



P.I. 1837

MORIAH

MIESIĘCZNIK MŁODZIEŻY ŻYDOWSKIEJ

Rok XIV. Wiedeń — Lwów Zeszyt 1.
Styczeń 1919 — Schebat 5679.

TREŚĆ:

Z. PATISZ: Na wulkanie	2
B. ZIMMERMANN: Wytrwać czyli zwyciężyć	7
HENRYK MARGULIES: Syntetyczne pojmowanie dziejów	11
Dr. IGNACY SCHIPPER: Sprawa żydowska w przedniu reformacyi na Zachodzie i w Polsce	20
JECHIEL HALPERN: Kilka uwag o teatrze żydowskim	29
PRZEGLĄD:	
Dr. OBADIE EISENBERG: Tancred	31
Dr. GISELA LANDAU: „Wesele na cmentarzu“ 35	
Dr. J. FRENKEL: Gwuloth	36
BIBLIOGRAFIA	40
NOWE KSIAŻKI	43

Jako dodatek „Haszomer“, zeszyt 1
-- w języku hebrajskim i polskim --

PRENUMERATA: roczna K 20.—, M. 16.—, półroczna K 11.—,
M 8'40, kwartalna K 5'60, M. 4'40.

Konto P. K. O. 157.679.

Wydawnictwo: Wiedeń IX, Nussdorferstrasse 6/19.

20

Inhalt:

1. Z. Patisz: Auf dem Vulkan.
2. B. Zimmermann: Ausharren oder siegen.
3. Heinrich Margulies: Synthetische Geschichtsauffassung.
4. Dr. Ignaz Schipper: Die jüdische Frage am Vortage der Reformation im Westen und in Polen.
5. Jechiel Halpern: Einige Bemerkungen über das jüdische Theater.
6. Rundschau:
 - Dr. Obadie Eisenberg: Tancred.
 - Dr. Gisela Landau: „Die Hochzeit auf dem Friedhof.“
 - Dr. J. Frenkel: Gwuloth.
7. Bibliographie.
8. Neue Bücher.

Als Beilage „Haschomer“, Heft 1 (poln. und hebr.).

Dr. Józef Tenenbaum:

Żydowskie problemy gospodarcze w Galicyi

Książka jedyna w swoim rodzaju. Pisana obiektywnie i ze znajomością rzeczy i oparta na bogatym i dotychczas nieogłoszonym źródłowym materiale statystycznym jest niezbędnym podręcznikiem dla każdego interesującego się kwestią żydowską w Galicyi. Autor z niezwykłą głębią i doświadczeniem wnika w sedno najzawilszych problemów ekonomicznych Żydów galicyjskich i szuka ich racjonalnego rozwiązania w szeroko zakrojonej organizacji samopomocy całego społeczeństwa żydowskiego. Jest to gorący apel do opinii publicznej, by większe okazała zainteresowanie dla kwestyi od- i przebudowy Żydostwa galicyjskiego, dla kwestyi, od której dziś zależy dobrobyt i szczęście całego kraju. Książka ta roświeśla nowe punkty widzenia w kwestyi polsko-żydowskiej i toruje drogę do jej rozwiązania dla obopólnej korzyści. Praca na wskroś oryginalna, która niewątpliwie spełni swoje zadanie.

II. Wydanie.

Cena K 6.—, opr. K 8.—.

Wydawnictwo „Moriah“, Wiedeń IX, Nussdorferstrasse 6.

MORIAH

MIESIĘCZNIK
MŁODZIEŻY ŻYDOWSKIEJ

Rok XIV.

Wiedeń, styczeń 1919.

Zeszyt 1.



W pustyni, ziejącej ogniem posuchy, wędrowali raz ojciec ze synem . . . A w pustyni tej wszelkie zamarło życie . . . Jak daleko oczyma sięgniesz, nie ujrzysz ni chaty ludzkiej ni szmatu ziemi urodzajnej, jeno przeraźliwe wycie szakali słyszysz wokoło, a pod stopami czujesz piasek gorący i ciernie raniące twe stopy, a hen wysoko niebo nielitościwie wypolerowane i czerwona krwawa tafla słoneczna, rzucająca płomienne pocałunki na skroń perlistym potem oblaną . . .

I szli z dnia na dzień, bez tchu, bez wytchnienia, bez nadziei ujrzenia kiedykolwiek ożywczej oazy . . . A pewnego razu znużone pacholę zwraca się do ojca z tem oto płomiennem pytaniem: „Czyż nigdy nie skończy się, tatulu, nasza droga pokutnicza? Azaliż wiecznie wędrować będziemy, a znużone, spragnione nasze oczy nigdy nie ujrzą osady ludzkiej?“ . . . A ojciec na to rzecze z ręką wyciągniętą w dal: „Uspokój się, mój synu! Widzisz sterczące tam kamienie grobowe, widzisz te setki „macewot“ i ścieżkę waziuchną, ciernistą, prowadzącą poprzez tysięczne groby? Znak to, iż jesteśmy bliżcy naszego celu, albowiem po za cmentarzami zwykle są osady ludzkie“ . . .

Z Midraszu.



Na wulkanie.

„Wielki Exodus (wyjście) Izraela z Polski jest więc koniecznością dziejową, bez której niemasz szczęścia i wolności dla naszego narodu. Przyspieszać ten proces dziejowy jest obowiązkiem każdego prawego Polaka, dbającego o przyszłość swej Ojczyzny. Lecz nie będziemy żydostwa wypierać metodami pogromów, aczkolwiek środki, jakie ono stosowało w walce z polskością, dają nam po temu wszelkie prawo.“

„Lud Katolicki.“

(Nr. 52 z 29. grudnia 1918.)

Pogromy...

Na długo przed zakończeniem nieszczęsnej wojny światowej przepowiedzieliśmy na tem miejscu, że skrupi się ona przedewszystkiem na Żydach. Cała olbrzymia niedola wojenna, otchłanna nędza, w którą pogrążone zostały milionowe rzesze ludu pracującego, morze nieszczęścia, które zważyło się na ludzkość — wszystko musiało znaleźć wyraz i ujście i wyładować się na „winnych“. Że „winnych“ znajduje bezkrytyczny tłum, systematycznie dezorientowany przez nawskróś nieuczciwą i szowinistyczną prasę i agitację polityczną, po linii najslabszego oporu, a więc u Żydów — o tem wiemy od dawna.

I tak rozlała się okrutna fala pogromowa po Galicