka od oficjalnej ideologii Żydów liberalnych. Jego artykuły zawierają więcej takich wywodów, które świadczą, że i pod innym względem Baeck zupełnie odrodził się od przeciętnych przedstawicieli żydostwa liberalnego. Z reguły liberali uważają żydostwo wyłącznie za wyznanie. Baeck twierdzi, że nie jest ono wyłącznie wyznaniem ani wyłącznie narodowością. Żydostwo jest i powinno być przedewszystkiem — sobą, jest ono czemś tak jednorazowym w dziejach ludzkości, że poprostu nie można zaliczyć je bez reszty do jednej z tych obu kategorii. Jest ono tworem zupełnie swoistym, trudnym do skwalifikowania, „individuum ineffabile“. Baeck odrzuca przeto zarówno skrajny, wyłącznie świecki nacjonalizm żydowski, jak i ideową asymilację, a wykazuje zrozumienie i życzliwość dla syjonizmu, który budzi w Żydach przywiązanie do żydostwa i — zwalcza asymilację. Ma uznanie dla wielkiej myśli heroicznej, nurtującej w syjonizmie, i uważa ją za dowód odrodzenia żydostwa, po wielkiej próbie dziejowej, którą przeszło ono w XIX wieku.

Właśnie to wewnętrzne załamanie się żydostwa niemieckiego w XX stuleciu poddaje Baeck druzgocącej krytyce. Przeciętny postępowy Żyd uważa wiek XX za erę rozkwitu żydostwa, któremu właśnie wtedy udało się zburzyć mury getta i uwolnić się od „więzów“ i „przesądów“ tradycji, Baeck natomiast widzi wewnętrzną słabość epigonów Mendelssohna, którzy dla t. zw. ducha czasu poświęcali częściowo lub całkowicie swoje żydostwo. Zarzuca im, że stali ciągle „przed lustrem“, a główną uwagę zwracali na to, co Baeck nazywa ornamentem, dekoratywną stroną żydostwa, t. zn. na jego rytuał, na zewnętrzne formy kultu religijnego. Żydzi XIX wieku byli małostkowi, bo spierali się z ortodoksją o berety i talary, o grę na organach i skład chóru synagogalnego, a — dodajmy to od nas — czynili to wskutek chęci upodobnienia się do nie-Żydów. Marnie wygląda w oświeceniu Baecka cały ruch asymilacyjny wśród Żydów w XIX wieku. Po wyjściu z getta Żydzi starali się zapomnieć swą tradycję historyczną, próbowali przyjąć „barwę ochronną“, by, jak niektóre zwierzęta, nie odróżnić się zewnętrznie od otoczenia, ale na dalszą metę to nie udawało się. Kultura żydowska zbyt głęboko tkwiła w duszy Żydów i nie dała się tak łatwo z niej wykorzenić, a owocem tego głębokiego konfliktu między historycznym żydostwem a gonitwą za „nowinkami“ były typy zwichnięte, ludzie duchowo wykołejeni, esteci, którzy pod płaszczykiem zgryźliwej ironji wobec wszystkiego zasłaniają swe wewnętrzne załamanie się, niekiedy typy tragiczne, jak Heine i Weininger, czasem też figury komiczne, jakby wyjęte z farsy, stale uciekający przed własnym „ja“, które podświadomie upomina się o swe prawa. Wprawdzie Baeck stara się osłabić trochę surowy swój sąd o asymilatorach. Oświadczą, że

współcześni Żydzi przestali już zwalczać w sobie żydostwo. Zdaniem jego współczesne pokolenie już zrozumiało, że jednostki i grupy dobrze służą ogółowi nie przez to, że wypierają się swego odrębnego charakteru, że umniejszają swe oryginalne swoiste wartości, które są owocem ich rozwoju dziejowego, lecz tylko włączając swe własne bogactwo w ramy ogółu. Nie oddalając się od swego żydostwa, Żydzi potrafią tem łatwiej spełnić szczerze i prosto swe zadania w państwie czy też dla ludzkości. Nie wchodzimy tu wcale w to, czy rzeczywiście jeszcze przed Hitlerem Żydzi niemieccy „nawrócili“ się do żydostwa, czy rzeczywiście zmienił się ich stosunek do istotnych jego wartości. Statystyka urzędowa małżeństw mieszanych, zanik całych gmin, o ile nie zasilił ich ożywczy prąd imigracji ze wschodu Europy, niezaprzeczalne istnienie tych wcale niesympatycznych typów, które narodowi socjaliści niemieccy ochrzcili mianem „Asphaltjournalisten“ — wszystko to zdaje się dowodzić, że sygnalizowana przez Baecka przemiana odbyła się może tylko w dość ograniczonym gronie osób i nie wpłynęła decydująco na ogół Żydów niemieckich. Przedwczesnym wydaje się przeto twierdzenie Baecka o powrocie do żydostwa wśród „Izraelitów“ niemieckich (rzecz ciekawa: Baeck stale używa wyrazu „Jude“, a nie tych znanych eufemistycznych określeń „Israelit“ czy „mosaischer Konfession“). Niemniej jednak jest faktem, że ten rabin liberalny przedstawia asymilację w tak ujemnym a powrót do własnych wartości żydostwa w tak dodatnim świetle, że trudnym staje się ustalić, gdzie jest właściwie linja demarkacyjna między nim a teoretykami narodowo-religijnego żydostwa.

Ciekawy jest też stosunek Baecka do Mendelssohna. Ortodoksja żydowska widzi w Mendelssohnie, zresztą nie bez słuszności, ojca asymilacji Żydów niemieckich, ale Baeck jest pełen uznania dla Mendelssohna, bo był odważnym, dumnym Żydem, który nie ukrywał swego żydostwa, ani nie dostosowywał go do wymagań chwili, lecz przeciwnie twardo stał na gruncie jego wiecznych a własnych wartości. Dla tych właśnie zalet charakteru Baeck stawia Mendelssohna za przykład — współczesnym Żydom, jak, nie przymierzając, rabin narodowo-żydowski czy ortodoksyjny.

Teoretycy żydostwa postępowego uchodzą za racjonalistów, za przeciwników wszelkich kierunków mistycznych w żydostwie. Duchowi przewodnicy żydostwa liberalnego walnie współdziałali przy stworzeniu nowoczesnej, „wyzrozumowanej“ teologii żydowskiej i nauk judaistycznych („Wissenschaft des Judentums“). Wiadomą jest rzeczą, jak mało zrozumienia historjografja żydowska w Niemczech miała dla mistyki żydowskiej, a cóż na to Baeck? Baeck odnosi się najzupełniej pozytywnie

nie do mistyki w żydostwie, bo jest „mystyką czynu“, „mystyką życia“, bo nie jest konkurencją religii żydowskiej, lecz tylko jej koniecznym uzupełnieniem. Mistyka nasza nie wychowuje Żyda w beczynnej kontemplacji, lecz przeciwnie zapala go do czynu, skierowuje spojrzenie człowieka wierzącego w przyszłość, w której spełnią się wizje mesjaniistyczne, i dlatego niema żydostwa — bez mistyki.

Żydostwo postępowe nie przywiązuje wagi do rytuału religii żydowskiej, do części, że tak powiemy, praktycznej żydostwa, odnosi się do niej nawet wyraźnie lekceważąco. Wiemy skądinąd, że w swym zasadniczym dziele o istocie żydostwa²⁾ sam Baeck odróżnia w żydostwie jego wiecznotrwałą, niezmienną treść ideową od jego zmiennych form zewnętrznych, do których należą również przepisy rytualne, a jednak co rabin — to rabin... Ciągłe czytamy w artykułach Baecka, że żydostwo jest religią ofiarnego czynu, że wymaga ono od Żyda spełnienia pewnych konkretnych postulatów etycznych, ale również i praktycznych. Obcym, niewtajemniczonym a patrzącym zzewnątrz wydaje się, tak powiada nam Baeck, że te różnorodne, w najdrobniejszych szczegółach określone zwyczaje zasłaniają i tłumią religijność. Tak głosili nam też z ambony rozmaici rabini postępowi, ale nasz autor zapewnia nas, niczem ortodoksa z Frankfurtu, że właśnie te zwyczaje i formy chronią religijność i uświęcają dzień powszedni. Dzięki nim nawet w życiu codziennym Żyda spostrzec można pewien rys ascetyczny, daje się odczuć panowanie pierwiastka duchowego nad cielesnym, woli nad pożądaniem. Dobry uczynek jest w swej istocie czemś duchowym, nawet wtedy, gdy wyraża się pozornie tylko w wykonaniu jakiegoś praktycznego nakazu, jest on pokonaniem przyziemnych instynktów drzemających w człowieku, a podnosi nasze życie z nizin powszedniości do wyżyn ducha, bo jego wartość religijna niekoniecznie zależy od jego praktycznego efektu. Dobry uczynek jest celem samym w sobie bez względu na jego wyniki. Wykonując te przepisy religijne każdy człowiek staje się kapłanem swego życia. Proza życia codziennego nabiera czegoś symbolicznego, życie dostaje przez to swój własny styl. Żydzi XIX wieku często pozbawiali przepisy te, a w szczególności sobotę żydowską, ich istotnych cech, a żydostwo tylko na tem — traciło. Nawet tylko mechaniczne spełnianie nakazów uważa Baeck za mniejsze zło, niż brak własnego stylu życiowego. Nie trudno stwierdzić podobieństwo zachodzące między temi wywodami a cytowanemi na innem miejscu głosami uzasadniającemi konieczność powrotu do tradycji religijnej.³⁾ Tu i tam

²⁾ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, IV. Wyd. Frankfurt, 1926.

³⁾ Por. Z. Silberpfennig, *Powrót do tradycji religijnej w głosach publicystyki żydowskiej w „Miesięczniku Żydowskim“*, rok III, Tom I, str. 427—466.

wyczuwamy tęsknotę nowoczesnego Żyda za — „rajem utraconym“, za własnym żydowskim życiem. Baeck jednak tem różni się od innych „nawróconych“ Żydów, że pragnie oprzeć żydostwo na wierze. Przyświeca mu ideał harmonijnego Żyda, u którego wykonywanie nakazów wpływa organicznie z jego wiary i łączy się z nią w jedną całość. Żydostwo nie jest jego zdaniem bierną religią ograniczającą się wyłącznie do kojącej i uspokajającej wiary, a daleką od czynu. Żydostwo nie jest też tylko „religią aktywizmu pozbawioną nabożności“, zewnętrznym wykonywaniem pewnych nakazów czy zwyczajów, poza którym nie stoi żadna wiara we wyższe prawdy. Żydostwo jest jednym i drugim: wiarą i nakazem. Nie można przeczyć, że Baeck pisze o tych wszystkich sprawach zupełnie odmiennie od innych teoretyków liberalnego żydostwa, ale również w stosunku do niego musimy spytać się, czy i jego piękne rozmyślenia nie są tylko abstrakcją, czy Baeck i jego adherenci spełniają to w swym własnym życiu, o czym tak ładnie piszą.

To samo pytanie musimy postawić zastanawiając się nad stosunkiem Baecka do żydowskiej soboty. Zapewne jest mało książek, nawet ortodoksyjnych pisarzy, w których można wyczytać tak piękne, tak wzniosłe zdania o żydowskiej sobocie, jak w artykułach tego — postępowego rabina. Odpoczynek sobotni nie jest zwykłą przerwą w robocie, wytchnieniem po pracy dla ludzi zmęczonych lub poprostu przeciwieństwem pracy. Sabat oznacza duchową regenerację Żyda po trudach i mokołach sześciu dni roboczych, podczas których człowiek z musu oddala się od tego, co w nim najlepsze, od swej duchowej jaźni. W sobotę Żyd poświęca swój czas wiecznym wartościom, Bogu. Sobota jest cezurą, nadającą takt życiu, bo przerywa jednostajne tempo dni powszednich, jest dniem bez pośpiechu i gonitwy: w sobotę Żyd ma czas, a to jest, zdaniem Baecka, bardzo ważną zaletą soboty. Jest rzeczą bardzo prostą nie mieć czasu, ale właśnie tylko „spokój jest dystynkcją życia. Maszyna nigdy nie ma czasu, ceni się ją tylko dla jej sprawności, dla tempa, które utrzymuje. Ale człowiek powinien mieć czas dla swego życia duchowego, które odróżnia go od maszyny“. W sobotę Żyd wyżywa się duchowo przedewszystkiem jako jednostka, a nie jako członek zbiorowości, kolektywu, który mechanizując życie jednostki, zabija indywidualność.⁴⁾

4) Byłoby bardzo ciekawe skonfrontować ocenę soboty żydowskiej przez tego niemiecko-żydowskiego liberała z poglądami tych Żydów w Palestynie, którzy walczą ze zapalem godnym lepszej sprawy o urządzenie igrzysk sportowych czy o wykonanie t. zw. koniecznych robót w soboty. Można oczywiście powiedzieć, że łatwiej pisać wzniosłe kazania o sobocie siedząc na krześle rabinackim w gminie postępowej w Berlinie, niż np. zatrzymać się z odlewaniem dachu w Hajfie spowodu

Zapoznawszy się w ten sposób z niektórymi podstawowymi założeniami Baecka możemy śmiało stwierdzić, jakie przemiany zaszły, co najmniej w teorji, w mentalności najlepszych z liberałów niemieckich i to jeszcze w okresie poprzedzającym zwycięstwo narodowego socjalizmu w Niemczech. W tych sferach, gdzie zwykle ułatwienie sobie życia nie było tak ważnym argumentem, jak u przeciętnego „Izraelity“ niemieckiego, w tych sferach przemiana ta rzeczywiście przyszła od wewnątrz. Syjonizm i ortodoksja frankfurckiego autoramentu miały zapewne swój wpływ na ten proces duchowy, a takie osobistości, jak Martin Buber i Nathan Birnbaum, nie napróżno przeorały żydostwo niemieckie, a szczególnie jego młode pokolenie. Oczywiście, Baeck mimo swych „odchyień“ syjonistycznych czy ortodoksyjnych nie jest ani syjonistą ani ortodoksem. Świadczy o tem choćby tylko jego działalność życiowa i jego pisma. Z omawianych artykułów trudno wywnioskować, jak przedstawia się konkretnie żydostwo Baecka. Na pytanie co do istoty swego żydostwa ortodoksa znajdzie bez trudu odpowiedź: pismo i tradycja określają jego formę i treść. I konsekwentny narodowy żyd wie i potrafi też łatwo powiedzieć, do jakiego żydostwa dąży. Baeck natomiast zbywa ciekawego czytelnika ogólnikami i — pięknymi przenośniami, bo, jak powiada nam w pewnym miejscu, „nie można tego (scil. istoty żydostwa) wyłożyć całkowiec suchemi, opisującami słowy“. Wyrazy „Religiosität“, „Frömmigkeit“ (religijność, pobożność) bardzo często powtarzają się w artykułach Baecka. Wprost trudno mu jest wyobrazić sobie, by ktoś na stałe mógł istnieć bez religji. Nawet ludzie nazwani przez innych lub mieniący się sami ateistami często podświadomie wierzą, „są w drodze do Boga“. Domyślać się przeto należy, że tę właśnie religijność uważa Baeck za istotę żydostwa, ale żyd, dla którego żydostwo jest, że tak powiemy, codziennym konkretnym i namacalnym faktem, z trudem tylko potrafi określić to, co Baeck nazywa religijnością żydowską. Ciekawych czytelników można odesłać do wymienionego już dzieła Baecka p. t. „Das Wesen des Judentums“, gdzie znajdują systematyczne opracowanie tematu. Równie interesującą rzeczą jednak będzie pokusić się o zebranie jeszcze pewnych cech charakterystycznych religijności żydowskiej tak, jak je ujmuje Baeck w niektórych artykułach omawianego zbioru.

soboty. Jednak z wyższego aspektu trudno uznać, by jakiegokolwiek sprawy mniej lub więcej materialnej natury miały być ważniejsze niż nakaz ducha narodu, który obrał sobie właśnie sobotę za widoczną formę manifestowania się. Dla tego punktu widzenia powinni wykazać zrozumienie szczególnie ci ludzie, którzy przecież budują Palestynę nie z pobudek wyłącznie materialnych, nietylko dla Żydów, lecz również dla żydostwa.

III

Sympatyczną cechą religijności Baecka jest brak tego synkretyzmu religijnego, który nierzadko spotyka się u przedstawicieli żydostwa postępowego w zachodniej Europie. Baeck chyba nie potrafiłby wygłaszać kazań w kościołach, tak jak to czynią jego towarzysze ideowi w Stanach Zjednoczonych, dążąc w ten sposób świadomie do zacierania różnic istniejących między rozmaitemi „denominations“. Przeciwnie stara się on określić wyraźnie, czem różni się judaizm od innych religii i dlaczego jest bardziej wartościowy.

W pięknym artykule p. t. „Vollendung und Spannung“ (Spełnienie i napięcie) odgranicza Baeck religijność żydowską od światopoglądu świata starożytnego. Dawni Grecy stworzyli pojęcie dzieła sztuki, doskonałego i wiecznie pięknego, w którym znajduje swe spełnienie wielka twórcza myśl, ale poza którym niema już dalszej perspektywy. Jest ono bowiem „perfectum“, co po łacinie oznacza równocześnie, że jest ono przeszłe, skończone i doskonałe. Grecka gnosis również zapatrzona jest we wszechświat w swej istocie doskonały, w człowieka doskonałego, t. j. mędrca, albo w najdoskonalszą ideę, w bóstwo. Najwybitniejszą cechą greckiego mędrca jest ataraksja, a więc niewzruszony spokój cechujący człowieka, który już niema nic do spełnienia. Misterja dionizyjsko-orfickie spełniały potrzeby religijnej emocji Greków, bo dawały im osobiste przeżycie zbawienia t. zn. doskonałego szczęścia. Mistyczne pojęcie zbawienia bez względu na zasługi przejęło też chrześcijaństwo od starożytnych Greków i dlatego uczy ono, że człowiek, na którego spłynęła łaska Boża jest zbawiony, ma zapewnione wieczne szczęście bez względu na swe postęпки. Chrześcijańskie pojęcie łaski nie ma zatem w sobie nic dynamicznego, pobudzającego do czynu. Filozofja chrześcijańska, t. j. scholastyka jest również tylko filozofją prawd doskonałych zgóry już objawionych i dlatego dochodzi do wniosków, które były — jej przesłankami.

W przeciwieństwie do greckiego światopoglądu, którego ideałem jest spoczywająca doskonałość, judaizm jest religią dynamiczną. Żyd religijny nie oczekuje łaski, która ma go zbawić, bo tak jest przeznaczone, lecz sam szuka drogi do Boga przez — czyn. Dla Żyda świat nie jest tylko martwą naturą, od której zależny jest człowiek, lub wizerunkiem jakiejś abstrakcyjnej, doskonałej idei, którą należy podziwiać, lecz Bożym światem, dziełem i objawieniem Boga, a człowiek po to żyje na świecie, by walcząc ciągle ze sobą, uTORował sobie drogę do prawdziwego, do wiecznego życia. Spełniając przykazania Boże Żyd wprowadza pierwiastki nadziemskie w życie realne i uświęca swe codzienne życie. Stworzył go Bóg, by on sam tworzył dla Boga — przez święte życie,

dlatego Żyd jest stale w napięciu, we wiecznym niepokoju o swe duchowe jutro. Starożytność zatem stworzyła, zdaniem Baecka, ideał doskonałości, a żydostwo wytwarza w swych wiernych dynamiczne uczucie — napięcia. Nawet protestantyzm, który zdaje się być bardziej zbliżony do Starego Testamentu niż katolicyzm, używa Biblii tylko jako książki do nabożeństwa i do kazań, ale nie uważa jej za książkę życia tak jak ją słusznie uważa judaizm.

W swych artykułach wielokrotnie podkreśla Baeck szczególnie dwie właściwości żydostwa. Domaga się ono od wiernych uświęcenia życia ziemskiego, stworzenia na ziemi królestwa jedynego, wszechobecnego Boga. żydostwo wprowadza pierwiastek transcendenalny w sferę życia realnego i to nie we formie biernej kontemplacji, jak to czynili pustelnicy orientalni, lecz jako zadanie, jako nakaz, który należy spełnić. Religja żydowska pobudza do aktywnego życia. Żydzi uważają się za naród wybrany, ale nie w tym sensie jak to rozumie ciasny szowinizm nacjonalistyczny, który z tytułu wybrania rości sobie pretensje do panowania nad innymi. Wybranie narodu żydowskiego jest to wybranie do wielkich zadań, które należy spełnić przede wszystkim na sobie. Drugą wybitną cechą żydostwa jest jego mesjanizm, a więc aspekt w przyszłość, wiara w lepsze jutro, szeroki horyzont. Dzięki ideom mesjanistycznym żydostwo zawsze potrafiło ogarnąć więcej niż troski i niedole życia codziennego.

Jeżeli żydostwo jest religją aktywizmu życiowego, to religijnego pochodzenia jest też twórczy niepokój i ciągle niezadowolenie z siebie i z — innych, charakteryzujące mentalność żydowską. Człowiekiem w swej istocie niereligijnym nie jest t. zw. ateista, lecz filister, mieszcuch, plebejusz, nie wymagający nic od siebie.⁵⁾ Człowiek religijny stale dąży do coraz większego udoskonalenia swej jaźni i dlatego

5) Rzecz ciekawa: filister jest chyba istotą najbardziej pogardzaną przez Baecka. Filistra określa on jako człowieka bez jutra, bez jakichkolwiek dążeń. Filister stale jest ze siebie zadowolony, nie walczy o żadną wartość swego życia, zdaje mu się, że żyje, jeżeli tylko coś robi albo coś ma, zadawalnia się majątkiem lub przyjemnością, pracą lub wykształceniem (Baeck również zna typ „Bildungsphilister“). Kto wie, ile wielkich planów, ile wielkich akcji ogólnozydowskich rozbijało się już niejedną raz i rozbija się jeszcze dziś o tępy upór naszych „notable“ów, naszych — „burżujów“, ten czyta z uczuciem wewnętrznej satysfakcji te zdania wypowiedziane pod ich adresem przez człowieka, którego zapewne uważają za — swego: „...obywatel żydowski, jeżeli pozbył się swej religji... stał się mieszcuchem. Sukcesy miały przyznawać mieszcuchowi rację we wszystkim. Myślał on, że ma prawo wydać sąd o wszystkim, ponieważ wszystko udawało mu się. Mieszcuch miał zawsze gotowe zdanie o wszystkim i zdawało mu się, że dowcip, choćby najniższej kategorii, potrafi załatwić ostatecznie choćby sprawy najbardziej święte“. Nie są to słowa ani ortodoksy, ani narodowego Żyda, tak mówi duszpasterz tych właśnie owieczek, które straciły już wszelki stosunek do świata ducha. Jest to może tragicznym zarządzeniem losu, że właśnie im prawi Baeck ciągle o religijności, choć sam zapewne czuje w głębi serca, że dla większości Żydów zwiedzających liberalne synagogi prawdziwa religijność jest — Hekubą.

religia żydowska stworzyła pojęcie odrodzenia i „powrotu“. Żadne stadium życia religijnego Żyda nie jest ostateczne i ciągle można nawrócić na lepszą drogę. Naiwny pozytywizm dziecka, nieokreślona tęsknota i poszukiwanie nowych dróg znamienne dla wieku młodości, aktywizm charakteryzujący dojrzałego człowieka ciągle żyją i odradzają się w człowieku naprawdę religijnym — w przeciwieństwie do filistra, któremu przeszłość pozostawiła najwyżej wspomnienia, ale poszczególne jej stadia nie odrodziły się w jego późniejszym życiu, bo filister nie wyniósł nic trwałego za swego przeszłego życia. Człowiek religijny, który zmylił drogę swego życia, t. zn. mówiąc pospolicie zgrzeszył, wie, że nie jest to żadne fatum, nic ostatecznego. I grzesznik może się odrodzić i jako „wolny sługa“ nawrócić na drogę Bożą, zacząć swe życie na nowo.

Z innych charakterystycznych właściwości żydostwa podnosi Baeck wielokrotnie jego „biegunowość“ („Polarität“), paradoks religijnego żydostwa objawiający się w tym, że łączy ono w sobie w harmonijnej zgodzie elementy, które w świecie czysto logicznego myślenia są przeciwieństwami. Pierwiastek kosmiczny i indywidualny, etyczny i mistyczny, świat doczesny i wieczny, wolność i przeznaczenie, mistyczne przeżycie i praktyczny nakaz, które w dziedzinie abstrakcyjnych myślowych wykluczają się wzajemnie, u Żyda nie są ze sobą pokłócone, bo łączy je we wyższą jedność jego — religia.

Religię żydowską cechuje altruizm, tendencja społeczna. Obiektywne prawo żydowskie nie jest oparte wyłącznie na sile i na przymusie państwowym, celem jego nie jest ochrona jakichś subiektywnych praw i własności jednostek, jakiegoś stanu posiadania, który jest zagrożonym (tendencje te przypisuje Baeck np. prawu rzymskiemu). Prawodawstwo żydowskie, żydowskie pojęcie państwa oparte są przedewszystkiem na idei sprawiedliwości społecznej. One również służą ochronie, ale ochronie tego, który najwięcej ochrony potrzebuje, ochronie słabego. Tak jak na innej płaszczyźnie żydostwo jest walką z tem, co jest faktem niby usprawiedliwionym przez rozwój historyczny (a więc np. walka z asymilacją) tak również w dziedzinie społecznej żydostwo zwalcza to, co najłatwiej da się usprawiedliwić, co jest niby najbardziej racjonalnym i — naturalnym: egoizm jednostki czy grupy społecznej.

IV

Z artykułów Baecka przemawia do nas wielka dusza, człowiek o szerokim horyzoncie. Porywa autora ideologiczny rozmach żydostwa, jego uniwersalizm, jego rysy heroiczne i myśli wielkie o ludzkości, o misji do narodów świata i o własnym wzorowym społeczeństwie na Ziemi Ojców, chwali on żydowskie uświęcanie rzeczy wzniosłych i rzeczy

drobnych. Wielkość duchowa Baecka odbija się szczególnie dobrze na tle środowiska, z którego wyrósł i w którym pracuje, a stosunki panujące jeszcze, co najmniej doniedawna, w sferach żydostwa liberalnego ani nie usprawiedliwiają optymizmu Baecka ani też nie dowodzą, by jego praca życiowa była skuteczna. Wierzy on we wiecznotrwałość religii żydowskiej, uważa, że wielkie myśli zawsze zwyciężają, choć chwilowo wydają się bezowocnymi. Wielkie myśli niezawsze stwarzają natychmiast rzeczy namacalne, ale stwarzają ludzi, osobistości, które czasem stwarzają już fakty namacalne. Czyż można jednak powiedzieć, że wielkie myśli żydowskie głoszone tak pięknie i tak przekonująco przez Baecka skutecznie przeorały żydostwo niemieckie i stworzyły tam kadry młodych Żydów przed ostatnią — katastrofą? Wpływ kierunku ideowego reprezentowanego przez Baecka na szersze warstwy społeczeństwa żydowskiego w Niemczech nie musiał chyba być zbyt silny, skoro nowsze badania socjologiczne nad rozwojem i strukturą tego skupienia żydowskiego wskazywały na wyraźny jego zanik i upadek. Poza to wątpliwe należy, czy cały ten progresywny judaizm w krajach zachodniej Europy odegrał ważniejszą rolę we walce o duszę żydowską. W najlepszym wypadku ograniczał się on do utrzymania stanu posiadania, do uratowania młodej generacji — przed chrztem, bezwyznaniowością i mieszanymi małżeństwami, które jak rak toczyły i toczą ciało żydostwa zachodniego. Natomiast jedynymi prądami, które podjęły czynną i skuteczną walkę z rozkładem wewnętrznym żydostwa zachodniego były tylko syjonizm i — poczęści — ortodoksja w duchu Samsona Rafaela Hirscha. Może Baeck protestowałby przeciwko takiemu przykładaniu pragmatystycznej miary do jego abstrakcyjnych rozmyślań o żydostwie, może nie zgodziłby się na wciąganie swych poglądów, wygłaszanych z pewnym rabinicznym namaszczeniem, w nurt pulsującego życia, ale wszak on sam powiada, że nie wystarczy myśleć i mówić, jak Żyd, lecz trzeba też być Żydem, a trudno powiedzieć, by liberalizm, nawet liberalizm Baecka, stworzył szkołę wśród Żydów niemieckich, by stworzył jakiś ruch społeczny tak, jak syjonizm i ortodoksja, by zyskał sobie bardziej czynnych zwolenników, niż przeciętni obywatele synagog postępowych, którzy przeważnie zwiedzają „Tempel“ wskutek przyzwyczajenia i bezwładności. Syjonizm nawet w Niemczech stworzył sobie realizatorów swych haseł, swych pionierów, chaluców. Nawet wśród neoortodoksów niemieckich zabłysł, na krótko niestety, Franz Rosenzweig, który potrafił porwać za sobą pewien odłam młodzieży. Głosząc niektóre myśli podobne do omawianych poglądów Baecka, był jednak Franz Rosenzweig może bardziej konsekwentny od Baecka i wrócił do żydostwa religijnego, starał się wskrzesić wśród swoich uczniów tradycyjne uczenie się („Lernen“) i stworzył „narybek“ dla ortodoksji niemieckiej.

Młodzież zaś liberalna tłumnie opuszczała synagogi swych ojców i błąkała się po manowcach socjalizmu, komunizmu czy nawet — niemieckiego nacjonalizmu.

Asymilacja tak wydrażyła od wewnątrz pień żydostwa niemieckiego, że wszelkie szczytne hasła, głoszone przez jego duchowych przywódców, w życiu stały się puste i bezkrwiste. Syjonizm niemiecki zawsze był teoretyzujący, skory do kompromisów z niemieckim „Vaterlandem“ i z — Arabami. Ortodoksja żydowska w Niemczech zmieniła na drobną monetę wielkie hasło Samsona Rafaeia Hirscha „Tora im Derech-Erec“ *תורה עם דרך-אריך*: pozostało mało Tory a dużo derech erec, częste koncesje na rzecz doczesnego świata, z którymi szło w parze niemieckie życie duchowe i brak prawdziwej treści żydowskiej. Zarówno jednak syjonizm jak i ortodoksja niemiecka spełniły bez względu na swe inne usterki jedną ważną funkcję: uratowały od zagłady duchowej pewną część Żydów niemieckich i uratowały formę żydowską, którą przyszła generacja potrafi napełnić bardziej żydowską treścią, niż to było dotychczas. Syjonizm niemiecki jednak przygotował pewną część Żydów niemieckich do pełnej regeneracji duchowej, którą odbywają oni teraz — w Palestynie. A pobożni Żydzi z Frankfurtu nad Menem, którzy zakładają obecnie nowe szkoły w Tel-Awiwie i w Jerozolimie, dopiero w Palestynie potrafią wychować tak brakujący u nas typ narodowego ortodoksy żydowskiego, który potrafiłby załagodzić konflikt między fanatyzmem ciemnej ortodoksji jerozolimskiej a świeckimi tendencjami nurtującymi w nowym jiszuwie palestyńskim.

Nie można jednak przyznać choćby podobnej zasługi postępowemu żydostwu, nawet w tej formie, w której przedstawia je Baeck. Widzieliśmy, że pod wielu względami oznacza kierunek reprezentowany przez niego zbliżenie się do syjonizmu i do ortodoksji. Współczesny żydowski liberalizm religijny szczególnie w Niemczech stracił wiele ze swego dawnego bojowego nastawienia względem innych kierunków we współczesnym żydostwie. Zwraca się on mniej do innych, a więcej do swych własnych adherentów, ale zwraca się — bezskutecznie. Już przed Hitlerem załamała się w życiu wielka myśl postępowego żydostwa, już wtedy nie udało się włączyć w społeczeństwo niemieckie ideowo pełnowartościowych Żydów (tak formuluje Baeck myśl przewodnią swego obozu). Cóż bowiem wykazało życie praktyczne, które nie liczy się z pięknymi artykułami i kazaniem? Żydzi pozbawieni tego oparcia, jakie dawało im dawniej życie tradycyjne, dbali więcej o swe stanowisko w społeczeństwie panującym niż o swe walory żydowskie i — uciekali od żydostwa, a społeczeństwo nieżydowskie nie potrafiło ich jednak strawić bez reszty. Może kilka wybitnych jednostek, do których zaliczyć wypada również Baecka, zdawało sobie sprawę z tego, jak

groźną jest sytuacja żydostwa liberalnego, ale ogół Żydów liberalnych starał się przede wszystkim uprościć, ułatwić sobie sprawę żydostwa i iść po linii najmniejszego oporu. Dzięki swej giętkości i kompromisowości, od której i Baeck nie jest wolny, liberalizm stał się de facto ruchem filistrów, sytych mieszczan, a więc opierał się na tych warstwach, którym Baeck nie szczędzi cierpkich uwag i przytyków. Kierunek liberalny w żydostwie starał się dogodzić wszystkim, a nie dogodził nikomu.

Nie dogodził przede wszystkim swym własnym adherentom, wobec których wszelkie wołania o „positives Judentum“ były i są głosem wołającego na puszczy. Jak długo asymilacja — powiedzmy — popłacała, a ona jeszcze dziś popłaca we wielu krajach, tak długo olbrzymia większość postępowych Żydów wołała — urządzić się wygodnie, niż realizować w swem życiu hasła „pozytywnego żydostwa“.

Zbliżenie się liberalizmu do ortodoksji, którego wyrazem jest uznawanie praktyk religijnych również przez Baecka, mogło prowadzić do wzajemnej wymiany grzeczności, bodaj często do sojuszu politycznego, ale skoro czyny nie szły w parze z tem teoretycznem zbliżeniem się, to i nadal nawet w Niemczech ortodoksja nie przestawała zwalczać liberalizmu i bronić się przed jego destrukcyjnym wpływem.

W stosunku do ruchu narodowo-żydowskiego Baeck należy do typu t. zw. nie-syjonistów z Agencji Żydowskiej, t. j. do syjonistów, których od syjonizmu odgradza tylko drobne słówko „nie“. Wprawdzie Baeck ma uznanie dla idei odbudowy Palestyny i pracuje praktycznie dla syjonizmu (w dyrektorjum „Keren-Hajesod“), niejedną raz pisze o n a r o d z i e żydowskim, a jednak... przecież jest i pozostaje nie-syjonistą, który z wewnętrznym zadowoleniem wspomina o, zdaniem jego, udanych próbach syntezy niemieckości i żydostwa. W pewnym miejscu można nawet wyczytać u niego „uns Deutschen“, co chociaż może napisane mimochodem, jednak nie jest bez znaczenia.

Oczywista, że najmniej mógł Baeck dogodzić Niemcom. W dawnych monarchicznych Prusiech Baeck stara się dostrzec raczej oświecenie okresu fryderycjańskiego oraz humanizm i idealizm ich duchowych przywódców na przelomie XIX wieku, niż apoteozę przemocy Hohenzollernów, ale nawet te ciepłe słowa wspomnienia, które poświęca dawnym Prusom, nie zrobiły jeszcze z niego dobrego — Prusaka. Żydostwo Baecka okazało się silniejszym od jego patriotyzmu i ono każe mu cenić przede wszystkim siłę moralną, a szanować prawa słabej i uciśnionej jednostki, ono każe mu pisać z pogardą — oczywiście jeszcze w demokratycznych Niemczech — o urojeniach rasowych („Rassenwahn“). Rasę uważa za coś wyłącznie biologicznego i przypadkowego. Rasa rodzi się, by zginąć i nie odrodzić się nigdy, bo jest tylko materją, ciałem, a nie formą, ideałem. Były to może prorocze słowa, choć Baeck, pisząc je

zapewne nie przypuszczał, że tak prędko będzie można odnieść je do współczesnych Niemiec: „An seiner Geist- und Gedankenlosigkeit stirbt ein Volk, an seinen Missgedanken und Ungedanken, an dem Dienst der Götzen, die es sich selbst aufrichtet“. Niema co mówić, z takimi poglądami nie mógł Baeck być prawowiernym Niemcem, już nawet abstrahując od jego nieryjskiego pochodzenia.

V

By omówić gruntownie i szczegółowo książkę Baecka, trzeba by napisać — dwie książki. Jedna książka byłaby przekładem jego artykułów, gdyż bardzo trudno jest oddać w zwykłym sprawozdaniu bogactwo myśli naszego autora. Pośrednim owocem tego bogactwa byłaby druga książka, która zawierałaby niejako „koreferaty“ do jego artykułów, wtórne opracowanie tematów przez niego poruszonych, bo nie sposób umieścić w niniejszym artykule wszystkich refleksyj, które nasuwa lektura tych prac, tak żydowskich co do treści, tak niemieckich co do swej formy.

Właśnie świetnej niemieczyźnie Baecka należałoby poświęcić jeszcze kilka słów. Jest to jeden z częstych paradoksów — życia: niemiecki „Führer“ używa niemieczyzny nie wytrzymującej krytyki, a Leo Baeck, mimo wszystko jednak jeden z najbardziej przekonanych żydów w niemieckich, tak suwerennie panuje nad językiem Teutonów, tak po mistrzowsku się nim posługuje, że już językowo książka jego jest wzbogaceniem czytelnika. Trudno oddać słowami zalety jego stylu, który jest nadzwyczaj giętki, w miarę potrzeby dosadny, epigramatyczny, bogaty w błyskotliwe antytezy i gry wyrazów, czyteż patetyczny, szczodry w przenośnie i śmiało uogólnienia. Książka nie czyta się łatwo, bo również w tem Baeck jest nieodrodnym — sit venia verbo — Niemcem. Nie przemawia on w prostych słowach, skoro może zużytkować cały arsenał niemieckiego uczonego, te liczne przymiotniki użyte rzeczownikowo, które są znamieniem i — dla tłumacza — kamieniem obrazy filozoficznej niemieczyzny. Nie jest zbyt łatwo „wczytać“ się w tę książkę, ale trud się „opłaca“...

* * *

Sprawozdanie o książce kończy się zwykle jakąś uwagą pod adresem wydawcy na temat szaty zewnętrznej wydawnictwa. Prezentuje się ona znakomicie, czego rękojmią jest winjeta Haag-Drugulin-Offizin w Lipsku i dlatego zamiast pisać pod adresem wydawcy wolimy wspomnieć choćby krótko o wydawcy artykułów Baecka.

Jedną ze zasług żydostwa niemieckiego jest stworzenie licznych wydawnictw naukowo-judaistycznych. Ta deposedowana obecnie inteli-

gencja żydowska w Niemczech należała dawniej do najpewniejszych odbiorców dzieł judaistycznych na świecie, a ta tak często zupełnie zasymilowana plutokracja żydowska w Niemczech wydała ze swego grona możnych mecenasów literatury i sztuki żydowskiej. U nas w Polsce wśród milionowych rzesz niby oficjalnie niezasymilowanych Żydów, tylko z trudem utrzymuje się jedno naukowe czasopismo żydowskie w języku polskim — właśnie „Miesięcznik Żydowski“. W Niemczech natomiast istnieje kilka naukowych lub nawpół naukowych pism żydowskich, a tam również ukazały się prawie wszystkie na większą skalę zakrojone wydawnictwa naukowe judaistyczne ostatniej doby (Encyclopaedia Judaica, Jüdisches Lexikon, Historia Żydów Dubnowa, Socjologja Ruppina itd.), już nie mówiąc o dawniejszym dorobku naukowym żydostwa niemieckiego. Do wydawców zaś, którzy dopiero w ostatnich latach pokusili się o wzorowe wydanie dzieł żydowskich w Niemczech, należy też Zalman Schocken, wydawca „Wege im Judentum“. Ten właściciel wielu domów towarowych w zachodnich Niemczech mógł zostać dla piśmiennictwa elity żydowsko-niemieckiej tem, czem — mutatis mutandis — był dla literatury hebrajskiej w pierwszych latach powojennych A. J. Szybel. U niego ukazało się znakomite hebrajskie wydanie pism jego przyjaciela, Agnona,**) on wydał Bubera „Kampf um Israel“ (***) Stworzony przez niego instytut dla badania historii i źródeł średniowiecznej poezji hebrajskiej publikuje rozmaite przyczynki naukowe na podstawie rękopisów przechowywanych w jego bezcennej prywatnej bibliotece, a z okazji 60-lecia Leo Baecka Schocken wydał też omawiany zbiór jego najcenniejszych mów i rozpraw. Możliwem jest, że Schocken zachował nadal swój majątek, nawet pod rządami Hitlera. Narazie kontynuuje swe wydawnictwa, ale czy znajdzie na nie tyle czytelników, co dawniej, skoro inteligencja żydowsko-niemiecka nie może sobie obecnie pozwolić na kupowanie, a nawet na czytanie poważniejszych dzieł judaistycznych, a pewna część jej na gwałt uczy się — po hebrajsku? Na przykładzie żydostwa niemieckiego możemy się ponownie przekonać, jak efemeryczne jest znaczenie dzieł stworzonych przez Żydów i dla Żydów w jakimkolwiek języku diaspory. Tak jak dzieła Majmonidesa oddziaływały na żydostwo dopiero po przetłumaczeniu ich na język hebrajski, tak również i bogata naukowa literatura żydowska w Niemczech weszła do panteonu naszego piśmiennictwa tylko w szacie — hebrajskiej. Wydawnictwa dla Żydów w języku nieżydowskim mogą bezsprzecznie mieć wielkie znaczenie „regjonalne“ dla określonego skupienia żydowskiego, ale żydostwo jako takie na dalszą metę przyswajało sobie

**) Zob. J. Frenkel, S. J. Agnon, Miesięcznik Żydowski, rok II, tom I, str. 519.

***) Zob. Z. Ellenberg, Szermierz prawdy, Miesięcznik Żydowski, rok II, tom II, str. 536.

i przyswajać też będzie nowe dzieła tylko w języku narodowym, w języku hebrajskim.

* * *

Z zainteresowaniem, a nawet z napięciem bierzemy do ręki książkę Baecka. Czytając ją doznajemy tej prawdziwej rozkoszy intelektualnej, którą daje choćby tylko chwilowe obcowanie z wielkim duchem. Niechętnie odkładamy książkę. Szkoda nam, że już skończyły się mądre rozmyślenia wielkiego Żyda-humanisty, który w tak udany sposób łączy w sobie żydowskiego „talmid-chacham“ z filozofem niemieckim, a po przeczytaniu książki opadają nas myśli bolesne i smutne, myśli o obliczu duchowem wielkiej tragedji żydostwa niemieckiego. Tortury obozów koncentracyjnych, gwałty szturmówek, bezprawie i ucisk to jedno oblicze katastrofy niemieckiej. Może po ustaleniu się reżimu hitlerowskiego nastąpi pewne uspokojenie w tej dziedzinie, a może nawet wolno spodziewać się, że przyszłe pokolenie niemieckie ocknie się z obecnego szału i znajdzie sposób, by choć częściowo naprawić krzywdy, wyrządzone Żydom niemieckim, ale to nie zmieni duchowego oblicza tragedji żydowskiej w Niemczech. Trudno przecież pomyśleć, by zaszła jeszcze kiedykolwiek w Niemczech możliwość takiego wzajemnego przenikania się dwóch kultur, jak przenikały się kultury żydowska i niemiecka w pewnych sferach elity żydowskiej w Niemczech. Czy wykwitnie jeszcze na glebie żydowskiej w Niemczech drugi Baeck czy drugi Franz Rosenzweig, o którym Baeck powiada słusznie, że „nigdy nie odczuwał sprzeczności między swem żydostwem a swą niemieczyzną“? Chociaż nie możemy zgodzić się z ich kierunkiem ideowym, jako rozwiązaniem kwestji żydowskiej, to jednak oczarowują nas ich fascynujące osobistości. Ta przez nich podjęta próba syntezy dwóch kultur, choć na dalszą metę niemożliwa, jednak jest próbą wielką, myślą szeroko zakrojoną. Nawet możliwość podjęcia takich prób znikła teraz w Niemczech — może na zawsze — tak jak znikła w Hiszpanji przeszło czterysta lat temu — też może na zawsze — a te próby nawet z punktu widzenia żydostwa narodowego mają swoje znaczenie. Zapobiegają one zbyt niemu zasklepianiu się żydostwa w sobie i dlatego szkoda, że pozostaną one tylko osobliwością w historii Żydów, ciekawem, ale przejściowym zjawiskiem. Jakżeż to powiedział Goethe, ich Goethe, zarówno uwielbiany przez Niemców jak i przez Żydów: „Welch Schauspiel! Aber ach! ein Schauspiel nur!“

N. WEINIG

SZALOM ALEJCHEM

(W 50-lecie twórczości literackiej)

I

Haskala dogorywała już zwolna, jak ogarek émiący, ale wydzielający swąd dokuczliwy.

„Córa nieba“ wcale niebios nie przychyliła żydom.

Zamiast wyzwolić żydostwo i umaić mu dalszą drogę kwiatami, w efekcie ostatecznym nie uczyniła tego, bo nawet wyzwoliła siły mu wrogie. Miała być remedium na wszystkie dokuczliwości żydowskie, a jednak szumnie reklamowany środek zawiódł kompletnie. Miała rzekomo wyzwolić lud, cały lud żydowski, wprowadzić go przez bramy rosyjskości do przybytku narodów kulturalnych i równouprawnić go, wyuczywszy uprzednio języka rosyjskiego z poprawnemi akcentami, a skończyło się jedynie na powstaniu burżuazji żydowskiej. Ekonomiczna struktura Żydów bynajmniej się nie zmieniła, bo tylko garstka mieliczna „nuworyszów“ na tem profitowała. Lud, jako kolektyw, niczem nie poprawił swej sytuacji.

Nie zaszła żadna większa zmiana w porównaniu z latami 40-emi w. XIX, które tak plastycznie opisał Kotik w swych pamiętnikach:

„W środku miasta stały dwa rzędy kramów. Ze trzy, cztery kramy handlowały manufakturą lepszego gatunku: dla Żydów i panów okolicznych. W trzech, czterech sprzedawano fartuchy, chusty, chusteczki i t. p. Wreszcie kramarzano drobną galanterją, smołą, dziegiem.

„Handel ten uprawiały tylko kobiety — stare, młode, dziewuchy i dziewczątka. I te wszystkie niewiasty siedziały naprzeciwko siebie wzburzone i zdenerwowane. Oczywiście, nie zabrakło również pomocnic, dziewczyny czy mężatki, ciągnących za poły i wołających klientów: głównie chłopów i chłopki. Ale ci lepsi klienci, żydzi i obywatele ziemscy, mieli już swojego stałego kramarza.

„Targ, prócz niedzieli, był właściwie nikły, bo prócz niedzieli chłopu prawie nie widziano w miasteczku.

„Do większych interesów w mieście należały również wyszynki. Była ich spora liczba. Te szynki prowadziły również kobiety, tak jak i sklepy. W niedzielę jednak, w dniu wielkiej kasy, pomagał też i mężczyzna.

„Cały tydzień mężczyźni „kręcili się“ wokół dworów obywatelskich.“

Nędza ta krzewiła się bujnie jak chwast, głównie na ziemiach litewskich, wywołując głód i epidemie, będące od czasu reakcji Mikołajowskiej stałym gościem ulicy żydowskiej. Jakby tęsknota mesjaniczna, ogarnęła wówczas masy żydowskie pęd na Wołyń, o którym powstawały prawie że legendy, jako o kraju mlekiem i miodem płynącym. Ujął ten smutny epizod Mendele Mocher Sfarim w swem opowiadaniu „Odkrycie Wołynia“, za którego realność opisu chce on nam gwarantować dopiskiem: „na podstawie kronik“.

I ten oto Wołyń, przez który rozumiano strony południowe i południowo-zachodnie Rosji, zwłaszcza miasta większe, jak Odesa, Kijów, Mikołajów, Berdyczów, Żytomierz i inne, ciągnął do siebie legendami niezwykłych interesów i możliwością ogromnego wzbogacenia się.

Tutaj wyrosły wkrótce całe legjony owych spekulantów, owych Szalom-Alejchemowskich Menachem-Mendlów, którym wystarczyło, wedle klasycznego powiedzenia „dziadka“ Mendele, „poskrobać się za pejssem, a już wyskoczył interesik“. Tutaj rozkwitły najbardziej teoretyczne i praktyczne przesłanki haskali, tutaj wyrosła magnateria, burżuazja i ruchliwe mieszczaństwo żydowskie, tutaj rosyjskość i asymilacja wśród Żydów święciły swoje triumfy, ale tutaj znalazła też grób swój haskala.

Lata 60-te cechuje niezwykły impet rozwojowy życia ekonomicznego Rosji. Możliwości handlu i rzemiosła powiększyły się, a zatem i dla Żydów nastąpiły lepsze czasy. Rzucają się oni do handlu zbożem, do fabrykacji, bankowości. Zyski wzrastały, rentowność nęciła, i oto nagle wyrasta nowy typ burżuazji żydowskiej, której jedynym celem było jak najszybsze spalanie mostów za sobą i zatarcie śladów getta małomiasteczkowego. Stąd walka z tradycją, walka z chasydyzmem i rabinami, walka o wtargnięcie do tajników języka rosyjskiego. Oczywiście, że ta rusyfikacja miała pomóc tylko w lepszym rozbudowaniu handlowych pozycji, i w ostatecznej perspektywie była tylko ideologiczną nadbudówką tendencji klasowych burżuazji żydowskiej.

Rozpoczęła się bakchanalja przebudowy ekonomicznej, gorączkowe wspinanie się po drabinie społecznej, której szczeble były zrobione z pieniędzy i spekulacji, wznoszono korne modły do bożka Mamona, a językiem liturgij był rosyjski. Groteska ta — bo w gruncie rzeczy groteską

był ten najazd żydowski, jak i groteską było również smutne życie żydów małomiasteczkowych—podcieniowana była też tragizmem. W samej akcji tkwiła już reakcja. Bo i szlachcic i inteligent rosyjski zabrał się do handlu i spekulacji, chcąc wykorzystać nową sytuację.

Stąd wybuch antysemityzmu, wybuch pogromów, znowu upadek ekonomiczny kolektywu żydowskiego, emigracja masowa do Ameryki, chowewe-syjonizm.

Lata 80-te ubiegłego wieku.

O wiele później ujmie ten antysemityzm Szalom-Alejchem w swej powieści „Potop“, przedstawiając czarnosecińca, który stara się wykazać, że Żydzi wszędzie się wepchnęli i zajęli najlepsze pozycje.

„Słyszę dzwonek; przynoszą mi rachunek za mieszkanie od gospodarza domu. — Kto jest moim gospodarzem? Rosenkranc! Powtórny dzwonek; kto tam? Doktor Rosenberg. Znowu dzwonek; kto? nauczyciel muzyki Rosenfeld! Nauczyciel matematyki — Rosencweig! Nauczyciel języka rosyjskiego — Rosenblum! Nauczyciel tańców — Rosenbaum!“

Ale równocześnie zaczęły się zrywać do lotu masy, te t. zw. szare masy. I wśród nich zaczęły działać tendencje przebudowy i przemiany. Wzrasta ilość rzemieślników i robotników. Wzrasta pewna świadomość masowa i klasowa. A fermenty te, to poczucie zbiorowości, znajdują już wyraz, jakkolwiek jeszcze niedokładny i niewykrystalizowany, w twórczości Smoleńskiego, Lilienbluma, Jahalala, Aksenfelda, Mendele, a wreszcie „amcho“ ucieleśniło się w twórczości Szaloma-Alejchema.

II

Nad kolebką literacką Szaloma Alejchema świeciła już gwiazda humoru i wesołości. Ale humoru i wesołości proveniencji ludowej. Bo wesołość spotykana w dziełach maskilów ma mało wspólnego z humorem. Jest to głównie satyra, inteligenckie i inteligentne zgrzytanie zębami, złośliwe i tendencyjne kpiny, z chęcią reformowania, i mimo wiary w ostateczne zwycięstwo dobra, zakrapiane mocno pesymizmem.

Daleko tu od humoru Rabelais'a, Gogola czy Dickensa, o którym G. K. Chesterton mówi pysznie w swej monografii („Charles Dickens“):

„Wesołość to nie prosty stan fizyczny, lecz fakt mistyczny; że może być niezmierną jak smutek; że od żartu mogą runąć niebiosa, że coś może się stać boskiem, będąc bezsensowne do absurdu.“

A przecież takim, i tylko takim jest humor Szaloma-Alejchema. A chociaż staramy się zinterpretować w rozmaity sposób jego typy lub jego humorystyczny, rzekomy pogląd na świat czy życie, jednak w ostatecznym bilansie pozostaje humor, śmiech serdeczny, bez tricków wyrafinowanych. Pozostaje optymizm, daleki od reformatorskich zakusów,

a jednak, mimo wszystko, nawskroś reformatorski, taki, jakim go znów charakteryzuje wspomniany Chesterton:

„Optymista bywa lepszym reformatorem, niż pesymista. Kto wierzy w doskonałość życia, najwięcej się do zmian w życiu przyczynia. Taka myśl wydaje się paradoksem, lecz proste są tego powody. Pesymistę może zło gniewać, lecz tylko optymistę zło zdumiewa. Reformator musi posiadać dar mądrego zdumienia, musi się dziwić w sposób gwałtowny i młodzieńczy; nie wystarcza, aby niesprawiedliwość obudzała w nim niepokój, musi ją uważać za niedorzeczność, za anomalję, za stan nadający się raczej do drwin, niż do łez.“

Stąd chyba płynie ta popularna a bezpretensjonalna maksyma Szaloma-Alejchema: „Śmiech to zdrowie; lekarze śmiech zalecają“. Chyba to higieniczny środek społeczny, który automatycznie stosowany był przez lud żydowski, mimo i wbrew wszelkim upokorzeniom, nieszczęściom i upadkom.

A trzy mniej więcej były źródła Szalom-Alejchemowskiego humoru: literatura, napół literacka parodia ludowa i folklor słowny.

Już „dziadek“ Mendele, w którego „wnuk“ Szalom-Alejchem wpatrywał się jak w gwiazdę przewodnią, uderza, mimo stanowczo satyrycznego nastawienia swego, w struny humoru w niektórych swych utworach. Ale humor ten jest cichy, con sordino, wstydlivy, wszak poważnemu człowiekowi nie wypada rozigrać się łobuzowato. Godziło się to chyba „wnukowi“, ale nie „dziadkowi“.

No, ale i inni pisarze owej epoki nie gardzili humorystyką, i nią też przesiąkał Szalom-Alejchem, wówczas jeszcze Szalom Rabinowicz. Ba, spotykamy u nich częściowo te wszystkie elementy, które w sumie złożyły się na technikę pisarską naszego wielkiego twórcy.

Sz. Niger bardzo ostrożnie, ale mocno akcentuje możliwość głębszego wpływu Lineckiego, tego zgorzkniałego hipochondryka, na niektóre partje późniejszego humoru Szaloma-Alejchema. A głównie mógł się on odczytać owych sposobów przesadzania, karykaturyzowania i parodji. Bo już i u Lineckiego (co zresztą spotykamy i w parodiach ludowych) widzimy stwarzanie nazwisk ad hoc celem wywołania odrazu efektu komicznego i podkreślenia ad oculos charakterystyki, jak np. Szpryncza Chaplap, Szelmele Baszajmperlech, Todres Misztajnsgezugt i t. p.

Tego rodzaju onomastyka, takie nadawanie nazwisk miało, prócz celów praktycznych (typizowanie charakterów), także podkład satyryczny. Środek ten był często używany, a spotykamy go też (jak zresztą i u Szaloma-Alejchema) przy stwarzaniu nazw lub przezwisk geograficznych jak w dramatycznych utworach Aksenfelda miasteczka Niebywałe i Wymysłowo, z podkładem już raczej utopijnym.

Liczniesze były jednak prawdopodobnie źródła literackie humoru

Szaloma-Alejchema. Prawie w całej literaturze haskalicznej można byłoby dopatrzeć się i doszukać śladów. Bo gdzież A. M. Dik, Gotlober, Ettlinger, Goldfaden i inni?

Ale to była literatura prawieże „górných dziesięciu tysięcy“. Lud miał inną. Krążyły wśród niego cienkie i małe książeczki, rozchwytywane i w strzępy rozczytywane, tchnięte duchem wesołości ludowej, a będące znów źródłem dalszych pochodnych wytworów humoru i anekdotarium ludowego. Mało zbadana jest ta literatura humorystyczna i parodystyczna, czeka ona jeszcze swego badacza, choć znalazła już swego bibliografa (Dawidson: Parody in Jewish Literature).

Że nie była ona obcą Szalom-Alejchemowi, świadczy jego autobiografia („Fynem jarid“). Ale nietylko nie obcą mu była, lecz właśnie ona dała mu impuls pisania po żydowsku, i właśnie w tonie humorystycznym.

W latach dziecięcych słyszał, jak ojciec jego czytał zebranyim gościom jakąś książeczkę żydowską, która wywoływała u słuchaczy salwy śmiechu. Co to za książeczka była—nie pamięta. Bohatera jej—również nie. Przypomina sobie tylko, że była ona mała, cieniutka, kartki były pożółkłe, zatuszczzone, nie miała ani okładek ani karty tytułowej, i była całkiem rozsypana. W sobotę wieczorem, gdy goście się zbrali i czekali na „wołoski barszcz“, który matka tymczasem gotowała w kuchni, czytał im ojciec tę książeczkę, a oni trzymali się za boki i z zachwytu nie szczydzili autorowi soczystych przekleństw.

Dzieci nie chcą iść spać a Szalom dopiero nie. Wprawdzie nie rozumie, co ojciec czyta, ale naogół chętnie przygląda się, jak brodaci ludzie pękają z radości, trzymają się za boki i wybuchają wciąż śmiechem. A on siedzi zdala, patrzy wszystkim w twarze rozjaśnione. I zazdrości owemu człowiekowi, który napisał tę oto książeczkę, a jego najintymniejszym życzeniem jest, jeśli z Bożą pomocą podrośnie i będzie dużym, napisać podobną książeczkę, którą żydzi będą czytali, śmiali się i dobrodusznie go klęli.“

I w takich oto książeczkach, którym introdukcyjne studjum poświęcił Niger („Elementy Szalom-alejchemowskiego humoru przed Szalom-Alejchemem“), w książeczkach, jak „Di Ajzinban“, „Hagode fyn Jekino“, „Symche Plachte“ i wielu innych podobnych, znajdujemy wiele tych elementów humoru sytuacyjnego, anegdotycznego lub słownego co i u Szaloma Alejchema, jednak w wydaniu trywialniejszym i daleko mniej artystycznym, niż u późniejszego mistrza.

In nuce spotykamy już tutaj Tewje Mleczarza z jego frazesami hebrajskimi i dowolnem, a aktualnem tłumaczeniem. Wprawdzie Tewje to oryginalna postać Szaloma-Alejchema, natomiast język jego ma już poprzedników. Zaś poprzednicy ci mówią językiem ludowym, są — jak

się to zwykło mówić — wytworem folkloru żydowskiego. Stąd i wprost z folkloru słownego czerpał późniejszy mistrz zapasy swego bogactwa językowego, czerpał materiał do swego anekdotarium, tu go ciągnęły jego zainteresowania i zaciekawienia już od najwcześniejszych lat jego młodości, kiedy to zaczął sobie spisywać przekleństwa najrozmaitsze, zasłyszane z ust macochy.

To był jeden kompleks psychiczny Szaloma Alejchema. Z niego wypływały melodie ludowości i humoru.

Ale drugi kompleks — mówiąc językiem freudystów — to kompleks Szomera.

Lud nietylko śmiechem chciał zagłuszyć krzyki bólesci swej, nietylko kaskadami śmiechu chciał zalać, niby oliwą, i uśmierzyć rozszalałe morze swej bezgranicznej nędzy, ale pocieszenia szukał w światach imaginacji i fantazji, wyzwalających z szarej codzienności.

Dostarczał mu jej wówczas ogromnie popularny i płodny Szomer. Wprowadzał on czytelnika swego w świat obcy mu, w świat arystokracji, baronów i hrabiów, zestawiał najniemożliwsze sytuacje, bo oto biedna dotychczas sierota okazuje się córką wysokich dygnitarzy, bachur z jeszywy staje się nagle milionerem, snują się najdziwsze intrygi, przyczem oczywiście nie brak afer miłosnych, trucizna i sztylet też odgrywają niemałą rolę, aż wreszcie dziki ten splot nienaturalnych, a czasem i nadnaturalnych historyj, kończy się, jak film amerykański z „happy end“, ku zadowoleniu czytelnika, czekającego nań w najwyższym napięciu. A jak to umiał on tytułami samemi nęcić swojego czytelnika, którego krąg, jak na owe lata, był ogromny. „Między miłością a zemstą“, „Gość — nieboszczyk“, „Z tronu na szubienicę“, „Pobożny morderca“ — oto kilka kwiatków z bukietu blisko 300 tytułów szomerowskich. Nic dziwnego, że prymitywny czytelnik był w ciągłym napięciu i drżące nerwowej.

Pomnik takiemu czytelnikowi wystawił Perec w nowelce „W piątkowy wieczór“. W izdebce wodonosa śpi siedem osób. Bieda straszna. Za całą kolację piątkową starczył chleb. Jedyną zatem przyjemnością było wyspać się po wszystkich ciężkich trudach całego tygodnia. Wszyscy śpią, dogorywa jeszcze jedna świeczka sobotnia a przy niej czuwa najstarsza córka. Twarz pożółkła, wyglodniała, w oczach jej płomień, a zapadła pierś faluje mocno. Chude ręce drżą. Ona czyta przy tej właśnie dogorywającej świeczce romans Szomera. Wargi jej drżą z niecierpliwości, jest zmieszana i boi się, by świeczka przed czasem nie zgasła i pozostawiła ją w niepewności o ostatecznym losie bohatera.

I przeciw temu Szomerowi zwrócił się Szalom-Alejchem. W r. 1888 wydał pamflet „Sąd nad Szomerem“, w którym zaciekle rzucił się nań wysuwając szereg zarzutów i tez, a mianowicie: 1) tematy wszystkich

jego utworów są skradzione, 2) powieści wszystkie są robione na jedno kopyto, 3) pisarz nie daje rzeczywistych obrazów życia żydowskiego, 4) i dlatego nie mają nic wspólnego z żydostwem, 5) wpływają tylko ujemnie na fantazję i nie dają żadnej nauki, są pełne pornografji i cynizmu, 6) autor jest analfabeta, 7) jego powieści nie wolno zezwalać czytać chłopcom i dorosłym dziewczętom, 8) najświętszem zadaniem krytyki byłoby wykadzić go zupełnie i oczyścić atmosferę języka żydowskiego.

Ta furja pamfletowa, częściowo nieuzasadniona i operująca często wręcz fałszywymi kryterjami i zarzutami, rozpoczyna wprawdzie nowy okres literatury żydowskiej, okres realizmu, któremu wówczas począł hołdować Szalom-Alejchem w swych powieściach, jak „Stempeniu“ czy „Sender Blank“, ale tylko tym motywem nie da się bez reszty wyjaśnić. Czy to była walka Szaloma Alejchema o czytelnika ludowego, którego w zupełności opanował Szomer, czy też i w duszy Szaloma Alejchema kwitły kwiatki szomeryzmu, co nawet ujawni się w tytułach późniejszych jego powieści, jak „Błądzące gwiazdy“ lub „Krwawy żart“ — dość, że walka ta nacechowana jest mocnym subiektywizmem.

Przy bliższej a porównawczej analizie Szaloma Alejchema i Szomera dałoby się wyłuskać wiele wspólnych elementów, a nawet takich, spowodu których powstał „Sąd nad Szomerem“. Nie byłoby to ujmą dla Szaloma Alejchema, który je mocą swego talentu wyniósł z nizin trywialnej tanizny i podniósł do horyzontu gwieździstego. A sentymentalizmowi i fantazji Szomera przeciwstawił z początku swój żydowski sentymentalizm, a później i fantazję, ale nie „Hintertreppenromantik“.

III

W pierwocinach swej twórczości nie odbiegł Szalom Alejchem jeszcze od Szomera. Wyglądał go tylko i uszlachetnił jedynie.

Literacką swą karierę w języku żydowskim (nikłe próby w języku hebrajskim ukazywały się jeszcze od r. 1879) rozpoczął „rabin Szalom Rabinowicz“ dnia 6 lipca 1883 swym romansem „Dwa kamienie“, drukowanym w gazecie „Idishes folksblat“ Cederbauma, a osnutym na własnych przeżyciach romantycznych, które doprowadziły do ślubu z Olgą, córką właściciela ziemskiego, u którego Rabinowicz przebywał jako korepetytor.

„Dwa kamienie“ to szablonowy romans sentymentalny. Szablonowe też charakterystyki bohaterów. Ona jedynaczką bogatego i szlachetnie urodzonego dzierzawcy, „promienie jej wzroku świdrują się aż do serca“. On — biedny nauczyciel, samotny, bez przyjaciół i rodziców, ale zato człowiek o dobrem sercu, szlachetnych uczuciach, żądny wiedzy.

No, a później idzie już jak po maśle, wedle tej samej stałej recepty. Wieczory letnie, przysięgi wiecznej miłości. Ale ojciec - tyran nie dopuszcza do związku małżeńskiego i wtrąca młodzieńca do więzienia. Ona dlatego rzuca się do rzeki w oczach rodziców i ukochanego, a on — warjuje.

„Es ist eine alte Geschichte...“

„Na świętem miejscu, u stóp góry, leżą dwa kamienie, a pod nimi dwoje młodych ludzi.“

Rozpacz rodziców spóźniona.

Tak przemawia jeszcze Szalom Rabinowicz w kilku numerach „Idiszes folksblat“. Ale już w numerze 38 tegoż pisma znika Rabinowicz, a pojawia się po raz pierwszy i na zawsze „Szalom Alejchem“, podpisany tak pod feljtonem p. t. „Wybory“. Snuje on wprawdzie dalej linię satyrycznej walki Mendele Mocher Sfarim, tutaj, jakoteż i w późniejszej serji feljtonów „Listy przejęte na poczcie“, walczy z obskurantyzmem i fanatyzmem, potępia reakcyjne zło w imię hasel postępu haskalicznego, ale już bije z nich nowe i inne źródło humoru. Nazwy osób w „Wyborach“ (wybory rabina w małej mieścinie, walka burżuazji z ludem o rabina, kiełbasa wyborcza, triumf ludu i podła zemsta bogaczy) już są inne, niż gdyby je tworzył Mendele. Josef Indyk, Fajtl Glok, Fajwele Knak, Fridl Blic to już humor prawdziwy, a nie zgryźliwość satyryczna nazwisk takich jak Piawkin lub Frechman.

„Listy przejęte na poczcie“ to korespondencja między reb Lejbele z tamtego świata a reb Welwele z tego świata. Ten świat i tamten świat — tutaj ciemnota, tam prawda, tu chasydyzm, tam haskala. Oczywiście, że najwyższy sąd niebiański przyznaje rację maskilom. Ale cóż to za maskile? Zwyciężyli i przeforsowali swą zasadę, że wiedza i nauka są najlepszym lekarstwem na wszelkie zło, a jak z nich drwi Szalom Alejchem? Chodzą ubrani „po niemiecku“, dzieci ich kształcą się na doktorów, „w Perejasławiu są już wszystkie klasy ludności wykształcone, a wszyscy maskile noszą niebieskie okulary i czytają powieści Dumasa i Paul de Kocka w rosyjskiem tłumaczeniu“.

Ale czy zmieniły się czasy i stosunki? Czy doła ludu w czemkolwiek zmieniła się na lepsze? Haskala zwyciężyła, ale korzyści przyniosła tylko nielicznym jednostkom, lud żydowski pozostał w niezmienionem położeniu. Maskil - bogacz niczem się nie różnił od dawnego obskuranta-bogacza.

Ludowiec Szalom-Alejchem krytycznie zaczyna się odnosić do haskali wogóle, a zwłaszcza do rekinów, które wypłynęły na jej powierzchnię. I oto blysk nagły w post-scriptum do jednego z feljtonów:

„Nasz nowy bohater Zahar Grigorowicz Drejzich podarował 5000 rubli na kościół katolicki, a gdy przyszło się do niego z prośbą o wspar-

cie dla pogromionych żydów w Krzyworogu, kazał przez lokaja odpowiedzieć, że sam również dobrze wie, komu trzeba pomóc, a ze żydkami wogóle nie chce mieć nic wspólnego.“

Odtąd demokratyczna inteligencja a wraz z nią Szalom-Alejchem coraz więcej oddalają się od dawnych haseł walki z klerem, cadykami i chasydyzmem, bo wierzą, że i tak wyginą, a zwracają się na inny front walki, przeciw nowej plutokracji, wyśmiewanej „rystokracji“.

W r. 1885 powstają opowiadania „Scyzoryk“ i „Lag-beomer“, jako też pierwsza komedia „Narzeczonego—doktora“, i temi oto tworamii wypłynął Szalom-Alejchem na pełne morze humoru, który go uczynił nieśmiertelnym. W tych też utworach zaznaczyły się już wyraziście niektóre linje tematyczne całokształtu twórczości autora. Dziecko żydowskie i bogacz, krętacz handlowy, burżuj i Menachem Mendel, który chciał by się stać burżujem. Wyrzeka się też prawienia morałów i tendencyjności, stara się być obiektywnym, przez usunięcie swej własnej osoby i swego własnego rezonerstwa w cień, i w tym celu stwarza on swoją specyficzną formę literacką: monolog i list.

Zapowiedzią listów Menachem Mendla będzie już wtedy utwór p. t. „Interesy biurowe“, dramat w 2 listach, 18 liścikach handlowych i 20 telegramach“.

Drogi twórczości Szaloma Alejchema są już ostatecznie utorowane.

IV

Twórcy komicznego *Menachem Mendla* i napozór humorystycznego *Tewje Mleczarza* nie chciano wierzyć, że nie ukrywa on głębszych tendencyj. Zbyt przygniatała wielkość artysty, by nie miano mu podsuwać myśli, których on może nigdy nie snuł. Nie ufano humorowi jego, podejrzewając go o zaslanianie się płaszczykiem śmiechu, celem nieujawniania „światopoglądu“. I dlatego też wtłaczano w postacie te najrozmaitsze komentarze, próbowano wyjaśnić je nie jako twory fantazji artysty, ale conajmniej jako bohaterów narodowych i wyraziścieli zbiorowej psychiki żydowskiej. W każdym razie nie jako jednostki, ale artystyczny rezerwuar zbiorowości.

Pierwszym, który w naszej krytyce tak począł się zapatrywać był *Bal-Machszo wes*. Godzi się zatem przytoczyć w całości jego pogląd.

„Menachem Mendel to parabola, niejako metafora kupca żydowskiego, „Luftmensch’a“, żywy symbol większości żydów. Obserwujcie tylko trochę dokładniej tego człowieka oczyma Szaloma Alejchema, i ledwie powstrzymacie się od śmiechu. Wczoraj makler giełdowy, dzisiaj pośrednik małżeński, jutro kupiec leśny, a pojutrze agent ubezpie-

czeniowy. Możecie go spotkać przy wejściu do wszystkich giełd, na jakimkolwiek rynku, przy którymkolwiek handelku, wszędzie krąży figurka Menachem Mendla, w głowie jego ruch, niby w młynie. Tysiące planów, pomysłów i spraw pędzi w nim, jak djabliki i duchy. A skoro Menachem Mendel zastanowi się na chwilę, oznacza to, że do tysiąca warjactw, przybyło jedno jeszcze większe. On żyje jakby w malignie, a futra i skóry, zboże i igły są dlań narówni temsamem, a może mu się przydarzyć, że zespoli dwóch chłopców jako parę narzeczonych lub splewi drzewo rzeką, która wyschła już dawno. Menachem Mendel z Jechupecu to żydowskie warjactwo narodowe w postaci handlarza żydowskiego.“

Stanowisko takie akceptuje w zupełności N i g e r, potwierdza on w typie Menachema Mendla nie jakiś teleologizm, jakąś celowość czynów, nie widzi w nim człowieka, któryby chciał zdobyć miliony lub choćby kilka groszy na utrzymanie rodziny, ale manjaka, opętańca opanowanego przez namiętność, żądę robienia interesów, zadowolającego się „sztuką dla sztuki“. Nie idzie mu o interesy, ale o sam ruch w interesie. Gorączkowość ta miałyby i mogłyby wyjaśnić zjawisko żyda, jako typu ekonomicznego. Już „dziadek“ Mendele, kiedy się spotkał w drodze z Alterem Jaknehoz czyni to samo. Wymieniają wzajemnie swe towary, nie zarabiając przytem ani grosza. I są nadomiar zadowoleni, bo przecież handlowali, prowadzili interesy, słowem nie próżnowali. Ruch w interesie...

Stąd urasta cała teoria socjologiczna, dążąca do wyjaśnienia i objaśnienia już nie Menachema Mendla jako takiego, ale całości narodu żydowskiego i podstaw jego bytu. Podjął się tego właśnie Niger i odtąd słowa jego są wciąż, przy wszelkich okazjach, powtarzane.

„Nie, to nie parodja żydowskiej nadziei: nadzieja jest pasywna i spokojna; w nim jest ucieleśniony utopizm, wyżywający się dobitnie tak w naszym społecznym, jak i indywidualnym życiu. Ów nieproduktywny utopizm, wnoszący do wszelkich naszych poczynań gorączkowość, impet, pęd, samookłamywanie się i szybkie ochłonięcie. Ów historyczny utopizm, podobny do anemicznego dziecka o dużej głowie, a chudych i cienkich, jak źdźbło, nóżkach, a wynikający z tego, że będąc narodem handlarzy i pośredników, przyzwyczailiśmy się spoglądać na życie nie jako na proces, ale na szereg poszczególnych czynności, udających się lub nie — zależnie od szczęśliwej chwili czy udatnej kombinacji...“

Szalom Alejchem bardzo często wracał do swojego Menachem Mendla, był mu on bardzo bliski, nic zatem dziwnego, że wnioski tego rodzaju bywają zeń dedukowane. Ba, nasuwała się nawet analogja z błędnym rycerzem z La Mancha, z ingenioso caballero Don Quijote

de la Mancha. Menachem to typowy don Kichot, a żona jego, ta praktyczna osóbką, niczem innym, jak przyziemny, realistycznie myślący i patrzący Sanczo Pancza.

Historja i historyjki lubią się powtarzać.

Bo i Cervantesa spotkało podobne szczęście czy nieszczęście, co Szaloma Alejchema. Szuka się klucza, celem zrozumienia ich, względnie wyjaśnienia rzekomo zaciemnionych utworów. Trzysta lat już starają się przeróżni komentatorzy, nawet niepowszedniej miary, jak wybitny myśliciel hiszpański ostatniej doby Miguel de Unamuno, wytłómaczyć „Don Kichota“. Nie brakło w tem nawet takich poglądów, że ezoterycznie to książka o wesołych i melancholijnych dziejach błędnego rycerza, ale ezoterycznie rozumiana, jest ona księgą samych symbolów, wyjaśnianych à la nasza „Pieśń nad pieśniami“ przez ludzi religijnie usposobionych, dla których oczy, usta, zęby i piersi kochanki Salomonowej, to jeno symbole wartości wyższej miary.

Miguel de Unamuno nie bawi się w tego rodzaju fraszki. On szuka dla swej ojczyzny i swych rodaków szczęścia w silnej i głębokiej wierze. Stąd krok jeden do proklamowania „Don Kichota“ bibliją wiary hiszpańskiej, a Don Kichota jej prorokiem.

Tak daleko nie zaszedł jeszcze żaden z naszych interpretatorów Menachem Mendla, ale możliwości są dane. Możliwości ujęcia go nie ze strony negatywnej, ale nawet wręcz pozytywnej. Wystarczyłoby np. oprzeć się na wypowiedzeniu samego Szaloma Alejchema, w pewnym liście (r. 1909): „Mów Pan, co Pan chce, ale wrogów nie mam, bo Tewje to człowiek nadziei, a mój Menachem Mendel wierzy całemu światu.“

Proszę się zastanowić nad tem nieznacznie wstawionem słówkiem małym „mój“, czy nie mogłaby o to zaczepić jakaś nowa całkiem teoria menachem-mendlizmu?

Tymczasem nowsza krytyka żydowska zaczyna w odniesieniu do Szaloma Alejchema stosować pojęcie groteski, które rzuca zupełnie inne, i jedynie miarodajne światło, zwłaszcza na postać Menachem Mendla. Zdaje się, że bodźca tego dodała w pierwszym rzędzie interpretacja sceniczna utworów Szaloma Alejchema, wystawionych w żydowskich teatrach sowieckich. Tam groteskowe ujęcie miało służyć przedewszystkiem pewnym tendencjom społeczno-politycznym, ale tenże sposób ujmowania i zapatrywania się nie pozostał bez wpływu na inne dziedziny.

Groteskowość nie wydobywa samego komizmu, czy postaci lub sytuacji. Nie ma ona zamiaru bawić jedynie, a raczej ukazać ów głębszy spłot, wyrażający się w tragikomizmie. Tu serce rozdarte, jak piorunem rozszczępiony pień, a tu znów śmiech. Czasami doskonały to materiał na melodramat. Ale w wyższych sferach sztuki przeradza się on w tragikomizm, który rzuca nami jak w febrze, raz wywołując śmiech,

to znów głębszą refleksję nad ostatecznymi związkami przyczynowemi. A czasami też oblatuje nas gęsia skórka i mrozi strach. Takim jest Menachem Mendel. I wtedy pozbywamy się wszelkiej, ba, nawet zbyt subtelnej dyskusji na temat komizmu czy humoru tej postaci.

Menachem Mendel jest igraszką w rękach złudnych i złowrogich mocy, a zdaje mu się, że on sam jest czynnikiem działającym i decydującym. Rzekoma wolna wola (źródło komizmu) i upiorna ręka kierująca nim (tragizm) w efekcie ostatecznym dają groteskę.

W jednym z najwspanialszych utworów Szaloma Alejchema p. t. „Historja bez końca“, lub jak go później nazwał „Zaczarowany krawczyk“, mamy wyraźną upiorność groteski.

A historja jest taka:

„Był sobie człek w Złodziejówce, miasteczku w okolicach Mazepówki, niedaleko Chapłapowicz i Kozodojówki, między Jampolem a Sryczem, właśnie na drodze wiodącej z Fiszijabedów przez Peczychwost do Teterewca, a stamtąd do Jechupeca, — a nazywał się Szymon Eli, z przezwiska „Szymon Eli-szma-kojlejnu“, bo przy modlitwie w bóżnicy miał zwyczaj krzyczyć, wyprawiać, śpiewać i gardłować na cały głos. A człek ten był krawcem, broń Boże nie z tych ważnych, co szyją z tabulatury, ale zwyczajnym łaciarzem, wielkim autorytetem, znaczy, w kładzeniu łat, zacerowaniu dziury, albo przeniecowaniu jakiegokolwiek ubrania na lewą stronę, zrobieniu poprostu nowego ze starzyzny.“

No, i było tak:

„Cypa-Bejla-Rejza (jego żona) przychodzi raz latem do domu z koszykiem z rynku, rzuca wiązkę czosnku, trochę pietruszki i kartofle, które zakupiła i odzywa się wściekle:

— Do djabła z tem wszystkim! Codziennie głowić się i myśleć, co tu gotować na obiad. Przecież trzeba mieć głowę ministra. Dziś paluszki z fasolą i jutro znowu paluszki z fasolą, oby Bóg mnie nie pokarał za te słowa! Ot, naprzykład Nechama-Brocha. Taka dziadówka, taka żebraczka, taka bida — i ona ma kozę! Dlaczego? Bo jej mąż Lejzer-Szloma, wprowadzie krawiec, ale przecież człowiek! Drobnostka — koza! Jest w mieszkaniu koza, wtedy jest szklanka mleka...“

Kurtyna podnosi się i rozpoczyna się upiornie-groteskowa akcja.

Szymon-Ele zbiera grosiwo i postanawia wreszcie iść do Kozodojówki, kupić u tamtejszego mełameda kozę. Na drodze stoi karczma, którą dzierżawi krewniak jego, Dodi, cham i nieuk, nie lubiący Szymona. Gdy tenże dowiedział się o celu wyprawy, postanawia spłatać psikusa. W powrotnej drodze upija krawczyka i zamienia kozę na capa. W domu idą doić kozę — rwetes! Oszustwo, to nie koza a cap. Szymon Ele wraca do Kozodojówki, po drodze upija go Dodi znów, i zamienia capa na kozę. W Kozodojówce zatem wystawia się na pośmiewisko, bo go przekonują,

że przecież ma prawdziwą kożę. Więc znów wraca do domu i historia wciąga się powtarza.

Koza jest capem, a cap — koza to chyba zły duch jakiś. Wszyscy w miasteczku boją się zaczarowanego krawczyka i odpędzają od swych progów. I w cichą, letnią noc, kiedy już wszyscy chrapią, spaceruje Szymon Ele samotny w blaskach księżyca. A cap mu towarzyszy. Krawiec chce uciec, bo sam się boi tego niesamowitego upiora, a cap za nim, i woła swoje straszne mee...

Końca historii niema.

I Szalom-Alejchem błaga czytelnika, by go nie prosił o zakończenie, bo lepiej śmiać się, „lekarze zalecają śmiech“.

Typowe capricho Goyi...

Pozatem smutek humorysty.

V

Skoro Menachem Mendel jest — wedle powiedzenia autora — ucieleśnieniem wiary, to **T e w j e M l e c z a r z** znów personifikowaną nadzieją.

Niepoprawny to marzyciel, już widzi ucieleśnienie swych dążeń i tęsknot, a wtem zostaje strącony z wyżyn swoich marzeń. Ale nie rozpacza, nie przeklina otoczenia lub swego losu, lecz z uśmiechem znosi wszelkie cierpienia i z miłością ogromną przyjmuje wszystko jako dopust boży. Nie daje się nigdy wytrącić z swej prawie filozoficznej równowagi, jakkolwiek dusza jego cierpi. Smuci się czasami mocno, ale miłość jego przewycięża cierpienia i nie daje mu się nigdy ugiąć.

A cierpień nie brak w jego życiu. Ma trochę uciulanego grosiwa, snuje już dalekobieżne marzenia, jak inwestować swój kapitał, jak go pomnożyć, by wreszcie mieć starość zabezpieczoną i spokojną, a wpada w ręce i sieć koszmarnych interesów Menachem Mendla; ten przyrzeka mu złote góry, z których „wypuszcza się strych“ (jak brzmi, przyjęte zresztą ogólnie powiedzenie w tłumaczeniu z żydowskiego „lozt zich ous a bojdem“). I kiedy dowiaduje się o katastrofie finansowej, złości się z początku, ale wnet spuszcza z tonu, bo czuje, że i Menachem Mendel jest równie nieszczęśliwą istotą. Tewje to zrozumiał i wybacza. Zdolność wybaczenia i rozumienia drugiego człowieka jest najistotniejszym rysem charakteru jego, wypełnia duszę miłością i nie pozwala tracić nigdy nadziei.

Najstarszą córkę swą Cajtl chce wydać za mąż za bogatego rzeźnika, ale wdowca. Cieszy się, że córce, którą tamten chce wziąć bez grosza i bez wyprawy, zapewni byt spokojny, no i sobie też, bo rzeźnik ów przyrzekł wszak pomagać rodzinie. Ale kiedy Cajtl rozplakała się

i oświadczyła, iż kocha innego — Tewje już zmiękł, bo przecież krzywdy nikomu wyrządzić nie chciałby. Wprawdzie drażnią go pewne formy życia młodzieży, ale on przecież rozumie wszystkich i wybaczają. Cierpi, ale nie rozpacza.

Lecz to jeszcze nie koniec jego przeżyć. On musi wychylić kielich goryczy do samego końca. Cierpienia jego muszą się mnożyć, inaczejby dusza jego nie rozkwitała, nie rosła, by osiągnąć wyżyń prawieże nadludzkich.

Przejście z córką pierworodną Cajtl jest niczem jeszcze w porównaniu z późniejszymi przeżyciami jego. Druga córka Hodl, jest ładna, czyta i pisze po żydowsku i po rosyjsku, i jak zwykle przytrafia się jej bogaty ożenek, ale zwyczajną koleją losów, i ona musi się zakochać, i to właśnie w biedaku. Znowu rozwiane marzenia Tewjego o tem, jakby to mógł, mając takiego zięcia, być filantropem i pomóc wielu ludziom. No, a w dodatku, przychodzi ukochany Hodl, nie jak ten od pierwszej córki prosić o rękę dziewczyny, ale wprost mówi: „Nam się należy mazal-tow, jesteście narzeczeństwem“. I w dodatku jeszcze przyspiesza ślub, bo musi wyjechać na Sybir. Takich dzieci i takich czasów Tewje nie rozumie. Sarkazm w nim zbiera, ale znowu godzi się z losem. „Bóg dał, Bóg wziął.“

Trzecia córka Chawa chrzci się i wychodzi za mąż za pisarza gminnego. Tewje chciałby wyrwać z serca swą miłość rodzicielską. Wszak zerwała ona wszystkie węzły łączące ją z rodziną żydowską i całym życiem wewnętrznym Tewjego. Ale i tutaj trudno mu to przychodzi. Tragizm jego dosięga punktu kulminacyjnego. Mimo to nie wini on nikogo. Działy się tu jakieś czary. Wszystko potrafi on wyjaśnić swem miłującym sercem.

Pozostały mu jeszcze córki. Więc chyba nieszczęścia jego nie skończyły się jeszcze. I rzeczywiście córka Szprinca popełnia samobójstwo, bo uwiódł ją i porzucił bogaty panicz wielkomijski.

Chwilami zatem musi ten nieugięty człowiek wpaść w nastrój pesymistyczny, ale to tylko na małą chwilę.

„Ot, naprzykład, nachodzą mnie myśli — rośnie w lesie drzewo, przychodzi ktoś z siekierą, odrębuje jedną gałąź za drugą — czem jest drzewo bez gałęzi? Zabierz się, raczej, człowieku do podrabiania całego drzewa — i koniec wszystkiemu — poco ma sterczeć w lesie nagi pień dębu?“

Tak myśli on, który zazwyczaj mówi prawieże Kasproviczowskiemi słowami z „Księgi ubogich“: „przestałem się wadzić z Bogiem...“

Zdawałoby się, że z najmłodszą córką osiągnął swój upragniony cel. Wyszła ona bogato zamąż, zabezpieczyła ojcu starość, ale ni ona, ni on

nie są z tego zadowoleni. Więc na stare lata jedzie Tewje do Erec Izrael, do świętej ziemi ojców, by złożyć tam skołataną swe kości.

Życie Tewjego jest nieprzerwanym pasmem ustawicznych cierpień, pod których ciężarem nie ugina się bynajmniej, nie złorzeczy, bo jest przekonany nawet w chwilach największego zwątpienia, że rozum ludzki nigdy nie zdoła przeniknąć tajemnic i woli Bożej, że widocznie Bóg wie, jak ma światem kierować.

Nic dziwnego zatem, że widząc ten ciągły duchowy rozwój człowieka, właśnie w upadku i cierpieniach, przyrównywano go do biblijnego Hioba. Ale Tewje nie traci wiary ani humoru, nie traci swego pozytywnego stosunku do świata i ludzi, nie staje się żółciowym. To cierpiętnik, który stał się filozofem, ale nie z tych, co z ironją na ustach lub z kielnią w dłoni chcą świat zniszczyć czy przebudować, ale uśmiechem go przewyciężyć. A humor jego nie jest ekspansywny i zachłanny, ale po Norwidowsku „w sobie pochylon“. Wprawdzie jest on, jak zresztą wszyscy bohaterzy Szalom Alejchemowskich utworów, i jak on ich sam nazwał, „małymi ludźmi z małymi aspiracjami“, ale jednak płonie w nim nieśmiertelny ogień marzenia i cierpienia, niemniejszy może, niż w duszy św. Augustyna, gdy wołał: fecisti nos ad Te, ed inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.

VI

Jest wiara, jest nadzieja, brak tylko miłości, by w komplecie pełnym był trój-jeden symbol, dostatecznie już zresztą zbanalizowany.

Całą miłość swą podarował Szalom Alejchem dziecku żydowskiemu, trzeciej centralnej postaci jego twórczości. Jeśliby można się jeszcze spierać, czy ośmieszał i krytykował swoich bohaterów, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że do dziecka odnosił się bez najmniejszej tendencyjności, że nie chodziło mu przytem ani o komizm ani o humor, ale poprostu o serdeczną wesołość, którą opromienić chciał swoich małych bohaterów, skazanych już w swej najwcześniejszej młodości na to, by nie być dzieckiem wyłącznie, ale małym Żydem, poważnym, statecznym, jakkolwiek bez brody jeszcze.

Takim opisywał dziecko jeszcze Mendele, a i Perec też inaczej nie zapatrywał się nań. Dopiero Szalom Alejchem widział dziecko żydowskie — dzieckiem. I tem zrewolucjonizował nie tylko literaturę na tym odcinku, ale popchnął i dziecko żydowskie do rewolty. Kazał mu żyć swym specyficznym życiem, cieszyć się przyjemnościami i rozkoszami właściwymi temu wiekowi, skakać w słońcu, pluskać się we wodzie, i to bez żadnych myśli ubocznych, które starało się wszczepić weń tradycyj-

ne i tradycjonalistyczne wychowanie. Jednym słowem: ześwieczył dziecko ciasnych uliczek żydowskich i chederów.

Tendencję tę — bo tutaj bezsprzecznie tkwi już tendencja reformatorska — rozpoczął w najwcześniejszych zaczątkach swej twórczości opowiadaniem „Scyzoryk“.

Chłopcykowi pewnemu odbierają starsi wciąż scyzoryki, bo nie chcą, by się ustawicznie niemi bawił, a raczej chcą, by się wziął do książki. Obrabowują go bezlitośnie i okrutnie z jego zabawki, nie bacząc na to, że serce dziecka krwawo boleje, że odbierając mu scyzoryk, pozbawia się je marzeń i przyjemności. Aż wreszcie chłopczyk musi skrać scyzoryk, by dać folgę swej potrzebie dziecinnego wyżycia się. Wprawdzie to czyn niemoralny, ale Szalom Alejchem nie potępia go, owszem wybacza i usprawiedliwia prawem dziecka do życia i prawem rewolty przeciw wszelkim tamom odgradzającym od tego życia.

Albo ów chłopczyk, którego tak ciągnie do Purimspilerów, ale otoczony matką, ojcem, nauczycielem, nakazami i zakazami, potępiany słowami gorzkiemi i popychany szturchańcami, wyrывa się i ucieka wreszcie do fantazyjnie przebranych aktorów i wesółków purimowych.

A wreszcie sierota Motl-Pejsi-chazena — ta epopeja życia dziecka żydowskiego...

Opowiada p. Zofja Dubnow-Erlichowa, że kiedy w dzieciństwie swem była z rodziną swą na letnisku, i razu pewnego z rodzeństwem bawiła się przed domem, nadszedł gość, który zapytał, czy tu mieszka Dubnow; ale zamiast wejść do mieszkania, został z dziećmi, nawiązał z nimi dłuższą rozmowę i rozkochał je w sobie. Był to Szalom Alejchem.

Bezpośredniość jego stosunku do dzieci, naturalność i naiwność przejawia się nawet w jego stylu i introdukcjach do opowiadań dla dzieci i o dzieciach:

— Słuchajcie, dzieci żydowskie, opowiem wam historję o scyzoryku; niezmyśloną historję, ale prawdziwą która przydarzyła się mnie samemu...

— Zgadujcie, dzieci, które święto jest ze wszystkich najlepszem? Chanuka!...

Być może, że Szalom Alejchem chciał swoją twórczością zrewolucjonizować życie żydowskie, humorem swoim wnieść weń promienną jasność, rozpedzić mroki i zapędzić myszy wszystkie do ich nor.

A jeśli tak, to trzeba zacząć nowe życie nie od starszych, ale właśnie od dzieci. I stąd ogromna miłość jego do nich. Stąd prawieże apologetyka dziecka żydowskiego, tego fundamentu, na którym trzeba budować lepszą przyszłość, tego chyba twórcy innego a zdrowego życia żydowskiego.

VII

I. D. Berkowicz, znany pisarz żydowski (zięć Szaloma Alejchema) opowiada, że pewnego razu w Warszawie przystąpił do Szaloma Alejchema czytelnik żydowski, jeden z licznych czytelników i wielbicieli jego talentu, pocałował go w rękę i rzekł: „Pan jesteś naszym pocieszeniem, Pan osładza nam przecież gorycz golusu.“ — — — —

Tenże sam Berkowicz kontynuuje obecnie spuściznę Szalom-Alejchemowską, przeniósłszy Menachem Mendla do współczesnej Palestyny. W doskonale imitowanych listach rozprawia się z ujemnemi i opisuje dodatnie strony życia palestyńskiego. A kiedy Menachem Mendel udaje się do Emeku, do syna swego, który pracuje w kwucy, odwiedza go wielu chaluców z powitaniem.

— „Znamy Pana, mówią oni, reb Menachem Mendel, już od dawna, o Panu spisano już całą literaturę!

— A ja do nich: Wyobrażam sobie, że wy chaluce nie macie zbyt dobrego zdania o mnie!

— Mówią oni: Owszem, przeciwnie, to pan jest sprawcą, żeśmy przybyli tutaj, by budować Palestynę. Tak nas nastraszył w golusie pański portret, że inne wyjście, mówią oni, nie pozostało dla nas. Jak ci się podoba taki komplement?“

Rację zatem ma Chesterton, że „ optymista bywa lepszym reformatorem, niż pesymista.“

CHAIM LOW

ŻYDZI W POEZJI ODRODZONEJ POLSKI*)

II. FUTURYŚCI

STANISŁAW RYSZARD STANDE

Zaczynam serję futurystów od Standego, mimo że nigdy futurystą w ścisłym tego słowa znaczeniu nie był. Nie był nim, bo wogóle nie należał do żadnej szkoły poetyckiej ani nigdy nie ogłaszał manifestów. Program swój wykuwał sam własnym mozołem i na ustroniu, aż wszedł do poezji polskiej jako reprezentant tego rodzaju poezji, którą wszyscy dobrze znamy, dla której się w Polsce utarło miano „proletarjackiej“. Nie tu miejsce na roztrząsanie dziejów i perypetyj poszczególnych prądów literackich w Polsce Odrodzonej, niemniej jednak faktem jest, że t. zw. „poezja proletarjacka“ tak w swych przedstawicielach, jak i produktach i charakterze wywodzi się w prostej linii z polskiego futuryzmu. Przypadek to, czy specyficzne warunki polskiego klimatu poetyckiego, dość, że prawie wszyscy futuryści polscy skończyli jako materjaliści dialektyczni. Ten ich materjalizm dialektyczny przybrał różne odcienie od wygodnie mieszczańskiego do skrajnie rewolucjonistycznego, wszędzie się jednak utrzymał jako sposób podejścia przynajmniej do poetyckiego rzemiosła.

Standę jeden był wyjątkiem. Doszedł on do mety futurystyczno - proletarjackiej jako outsider, jako poputczyk. Pierwsze strofy jego „M ł o t ó w“ wydanych przecież w 1921 roku, są jeszcze anachronicznym nieporozumieniem albo chęcią ukazania wszystkim odbytej drogi. Pierwszym jego krokiem poetyckim towarzyszą melancholja i zaduma pasyistyczna, zaopatrzone w cały arsenał romantycznych rekwizytów. Znajdujemy w nich Kasprówicza i Wyspiańskiego, zmienionych do nie-

*) Zob. Miesięcznik Żydowski, zes. 7/8 i 9/10 1933.

poznania, bo bez siły ich wiary i dobitności akcentu. Patos walki, bijącej z tych wierszy jest nieprzekonywujący, a symbole wyblakłe, wyszarżale. Znajdujemy w nich typowo-młodzieńcze, tyrtejskie tony i faustowskie zamiary, spotykamy wędrowców z kosturami, drogi z przeszkodami, róże z cierniami. Żal i ból noszą tu jeszcze charakter kosmiczny, a nie są związane z problemem sprawiedliwego rozdziału dóbr ziemskich. Czar nastroju panuje tu nad wolą ekspresji. W rozlewności patetycznych wynurzeń giną skromne przebłyski szczerego liryzmu. Odczuwa się wyraźnie, jak poeta zmaga się nadaremnie z bujnemi pnączami nagromadzonego przez tradycję ekspresyjnego materiału. Nie dał mu rady poeta i zagrzebywał się w bujności mistycznego słownictwa, upajał się dźwiękiem własnej frazy. Długo trwało nim doszedł do tej prawdy, którą później tak lapidarnie wyraził:

*„Są wiersze, co pachną jak kwiat,
i rosną sobie w inspektach poezji —
wyjdź-że z nich na szeroki świat,
odetchnij, i obejdź się bez nich.*

(Do poety).

Powoli przenikały do jego egotycznej - erotycznej poezji nuty społeczne, pozbawione początkowo klasowego zróżniczkowania. Tkwiły przez jakiś okres w strąkach symbolistycznej formy, jak czasem gospodarka kapitalistyczna w powijkach feudalizmu. Stande nie mógł się otrząsnąć z naleciałości młodzieńczych brzdąkań na lirze, względnie nie dowierzał szarlataniemu bałaganowi futurystycznych nowalij. Jego purytańska natura wzdragała się przed ekshibicjonizmem pierwszych występów „Nowej sztuki“. Zorganizowana od początków twórczość nie poddawała się łatwo nowinkom. Przeczekał więc poeta pierwsze wrzaski futurystycznego ząbkowania i sięgnął po zdobycze futuryzmu dopiero wtedy, gdy ten wstąpił w szranki jako system zorganizowanego tworzenia.

Stąd się bierze, że prędzej wierzymy metamorfozie tego neofity, niż zelotyzmowi „samorodnych“ nowatorów. Jego skromna współczesność bardziej przemawia do nas niż połyskujące nowinki tych wszystkich, którzy wyskoczyli odrazu z otchłani wieku, uzbrojeni w cały rynsztunek najnowocześniejszych zdobyczy formalnych. Przypominamy sobie bezpretensjonalność pierwszych wierszy i to nas utwierdza w zaufaniu do szczerości poety. Jego szczerość pierwotna była wprawdzie mdła, w sam raz nieprzecukrzona, jak powiedział Stur, ale po przejściu u futurystów koniecznego kursu odkłamywania pozbył się poeta dawnych swych nawyczek. Zarzucił bezpośredniość uczucia i tworzenia, zmęźniał i zaczął stopniowo wyzbywać się balastu dawnej symboliki.

Ta przejściowa faza wycisnęła wybitne piętno na „R z e c z a c h i l u d z i a c h” (Kraków, 1925), stąd pochodzą ich nierówności. Ścierają się tutaj dwa światy, dwie poezje. Poezja „Młotów”, symboliczna i romantyczna o irealnym obrazowaniu, choć z wyraźnym nastawieniem urbanistycznym, z późniejszą, świadomie i po marksistowsku ujętą poezją proletarjacką. Jakże często spotykamy jeszcze w „Ludziach i rzeczach” elementy symboliki chrześcijańskiej, jak „kona na krzyżu” „ciało pańskie i krew”. Coraz mniej jest wprawdzie takich symbolów, ale wyraźnie widzimy, jak trudno przychodzi poecie wyzbywanie się dawnej maniery. Symbolikę chrześcijańską zwolna ruguje symbolika polityczna, a irealizm ustępuje konsekwentnie miejsca realistycznemu obrazowaniu. Dążność do prostoty sprowadza często Standego na manowce, poecie zdarzają się potknięcia, oklepane metafory w rodzaju „szampan powietrza”.

„Główną siłę poezji Standego — powiada Stawar¹⁾ — stanowi pojawienie się w niej nowego materiału — życiowego, zdobytego z życia i dążeń klasy, walczącej o wyzwolenie, z żywotnych interesów dnia, z jego bojów, porażek i zwycięstw”. Wystarczy zresztą przeczytać spis rzeczy w zbiorach, jak „3 s a l w y” (1925), czy „N a p e w n o — m y” (Berlin 1928), by się o tem przekonać. Mamy tu konspirację i nieodłącznych prowokatorów, więzienia i prokuratorów, manifestacje i agitatorów. Przy takim ujęciu roli poezji nabierają szczególnej wagi poeta i słowo. Poeta zamienia się w pioniera, a słowo staje się kilofem. „P o e c i — b u d u j e m y s ł o w e m” (Mosty) — woła Stande, a budować znaczy budować planowo.

*Plan. Plan. Plan. Inny mamy plan też:
dźgać słowami, odkrywać, budzić i kazać,
jeśli piersi ludzkie; zakute — rozbić pancerz,
serce żywe z nich wyjąć i, że żywe, pokazać!*

(Plan).

Pierwszem zadaniem takiej poezji jest protestować przeciw istniejącemu stanowi rzeczy. Inwalidzi Wittlina wywołują uczucie litości, Stande chciałby obrazem swoich inwalidów wywołać bunt w sercach wszystkich uciemiężonych. Chcą oni

*raz wreszcie z piersi ubogiej
wyśpiewać olbrzymi protest.*

(Inwalidzi).

Drugie zadanie to — budzić zapal do nowego życia. Poeta zamienia się w proroka na zimno. Nie wolno mu się załamywać, nie wolno za-

1) Andrzej Stawar: Poezje St. R. Standego. Miesięcznik Literacki 1930, nr. 3.

chwiać, bo tysiące oczu patrzą na niego. Twarz musi mieć zawsze uśmiechniętą, a tragedje chować głęboko w piersi. Wie, że jego poezja nie posiada znamion wieczności, bo ją rodzi chwila, a jednak nie wolno mu jej zaniechać:

*tylko otwieramy! otwieramy! na oścież
wieść uśmiechniętą dźwigamy z sobą po świecie,
największe mocarstwo tworzymy w najmniej-
szym powiecie,
słowa nasze tłuką w mur jak w móżdżierz.*

*— — — — —
my na przedniej pozycji żołnierze wierni
dla nas cud walki, nie zwycięstwa pean
Mojżesze nigdy nie wchodzą w Kanaan
dziwni cudowni odźwierni.*

(Odźwierni).

„Postawa ideowa autora — stwierdza słusznie Napierski — jest postawą wyznawcy: nie zna kompromisu, zachwiania, dyletantyzmu; można ją przyjąć en bloc lub równie sumarycznie odrzucić...“²⁾ Kto nie stanie na płaszczyźnie autora, znajdzie w jego poezji wiele wad nie do przebaczenia. Będzie go razić oschłość dialektycznego rozprawiania się z rzeczywistością społeczną, budzić będzie wątpliwości staranne omijanie wszelkiego liryzmu, z obawy, by nie popaść w grzech filantropji, nastrojąc będzie sceptycznie ekstatyczne widzenie niedalekiego triumfu. Nikt jednak nie odmówi wierszom tym szczeremu tonu, mimo wyraźnego czasem retuszu rzeczywistości i upartego dogmatyzmu. Sceptyk zazdrościć musi wiary, obiektywny krytyk przyzna zasługę w ukształtowaniu określonego gatunku poezji, której konieczność i pożytek otaksuje najbliższa przyszłość.

BRUNO JASIEŃSKI

Co za szalona satysfakcja śledzić linię rozwojową twórczości Jasińskiego. Co za bogactwo niekonsekwencji, co za kaprysy logiki. Któżby się był spodziewał po „Bucie w butonierce“ (1921), że jego autor będzie kiedyś twórcą „Słowa o Jakóbie Szeli“ (1926). A kto wytłumaczy logikę linii rozwojowej od wydawcy snobistycznych jednodniówek futurystycznych do sekretarza „Związku pisarzy rewolucyjnych“. Co za skok gwałtowny od dandysa w monoklu z czarnym lokiem, spadającym zalotnie na wysokie czoło, do ascetycznej, kościstej twarzy współczesnego Torquemady, oskarżającego na zjeździe pisarzy

2) St. Napierski: Napewno my. Wiadomości Literackie 1930, nr. 33.

rewolucyjnych Barbusse'a o herezję. Który z nich prawdziwy? Chyba ten ostatni. Czy to jednak ostateczne wcielenie? Jeśli sądzić po wielości jego dotychczasowych ewolucyj, to możnaby się spodziewać niespodzianek. Chyba że z tej placówki już niema odwrotu. A może to już wyjęskniona przez poetę przystań w rodzaju tej, jaką się stał dla Jacoba w odmiennych warunkach — klasztor?

W twórczości Jasińskiego możemy zaobserwować dziwne zjawisko pseudomorfozy, z którym się spotykamy zwykle w przyrodzie. Jakiś minerał osadza się w miejscu, pozostawionem przez splókany kryształ i przybiera jego formę krystaliczną. Jasiński przeniósł zjawisko to do poezji. W „Bucie w butonierce“ naśladował z maestrją Siewierjanina, potem przerzucił się na Majakowskiego.³⁾ Gdy w Rosji przyszła kolej na Jesienina, stał się Jasiński zawołanym imaginistą, przewyższającym często swoich mistrzów.

Pseudomorfoza literacka pociągała za sobą z konieczności pseudomorfozę ideową: Jasiński stawał się powoli z dandysa, dekadenta, globtrottera i narcyza, pamflicistą i gołosłownym rewolucjonistą. Po „Bucie w butonierce“ przyszła kolej na „Pieśń o głodzie“ (1922). Tylko rok dzielił oba te utwory, a co za krok naprzód. Pierwsze, typowe wierszyki dla znudzonych pensjonarek, są bezpośrednim produktem mieszczańskiego wykwintu, w drugich mamy już widoczne oznaki zażenowania wobec poprzednich występów. Jeszcze wiele tu pozy i blagi, ale sam temat powagą swą wymusza poważne traktowanie. Jasiński wkracza tu na tory zainteresowania dla „współczesnego człowieka“, człowieka masy. „Apologia, współczesnego człowieka“ — twierdzi Wat, ideowy towarzysz Jasińskiego — odnosiła się głównie do tych jego stron, które dotychczasowa poezja pomijała lub fałszowała. Było to do pewnego stopnia odkłamanie obrazu człowieka w poezji, któremu to „człowiekowi wogóle“ poeci futurystyczni nadawali okolicznościowo rysy to „brata boga“, to „człowieka masy“ i nawet robotnika, chociaż pobieżna analiza psychologiczna ujawniłaby, że w istocie chodziło o niewielką skalę typów społecznych, między dekadentem — poetą anarchistycznym a businessmanem - spekulantem.“⁴⁾

„Ziemia na lewo“, wydana wspólnie z Anatolem Sternem w 1924 roku, jest typowym przykładem tak zwanego wulgarnie „salonowego komunizmu“. Książka wprawdzie poświęcona — jak twierdzi przedmowa — człowiekowi masy, „temu ukrytemu bohaterowi dziejów“, ale wiersze tu zebrane przemawiają raczej do burżujów, choć często w formie szczekania i warczenia. Te niby „granaty rzeczywistości“ całkiem

³⁾ Zob. K. W. Z. Przegląd Warszawski, nr. 34—36, str. 207.

⁴⁾ Aleksander Wat: Wspomnienia o futuryzmie. Miesięcznik Literacki 1930, nr. 2.

dobrze się nadają do buduarów i salonów, śmiało mogą się znaleźć obok rokokocich gracików. Mieszczaństwo wcale się nie przerażało „gryzącymi językami żywego, eksplodującego słowa“, raczej się dobrze niemi bawiło. Dziwnie więc wygląda ów wybór, który autorzy zostawiają czytelnikowi: „wysłany egzotycznymi, wymiętoszonymi poduszkami sentymentu, salonik mieszczańskiej kultury — lub naga, bólami porodowymi wstrząsana ulica“. Dziwnie, bo wybór autorów był zdecydowany. Sam fakt trywjalizowania treści nie mógł tej poezji uczynić przystępną dla ulicy i człowieka masy. Wyrafinowana forma była zgóry przeznaczona dla mieszczańskich snobów i sybarytów. Czując rażącą sprzeczność między dekadencją estetyzmem swoich wierszy a twardą rzeczywistością masy, dla której rzekomo były pisane, pośpieszył Jasiński z usprawiedliwieniem. Zastrzega się we wstępie do „Ziemi na lewo“, że nie wciąga na strofy swoich wierszy ordynarnych butów prymitywizmu. Tej niewzruszonej zasady trzymał się i później. Nawet gdy w „Słowie o Jakóbie Szeli“ zajął wyraźne stanowisko klasowe, gdy do materiału przystąpił jako zdecydowany marksista, zapomniał zzuć ze strof swych jedwabiste ciżemki wyszukanych rymów, wymyślnych, dalekich porównań i imaginistycznych metafor.

Szczerym wydaje nam się Jasiński tylko tam, gdzie przestaje złośliwie epatować burzują. Wtedy zdobywa się na silne akcenty afirmacji, na strofy pełne żywiołowego ukochania spraw ziemi, którychby się nie powstydział sam Wierzyński:

*nie będziemy nikomu więcej
obrywali rąk ani nóg
chcemy, żeby ludzi było jak najwięcej
i żeby każdy tańczyć mógł.*

*na skraju zielonej drogi
pogodni siądziemy beztroscy w cudzie
aniołowie już idą umywać wam nogi
o dziwni niezgłębieni cudowni ludzie.*

(Psalm powojenny).

„Słowo o Jakóbie“ (1926) było przełomowym utworem w poezji Jasińskiego. I tu wprawdzie na początku była maniera literacka. Temat miał mu posłużyć jako etjuda á la Jesienin. Ale etjuda pod rękami tego talentu, po Tuwimie bezsprzecznie największego, odrazu przemieniła się w dzieło sztuki. Krytyka marksistowska czyniła mu wprawdzie wyrzuty spowodu dysproporcji między materiałem faktycznym (powstanie chłopskie r. 1846, jego stosunek do szlachty i rządu austriackiego) jak i celowem nastawieniem (ujawnienie klasowo-rewolucyjnego charakteru rabacji chłopskiej) a manierą imaginistyczną,

osłabiającą materiał nadmiernym estetyzmem,⁵⁾ my jednak czujemy tu już powolne zanikanie dystansu między twórcą a bohaterem. Jasiński — Żyd — mieszczech wczuwa się tu znakomicie w psychikę rebelizantachłopa i w ducha wsi polskiej. Nie zapomina nawet wpleść motywy żydowskie, gdy nawiasem podkreśla ciemnotę wsi, np. w dwuwierszu:

*z krwi naszej ciepłej okrągłe mace
wypieka w niebie cadyk — Bóg.*

Całość technie powagą i surowością odpowiedzialności, tylko w rymach można jeszcze odnaleźć ślady dawnego dekadenta i anarchisty.

Na tym poemacie kończy się właściwie twórczość liryczna Jasińskiego. Wydana w Rosji „R z e c z g r o m a d z k a“, jest tylko przeróbką sceniczną „Słowa o Szeli“. „Porównanie poematu o Szeli ze sztuką — twierdzi Stande — uwydatnia tę rewolucję ideową, jaką autor przeżył, działając w kraju budownictwa socjalistycznego. Nie pozbył się jednak nawet w tym utworze nawskroś proletarjackim, maniery sztucznych i wyszukanych rymów“.

Dlaczego zamilkł wielki talent Jasińskiego? Czy nie mógł się nagiąć do literatury faktu? Czy czuł sam rażącą dysharmonję między kapryśnymi rymami swoich wierszy a surową rzeczywistością, wobec której się znalazł. A może wstyd mu było dawnej, skandalicznej-buńczucznej przeszłości rozwichrzonego dekadenta i chciał ją przekreślić przez odwrócenie się od poezji? A może zawołał za wielkimi swymi poprzednikami romantycznymi „zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje“? Któż to wiedzieć może?

ANATOL STERN

Stern wniósł do poezji polskiej patos efemerycznych przekonań i jednodniowych haseł. Podczas gdy Jasiński uprawiał inflację programów poetyckich, Stern zajmował się produkowaniem manifestów ideowych. Tamten czynił swoją robotę na zimno, ze sceptycznym uśmiechem niedowiarka, ten solennie ręczył całą swoją osobą za słuszność każdej najnowszej idei i w zapale nawróconego zelanta odczuwał zawsze potrzebę wy tłumaczenia ostatniego pociągnięcia ideowego. Oszczędził nam tem samym trudu badania związku między wczorajszem a dzisiajszem credo. Robił to sam za krytykę, udowadniając z zaciekłością kauzypendy ścisły związek między zakrętami tych wszystkich łamańców, które przeżył w drodze swej od „Nagiego człowieka“ (1919) do „Biegu dc

⁵⁾ St. R. Stande: Rzecz gromadzka Br. Jasińskiego. Miesięcznik Literacki 1931, nr. 15.

bieguna“ (1927), najpierw równoległe z Jasińskim, potem u boku Jasińskiego, wkońcu przeciwko Jasińskiemu.

Rzecz dziwna, jak Stern, który zmieniał programy jak ktoś inny garnitury, zanim szczęśliwie wylądował na błogich wyrajach spokojnego mieszczaństwa, w jedną tylko rzecz wierzy wiarą niezachwianą: w słuszność wszystkich swoich przekonań od a aż do ostatniej litery, przy której chwilowo trwa. Z jaką dumą nazywa się człowiekiem, który tworzył futuryzm!⁶⁾ W „Biegu do bieguna“ kaja się już wprawdzie z grzechów futurystycznej młodości, stara się jednak nadać wybrykom dekadentkich poczynań cechy roboty pożytecznej, a nawet koniecznej z punktu widzenia historycznego. A jakże. „Popelniliśmy — powiada — w tych niezapomnianych czasach — do których zresztą często z sentymentem sięgam pamięcią — mnóstwo szalonych błędów. Ale błędy te były błędami gorączkowego tworzenia, kiedy człowiek nie liczy się z siłami i rzuca się na oślep.“⁷⁾

Skończyły się heroikomiczne potyczki w obronie Futuryzmy (1919) i „Nagięgo człowieka w śródmieściu“ (1919), nadszedł okres dojrzewania i narastania ideologii społecznej. Przyszła „Ziemia na lewo“ (1924), wydana wspólnie z Jasińskim. Stern zrywa tu ostatecznie ze skandalizmem futurystycznej przeszłości, przynajmniej w teorii. Następuje chwila refleksji, zaryzykowałbym nawet powiedzenie: poeta wpada w głęboką zadumę. Odbywa się tu generalne pranie czy raczej tłuczenie rozmaitych bożków społecznych, jak tradycja, religja, a następuje kurs na „człowieka masy“, na ulicę. „Ziemia na lewo“ była tylko przygrzywką, szumną zapowiedzią. Hymn na cześć nieokreślonego człowieka wyśpiewa poeta w „Anielskim chacie“ (1924). Zdiera z człowieka jego pokost społeczny i głosi apoteozę nagięgo ciała ludzkiego. Odbieramy wrażenie, że poeta pragnie, zanim przystąpi do klasowego umiejscowienia, poznać człowieka samego w sobie, rozkoszować się jego boskim mechanizmem. Optymizm ten nie ma nic wspólnego z żywiołowym bezpośrednim witalizmem. Ten chwilowy zachwyty ma źródło w intelektualnej postawie, wypływa raczej z filozoficznych spekulacji, związanych z adaptowanym naiwnie pragmatyzmem. Świadczy o tem choćby taki dwuwiersz:

*Każdy ruch zmieniający coś tu czy gdzieindziej
tak samo jest mi szalony i wielki tak samo.*

(Anielski cham).

Chwilowo szczerść tego zachwyty nie ulega wątpliwości. Nie umniejsza jego znaczenia fakt, że proces trawienia duchowego ma

6) Wstęp do Wyboru poezyj Majakowskiego. Warszawa 1927.

7) A. Stern: Bieg do bieguna. Warszawa 1927. Wstęp.

anarchistycznej dowolności wyobraźni futurystycznej. Szybko więc zjechało z robotnika na jego warsztat pracy, na maszynę, o wiele bardziej uległą celom artystycznej deformacji.⁸⁾

Kult dla pracy trwa dość krótko u Sterna, mimo że mu poeta dał szeroki fundament ideowy, a nawet postarał się o system przewyciężenia w duszy jej mechanizmu. Czyni to na drodze nie dialektycznego materializmu lecz bergsonowskiego ewolucjonizmu twórczego.

Kult pracy przeszedł tak szybko, jak szybko przyszedł. Miejsce jego skolei zajmuje poczucie tragizmu pracy. Stern niepoprawnie patetyzuje konjunkturalne niedomogi i zamienia je w kosmiczne przejawy. Bunt przeciw racjonalizacji pracy zamienia się w bunt przeciw jej tragizmowi, a ten roztopia się coraz bardziej w słodyczy cierpienia. W tym miejscu zjawia się oczywiście „Chrystus ponadklasowej sprawiedliwości“, nieprzekonywujący, jak podkreśliła cała krytyka. Kogo bowiem przekonać mogą następujące wyblakłe słowa:

*lecz któż
lecz któż
walczy
o droższe od wszystkich
śląsków świata,
od niepodległości wszystkich droższe
wyzwolone
serce
człowieka?!*

(Europa).

Rozumiemy oczywiście tęsknoty i poszukiwania poety. Wiemy, że psychideologia „Biegu do bieguna“ wyrosła z potrzeby zredukowania elementu egotycznych przeżyć i przygód wyobraźniowych do zera i zastąpienia go zasadą niezbędnego budowania i kształtowania „nowego człowieka i nowego świata w słowie“. Cóż jednak robić, kiedy religijankie gesty tego tomu nie mają siły przekonywania. Może wpływa na naszą reakcję pamięć niezbyt religijnej przeszłości, może świadomość żydowskiego pochodzenia poety, a może zbyt świeży pokost neoficki, którym się poeta chlubi. To narzucanie nam Boga jest zbyt nahałne, tak mało dyskretne, że nie mamy zaufania do tego nowego proroka, wołającego w programowym wierszu:

*O, być kompasem!
Wskazywać jedyną drogę i jedyny cel!
Oddychać powietrzem głębokich przeżyć głęboko
Na nieskończonem polu magnetycznym wiary.*

8) A. Wat: Wspomnienia o futurozміe. Miesięcznik Literacki 1930, nr. 2.

*zuj więc obuwie i boso zstąp na ziemię, aby Twoje
 stopy
 poczuły przez piach, co parzy i przez szarpiący skórę
 krzemień
 wieczne słowa boże, rozrzucone wszędzie po tej ziemi.*

*Przybyłeś tu zdala, z Rumunji, Węgier, Niemiec,
 Litwy,
 rzuciłeś kraje, o życie w których walk stoczyłeś tyle,
 dla tej ziemi, co ci, jak matka, miękko da, choć nie
 bez bitwy,
 moc ożywczą twych ojców, moc wiary, mleko, miód,
 i daktyle.*

(Ziemia).

Czy to Ahaswer wieczny zatęsknił za twardą skibą własnego ugoru, czy spragniony wiary dekadent przyszedł jej poszukać na ziemi Chrystusa i proroków? Późniejsza twórczość Sterna nie dała nam odpowiedzi ani na pierwsze ani na drugie pytanie.

TADEUSZ PEIPER

Nie oczywiście łatwiejszego, jak wzięwszy do pomocy poetycką rzeczywistość polską, zbić dzisiaj wszystkie teorje Peipera i przejść do porządku dziennego nad jego poezją. Nie trzeba na to długich i uciążliwych kontrargumentów Irzykowskiego. Życie obeszło się z całą, kunsztownie zbudowaną teorją twórcy polskiej odnogi futuryzmu bezceremonjalnie i uwalnia od obowiązku polemizowania z nią. Nie znaczy to jednak, że może nad Peiperem przejść do porządku dziennego historia literatury. Historyk literatury Polski Odrodzonej będzie musiał mozolnie śledzić wszystkie odnogi peiperowskiego formizmu, jeśli zechce zrozumieć źródła wielu późniejszych zjawisk poetyckich. Posunę się nawet do paradoksu, że historyczne znaczenie Peipera i jego poezji jest większe od znaczenia Norwida. Jego poezja nie leżała w biurku, czekając na wnuka, by przeczytał pismo, lecz działała żywą swą aktualnością i zapładniała umysły. Peiper nie jest męczennikiem metafory, jak tego chce Irzykowski, lecz męczennikiem szkoły, którą sam założył, którą żywił krwią własnego talentu, nie mogąc przewidzieć, że się wszyscy uczniowie kiedyś wyprą mistrza.

Wszystkie nieporozumienia „peiperyzmu“ wzięły się głównie stąd, że poeta wszedł do poezji polskiej nie od wewnątrz, lecz z zewnątrz. Nie ze względu na swe żydowskie pochodzenie, które mu naogół nie bródziło. Poeta przespał potężny szmat polskiej rzeczywistości zdala od kraju,

coprawda nie z własnej winy, i powiedzmy poprostu, nie zrozumiał jej przy pierwszym zetknięciu. Wpadłszy w sam wir powojennego kłębowiska społecznego, politycznego i poetyckiego, ograniczył się do tego ostatniego. Zabrał się do ustabilizowania inflacyjnych programów futurizmu polskiego, zwracając szczególną uwagę na jego dorobek estetyczny. Z zagranicy przywiózł ze sobą wiele gotowego materiału teoretycznego i ambicję dostatecznej orientacji w bogatej problematyce europejskiej kultury. Napozór wyznawca Brzozowskiego, napozór fanatyk pracy i zwolennik socjalizmu — tak się jednak dał pochwyć w skomplikowaną maszynę europejskiej kultury dyskursywnej, że zapomniawszy, iż jest ona przypadkowym produktem ducha liberalistycznego, staje w rezultacie na przeciwnym zamierzonemu, biegunie. Nic więc dziwnego, że w poszukiwaniu za jedną, jedyną, wszystko obejmującą teorią kleił często wykluczające się wzajemnie elementy, które czas szybko poroztrącał. Coprawda niezawsze trzeba było czekać na czas, by nas ten dopiero miał przekonać o słabych fundamentach niektórych teoryj Peipera.

W planowo zbudowanej, dedukcyjnie wywiedzionej teorii poetyckiej Peipera zachwiał się przedewszystkiem filar supremacji formy nad treścią, przeniesiony nieopatrznie z teorii malarstwa. „Bo wiercie mi — wołał Peiper — nie w fabule, nie w idei, lecz właśnie w formie przejawia się cały człowiek, jego właściwa natura, jego najtajniejsze upodobania, nieznanne często jemu samemu skłonności, powtarzające się odstępstwa od postanowień, zboczenia woli...”¹⁰⁾ Okazało się, że forma może być także wygodną wieżą, gdzie się znajduje przystań i schronienie przed niespokojną rzeczywistością, której nie zdołano ujarzmić w poezji. Nie wytrzymał też krytyki drugi sofizmat, zapomocą którego Peiper sprzął dogmat wyrafinowanej formy z postulatem społecznego charakteru poezji. Poeta stwierdza bez zająknięcia, że „dzieło może nie być tworzone dla robotnika, może nawet nie być dlań zrozumiałe, a jednak może wspierać cel robotniczy.“ (Tędy, str. 160). W komentarzu przedstawia się to jako oddziaływanie na młodych inteligentów, urabianie ich psychiki, bratanie ich raz na zawsze z losem upośledzonych, przyczem wszystko to ma się odbywać drogą formy, bo treść jest obłożona anatamą. Nikt też nie brał poważnie tego rodzaju efemeryd pseudospołecznych, do których należy między innymi teoria rymu. „Nowy rygor rymów — oświadcza Peiper kategorycznie — rozkocha ludzi w odległej a ściślej zależności od siebie.“ (Tędy, str. 141).

Wszystkie te tezy, które jako paradoksy bawiły i zachwycaly licznych naśladowców, nie wytrzymały próby czasu i stały się dziś muzealnymi obiektami. Bliższym prawdy był Peiper raczej w początko-

¹⁰⁾ Tadeusz Peiper: Tędy. Warszawa 1930, str. 163.

wych swych wystąpieniach, gdy rzucił na łamach „Zwrotnicy“ hasło trzech „M“ — Miasta, Masy, Maszyny.¹¹⁾ Wtedy to nazywało się, że „chodzi o przytakiwanie miastu, jego najgłębszej istocie“, wtedy mówiło się, że „masa — tłum swoją wartością ekonomiczną może wpłynąć na sztukę odnawiająco“ i t. p. Program ten zdawał się wszystkim trafiać do przekonania i czekał tylko na realizatora, któryby go czempredziej wprowadził w życie. Los sprawił, że tym realizatorem zachciało się zostać samemu Peiperowi. Urodzony krytyk, zaczął tworzyć swoje poezje na melodję teorii, a potem przykrawać teorię, jak stało możliwości twórczych. Prosty i standartyzowany program zaczął się zmieniać i naginać, aż stał się cały zbiorem paradoksów, skrzących się dowiecipem, a nawet przekonywujących, lecz niemożliwych do zrealizowania. Poezjom jego zabrakło „energji wciąż zmiennego rytmu, nieoczekiwanych i niezwykłych rymów, humoru i jaskrawych hiperboli — wszystkich ozdób krasomówstwa wiecowego, które potrafiły spopularyzować Majakowskiego w jego ojczyźnie i zagranicą“¹²⁾

Zostały po krzyżowych wyprawach Peipera dwie tylko trwałe zdobycze, które zaważyły charakterystycznie na obliczu współczesnej twórczości. Pierwsza to zarzucenie dawnej, romantycznej bezpośredniości uczucia i wykonania. Zasadniczy postulat ekwiwalentyzowania uczucia i świadomej celu i zadań roboty poetyckiej wszedł w krew współczesnego pokolenia i stał się probierzem talentu. Od opanowania tej trudnej sztuki zależy dziś pasowanie na poetę. Wróciły się dawne tradycje klasycystyczne, doszło nawet do tego, że dzisiejsi poeci czerpią natchnienie — powiedziałyby się dawniej — kształcą swój artyzm — powiemy dziś — na osławionym przez romantyzm Kóźmianie. Że się tak dzieje, jest bezsprzeczną zasługą Peipera. On sam zresztą, dopingowany własną teorią próbował laurów na tem polu. Jego ostatni poemat „Na przykład“ (1931) jest próbą uchwycenia dystansu artystycznego nawet wobec tak piekącego i aktualnego tematu jak sprawa Brześcia. Inna rzecz, że jak powiada Napierski, nawet w tem dziele „duża kultura autora, jego wytrwała umiejętność ciągle jeszcze nie znajdują zastosowania.“¹³⁾

Druga zdobycz Peipera, to nie jego poezja, ale to co o poezji napisał. Niewiadomo, czy jego poezja przejdzie do historii, ale tom jego prozy krytycznej krąży jako krew serdeczna w żyłach całej dzisiejszej prozy nowoczesnej. Wszystko to, co z racji konserwatywnych nawyczek uszczęśliwiło się przed tym wpływem, robi już dziś wrażenie staroświeczyny.

11) T. Peiper: *Miasto. Masa. Maszyna. Zwrotnica*. Kraków 1922, nr. 2.

12) K. W. Z.: „A“. *Przegląd Warszawski* 1924, nr. 34—5, str. 206.

13) Stefan Napierski: *Poezja społeczna*. *Wiadomości Literackie* 1932, nr. 32.

JULJUSZ FELDHORN

JOHN GALSWORTHY O ŻYDACH

(W pierwszą rocznicę śmierci)

I

I shall pass through this world but once. Any good thing therefore that I can do or any kindness that I can show to any human being, or dumb animal, let me do it now. Let me not defer it or neglect it. For I shall not pass this way again.¹⁾

Kiedy przed rokiem kroniki czasopism przyniosły wieść, że wielki pisarz i człowiek, John Galsworthy, leży na łożu śmierci, przypomniało mi się zacytowane gdzieś przez monografistę,²⁾ ulubione motto tego mistrza angielskiej prozy. Powtarzałem je w owej chwili z uczuciem żalu, który niewiele miał wspólnego z żalem pilnego czytelnika, lub smutkiem literackiego wyznawcy. Słowem — nie myślałem bynajmniej o możliwościach, którym śmierć rozwinąć się nie dała. Powieści, dramaty, essay'e, wiersze, nowele — całe to szerokie pokłosie jego twórczości było już przecie czemś zamkniętem, skończonem. Dzieła, które przyjść mogły, powiedzmy nawet, przyjść były powinny, wzbogaciłyby tylko obraz o ten czy ów uboczny szczegół, ale nie zdołałyby z pewnością rozbudować fasady, ani umocnić fundamentów. Cowięcej — wiemy przecie, że portrety nie zyskują bynajmniej na zbytciem wypracowaniu szczegółów. Galsworthy był wprawdzie mistrzem opisu, ale jeszcze większym sugestjonerem. Niezawsze przekonać umiał, gdy

1) Raz tylko dane mi jest przewędrować ten świat. Niechajże dokonany zostanie zaraz, bez zwłoki i zaniedbania, każdy dobry uczynek, każda przysługa, którą wyświadczyć mogę jakiegokolwiek istotcie ludzkiej lub niememu zwierzęciu. Bowiem drugi raz nie przejdę tą samą drogą.

2) Leon Schalit: John Galsworthy, Der Mensch und sein Werk, Paul Zsolnay Verlag, Wien 1928. Str. 36—37.

argumentował, porywał tam właśnie, gdzie w opisy wplatał podskórnią nić liryzmu. Zawsze spokojny, zrównoważony, bezstronny, odmierzający drobnotkowo wszystkie pro i contra, lubował się w formie powieści o szerokim oddechu, wolnem tempie akcji, dyskretnem moralizatorstwie, chwytach psychologicznych, zbliżonych do typizacji. Był w tem wiernym dziedziem anglosaskiej kultury literackiej i powieściowej, od Olivera Goldsmitha począwszy, a kończywszy choćby na Dickensie. Ale pod chłodną maską gentleman'a biło serce, odczuwające tak żywo otoczenie, tak szerokiemu podległe kręgowi wrażeń, tak gorące i chłonne i wrażliwe na wszelką niesprawiedliwość, że spokój i równowaga wyrazu wydaje się na tem tle nie obojętnością, ale jedną zasługą więcej, podziwu godną właściwością mędrca, który wstąpił na najwyższe szczeble człowieczeństwa.

Człowieczeństwo — oto, co wyczytać można z kart różnorodnych dzieł Galsworthyego. Złe zrozumiałby autora „Forsyte'ów“ ten, kto by jego twórczość wtłoczyć usiłował w antyczną formułkę „*nihil humanum a se alienum*“... Byłoby to określenie zbyt ciasne i nazbyt szerokie zarazem. Brano Galsworthy'emu nieraz za złe, że nie stał się wyznawcą żadnej partji politycznej, ani echem ściśle określonego społecznego prądu. Mówiono nawet, że naskutek swej niezawisłości działał znacznie mniej dla dobra Anglii, niżby dzięki wpływom i talentowi potrafił. Co więcej, trwa dotąd zasadniczy spór, czy Galsworthy był pesymistą, czy też optymistą w stosunku do opisywanego przez siebie społeczeństwa. Zwykle to zarzuty w epoce, która uznać nie chce i nie może krytycznych obserwatorów, w której ceni się tylko „*parti-pris*“, w myśl trafnie przez Céline'a przetrawestowanej zasady, od Sokratesa chyba jeszcze ironję swą wywodzącej: „*La verité n'est pas mangeable.*“

Otóż niemoc i potęga Galsworthy'ego wypływa stąd właśnie, że rozumiał zbyt wiele, więc też zbyt często przybierał postawę uśmiechniętego outsidera. Jeżeli gryzł, to sercem gryzł, — powiedziałyby o nim wieszcz polski. Zachował jednak zawsze głęboką wiarę w zasadniczą dobroć natury ludzkiej, uwolnionej od więzów zakłamania, prudencji, fałszywie pojętych obowiązków, właściwych danej klasie, narodowi, czy społeczeństwu. To jest jego twórczy optymizm i teza pozytywna: Do-trzeć do jądra zła, wykazać czystość intencji człowieka i wypaczający je przymus społeczny. Każdy człowiek zosobna jest, albo mógłby być dobry, źli są dopiero ludzie skupieni w te czy inne grupy. Galsworthy jest indywidualistą. Woła o wolność jednostki. W każdej widzi Boga, gotów pochylić czoła przed tem, co wielkie. Lat temu sto — byłby zapewne panteistą. Ponieważ żył w wieku XX, religijność swą rozsunął w trzy wątki — uwielbienie przyrody, przyjaźń dla zwierząt,

znawstwo człowieka. Nie miał w sobie wszakże nic z teoretyka, ani z wyznawcy niewzruszalnych dogmatów. Kochał przyrodę swoją, angielską, bo ją znał, — lubił zwierzęta, których niedolę widział codzień, — rozumiał ludzi z własnego otoczenia, ludzi z krwi i kości, wszystkie szczebie angielskiej szlachty, zamożne mieszczaństwo londyńskie, kler angikański, ludzi nauki, artystów. Te sfery stanowiły ośrodek jego twórczości. Ale kiedy nasuwały się postaci inne, z dziedzin życia granicznych, drobni urzędnicy, robotnicy, chłopci, służba domowa, przekupnie, — znajdowały w nim równą gotowość zrozumienia, sprawiedliwość oceny i — ten sam napół pobłażliwy, napół ironiczny uśmiech.

W galerji typów — tych z ubocza, z peryferyj zainteresowań, znajdują się także i żydzi. Stanowią dla Galsworthy'ego problem odrębny, którym zająć się przez długi czas nie śmie, czy nie chce. Podchodzi kilkakroć do tematu, nawiązuje ostrożnie i — zrywa wątek. Dopiero w ostatniej fazie twórczości da myśli tej wyraz pełny, jednolity w dramacie p. t. „Loyalties“.

II

Zacznijmy od skojarzeń najdalszych, najmniej istotnych dla charakterystyki Żyda. Na samym wstępie spotkamy się z zasadniczą trudnością. Galsworthy jest dyskretny, Galsworthy nie posuwa realizmu do granic właściwych powieściopisarzom niemieckim, którzy ujmują jednopłaszczyznowo postaci i wypadki dla akcji istotne i przypadkowe. Jest zwolennikiem artystycznej perspektywy, na drugim już planie zaciera rozmyślnie ostre zarysy, tak że profil semicki nie wypłynie wcale z tła, skoro niczem akcji służyć nie może. Nie dowiemy się, czy lichwiarze z „Maid in waiting“ są Żydami, choć możemy to podejrzewać; w szeregu innych powieści możemy stawiać zaledwie słabo uzasadnione przypuszczenia. Rzadko zdarzy się wypadek taki, jak w „Country House“,³⁾ gdzie autor zdradza nam kilku słowami „wschodnie pochodzenie“ pewnego dystyngowanego ubranego bywalca wyścigowego. Pan Guilderstein, handlarz rasowych koni, a zapewne pośrednik i bookmaker w dodatku, korzysta z trudności finansowych młodego arystokraty i kupuje od niego konia, który wbrew nadziejom właściciela nie zdobył pierwszej nagrody. Sziachciec jest do konia przywiązany, rozstaje się z nim z przykrością; pozatem jest zły na siebie i na cały świat. Wszystkie te niemłe uczucia przetapiają się nagle w niczem nieusprawiedliwioną nienawiść do Żyda. Angielski arystokrata nie wyraża wprawdzie swych uczuć w sposób prostacki, ale niemniej prostacko umie myśleć. Obdarza nabywcę obraźli-

³⁾ The Country House, wydane w Londynie, w marcu r. 1907.

wym epitetem „you carrion crow“⁴⁾ a kiedy jakiś jaśnie wielmożny przyjaciel interpeluje go w sprawie sprzedaży, odpowiada napozór spokojnie: „Potrzeba mi było pieniędzy“, ale myśli zarazem: „Więc już? To bydlę już roztrąbiło. I ten szubrawczyk będzie miał mojego konia — mojego konia — —“⁵⁾

Scenę tę możnaby nazwać pierwszą próbą ujęcia zjawiska antysemityzmu, jaką spotykamy u Galsworthy'ego. Składa się na nie w pierwszym rzędzie sprzeczność interesów materialnych. Na jej tle dopiero dochodzą do głosu głębsze, niewidoczne dotąd złoża niechęci, które wyrosły zapewne z poczucia obcości, a co za tem idzie, z lekceważenia przeciwnika. Przecież jest on istotą pochodzącą spoza własnej, ceniowej sfery społecznej i towarzyskiej. To wystarczy, aby mu nadać piętno odwiecznego, szczepowego wroga.

Godzi się zaznaczyć, że Galsworthy nie solidaryzuje się bynajmniej z swoim bohaterem, że w zasadzie potępia ciasnotę duchową, która skłonna jest za dobre uznawać to tylko, co stanowi wyraz i odbicie własnej sfery społecznej. Żyd przychodzi z zewnątrz, towarzysko pozostaje na uboczu. To jego stanowisko outsidera kryje w sobie dobre i złe strony. Dobre, które nas tu za Galsworthy'm najbardziej interesują, streszczają się w niezależności przekonań, bezstronności sądu, niesolidaryzowaniu się z brzydkimi postępami, które dyskredytują działalność klik i klanów, zobowiązanych do wzajemnej adoracji. Wyrazem tego sądu o roli Żydów jest jedno z trzech opowiadań, noszących wspólny tytuł „The Grand Jury“, a włączonych do szerszego zbioru „The Inn of Tranquillity“.⁶⁾ Zabiera w nich głos Galsworthy-prawnik, występując w obronie ścisłego ujęcia sprawiedliwości.

Fabula jest niezwykle prosta. Autor jest sędzią przysięgłym. Sąd rozstrzygnąć ma podczas kadencji sprawę wniesioną przez prostytutkę przeciw pewnemu gentleman'owi, który wypłacając dziewczynę, dał jej świadomie fałszywy banknot pięćofuntowy i otrzymał resztę w dobrych, pełnowartościowych pieniądzech. Wszyscy sędziowie w zasadzie dają wiarę oskarżeniu. „Gentleman“ jest zwyczajnym oszustem i łajdakiem, który wykorzystał naiwność biednej, zdeptanej istoty ludzkiej. Ale czy „taka kobieta“ ma te same prawa, co człowiek z „towarzystwa“? Sprawa byłaby łatwa do rozstrzygnięcia, gdyby wina leżała po stronie przeciwnej. W danym wypadku zapada milczące, solidarne postanowienie, aby rzeczywisty stan rzeczy przeoczyć, przyznać wbrew faktom, że

4) Part II. Chapter X. (wedł. Tauchnitz Edition vol. 4127). Zwrot obraźliwy, który dosłownie znaczy: „Wrono, żywiąca się padliną!“ iub jeszcze dosadniej: „Ścierwo wrony!“

5) Cytaty polskie według przekładu p. Landy—Landauowej „We Dworze“, Rój 1931.

6) The Inn of Tranquillity, Tauchnitz Ed. vol. 4375, The Grand Jury, Pannel I. r. 1912.

coś podobnego nie zdarzyło się, skoro zdarzyć się nie było powinno. A zresztą — „it would be very awkward if their word were considered the equal of our own.“⁷⁾ Spośród wszystkich sędziów przysięgłych trzej tylko przyznają rację pokrzywdzonej: sam autor, jakiś nieznany nam bliżej artysta i — żyd.

Skądinąd już wiemy, że, zdaniem Galsworthy'ego, istotną cechą jednostki twórczej jest niezależność myśli i oryginalność poglądów. W ten sposób powstają nowe idee, których spożywcami stają się skolei Forsyte'owie różnego autoramentu. Artysta musi być dekadentem; to jest warunek sine qua non estetycznego i ideowego rozwoju dzieł sztuki. W wygłosie streszczonej przed chwilą noweli doznaje ów dekadentyzm znamiennego rozszerzenia na sfery pozaartystyczne. Obok dwu twórców, literata i artysty, zachował przecie żyd niezależność sądu, jest więc w równym stopniu dekadentem, cyganem, w stosunku do zamkniętej kliki Forsyte'ów. Sąd samodzielny wypłynąć może tylko z niezależności przekonań, ta zaś jest wytworem wewnętrznego prawa iub też zewnętrznego przymusu. „The Grand Jury“ nie daje nam odpowiedzi na pytanie, z którego to właśnie źródła płynie niezależność przekonań żyda. Jeżeli zdobywa się na sąd oryginalny, ponieważ jest wyrzutkiem grupy społecznej ferującej wyrok przeciwny, to należałoby wytłumaczyć, skąd czerpie odwagę potrzebną do wygłaszania zdań niezgodnych z sądem ogółu. Artystów na wieczną „bohème“ skazuje imperatyw estetyczny, żyda wyodrębnia odczucie absolutnej sprawiedliwości, ponadstanowej i ponadgrupowej. Ona jest dlań istotniejsza, aniżeli wszystkie inne motywy działania. Przypomina się mimowoli zdanie wypowiedziane przez De Levis'a: „I didn't... feel Christian; I am a Jew. I will take no money — not even that which was stolen. I'm proved right.“⁸⁾ Wraz z tem zdaniem wkraczamy w zakres najpełniejszej charakterystyki postaci żyda na tle angielskiego społeczeństwa, zawartej w dramacie p. t. „Loyalties“⁹⁾

III

W sztuce tej wysuwają się na plan pierwszy elementy podobne do tych, które obserwowaliśmy w poprzednio omawianych utworach. Żyd jest obcem ciałem, wprowadzonym w organizm angielskiego towarzystwa. Grono dostojnych gentlemen'ów i ladies nie lubi De Levis'a je-

⁷⁾ „Byłoby bardzo dziwne, gdyby ich słowa były cenione narówni z naszymi“, op. cit. str. 107.

⁸⁾ „Nie działałem pod wpływem uczuć chrześcijańskich; jestem Żydem. Nie chcę pieniędzy, nawet i tych, które mi ukradzono. Dowiodłem, że miałem rację“. („Loyalties“ Akt III, s. 2).

⁹⁾ „Loyalties“, prapremiera w Londynie, w marcu roku 1922.

szcze zanim powody antypatji skupią się w formę ściśle określoną. „That young Jew gets himself disliked“¹⁰⁾ — konstatuje Winsor, gospodarz domu, u którego zebrało się grono dostojnych gości; na poparcie tego wrażenia podaje kilka błahych powodów, jak ten, że De Levis nosi szlafrok o zbyt krzyczących barwach, że jest natrętny, bo stara się o przyjęcie do Jockey Clubu i t. p. Nie ujdzie uwagi bacznego czytelnika pierwszej sceny dramatu, że wszystko to są powody wtórne, które nie stwarzają niechęci, ale już istniejącą tłumaczą przed własnym sumieniem. Bóc przecie panna Margaret Orme ma szlafrok możliwie bardziej jeszcze pstry i ukwiecony, zaś żadnemu młodemu szlachcicowi angielskiemu nie ubliżają starania o przyjęcie do Jockey Clubu.

Tak, w samej atmosferze dworu szlacheckiego leży już wewnętrzny opór przeciw De Levis'owi. De Levis czuje to doskonale. Sprowokowany przez otoczenie, powie wyraźnie: „Do you think I don't know that I am only tolerated for my money?“¹¹⁾ Od początku istnieje między nim a arystokratycznym towarzystwem podświadoma zaporą wzajemnego nie dowierzania. De Levis zamyka na klucz drzwi swego pokoju, wychodząc do łazienki. (W gościnie u szlachty! Shocking!) Co więcej, opuszczając pokój gościnny, chowa przezornie do bucika znaczną sumę pieniędzy, którą uzyskał z sprzedaży konia wyścigowego. A jednak właśnie w tym arystokratycznym domu spotyka go coś, czego spodziewać się nie mógł świadomie, choć postępował tak, jakby możliwości tej nie wykluczał — został haniebnie okradziony.

Ten fakt stanowi załęczek konfliktu. De Levis żąda od gospodarzy przeprowadzenia śledztwa. Pan Winsor oburza się. Policja w domu szlachcica-gentlemana! Podejrzanie o kradzież... Ani on, ani nikt z gości nie wątpi przez chwilę, że De Levis mówi prawdę. Ale w takim razie czynu dopuścić się musiał ktoś z własnego grona, ktoś, wobec kogo są obowiązani do solidarności. Żyd wskazuje nań palcem bez żadnego skrupułu; odkrył sprawcę zgrabniej i szybciej, aniżeli urzędnik śledczy. Złodziejem jest młody Dancy, oficer armji brytyjskiej, zasłużony podczas wojny ryzykant i zawadjaka, pozbawiony niestety walorów, które czyniłyby zeń pożyteczną część społeczeństwa podczas pokoju. Życie nie przedstawia dlań wartości, jeżeli nie jest połączone ze zwalczaniem niebezpieczeństw. Do uregulowanych warunków bytu, przestrzegania praw i obowiązków, odnosi się z żywiolową nienawiścią. Lekceważy społeczeństwo, złożone z „wytresowanych miernot“ („I don't care a damn what people think — monkeys and cats. I never could stand their

10) „Ten młody Żyd nie cieszy się sympatją“ (I. 1).

11) „Myśli pan, że nie wiem, iż tolerujecie mnie tylko dla molch pieniędzy?“ (I. 2).

rotten managery“).¹²⁾ Ten panicz, pozbawiony skrupułów etycznych, podarował niegdyś De Levis'owi konia, ponieważ nie miał pieniędzy, aby wyżywić zwierzę. Teraz przywłaszcza sobie pieniądze Żyda, osiągnięte ze sprzedaży tegoż konia, ponieważ ożenił się niedawno i musi zapłacić tysiąc funtów pewnej pani, która była jego kochanką i której rodzina grozi szantażem.

De Levis wykrywa tedy złodzieja. Dancy wypiera się wszystkiego. Nikt z obecnych nie chce poszkodowanemu przyznać racji. General Canynge domyśla się prawdy, ma nawet bardzo poważne poszlaki, ale — oficer angielski dał słowo a tem samem sprawa jest załatwiona. Winsor, gospodarz domu, mówi wyraźnie: „I entirely and absolutely refuse to believe anything of this sort against Ronald Dancy — in my house.“¹³⁾ Widzimy, że w tej zachwalanej solidarności kryje się wiele tchórzliwego instynktu samoobrony. Winsor i Canynge obawiają się nietycie o Dancy'ego, ile o swą własną całość. Nie chodzi im bynajmniej o uczciwość samą, ale o zachowanie jej pozorów. To też przepaść między towarzystwem a De Levis'em pogłębia się z każdą chwilą. Kiedy przeciwnicy powołują się na prawo gościnności, De Levis odpowiada słusznie, że ta „gościnność obraża jego uczucia i kosztuje go tysiąc funtów“, kiedy wskazują na solidarność obowiązującą między gentlemen'ami, Żyd zdumiony pyta: „Odkądto złodziej jest gentleman'em?“¹⁴⁾

De Levis prosto nie rozumie swoich gospodarzy i ich satelitów. Nie wie, że etyka jest dla tych ludzi bożyszczem papierowem, a kultura konwencjonalnym znakiem, podobnym do tych, zapomocą których niegdyś porozumiewali się ich pobratymcy, członkowie średniowiecznych klanów. Lojalność, solidarność, wierność obowiązuje wobec własnego szczepu; pozatem cały świat jest wolną dziedziną rozboju. De Levis natomiast wierzy w istnienie etyki absolutnej. Nie głosi jej w sposób przyjęty. Nie jest może dość gładki i układny. Galsworthy nie podkreślił szczególnie jego domniemanej arogancji; jest to raczej pomysł aktorów, którzy rolę De Levis'a grali na scenach stolic europejskich. W każdym razie De Levis wywołuje chwilami uczucie niesmaku u swego angielskiego otoczenia; mówi prawdę zbyt szczerze, nie liczy się z nikim i niczem, i domyśla się zbyt szybko wszystkiego, nawet milczącego komplotu, który zjednoczył przeciw niemu zwarty front znajomych. Słowem jest niesamowicie mądry, a to bywa czasem gorsze od głupoty.

A jednak De Levis u końca pierwszego aktu ulega. Uznaje, że poszlaki, które zebrał, są niewystarczające, składa generałowi Canynge

12) II. 2.

13) „Odpieram całkowicie i absolutnie przypuszczenie, jakoby Ronald Dancy był do czegoś podobnego zdolny — w moim domu“. (I. 2).

14) I. 2.

przysiężenie, że niczego nie wyjawia, póki nie zbierze dalszych dowodów winy Dancy'ego.

Skandal wybucha dopiero w pewien czas później. De Levis rozgłasza sprawę oficjalnie, w klubie. Wbrew ubliżającym podejrzeniom towarzyszy klubowych, ma swoje jasne i niedwuznaczne motywy: znalazł dowody winy. Teraz już może Dancy'emu zarzucić nie tylko kradzież, ale i kłamstwo. Przed sądem senjorów klubowych zachowują obaj to samo stanowisko, co przedtem. Dancy nie poczuwa się do winy, zdumiony bezczelnością Żyda, chciałby popełnione przez siebie przestępstwo zakończyć pojedynkiem, ale De Levis jest zbyt rozsądny, aby dać się obrabować, zelżyć i zabić w dodatku. Żąda sądowego rozstrzygnięcia sprawy. Dancy wybucha ślełą wściekłością, z ust jego padają dzikie przekleństwa w rodzaju „you damned Jew“¹⁵⁾ wkrótce potem, gdy De Levis da wyraz dużej odwagi cywilnej i zjawi się osobiście u Dancy'ego, przyjmuje go próbą szantażu i ohydnyimi wyzwiskami. Skoro w dodatku senjorzy klubowi zawieszają De Levis'a w prawach członka, znajdzie ambitny Żyd, którego posądzaliśmy dotąd o parwenjuszowstwo, słowa, świadczące o wysokim poczuciu godności osobistej. „You called me a damned Jew. My race was old, when you were all savages. I am proud to be a Jew.“¹⁶⁾ Odnosimy wrażenie, jakoby prześladowania działały na niego uszlachetniająco i wydobywały na wierzch coraz to lepsze cechy charakteru.

Konflikt ząębą się silniej. De Levis stał się wspólnym wrogiem całego czcigodnego bractwa, które postanawia popierać Dancy'ego w myśl zasady: „He didn't. But if he did, I'd stick to him and see him through it if I could.“¹⁷⁾ To przesadne poczucie solidarności napęłnia niepokojem rozsądniejszych spośród grona. Zdają sobie sprawę, że oto urasta do godności prawa etycznego jeden z motywów średniowiecznego stawiania pod pręgierzem człowieka niewinnego. Niemniej, nikt nie przyznaje się otwarcie do antysemityzmu. Jedną z pań przypomina sobie nawet, że miała babkę Żydówkę, z której jest dumna... Wyrażają żartobliwie obawy, że sprawa przybierze rozmiary wypadku Dreyfusa. Słowem wszyscy czują, że sytuacja, w jakiej się znaleźli, jest przykra i miesamowita. Brak im jednak odwagi, aby przyznać, że Dancy'ego skłoniła do przestępstwa tylko demoralizująca atmosfera grupowej solidarności doprowadzonej do absurdu, — że nawet teraz byłoby w ich mocy zakończyć aferę w sposób zgodny z wymaganiami etyki, ale w tym celu należałoby zrezygnować z wielu przesądów. O te przesady rozbija

15) II. 1. „Przeklęty Żydzie“.

16) „Nazwaliście mnie przeklętym Żydem. Moja rasa była stara, kiedy wy wszyscy byliście dzikusami. Napawa mnie dumą, że jestem Żydem.“ II. 1.

17) „Nie zrobił tego. Ale gdyby nawet tak było, to i tak nie opuszczę go i pomogę mu w miarę możności wydobyć się z matni.“ II. 1.

się wszystko. De Levis chce sprawiedliwości? Sprawiedliwość należy wymierzać tylko członkom klanu — to jest głębokie przekonanie panów Winsor'a, Canynge'a i wszystkich innych. Panna Margaret, która z niejednego pieca chleb jadła, wie o tem dobrze, że „między niewinnością a reputacją niema najmniejszego związku.“¹⁸⁾ Skoro więc walka jest konieczna, nawet panna Margaret szuka rozpaczliwie pozorów, któreby usprawiedliwiały postępowanie jej otoczenia wobec De Levis'a. Znajduje je. Od tej chwili sumienie może mieć spokojne. Przeciwstawiła własną grupę społeczną jakiejś wyimaginowanej, solidarnej grupie społecznej Żydów. „They all stick together; why shouldn't we? It's in the blood.“¹⁹⁾

Skrajna lojalność wobec grupy własnej, ten instynkt kulturalnych dzikusów, w jednym tylko wypadku ulec może w walce z przeciwnościami i okazać się bronią zbyt słabą wobec potęgi faktów, a nawet wobec własnego sumienia. „But loyalties cut up against each other sometimes“²⁰⁾ — szepce jedna z postaci dramatu z przesadnym dreszczem. Ten fatalny spłot okoliczności zachodzi w ostatnim akcie dramatu. Adwokat broniący sprawy Dancy'ego dostaje w swoje ręce niezbitą dowód winy klienta w postaci banknotu, który był niegdyś własnością De Levis'a a ujawniony został przez żadnego sensacji kupca. Powierzchowne śledztwo wyjawia pochodzenie pieniędzy. Wtedy adwokat odmawia pomocy Dancy'emu. Lojalność wobec Prawa a raczej wobec grupy zawodowej zwycięża nad lojalnością wobec grupy społecznej. Sumienny prawnik udaje się do De Levis'a, który rezygnuje z dalszego prześladowania przeciwnika, a nawet z należnych mu pieniędzy, skoro wykazano, że sprawiedliwość była po jego stronie. Zdemaskowany Dancy popełnia samobójstwo. W chwili ostatniej nie znajduje nawet wyrazów uznania dla towarzyszy, którzy usiłowali go zasłonić swoją powagą, a w istocie wpędzili lekkomyślnego młodzieńca w ślepią uliczkę moralnego upadku. W ten sposób w idei przewodniej utworu kryje się zwycięstwo etyki absolutnej nad pseudomoralnością towarzyską.

Ta zasadnicza linja ideowa nie wyczerpuje jednak bynajmniej istotnej wartości ostatniego aktu dramatu. Występują tu niezmiernie ciekawe i znamienne szczegóły. Najciekawsza może jest okoliczność, że zdemaskowanie Dancy'ego nastąpiło za pośrednictwem ludzi, którzy z nienawiści do Żydów chcieli właśnie na wszelki sposób Dancy'emu pomóc. Mr. Gilman, drobny kupiec z dzielnicy proletarjackiej, pilny czytelnik działu kryminalnego dzienników stołecznych, dostarcza adwokatowi banknotu w przekonaniu, że tem pograży do reszty De Levis'a.

18) II. 2.

19) „Oni wszyscy trzymają się razem; czemu my nie mieliśmy tak postępować? To leży we krwi.“ II. 2.

20) „Ale obowiązki lojalności krzyżują się z sobą czasami.“ II. 2.

Przyznaje otwarcie, że nie lubi Żydów. Powody swej animozji określa jasno i prosto: „I don't like Ebrews. They work harder; they're more sober; they are honest; and they're everywhere. I've nothing against them but the fact ist — they get on so.“²¹⁾ Na tle zakłamaney atmosfery arystokratycznego towarzystwa sprawia to szczere wyznanie wyrażną ulgę. Mieszczanin widzi w Żydach szczęśliwych konkurentów, zazdrości im powodzenia — to ludzkie. Nie znosi ich raczej spowodu ich zalet, niż wad. U arystokratów sprawa jest napozór tylko bardziej złożona. Widzieliśmy przecież, że skryta nienawiść wobec Żyda dochodzi dopiero wtedy do głosu, gdy ścierają się sprzeczne interesy. Solidarność towarzyska i bojkot towarzyski, przekonania rasowe, przesady arystokratyczne — wszystko to wypływa z tego samego, mieszczańskiego tła, na które nałożono szminkę wyższej kultury. W każdym razie przeciwnik, right or wrong ma niezmiernie małe szanse zwycięstwa. Pomóc mu może wprawdzie szczęśliwy zbieg okoliczności w postaci sprzecznych interesów w obrębie wrogiej grupy, ale samo zwycięstwo nawet pogłębi tylko przepaść pomiędzy nim, a Anglikami. Maluczko, a w oczach stronniczego tłumu różnych Gilmanów wyrosnie De Levis do wątpliwej godności współczesnego Shylock'a, pożądającego funta mięsa chrześcijanina.

IV

Galsworthy nie dał nam zdecydowanej charakterystyki Żyda, ani nie kuśli się o rozwiązanie „kwestji żydowskiej“. Nie wskazał też jednolitego źródła, z którego płynie niechęć do Żydów w społeczeństwie angielskiem. Ale też podkreślić należy, że Galsworthy nie rozstrzygał nigdy żadnej kwestji w sposób jednorodny, więc płytki i ciasny; rzucał tylko myśli i stawiał zagadnienia, suponując u czytelnika dobrą wolę rozwiązania ich na swój sposób. Dookoła postaci De Levis'a wszczął się spór krytyków wszędzie tam, gdzie dramat ten wystawiono na deskach scenicznych. Nie miejsce tu na godzenie tych sprzeczności, które z Galsworthy'm nie mają wspólnego. Należałoby, zamykając niniejsze studjum, zreasumować to wszystko, co pisarz angielski powiedział o Żydach i o fenomenie, zwanym nieściśle antysemityzmem.

Żyd mógłby z zupełną słusnością towarzystwu angielskiemu powtórzyć słowa, które rzuca inny bohater powieści Galsworthy'ego, Amerykanin: „Co nas drażni u was, Anglików, to fakt, żeście zatracili pęd poznawczy; a jeżeli go jeszcze posiadacie, to ukrywacie się z tem

21) „Nie lubię Izraelitów. Są pracowitsi; są bardziej trzeźwi; są uczciwi; i wszędzie się wciśną. Nie mam nic przeciw nim, ale co prawda to prawda. — Znadto im się szczęści.“ III. 1.

w dziwnie snobistyczny sposób. Przypuszczam, że zachowanie nasze drażni was pod wieloma względami. Ale drażnimy tylko wasz naskórek, a wy drażnicie nasze ośrodki nerwowe.“²²⁾

Pozatem los Żydów układa się o tyle odrębnie i oryginalnie, że z własnej woli, czy też wbrew niej, płyną obok grup społecznych, nie wnikając do ich jądra i nie przesiąkając ich światopoglądem. Stanowi to świetną pożywkę dla „karygodnego“ objektywizmu w stosunku do interesów poszczególnych skupień. Są owym sokratesowym bakiem, który kłuje i do skoków podżega ociężale cielska zamkniętych w sobie społeczeństw, aby ruszyć je z miejsca i skłonić do postępu. To też spotyka ich często los Sokratesa. A los ten podobny jest wielce do przeznaczenia jednostek twórczych, wyrzuconych z grona Forsyte'ów wszystkich krwiojów i czasów, grona snobów, zajętych wyłącznie spożywaniem a nigdy tworzeniem odwiecznych dóbr. Nic dziwnego, że tak trudno oprzeć się wrażeniu, iż wielki mistrz prozy angielskiej, humanitarysta i obrońca integralnej wolności przekonań, odnosi się do Żydów z pewną dyskretną sympatią i z nieukrywanym zrozumieniem i współczuciem. A może to tylko jeden jeszcze przejaw typowo galsworthy'owskiego kultu sprawiedliwości i przestrzegania ulubionej zasady: „Any kindness that I can show to any human being, let me do it now. For I shall not pass this way again.“

²²⁾ „Dziewczyna czeka“ (Maid in Waiting), rozdział X.

PRZEGLĄD MIESIĘCZNY

POLSKI KOMITET PRO - PALESTYŃSKI

Z rosnącym zainteresowaniem śledzi społeczeństwo polskie w ostatnich latach rozwój i postępy dzieła odbudowy żydowskiej Siedziby Narodowej w Palestynie. Wzorem społeczeństw i państw zachodnich również Polska okazuje coraz więcej zrozumienia i sympatii dla twórczych wysiłków narodu żydowskiego w Palestynie.

Idea palestyńska, realizowana przez naszych ofiarnych pionierów i przez wszystkie warstwy rozproszonego narodu żydowskiego, znajduje poparcie u całego świata cywilizowanego, u wszystkich narodów kulturalnych. Zrozumienie i życzliwość dla budowy ojczyzny żydowskiej są wyrazem najszczytniejszego humanitaryzmu i zmniejszą niewątpliwie tarcia między ludami świata a narodem żydowskim.

Z prawdziwą radością witamy utworzenie w Polsce Komitetu Pro-Palestyńskiego, owoc niezamordowanej pracy Prezydenta Nahuma Sokolowa. Udział w Komitecie wybitnych polskich mężów stanu, przedstawicieli nauki, literatury i sztuki polskiej oraz świata politycznego Rzeczypospolitej, jest dowodem, iż społeczeństwo polskie ocenia już należycie wartość i znaczenie dzieła palestyńskiego i skłonne jest udzielić mu swego moralnego poparcia.

Zwróciliśmy się do członka Komitetu Pro-Palestyńskiego, Profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, Dra Romana Dyboskiego, z prośbą o wypowiedzenie się na łamach „Miesięcznika Żydowskiego” o celach i zadaniach Komitetu. Prof. Dyboski przesłał nam narazie, p. t. „Ideal palestyński”, dosłowny tekst przemówienia, wygłoszonego przezeń na Akademii Palestyńskiej dnia 25 stycznia 1934 w Krakowie.

Nacechowane serdecznym zrozumieniem słowa wielkiego polskiego anglisty, które poniżej ogłaszamy, będą dla społeczeństwa żydowskiego pokrzepieniem a dla społeczeństwa polskiego niezawodnie zachętą do należytej oceny żydowskiego ruchu odrodzeniowego.

Redakcja

IDEAŁ PALESTYŃSKI

(Przemówienie na Akademji Palestyńskiej w Krakowie dnia 25 stycznia 1934)

W grudniu r. 1933 powstał w Warszawie przy życzliwym poparciu Rządu Rzeczypospolitej Komitet Pro - Palestyński pod przewodnictwem ks. Zdzisława Lubomirskiego, prezesa Komisji Spraw Zagranicznych Senatu. Tworząc u siebie taki Komitet za wzorem innych państw, które Komitety Pro - Palestyńskie już posiadają, Polska słusznie uznała pierwszorzędną doniosłość zagadnień kolonizacji palestyńskiej dla swego własnego życia państwowego i społecznego. Nie inne wszakże państwo jak właśnie nasza Rzeczpospolita dostarcza Palestynie stale największej ilości nowych jej mieszkańców.

Problem kolonizacji żydowskiej w Palestynie jest niezmiernie wielostronny i trudny. O ile nawet wśród samych żydów istnieją różne zdania co do stopnia, w jakim jest możliwe urzeczywistnienie ideału palestyńskiego, o tyle ani wśród żydów ani wśród chrześcijan żadnej różnicy zdań być nie może co do szacunku, jaki się należy samej pracy idealistów palestyńskich. Nie można myśleć inaczej, jak z podziwem i ze wzruszeniem przede wszystkim o tej młodzieży, która z poświęceniem wszystkich swych sił ciała i ducha dąży do tego, by z kraju od wieków zaniedbanego i spustoszonego uczynić na nowo prawdziwą „ziemię obiecaną“, a zarazem do tego, by przez skojarzenie z matką - żywicielką ziemią uzdrowić duchowo i cieleśnie naród, przez tyle stuleci tragicznie od własnego kawałka ziemi oderwany.

Za niez mordowaną i heroiczną pracę w służbie tych szczytnych celów składam dziś z polecenia Prezydium Polskiego Komitetu Pro - Palestyńskiego, a zarazem imieniem utworzonego w Krakowie koła miejscowego tego komitetu, hołd szczerej sympatji i głębokiego uznania twórcom nowego oblicza Palestyny i nowej palestyńskiej społeczności.

Czyniąc to, wspominam podniosłą chwilę, jaką wypadło mi przeżyć przed laty w Londynie. Było to w r. 1923, gdy w sam Wielki Piątek zginął śmiercią męczennika i bohatera w podziemiach czczewyczejki ks. prałat Budkiewicz. Wkrótce potem uczczono jego pamięć wielkim obchodem w auli Królewskiego Kolegium Uniwersytetu londyńskiego, gdzie na estradzie razem się znaleźli i zgodnie przemawiali katolicki kardynał, anglikański dziekan katedry św. Pawła, przedstawiciele innych wyznań protestanckich i Armji Zbawienia, oraz naczelny rabin Anglii Dr. Hertz. Nie bez zdumienia zauważyłem, że przewodniczył zebraniu i zagajał je żyd, znany magnat prasowy lord Burnham. I oto lord Burnham w swem przemówieniu oświadczył, że właśnie jako żyd chętnie się podjął przewodnictwa, by zaznaczyć, że wszystkich ludzi cywilizowanych bez różnicy rasy i wyznania jednoczy w takiej chwili cześć dla heroicznej ofiary.

Chciałbym, by moje wystąpienie, jako katolika i Polaka, na dzisiejszym wieczorze ku czci budowniczych nowej Palestyny było pojęte jako wynik pobudek podobnych do tych, co wówczas w Londynie natchnęły szlachetnego, a nieżyjącego już dziś żyda angielskiego. Właśnie dziś, gdy u naszego zachodniego sąsiada w imię panującego tam pro-

gramu politycznego rozgorzała kampanja prześladowań, pora jest ponownie zadokumentować, że duszy narodu polskiego prześladowanie rasowe i wyznaniowe jest obce, co więcej, że każdy Polak może powtórzyć za naszym wieszczem Słowackim: „Nigdy mi, kto szlachetny, nie był obojętny!”

Cześć więc i pokłon tym, co naprawdę szlachetnie i ideowo pracują dla odbudowy i podniesienia Ziemi Świętej, tej ziemi jednakowo świętej dla chrześcijan jak i dla Żydów całego świata!

R. Dyboski.

Z BIEŻĄCYCH ZAGADNIEŃ PALESTYNY

Zagadnienie polityczne Palestyny należy do niezwykle trudnych i skomplikowanych problemów. Na komplikację zagadnienia składa się mnóstwo rozmaitych czynników o mniejszem lub większem znaczeniu. Prócz najważniejszych: Anglja, Arabowie, Żydzi, działa tu szereg sił odśrodkowych i dośrodkowych, których natężenie może być w pewnych momentach silniejsze lub słabsze, z którymi jednak należy się liczyć.

Państwo mandatowe po pewnem oszłomieniu idealistycznym, w latach bezpośrednio po wojnie, a może także po pewnem rozczarowaniu, przeszedł do polityki kolonialnej w stosunku do Palestyny. Musimy zgóry stwierdzić, że polityka angielska w Palestynie jest częścią ogólnej polityki imperialnej. Nie można tedy w żadnym wypadku mówić o proarabskiej czy prożydowskiej polityce Anglii w Palestynie. Zarówno my jak i Arabowie stanowimy jedynie c z y n n i k polityczny, który może silniej, czy słabiej uderzać jako taran w mur kolonialnej polityki Anglii. Siła uderzenia względnie jej rezultaty, nie zależą jedynie od wielkości maszyny atakującej, ale też w bardzo dużej mierze od potrzeb i sytuacji atakowanego muru. Możliwość wybicia takiego, czy większego otworu w murze, zależy w tej dużej właśnie mierze od międzynarodowej i wewnętrznej sytuacji imperjum brytyjskiego, jego aktualnych problemów i potrzeb.

Przy rozważaniu problemu politycznego Palestyny należy założyć, ustalić jako pewnik: niema mowy o oddaniu przez Anglję mandatu nad Palestyną innemu mocarstwu. Nie z braku reflektantów, lecz z braku jakichkolwiek przesłanek politycznych dla takiego kroku. Pominawszy już strategiczne i gospodarcze względy, należy stwierdzić na podstawie obserwacji linii politycznej Anglii w Palestynie, że Palestyna staje się powoli bazą operacyjną Anglii, zarówno strategiczną, jak i gospodarczą, na Bliskim Wschodzie. Świadczy o tem najdobitniej budowa portu w Hajfie, założenie rur naftowych Mossul - Hajfa, rozpoczynająca się budowa portu naftowego „Iraq Petroleum Company” oraz decyzja wzniesienia olbrzymich rafinerij dla nafty z Iraku, nie w jednym z portów angielskich, — co dawniej zamierzano — lecz właśnie w Hajfie. Ostatnio zaś poświęca prasa angielska dużo miejsca kwestji przeniesienia bazy operacyjnej dla floty angielskiej oraz jej stacji zaopatrzenia

na morzu Śródziemnym z Malty do Hajfy, ze względu na nienajlepszą sytuację polityczną na Malcie. Nie trzeba też zapominać o kolosalnym znaczeniu Mossulu dla Anglii zarówno z punktu widzenia politycznego (punkt wypadowy przeciw Asserbejdżanowi i Kaukazowi) jak gospodarczego, oraz jego ujścia — Hajfy. W tych warunkach wyrasta Palestyna do znaczenia bazy operacyjnej dla polityki angielskiej na Bliskim Wschodzie.

Na linję polityczną Anglii w Palestynie składają się różnorodne wpływy: międzynarodowa sytuacja w świecie, zmienne i skomplikowane interesy imperjum Brytyjskiego, sytuacja krajów mandatowych, i wkońcu Arabowie i Żydzi.

Odrzuć chęć zaznaczyć, że uważam teorię t. zw. i n d y j s k ą w odniesieniu do polityki angielskiej za błądą. Wedle założeń tej teorii, polityka rządu angielskiego w Palestynie musi orientować się na Arabów, ze względu na konieczność zatrzymania i utrwalenia sympatyj muzułmanów indyjskich, i wykorzystania ich w imperjalnej polityce angielskiej w Indjach. Założenie to jest z gruntu fałszywe. Muzułmanie stanowią najbardziej przywiązaną do regim'eu angielskiego część ludności w Indjach. Przywiązanie to wypływa z dobrze zrozumiałych własnych potrzeb. Pozostanie tète a tète z Hindusami byłoby dla muzułmanów indyjskich katastrofą, w dzień po zarżnięciu pierwszej krowy. To też muzułmanie indyjscy rozumieją konieczność identyfikowania się wprost z angielskim regim'em w Indjach. Orientację pro-arabską, tak często spotykaną w polityce kolonialnej Anglii w Palestynie, położyć należy przedewszystkiem na karb chęci utrzymania równowagi sił w Palestynie oraz pozyskania sympatyj świata arabskiego wogóle, tak jak orientację pro-żydowską należy uważać za próbę pozyskania sympatyj 16 milionów Żydów, często bardzo wpływowych.

Jak zaznaczyłem, nie bez wpływu na politykę rządu mandatowego w Palestynie pozostaje sytuacja krajów mandatowych wogóle. Palestyna jest jednym z trzech krajów, obok Syrii i Iraku, które znalazły się po wojnie światowej pod regimem mandatowym typu „A“. Rozwój wypadków idzie w kierunku usamodzielniania się krajów mandatowych, szczególnie typu przejściowego, jakim jest typ „A“. Irak wszedł już do Ligi Narodów, a tem samem w poczet rodziny narodów niepodległych, w Syrii zaś trwają jeszcze bóle porodowe nowego porządku rzeczy. Możliwym jest i wielce prawdopodobnym, że po przyjściu na świat nieżywego dziecka, jakim był układ francusko-syryjski, odrzucony przez parlament syryjski, nie tak szybko urodzi się żywe dziecko. Problem syryjski jest również problemem nader skomplikowanym i w interesie Francji nie leży bynajmniej jego szybkie rozwiązanie. Niemniej jednak liczyć się należy z faktami. Stan rzeczy trwający obecnie w Syrii, gdzie profrancuska większość parlamentu odrzuciła proponowany układ, prawdopodobnie ze względu na brak ochoty wydania się na łup większości - nacjonalistów syryjskich — nie może trwać długo. Syria była i jest centrum ruchu narodowo-arabskiego. Toteż prędzej czy później sprawa syryjska zostanie rozwiązana, obojętnie czy mniej, lub więcej po myśli niepodległościowców syryjskich.

Sytuacja w Iraku i Syrii musi oddziaływać na problem palestyński. Palestyna pozostałaby w wypadku usamodzielnienia Syrii j e d y -

ny m krajem mandatowym typu „A“, nietylko nie samodzielnym, lecz pozbawionym nawet quasi parlamentarnego regime'u. Rozwój dziejów idzie w kierunku odwrotnie proporcjonalnym do naszych interesów. Musimy, nie mając na ten bieg rzeczy żadnego wpływu, z tym stanem rzeczy poważnie się liczyć.

Problem arabski względnie problem żydowski należą może do najcięższych problemów, z jakimi ściera się polityka angielska w Palestynie.

Palestyna nie była nigdy punktem o doniosłym znaczeniu dla świata muzułmańskiego. Hedżas - kolebka Islamu i Arabów, Damaszek i Bagdad, dwa silne centra polityczne Arabji — odgrywały i odgrywają jeszcze dotąd znacznie ważniejszą rolę w świecie arabskim i muzułmańskim, niż Palestyna. Dopiero ostatnio czynią przywódcy arabscy usiłowania bronzowania Palestyny, jako ważnego posterunku Islamu oraz świętego kraju dla muzułmanów. Do tego celu służyły delegacja do Indji oraz ścisły kontakt przywódców arabskich ze Syrją i Irakiem. Zrozumiałe, że dużą rolę odgrywają tu problemy religijne i argumenty tego samego rodzaju.

Z wspomnianego powodu los arabskiej Palestyny oraz polityczny los palestyńskich Arabów nigdy zbyt nie leżał na sercu światu muzułmańskiemu. Rząd turecki pozwalał sobie względem Arabów palestyńskich na akty, którychby nie odważył się przedsięwziąć w stosunku do Hedżasu, gdzie leżą Mekka i Medyna. Toteż Hussein, ojciec Fejzala, zmarłego króla Iraku, oraz Abdulli, obecnego emira Transjordanji, gotów był bez wszelkich skrupułów poświęcić Palestynę i palestyńskich Arabów na ołtarzu syjonizmu, za cenę kalifatu. Pozatem jest ruch narodowy arabski w Palestynie ruchem bardzo młodym, powojennym. Był w 100%, a jest jeszcze w 70% ruchem religijnym, opartym na gruncie wyznaniowym. Jest to ruch istniejący głównie wśród ludności miejskiej, ruch stanu średniego i effendich. Powoli następuje jednak jego sekularyzacja. Nieliczni wprawdzie studenci arabscy przynoszą załączki nowych prądów europejskich z Berlina, Florencji czy innych uniwersytetów włoskich lub niemieckich. Jeśli nacjonalizm arabski usiłuje przemawiać do fellacha, posługuje się albo argumentem religijnym, albo argumentem — worków, jakie znaleziono po rozpedzeniu ostatnich demonstracyj w Jaffie i Jerozolimie.

Ruch narodowo - arabski w Palestynie orjentował się dotąd na Anglję. Wodzireje polityczni wśród Arabów palestyńskich byli sprzymierzeńcami rządu mandatowego. Bogata rodzina Husseinich — mufti Amin el Hussein i jego kuzyn, sekretarz Egzekutywy arabskiej, Dżemal el Hussein, sprzęgli się bardzo mocno z regime'm angielskim. W roku 1921 zawarła rodzina Husseinich, należąca do najbogatszych i najbardziej wpływowych rodzin w kraju, przymierze z rządem, wzamian nietylko za ulaskawienie ówczesnego organizatora rozruchów arabskich w r. 1921 (kiedy m. i. zginął Brenner), skazanego na 15 lat więzienia, lecz także za podniesienie tego samego skazańca do najwyższej godności w kraju i wydanie mu kolosalnych dochodów „Wakfu“. Także drugiego Husseinite, Dżemala, łączą z Anglją ścisłe stosunki. Dżemal jest może najinteligentniejszym i najbardziej europejskim przywódcą arabskim w Palestynie. W czasie swego dłuższego pobytu w Anglii nawiązał on

liczne stosunki towarzyskie z wpływowymi politykami angielskimi oraz założył szereg klubów pro-arabskich, ostatnio dość czynnych. Polityka pro-angielska Egzekutywy arabskiej, w której wspomniani przywódcy byli absolutnymi władcami, doznała w ostatnich miesiącach pewnej zmiany. W krajach arabskich zyskuje na wpływach partja niepodległościowców — „Istaklal“, która zwraca się głównie przeciw imperjalizmowi mocarstw, widząc w syjonizmie, czy kwestji Druzów lub Assyryjczyków jedynie narzędzie w ręku imperjalistycznej polityki Anglii czy Francji. Partja ta, na czele której stoi w Palestynie Auni Bar Abdul Hadi, głowa również wpływowej rodziny Abdul Hadich, żądała polityki antybrytyjskiej w pierwszym rządzie. Wpływy jej na młodzież rosły, partja muftiego, która widziała się zagrożona w swych wpływach, chwyciła się manewru. Zorganizowała demonstracje antybrytyjskie pod hasłami „Istaklalu“, wytrącając broń z ręki „istaklalowcom“. Wkrótce jednak cofnęła się. Przeważały dawne sympatje i stosunki. Mimo odmiennie uchwały wysłano telegramy do klubów pro-arabskich w Londynie i proklamowano bojkot Żydów. Nic tedy nie zmieniło się właściwie, prócz krótkiego incydentu w polityce arabskiej.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że akcje Arabów wywierają duży wpływ na politykę rządu. Chciałbym sprostować mniemanie, jakoby obecny Wysoki Komisarz Palestyny Artur Wachope zmienił początkowe swe życzliwe stanowisko względem dzieła naszego. Wachope należy do doskonałych dyplomatów; w pierwszym roku pobytu w kraju starał się prowadzić politykę, którą nazywa się po domowemu „żyć z wszystkimi dobrze“. Po Chancelorze uważaliśmy to za koncesję, co zresztą w samej rzeczy nie było niczem i nie zobowiązywało do niczego.

Jaka będzie linja polityczna Anglii w najbliższej przyszłości? Trudno na to pytanie dać odpowiedź, w każdym razie nie biegunowo inna od prowadzonej dotąd. Doskonałą ilustracją są słowa ministra kolonij Cunniff - Listera, wypowiedziane na zebraniu partji rządowej w Londynie (cytuje za jednym z dzienników palestyńskich): Rząd pragnie, by Palestyna przestała być okazem leżącym za szybą wystawową, który świat cały ogląda. Nie chcemy, by cyfry emigracji żydowskiej mogły wstrząsnąć zarówno światem żydowskim jak i arabskim. Nie chcemy wzburzenia ani świata arabskiego, ani żydowskiego. Dlatego rząd palestyński wykazuje naprzemian ostrą rękę w stosunku do Żydów i Arabów“.

* * *

Alija niemiecka do Palestyny po przewrocie hitlerowskim w Niemczech, stanowi jedną z najbardziej piekących kwestyj wewnętrznych, z jakimi ściera się w życiu codziennem jiszuw palestyński. Zarówno kwestja przystosowania się jak i absorpcji elementu zupełnie obcego pod każdym względem dotychczasowej ludności żydowskiej w Palestynie, wywołały szereg zjawisk często niepożądanych, przypuszczalnie jednak tylko przejściowych.

Wśród emigrantów z Niemiec dadzą się odróżnić dwie wielkie grupy strukturalne. Pierwsza, to ci wszyscy, którzy w Niemczech bądźto zajmowali pewną stałą pozycję w świecie handlowym, czyto zaliczali się do zawodów wolnych (adwokaci, lekarze, inżynierowie i t. p.). Liczba

emigrantów tej kategorii sięga około 3000 osób. Fala tych emigrantów doszła już do zenitu. Złożył się na to szereg przyczyn. Przedewszystkiem lekkie zwolnienie śruby teroru hitlerowskiego, przyzwyczajenie się do nowych stosunków w Niemczech, z drugiej zaś strony brak tu dziś dla nich wszelkich możliwości zarobkowych (dla nowych lekarzy na przykład). Last non least — działa tu polityka emigracyjna rządu. Druga kategoria — to młodzież, która jeszcze nie wrosła w swe zawody i ulega w Palestynie przewarstwowieniu. Do tej kategorii zalicza się także dzieci niemieckie, kształcące się obecnie w rozmaitych zakładach wychowawczych, internatach i t. p. Cyfra emigrantów tej grupy dochodzi również do 3.000. Emigracja tej kategorii długo jeszcze jest i będzie niewyczerpana. Możliwości w ramach tej kategorii są duże, także pęd do aliji jest bardzo silny. Podczas gdy kupiec, czy lekarz ze zwolnieniem nacisku hitlerowskiego widzi już nowe możliwości i lekko rezygnuje z emigracji „in die Fremde“ — jak niektórzy mówią o Palestynie, pokolenie, które i d z i e, doskonale zdaje sobie sprawę, że ono, czekające nie na chwilę obecną, lecz na przyszłą, żadnych możliwości nie ma i mieć tak prędko, a może nigdy, nie będzie. Pozatem rzecz naturalna wykazuje młodzież znacznie większą zdolność aklimatyzacyjną, niż czterdziestoletni kupcy czy adwokaci.

Losy pierwszej kategorii emigrantów są tedy znacznie cięższe, niż losy drugiej. Wielu emigrantów kategorii pierwszej potrafiło zakorzenić się w kraju. Im to zawdzięczamy szereg nowych pensjonatów, sklepów na modłę europejską, a przedewszystkiem bardzo ważne pozycje przemysłowe. Alija ta przyniosła za sobą kolosalny napływ lekarzy (m. in. profesorów medycyny) co przyczyniło się do niesłychanej ciasnoty w tym zawodzie. Dziś można spotkać już po bogatszych kolonjach padesowych, a nawet w Safed, lekarzy specjalistów. Pewnej, niedużej liczbie aklimatyzacja się nie udała. Nie umieli się oswoić z nowymi warunkami, nowymi potrzebami i obowiązkami, a może i niebardzo miły stosunek jiszuwu do nich (o czym niżej) był jedną z przyczyn — faktem jest, że wyemigrowali. Dokąd? Do Francji, czy Holandji, by czekać na upadek Hitlera i możliwość powrotu do Niemiec. Ta reemigracja była mimo wszystko zjawiskiem koniecznym i z tego powodu przyniosła krajowi tylko korzyści. Dziś w chwili utrwalania się aliji niemieckiej, trzeba podkreślić, że ten element, który w kraju pozostał, stąd się już nie ruszy. Powoli wrasta w kraj. Wielu osiadło na roli (w Wadi Chawarith, Beer Tuwia, i. in.), wielu przeszło w mieście do zajęć półrolnych, np. duża grupa w Jerozolimie zajmująca się chowem bydła i gospodarstwem mleczarskiem, które daje poważne dochody. Dużą rolę może dla tej właśnie grupy odegrać akcja pomocy emigrantom z Niemiec, pod egidą Ligi Narodów, której jak dotąd wielkich, niestety, nie można rokować nadziei.

Emigranci kategorii drugiej — wrastają w rolę. Pracują w kibucach Emeku i Jehudy, ucząc się pilnie hebrajskiego, i całą siłą pragną wyrównać swe braki. Są tacy, którzy czynią to narazie jeszcze jako „dura necessitas“, są jednak i tacy, którzy chcą naprawdę i czynią duże postępy. Także dzieci przyswoiły sobie szybko całą werwę życiową dzieci palestyńskich. Powtórzyło się znane nam już zjawisko, że dzieci stały na przeszkodzie reemigracji rodziców.

Dla poznania struktury socjalnej emigracji niemieckiej i związanej ściśle z tą strukturą zjawisk wtórnych (jak przewarstwowienie, aklimatyzacja i t. p.) nie od rzeczy będzie rzucić okiem na poniższe cyfry, które są wycinkiem, ale i probierzem struktury socjalnej emigracji niemieckiej.

Leży przedemną 289 kwestjonariuszy Żydów niemieckich, dotyczących 431 dusz, w tem 64 kobiet, 80 dzieci, nie będących członkami rodzin. Wiek: niżej lat 20 — 5%, od 20 do 30 — 49,4%, od 30 do 40 — 30,5%, od 40 do 50 — 10,8%, powyżej 50 — 3,8%.

80% to obywatele niemieccy. Zawody: akademickie — 32,2%, kupcy i pomocnicy handlowi — 26,6%, rzemieślnicy — 17,2%, pedagodzy i siły pomocnicze lekarskie — 8,9%, pracownicy domowi — 8,6%, rolnicy, ogrodnicy — 4,4%, inne — 2,1%.

Z wspomnianych 64 kobiet — tylko 33 posiada zawody: 2 — zawody akademickie, 8 — to pomocnice sklepowe, 6 — pracownice przemysłu kobiecego, 7 — pomocnice lekarskie, 1 — freblanka, 2 — studentki.

Spośród zawodów wolnych przeważają lekarze, wśród rzemieślników — elektromonterzy. Z 19 studentów tylko 11 pragnie kontynuować studia, reszta zamierza przejść do innych zawodów.

Ciekawe są dane odnośnie do punktu wyjścia aliji niemieckiej. Alija jest tylko miejska. 84% pochodzi z wielkich miast, co utrudnia właśnie aklimatyzację, 16 zaś procent z prowincji niemieckiej. Spomiedzy rozpatrywanego przez nas wycinka (289 kwestjonariuszy), 10,4% posiada kapitał przekraczający 1000 funtów. Zamiaty na przyszłość? Spomiedzy 170 emigrantów o zawodach wolnych i kupców, tylko 31 zamierzało przejść do rolnictwa i rzemiosła.

W tej materji nie można jeszcze niestety podać cyfr dokładnych, czy nawet zbliżonych do prawdziwego stanu rzeczy. Przewarstwowieniu ulega — rzecz naturalna, — głównie młodzież. Jednak i starsza generacja, głównie zasobna w kapitał, prócz przemysłu, wybiera także i rolnictwo, względnie związane z rolnictwem zawody.

Emigracja niemiecka, jak już zaznaczyłem, była dla jiszuwu twar-dym orzechem do zgryzienia. Dużo winy w stanie rzeczy, jaki się wytworzył, ponosi zarówno jiszuw jak i Żydzi z Niemiec. Zmienione warunki życia, brak jakiegokolwiek związku często z krajem i ideałami, wyznawanymi przez miejscową ludność — doprowadziły do tarć. Niejednokrotnie dochodziło do przykrych scen między krewką i łatwo zapalną młodzieżą a niektórymi Żydami z Niemiec. Piszę o nich Dr. Eljasz Auerbach w „Jüdische Rundschau“: „Byłoby błędem, gdyby Żydzi niemieccy nadal się uważali za „Kulturbringer“ w Palestynie. Zdarza się to u małej grupy, której nie można w gruncie rzeczy się dziwić. Są to elementy, które przyszły do Palestyny z fałszywymi wyobrażeniami, a które prędzej czy później się zaaklimatyzują“.

I stosunek jiszuwu do emigrantów z Niemiec nie był najlepszy. Pomijam już niesłychaną spekulację mieszkaniową, która ostatnio spadła, ale niejednokrotnie byłem sam świadkiem niecnego wyzysku ze strony rozmaitych elementów w stosunku do Niemców, nie rozumiejących się jeszcze na piastach i milimach palestyńskich. Zrozumiałe, że to nie nastrojało tych ludzi zbyt życzliwie do otoczenia. Bo i jest wielu niez-

dowolonych z panoszenia się niemieczyzny w życiu publicznym, zwłaszcza, że nie wszyscy okazywali chęć uczenia się hebrajskiego, wybierając angielski, bo z Żydami i po niemiecku można się porozumieć“.

Problem przystosowania się do zmienionych warunków życia, jest bardzo ciężkim problemem. Trzeba tu dużo obiektywności i dużo dobrej woli z obu stron. Często robił jiszuw „Greuelpropaganda“ przeciw Żydom z Niemiec, uogólniając sporadyczne wypadki. Często zaś chciał nas uczyć Horst czy Sigrid, co to jest kultura.

Reasumując, trzeba stwierdzić, że mimo wymienione trudności, korzyści jakie jiszuw i kraj odnieśli z aliji niemieckiej są bardzo duże. Przybyło szereg nowych bardzo poważnych sił na wszystkich polach życia, które stały się pionierami przemysłu nieustępującego zagranicznemu, szereg ludzi wniosło kapitały, które zużytkowało pożytecznie i z korzyścią dla ogółu, a przede wszystkim dała nam alija niemiecka to co mogła dać najdroższego — serca maszerującego pokolenia, dusze młodzieży.

Ozjasz Rotenstreich

Jerozółma, w grudniu 1933

SPRAWOZDANIA Z KSIĄŻEK I CZASOPISM

POLSKI UCZONY O KULTURO-TWÓRCZEJ ROLI ŻYDÓW

Dr. Leon Chwistek jest niewątpliwie jedną z najciekawszych i najoryginalniejszych postaci polskiego świata naukowego. Piastując urzędowe stanowisko profesora logiki matematycznej na uniwersytecie J. K. we Lwowie, jest jednocześnie malarzem-modernistą i teoretykiem najnowszych prądów w sztuce, filozofem i artystą, logikiem i estetykiem, matematykiem i humanistą w jednej osobie. Wyrazem wszechstronności zainteresowań i uzdolnień prof. Chwistka jest także jego ostatnie dzieło pod tytułem: „Zagadnienia kultury duchowej w Polsce“ (Warszawa, Gebethner i Wolff, 1933), poświęcone krytycznej analizie przejawów polskiej twórczości w dziedzinie nauki i sztuki, jej niedomagań, braków i możliwości. W pięciu studjach

omawia zagadnienia filozofji, sztuk plastycznych, teatru i życia towarzyskiego, wypowiadając śmiało poglądy, ujęte w barwną i żywą formę, rzadko spotykaną w pracach przedstawicieli oficjalnej nauki.

Do kręgu rozległych zainteresowań bogatej osobowości prof. Chwistka należy też kwestja kulturalno-twórczej roli Żydów w epoce współczesnej wogóle, a w Polsce powojennej w szczególności. Sprawę tę poruszył w wymienionej wyżej książce oraz w artykule p. t. „Rola Żydów w rozwoju kultury współczesnej“, zamieszczonym w publikacji lwowskiego oddziału Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie.*)

*) *Alma Mater Hebraica* (Lwów 1933) zawiera: Dr Michał Ringel: „Przyjaciele Uniwersytetu“. — Prof. Dr. Hugo Bergman: *Zyd. Biblioteka Narodowa* :

Zródeł kryzysu polskiej powojennej kultury duchowej dopatruje się prof. Chwistek w złych nalogach niewoli, głównie zaś w obawie przed wszelką krytyką i w wybujałym subiektywizmie, wężącym w każdym samodzielnym poczynaniu interes osobisty i sprawę ambicji. Nalogi te uniemożliwiają zrozumienie cudzego stanowiska i jego obiektywną ocenę. Autor opowiada, że ilekroć poruszał rozmaite zagadnienia wobec Niemców, Anglików i Francuzów, otrzymywał zawsze jasną i rzeczową odpowiedź. W Polsce natomiast spotykał się w większości wypadków z dziwnym pytaniem: „Dlaczego właściwie pan tą sprawą się zajmuje i o co panu chodzi?”

W rozdziale, omawiającym stan obecny polskiej filozofii i jej widoki rozwoju, poświęca autor większy ustęp Żydom jako współtwórcom polskiej myśli filozoficznej. W antysemityzmie widzi przejaw niechęci i idjiosynkrazji społeczeństwa polskiego do wrodzonego Żydom krytycznego nastawienia we wszystkich dziedzinach twórczości duchowej. Dlatego też poczytuje się, jego zdaniem, u

Uniwersytecka. — Prof. Maurycy Allershand: Prawo do Uniwersytetu. — Prof. Dr. Leon Chwistek: Rola Żydów w rozwoju kultury współczesnej. — Prof. Konstanty Chyliński: Uniwersytet Jeruzolimski a studjum starożytności żyd. — Red. Henryk Hescheles: Duch — zwyczajca. — Rab. Dr. Jecheskiel Lewin: Bibliotece Narodowej w darze. — Dr. W. Berkelhammer: Na górze Cofim. — Inż. Józef Thon: Potęga wiary. — Mgr. Kanaani-Kramer: Ex Oriente Lux. — Mgr. Mojżesz Müller: Rozwój idei Uniwersytetu Hebrajskiego. — Maks Kurzrock: O budowę uniwersytetu. — Natan Schnautzer: Na studia do wolnej Ojczyzny. — Edward Poznański: Uniwersytet Hebrajski w Jeruzolimie w obliczu nowych zadań. — Prof. Ożjasz Tilleman: Uniwersytet Hebrajski — koniecznością państwową (hebr.). — Kronika P. U. H. — Spis wykładów na Uniwersytecie Hebrajskim.

nas Żydów, za element szkodliwy i rozkładowy, za obce ciało w polskim społeczeństwie, które się nawołuje do obrony przed „inwazją” ducha żydowskiego. W ostrych i dobitnych słowach atakuje Chwistek demagogiczną frazeologję naszych antysemitów, wykazując całą jej bezsensowność i niedorzeczność. Rolę Żydów, jako współtwórców polskiej kultury duchowej wogóle, a filozoficznej w szczególności, uważa za niezwykle pożyteczną i zapładniającą. Wyostrożony krytycyzm Żydów, ich „niepokojąca” łatwość w stawianiu i rozwiązywaniu zagadnień jest, jego zdaniem, owym niezbędnym fermentem, wnoszącym element dyskusji, walki i współzawodnictwa, bez czego wogóle niema postępu w żadnej dziedzinie twórczości ludzkiej. „Czystość ducha na wyżynach kultury jest identyczna z atmosferą prowincji”. Wprowadzenie pierwiastków walki klasowej lub narodowej do spraw ducha piętnuje jako „pospolite chamstwo”, wyrażające niepoważną szkodę polskiej kulturze i kompromitujące ją w opinii świata cywilizowanego. Od szeregu bowiem lat odbywa się u nas masowa wędrówka najwybitniejszych umysłów żydowskich zagranicę, gdzie się chętnie przyjmuje tych „szkodników i pasorzytów”, udzielając im stanowisk i zaszczytów. Jako przykład przytacza zmarłego niedawno w Paryżu wybitnego filozofa, Emila Meyersona, lubelskiego Żyda, który już dziś należy do panteonu filozofii francuskiej. Chwistek utrzymuje, że gdyby Meyerson tworzył w Polsce, „wzbudziłby zainteresowanie Europy naszą filozofją i tem samem przestaliśmy figurować w podręcznikach zagranicznych na szarym końcu, między pośledniejszymi nacjami”. Gdybyśmy prowadzili inną politykę na wyżynach kultury, miałibyśmy nie tylko wybitnych filozofów-Żydów, ale sami wzniesilibyśmy się na nieznane dotąd wyżyny.

Uczeni Żydzi, obdarzeni wielkimi zdolnościami i niezwykłą energją twórczą, gotowi oddać najlepszą swą cześć

polskiej nauce i kulturze, nawet kosztem zdrady wiary ojców i zaprzaństwa narodowego, „ci demoniczni i natchnieni prorocy“ — jak ich nazywa Chwistek — załamują się psychicznie pod brutalnym tchnieniem chamstwa, które czyni z nich ludzi tragicznych, wewnętrznie rozdartych, zawieszonych niejako w próżni, skazanych na nędzę i osamotnienie.

Pewnego rodzaju pendant do przedstawionych przez nas poglądów wybitnego polskiego uczonego, stanowi jego wyżej wzmiankowany artykuł, w którym dowodzi, opierając się na przykładach niemieckiej nauki i francuskiego malarstwa, że Żydzi są elementem wybitnie kulturotwórczym. Uważa się, że Żydzi są elementem szkodliwym, rozkładowym, i t. d. „Otóż, mojem zdaniem—pisze prof. Chwistek, — to wszystko jest, jeżeli chodzi o tę szkodliwość, szukaniem dziury w całym, gdyż społeczeństwa, które dobrze prosperują, są dla Żydów dobrze usposobione, a gdy im się nie powodzi, wówczas widzą najbliższych winowajców w Żydach. Tem sobie tłumaczą to, co się obecnie dzieje w Niemczech.“

Prof. Chwistek wyraża nadzieję „że w nowych warunkach udział Żydów w pracy kulturalnej u nas (w Polsce) bardzo wybitnie wzrośnie“.

Nawiązując do obecnej masowej emigracji uczonych żydowskich z Niemiec, podkreśla, że udzielenie im w Polsce azylu i umożliwienie im pracy naukowej u nas, byłoby nie tylko czynem humanitarnym, ale i mądrym posunięciem, służącym interesom polskiej nauki i kultury.

Prof. Chwistek jest również entuzjastą Wszechnicy Jerozolimskiej. Uważa ją za najpiękniejszy symbol odrodzenia narodowego Żydów, realizowanego przez syjonizm, dla którego ma „najzupelnniejsze uznanie“.

Jakób Bleiberg

WSPÓŁCZESNE NIEMCY W ŚWIETLE LITERACKIEJ PROZY

I

Książka *Liepmana* „Smierć — made in Germany“*) w pierwszym rzędzie pretenduje do tytułu dokumentu. Aczkolwiek literacka konstrukcja, styl, artystyczna obróbka surowca, zdradzają pisarza pewnej ręki i rzetelnego prozatora, to jednak o wartości tej „powieści“, będącej raczej „pamfletem“, stanowi jej autentyczność. „Odpowiadam swoją czcią, swoją egzystencją i swoim życiem, za to, że wszystkie wydarzenia w tej książce są faktami“ — oświadcza autor w przedmowie.

Doskonały był pomysł *Liepmana* postawienia swoich bohaterów przed dokonaniem faktu hitleryzmu. Załoga statku rybackiego „Kulm“ wraca po kilku miesiącach z dalekiego morza, gdzie nad brzegami Islandji odcięta była od aktualnego nurtu życia. Gdy „Kulm“ zawija do portu hamburskiego, Hitler jest już kanclerzem Rzeszy. Przeżyła członków załogi przy zetknięciu się z „nowym porządkiem są silniejsze i bardziej bezpośrednie; gdyby byli śledzili rozwój wypadków aż do przewrotu, wstrząs ich byłby słabszy. Przewrót byłby ich już zastał przygotowanych, już w pewnej mierze nastawionych. Bohaterowie *Liepmana* są w innym położeniu. Zostają zmienioną nie do poznania rzeczywistością nagle zaskoczeni. Ich reakcje, ich gwałtowne przemiany wewnętrzne, kurczowa asymilacja jednych i tłumiona niechęć drugich — wszystko to rozgrywa się na naszych oczach. Chwytny na gorąco wszystkie pierwsze, niewykalkulowane odruchy, myśli i czyny.

Pierwszą ofiarą jest kapitan statku

*) *Heinz Liepmann*: Tod, made in Germany. Roman. Van Kampen & Zoon. Amsterdam 1933.—Polski przekład ukazał się nakładem wydawnictwa „Sigma“ we Lwowie.

Schirmer. Schirmer z radością wita pierwszą odznakę narodowego odrodzenia: chorągiew ze swastyką. Jako patriota, wychowany w duchu narodowym, oczekiwał po przewrocie narodowych socjalistów zbawienia dla zgnębionych Niemiec. Jakże był rozczarowany, gdy zaraz na wstępie, podczas powrotu z portu do domu, musiał patrzeć na to, jak kilku młodych szturmców pobilo i na ziemię powaliło aresztowaną kobietę. Prawy kapitan Schirmer nie mógł tego pogodzić ze swoim pojęciem o honorze odrodzenia. Tacy ludzie, myślał, dyskredytują rewolucję. W tem błędnym przekonaniu, że natknął się na wyjątkową scenę, udał się następnego dnia na posterunek oddziału szturmowego. Wyśmiano go tam. Schirmer udaje się na poszukiwanie sprawiedliwości do coraz to wyższej władzy hitlerowskiej. Perswaduje im i tłumaczy znaczenie praworządności, wolności, honoru narodowego i t. d. — i łąduje jako zdrajca, z pogruchotanami żebrami w szpitalu. Pierwszy oficer statku Hans Petersen, były współpracownik demokratycznych pism, błyskawicznie pojął, co w trawie piszczy, gleichszaltuje się i robi karierę. Marynarze Karol Baumann i Jonny Sudde pracują w partii komunistycznej. Kucharz Artur Jacobsohn, Żyd, spotyka przypadkowo na ulicy Suddego, zostaje aresztowany pod zarzutem uprawiania propagandy komunistycznej i odstawiony do obozu w Witmoor.

Najwięcej miejsca poświęca autor opisom pracy podziemnej komunistów. Ich wielkiej odwadze duchowej i genialnym pomysłem, dzięki którym, mimo czujnego aparatu wywiadu hitlerowskiego, uprawiać mogą na szeroka skalę propagandę komunistyczną. Liepmann zna to środowisko znakomicie. Sceny z życia komunistów nacechowane są wymownym realizmem.

Pozatem poznajemy szczegółowo dzieła „bojkotu Żydów“ w Hamburgu, szare, ku nieuniknionej śmierci wiodące życie w „najbardziej humanitarnym obozie

koncentracyjnym“ Witmoor, stosunki w organizacjach szturmowych, szkołę i jej stosunek do żydowskiego ucznia i tragedję Żydówki zamężnej za aryjczyka, narodowego socjalistę i t. d. Autor bierze pod uwagę cały niemal front „przebudzonych Niemiec“, przepiatając opisy autentycznych wydarzeń dokumentami, listami, cytatai z okólników, przemówień dygnitarzy hitlerowskich i narodowej prasy.

O okrucieństwach brunatnych brutalów i metodach przebudzonego reżimu czytaliśmy i czytamy od wielu miesięcy wyczerpujące sprawozdania. Ale co wiemy? Znamy t. zw. suche fakty, ich zewnętrzny przebieg i końcowy efekt. Nie znamy jednak duszy tych faktów, ich wewnętrznych motorów, ich indywidualnego zabarwienia. I to jest zasługa powieści Liepmanna, że zaznajamia nas z indywidualnym charakterem faktów i ludzi. Dowiadujemy się co myśli ten, lub ów i trzeci hitlerowiec. Każdy z nich na swój sposób pojmuje rewolucję i Niemcy i swoje zadanie i swoją nienawiść. To samo odnosi się do Żydów. Ze ich bojkotują i że Żydzi z tego powodu cierpią, to wiemy. Ale jak do tych faktów ustosunkowuje się Żyd, na którego sklepie nakleją afisz bojkotowy?

Żydami autor zajmuje się stosunkowo mało. Zrąb książki tworzą cierpienia i prześladowania antypaństwowych, lub wręcz niewinnych aryjczyków. A jednak Liepmann zadedykował swoją powieść: Zamordowanym w Niemczech hitlerowskich Żydom. I motywuje tę dedykację w przedmowie: „Żydzi nie byli przeciwnikami. Ze ich torturują i mordują, teraz jeszcze, podczas gdy piszę te słowa, podczas gdy słońce świeci, dzieci się bawią, sędzie oddychają, kwiaty kwitną — teraz w tej chwili i każdej chwili — to mi spać nie daje... I dlatego nie dedykuję tej książki moim towarzyszom...“

„I dlatego, dlatego, dlatego spowodu dziesięciu, stu i tysiąca niewinnie torturowanych, zniszczonych, w obłąd zagagnanych, poświęcam tę książkę zamor-

dowanym w Niemczech hitlerowskich Żydom."

II

Pisarz żydowski, tworzący w obcym języku, a ponadto dla obcego narodu, narażony jest na ostre konflikty duchowe. Konflikty te są jakby niebezpieczną rafą, którą przy sprzyjających warunkach zewnętrznych pisarz może ominąć. Lecz w czasach burzliwych konflikty stają się groźne, zmuszając pisarza do zajęcia wyraźnego stanowiska, do walki lub rezygnacji. W naszych dniach zagadnienie to nabrało bolesnej aktualności, dzięki teorii rasistycznej realizowanej przed rząd narodowo - socjalistyczny w Niemczech. Wiemy do jak pochopnych słów i czynów pchnęły niektórych pisarzy niemieckich rozpacz i rozczarowanie. Byli między nimi również jednostki o mocnych charakterach. Natychmiast poznali swego odwiecznego i nieprzejednanego wroga. Innym jednak przewrót hitlerowski i jego upaństwowiony antysemityzm wytrącił z ręki kompas. Niezdecydowani imali się coraz to innych odtrutek psychicznych. Bezradni szukali przystani w wątpliwych konstrukcjach ideologicznych, lub rozbijali się o bezlitosne, zimne skały zwątpienia. Wszyscy prawie żydowsko - niemieccy pisarze, bez względu na stopień uświadomienia narodowego, byli do ziemi i kultury niemieckiej gorąco przywiązani. I nikt się temu nie będzie dziwił. Przyznawali się do tej miłości zdecydowani syjoniści (Arnold Zweig), mówił o tem niedawno na zebraniu pań angielskich zajmujących się akcją niesienia pomocy uchodźcom z Niemiec autor „Wojny Żydowskiej“, a patetyczny wyraz swej sympatii dał Jakób Wassermann w szkicu omawiającym jego stosunek do niemieckiej przyrody. (W czasopiśmie „Die Sammlung“).

Na niektórych Żydach pisarzach wyłączenie z kręgu literatury niemieckiej zaciążyło tragicznie. Byli za słabi do odwrotu. Nie mieli dość sił, by podjąć re-

wizję swojej dotychczasowej postawy jako ludzie i pisarze. Inni mieli odwagę popatrzeć prawdzie w oczy. Zrozumieli sytuację i odgadli swoją drogę.

Pisarzem, który wyszedł zwycięsko z opresji psychicznej grożącej porażką, jest Justus Spira, centralna postać nowej powieści *Maks Broda* p. t. *Die Frau, die nicht enttäuscht***). Pisarz niemiecki, Żyd, Justus Spira, stacza walkę na dwóch frontach. Zachwiał się jego stosunek do kompleksu spraw niemiecko - żydowskich oraz stosunek do aryjskiej kobiety. Spira ma wszelkie możliwości, aby prześlizgnąć się pomiędzy trudnościami. Jego aryjski wydawca narażenie nie wyciąga żadnych konsekwencji z antysemickiego kursu, a kobieta, która mu jest bliska, nie tylko stoi ponad rasizmem, ale spraw tych wogóle nie widzi i nie pojmuje. Wszelako Spira jest człowiekiem o czułym sumieniu i subtelnych etycznych skrupułach. Nie może żyć w kłamstwie, musi jakoś te rzeczy uporządkować. Napisać do wydawcy, że zrywa z nim kontrakt i że przestaje pisać — jest rzeczą stosunkowo łatwą. Stawianie oporu kuszeniom aryjski, wymaga pewnego hartu woli, na który Spira również może się zdobyć. Ale co z tym wypieszczonym światem myśli, który się zapada? Co z tym mozolnie zdobytych wartości kulturalnych? Co począć bez kraju i kultury, które się pokochało? Wyrwać je z serca, czy szukać sposobu współżycia? Spira nie może narazie zdobyć się na rezygnację i medytuje nad wyjściem.

Tę część perypetyj duchowych Spiry, jego zniecierpliwionej dialektyki, ad hoc skonstruowanej ideologicznej drabinki ratunkowej — napisał Maks Brod świetnie i żywo, obejmując szerokie horyzonty „kwestji żydowskiej“, obnażając serce, nerwy i rany Żyda wiecznego intruza.

***Maks Brod: Die Frau, die nicht enttäuscht Roman. Verlag Allert de Lange. Amsterdam 1933.*

Po zawitych serpentynach myślowych stanął Justus Spira na szczycie swej nowej teorii o „Niemcu na dystans”, Distanzdeutscher. Teoria jego streszcza się mniej więcej w następujących słowach: „Nie będę udawał, że jestem Niemcem, ani też występować z pretensją, by mnie za Niemca uważano. Lecz nikt nie może mi zabronić poznawać z odległości, istoty niemieckości, rozumieć jej i kochać. Tak jest, kochać — tak jak kocham kobietę. Miłość „dystansowa” jest boleśniejsza, bardziej tęsknotą nasycona, posiada więc większą wartość. Spinoza wyobraża sobie stosunek do wszystkiego, co niemieckie, podobnie jak miłość do kobiety, bez pretensyj do wzajemności”.

Justus Spira ludził się. Nie mógł się bowiem utrzymać na wyżynach sztucznej teorii. Gorący oddech życia zmiótł ten zamek z kart. Na wszystkich odcinkach ponosi klęski. Aryjka, do której się wkońcu przekonał, porzuca go w najtrudniejszym momencie jego życia. To odbiera mu resztki otuchy. Poeta Justus Spira stoi nad przepaścią. Za chwilę spadnie w czarną otchłań.

Wtem niespodzianie zjawia się Barzilai (postać symboliczna). Barzilai, robotnik palestyński, dwukrotnie już przedtem odwiedził Spirę. Raz nie zastał go. Po raz drugi poeta zanańdo absorbowany był swoim wewnętrznym konfliktem, ażeby mieć zrozumienie dla słów Barzilai. Obecnie Barzilai przychodzi do niego po raz trzeci. Jego słowa: „My pana potrzebujemy” — zbawiają duszę Spirę i zwiastują mu nową przyszłość. Spira wyciąga rękę do palestyńskiego przybysza.

„Ręce ich były do siebie bardzo podobne i chociaż uściśnięty się tylko krótko, zdawało się, że nigdy się nie rozłączą”.

Powieść Maksa Broda jest nietylko poważna. Jest porywająca i nieposzlakowanym językiem napisana.

I. Berman.

DUALIZM JAKÓBA WASSERMANNNA

Człowiek — Żyd — Niemiec: Jakób Wassermann.

Między człowiekiem a Niemcem stał Żyd pośrodku. Problem żydostwa był niejako chorobą Wassermanna, z którą nie mógł się uporać przez całe życie. Choroba ta przechodziła rozmaite fazy. Pewnego razu genialny powieściopisarz wygłosił odczyt o kulturze żydowskiej. Na samym wstępie zaznaczył, że nie czuje się Żydem, ani w sensie religijnym ani narodowym. Następnie opowiadał, że „wojna i czasy powojenne wydobły u nas (w Niemczech) na powierzchnię życia wiele odpadków i plugastwa ludzkiego, między innymi także rzesze półbarbarzyńskich, chciwych zdobywcy, polskich i rosyjskich Żydów, którzy przez całe generacje więzieni byli w odętach getta przez barbarzyński autokrytyzm, a w skutek wojny, nieszczęśliwym trafem rzucili się na Niemcy”...

Gdy Wassermannowi z powodu tych wynurzeń czyniono ostre zarzuty, usprawiedliwiając się powołał się on na swe dzieło „Juden von Zirndorf”, o którym wyraził się w ten sposób: „wątpię czy tego rodzaju pomnik literacki żydostwo przedtem posiadało”. Było to już niezbyt skromne...

W międzyczasie wiele się zmieniło. Nie przewidywaliśmy, a Wassermann najmniej, że w samym sercu Europy, w jego ukochanych Niemczech, ujawni się najdziksza dżungla. Wielkiego pisarza, Niemca Wassermanna, napiętnowano oficjalnie jako Żyda, większą część jego książek spalono publicznie i całą jego twórczość literacką umieszczono na indeksie.

W maju 1933 przybył Jakób Wassermann do Pragi, w pięknym hotelu w Alkronie spotkałem znakomitego pisarza i krótko z nim rozmawiałem. Wassermann nie chciał ostatnio udzielać wywiadów, stronił od ludzi, nie podpisywał protestów przeciw Hitlerji, wo-

góle nie brał udziału w gorączkowej akcji kolegów swoich na emigracji.

Chciałem dowiedzieć się, czy Wassermann pod wpływem ostatnich wypadków zrewidował swój dotychczasowy stosunek do żydostwa.

Twórca „Mauriziusa“ był spokojny i pewny siebie. Zapytałem go dlaczego na ostatnim swoim odczycie w Pradze nic nie mówił o obecnych Niemczech, a już wcale nie słyhać było w jego przemówieniu silnych akcentów protestu, lecz zamiast tego opowiadał o swoim stosunku do przyrody?

Jakób Wassermann odpowiedział mi: „W tem właśnie leży cała moja istota. Jestem i pozostanę człowiekiem natury. Wśród przyrody wyrosłem i z nią się zżyłem. Od najmłodszych lat wędrowałem z plecakiem, uprawiałem namletnie turystykę. Przeszedłem pieszo całe Niemcy, jestem z nimi organicznie związany. Przyroda dała mi otuchę i natchnienie, dlatego nie mogę inaczej, jak tylko mówić o przyrodzie“.

„A jaki jest obecnie pański stosunek do żydostwa?“

„Ten sam jaki był. We mnie żyją dwie siły: zewnętrzna i wewnętrzna. Jestem Niemcem i kocham Niemcy, kocham każdy kamień, który mi tyle opowiada... Wierzę w influencję kamienia“. „Ich merke deutlich einen konstitutionellen Zusammenhang zwischen der Landschaft und mir. Ich habe getrachtet das Landschaftliche in der Figur einzupressen. Das ist das Aussenbild. Ich unterscheide auch ein Innenbild: das verwurzelte Stammerlebniss. Ich glaube an Generationengedächtnis. Ich gehe Wege, die ich nie gekannt... Letztens bin ich mehr von aussen nach innen gegangen, und so bin ich als deutscher Jude und Mensch“ — zakończył rozmowę Jakób Wassermann.

Jakób Wassermann był pewny siebie i napozór zdawało mu się, że jest ze sobą w porządku, ale przez całe życie borykał się w tem rozdwojeniu duchowem, stał zawsze pośrodku ciągnących go dwóch

sił, które nazywał: das Innenbild und das Aussenbild.

Salomon Schwarz

* *

*

GŁOSY PRASY

Tragedja Jakóba Wassermanna, którego twórczość literacką omówiliśmy już obszernie (H. Sternbach: *Jakób Wassermann, Miesięcznik Żydowski* rok I, zes. 7), ujawniła się w całej pełni dopiero w ostatnich miesiącach jego życia i po jego zgonie. Nie mógł już znaleźć nakładcy w Niemczech dla swojej ostatniej powieści „Joseph Kerkhovens dritte Existenz“. W liście z 31-go października 1933 do czeskiej tłumaczki swych dzieł pisał: „Wczoraj wieczór ukończyłem moją książkę. Nie może sobie pani wyobrazić, jak mi jest na duszy... teraz mam kłopot, jak, gdzie i kiedy wydać niemiecki oryginał — absurdalna sytuacja dla tak zwanego sławnego autora....“

Prasa niemiecka, która jeszcze doniedawna, w przeważającej swej części, każdej nowej powieści Wassermanna poświęcała miejsce szpalty pełne zachwytu i uznania, po jego zgonie zadowolona się krótkimi notatkami o bardzo charakterystycznej treści. „*Frankfurter Zeitung*“ znajduje jeszcze dla Wassermanna słowa uznania: „Er fasste sein Werk im Tiefsten als Geschichtsschreibung auf, als Durchleuchtung der Zeit, er zielte auf die Identifikation mit dem Schicksal der Epoche und forderte das persönliche Sicheinsetzen für die erkannte Wahrheit. Wassermann hat den Dienst am Menschen geliebt...“ „*Berliner Tageblatt*“ stwierdza melancholijnie: „Jest tragedją Wassermanna, że musiał popaść w rezygnację w obliczu przeobrażeń, które sam wszakże pomógł przygotowywać, nie zdając sobie z tego zupełnie sprawy“...

„*Vossische Zeitung*“ wyraża się już ostrożniej: „Co pozostanie trwałego z dzieł Wassermanna, tego w tej chwili

powiedzieć nie można. Pozostanie jednak nazawsze obraz indywidualności, która stale próbowała przełamać granice swego artystycznego talentu i z najwyższym napięciem woli oraz z największym poczuciem odpowiedzialności siliła się na dzieła, które stały prawie, że w sprzeczności z jej naturą."

„Berliner Börsenzeitung“ pisze bez ogródek: „Wassermann należał do najbardziej poważanych pisarzy republiki listopadowej. Z literaturą niemiecką nie ma on prawie że nic wspólnego. Jego bohaterowie byli to bierni cierpiętnicy, ludzie prześladowani, o rozdartych duszach. Jego światem był z natury rzeczyls narodu żydowskiego... Wassermann nie miał wprawdzie nic wspólnego z takimi niebezpiecznymi burzycielami jak Feuchtwanger i Toller, ale ludził siebie i nas co do możliwości abstrakcyjnej, skonstruowanej kultury i analizował w swoich powieściach przeżycia duchowe, które nigdy nie były przeżyciami duszy niemieckiej...."

To tragiczne rozdarcie w duszy Jakóba Wassermanna konstatuje również przyjaciel zmarłego, Willy Haas, w wydanym przez siebie obecnie „Die Welt im Wort“. W wspomnieniu poświęconym pisze Hass m. in.: „Na czym polega tragedia życia ludzkiego? Skoro to o czym się nie wie, ujawnia się pewnego dnia z brutalną bezwzględnością. Dostojna i poważna imaginacja twórcza (Jakóba Wassermanna) opierała się na gruncie rozkopanym i przepaścistym. Tkwiła w niej wielka i silna dysharmonja, zapewne dysharmonja twórcza, lecz on ujmował ją w godne literackie formy, obiektywizował ją jako konflikt swych dzieł, usuwał ją od siebie, uważał ją za zupełnie harmonijną, nigdy nie myślał o tem, że pewnego dnia mogłaby ta dysharmonja zniecka objawić mu się jako rzeczywistość: jako rzeczywista deklasaacja Żyda, jako rzeczywiste zagrożenie jego społecznej i materialnej egzystencji... Jego ostatnie listy były wstrząsające, nietylko jako wyrazy wstrząśniętej wielkiej egzysten-

cji, lecz także jako dokumenty niewinnego człowieka, który nie uważał tego za zupełnie naturalne, że można dziś być wyklinanym i zdradzonym, oplwanym przez krytykę, zdradzonym przez tchórzliwych oportunistycznych przyjaciół... Naprawdę wzruszająca rezygnacja w ostatnich dniach życia Wassermanna dowodzi, jak głęboko zakorzenioną w nim była biblijna wiara w prawo i sprawiedliwość, wiara która ożywia wszystkie jego dzieła... Przez zgon jego dzieła te otrzymały zupełnie nowe oblicze... Ze bowiem śmierć jego nie była przypadkiem, to nie ulega żadnej wątpliwości. Wielu popełnia dziś samobójstwo, ale nigdy żadne samobójstwo nie było tak oczywistym, jak u tego poety, który zmarł na angina pectoris.

Zmarł, gdyż dłużej nie mógł już żyć, dłużej nie chciał już żyć...

Głęboką problematykę w duszy Wassermanna podkreśla również „Jüdische Rundschau“, która stwierdza, iż Wassermann nie zdołał nigdy wejść zdecydowanie na drogę „wiodącą do życia“. Nie oskarżamy go z tego powodu — pisze „Jüdische Rundschau“ — Nie jesteśmy tak małostkowi, aby nie mieć szacunku dla wewnętrznych walk duchowych człowieka, nawet, jeżeli w rezultacie on się od nas oddała. Rezultatem tych walk była jego książka „Mein Weg als Deutscher und Jude“, głęboko wstrząsający dokument człowieka nie mogącego rozwiązać swego problemu. Była to uczciwa walka, którą Wassermann toczył ze sobą i w późniejszych swych pracach... Musieliśmy czasami krytykować jego stanowisko. Lecz kwestja żydowska nigdy go nie opuszczała. Uważamy Jakóba Wassermanna za wielkiego Żyda, a to nie dla dróg, które wskazywał, — gdyż nie wskazał nam żadnej drogi. Dla pytań, które stawiał, dla problematyki jego ducha i myśli, dla pozerającego go tragicznego konfliktu, pozostanie on poważną postacią w historii duchowej żydostwa niemieckiego..."

ŻYDZI A RZYM

W historii Żydów, tak ciekawej jako fenomen wyjątkowy (Dubnow) w dziejach powszechnych, przez swoją twórczość i przez wpływ na duchową formę kultury ogólnoludzkiej, mamy dwa okresy pełne fermentów i burz, które zapowiadają w swem elektrycznym naładowaniu wielkie przeobrażenia „atmosferyczne” — i dlatego nas interesujące i mocno przykuwające: epokę rzymską z końcowym aktem tragicznym naszej państwowości i narodzinami pra-chrześcijaństwa oraz epokę drugiej połowy XIX w., w której mieszczą się wszystkie zaczątki naszej wielkiej współczesności.

Opozycja żydowska przeciw Rzymowi, w swoim radykalizmie i konsekwencji musi być uważana jako coś jedyne i niemogącego się powtórzyć; tak nas niesłychanie zadziwia walka dwóch sił, które się zmierzyły: rzymska potęga i ten naród przykuty do jednego kąta świata: „eine Winkelnation“.¹⁾ Wojny rzymsko-żydowskie kosztowały tyle ofiar, ile największe wyprawy armij Imperjum przeciw zasadniczym wrogom państwa: Germanom i Partom. Kwestją żydowską zainteresował się cały prawie Wschód a pełną problematyki jest literatura powstała z tego dziwnego spotkania dwóch kultur: hellenizmu i judaizmu.

Jeden z odcinków tych zmagania i ofiarnych bojów omawia młody historyk Dr. *Mojżesz Weissmann* w swojej pracy p. t. „*Polityka żydowska Cesarza Hadrjana*“.²⁾ W pracy tej, opartej na pierwszorzędnych źródłach tak żydowskich jak chrześcijańskich, dochodzi autor do kilku ściśle określonych wyników naukowych.

Już w pierwszych latach panowania Hadrjana zaszły wypadki zapowiadające

przyszłą politykę cesarza, która wyraża się w tezie: zaprowadzić w całym imperjum jednolitą kulturę hellenistyczno-romańską przy utrzymaniu trwałego pokoju na granicach państwa.

Rzym żądał od ludów zamieszkujących państwo uznania kultu bogów greckorzymskich i kultu cesarzy - bogów jako symbolów kosmopolitycznego uniwersalizmu Państwa, a dawał wszystkim ludom za to możliwość pielęgnowania obok tego kultu „wiary narodowej”. Rzym nie rozumiał narodu, który upierał się przy wyłączności jednej religii w obrębie swojej narodowej społeczności. Żydzi uchodzili już wtedy za naród dziwny i tajemniczy. W tej zagadkowości leży klucz do poznania źródeł ówczesnego „antysemityzmu” wzgl. antyjudajizmu, przejawiającego się np. tak dobitnie w literaturze rzymskiej.

Cesarz Hadrjan „antysemitą” w tem znaczeniu nie był, a jeśli wydaje rozporządzenia przeciwko Żydom, były one konsekwencją jego ogólnej „światowej” polityki. Ten dowód przeprowadza w swojej pracy Weissmann.

I tak zakaz odbudowania świątyni jerozolimskiej w pierwszych latach jego panowania, może być umotywowany chęcią uczynienia z Jerozolimy jednej z tych twierdz rzymskich, które — po zrezygnowaniu przez Hadrjana z obszarów na wschód od Eufratu na korzyść Partów — miały bronić nowej linii granicznej państwa. A twierdza państwowa musiała już ze względów strategiczno-politycznych posiadać jednolity charakter rzymski. Hadrjan rozpoczął w 130 r., po podróży odbytej w Fenicji i Judei budowę „Aelia Capitolina”. Twierdza ta wraz z wielką osadą wojskową miała i inne przeznaczenie: miała stać się centrum asymilacji Żydów. Hadrjan nawet nie chciał ich zmuszać do kultu obcego, ale pragnął ich wychować w duchu helleno-romańskim. Jednak, jak mówi jeden z historyków: „Auf die weltumfassende Höhe seiner Kulturpolitik konnte ihm die jüdische Nation

1) Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte. I. Str. 108 (Götschen).

2) Lwów 1923. Nakładem żydowskich gmin wyznaniowych Lwowa i Stanisławowa.

nicht folgen.²⁾ Hadrjan, władca o wielkiej skali zainteresowań intelektualno-artystycznych, inauguruje w imperjum rzymskim okres renesansu kultury grecko-rzymskiej, a „uniformowanie” Żydów miało być ostatecznym dopełnieniem tego kulturalnego zrównania wszystkich ludów imperjum. W Aelia Capitolina wybudowano obok świątyni poświęconych Jowiszowi i Hadrjanowi, instytucje jak teatr, łaźnie i sale zabawowe. A obok tych „inowacyj”, jak je Weissmann nazywa, wypływających ze znanej manji budowania monumentalnych gmachów, jaką się cesarz odznaczał, notujemy inne, poważniejsze fakty „antyżydowskiej” polityki Hadrjana: zakaz obrzezania — ostateczny powód wybuchu powstania Bar-Kochby — a po zgnieceniu powstania — zakaz przebywania w Jerozolimie i zakaz nauczania, obok wielu innych dekretów.

Rozporządzenie w sprawie obrzezania — twierdzi Weissmann — nie było również wymierzone specjalnie przeciw Żydom, ale było włączone w przepisy ogólne przeciw kastracji i innym okaleczeniom ciała, które to zwyczaje rozpowszechnione były wśród ludów i kast wschodnich. A jeśli nawet Hadrjan odróżniał obrzezanie od kastracji — to zakaz ten miał na celu jedno: zatarcie różnic nawet fizycznych między Żydami a innymi mieszkańcami cesarstwa.

Wybucho bunt tego jedyne niespokojnego ludu — powstanie Akiby — Bar-Kochby. O powstaniu samem i wodzach jego mało dowiadujemy się z książki Weissmanna. Po upadku powstania zakaz przebywania w Jerozolimie był końcowym aktem tragedji narodu wyrwanego korzeniami ze swojej ziemi.

W tym okresie likwidowania żydostwa, wydał Hadrjan jeszcze dekryty o zakazie tajnego nauczania i święcenia soboty. Stąd biorą się męczennicy nauki i przepisów religijnych, którzy po

myśli r. Akiby, w „czasie prześladowań ofiarowali swe życie w obronie choćby najbliższego przepisu religijnego.”³⁾

Weissmann trzyma się ściśle tematu i z skrupulatnością prawnika, nie wychodzi poza granice przez siebie samego określonych ram.

Te pełne mistycznego prawie niepokoju dzieje zawierają momenty, które pragnęlibyśmy jednak, mieć trochę przynajmniej wysświetlone, a są one przez autora tylko mimochodem wspomniane, czyto spowodu niedostateczności dotychczasowych źródeł czyto spowodu niechęci robienia najmniejszej dygresji, chociażby związek z tematem dałby się łatwo i interesująco skonstruować.

O powstaniu Bar-Kochby są krótko podane znane fakty — osobistość duchowego promotora tego „ostatniego buntu” — r. Akiby jest również tylko wspomniana, bez dobitnego podkreślenia jego roli w ruchu powstańczym, w którym prawdopodobnie padło 580.000 Żydów a 17.000 uczniów Wielkiego Mistraa.

Ledwie dotknięta jest kwestja stosunku Żydów-chrześcijan do narodowego powstania. Szukamy napróżno żywszych epizodów z owej fazy rozwoju tej nowej „żydowskiej” religii. Czytamy tylko z zainteresowaniem o chrześcijańskich Żydach-biskupach, rezydujących w Jerozolimie.

Mimo wyrażonych tutaj życzeń jest praca Dra Weissmanna nie tylko dla historyka dobrem wprowadzeniem w źródła i ich gruntowną analizę, ale też i poważnem, syntetycznem ujęciem problemów, opartem na surowej, prawniczej logice.

Praca wydana w języku polskim z zainicjatywą publiczność nieżydowską z zagadnieniami historii żydowskiej i wysuwa samo przez się jasną tezę, że od Faraonów poprzez Cyrusa i Rzym musiała istnieć polityka żydowska władców i państw.

M. Rosenbusch

²⁾ Weber-Riess: Weltgeschichte Bd. III. 1921.

³⁾ Weissmann, cit. op. str. 71.

„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 żydowskim

Niech abonuje

„NOWY DZIENNIK”

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

ADRES: KRAKÓW UL. ORZESZKOWEJ 7

Proszę zażądać 10-dniowej
próbnej bezpłatnej wysyłki!

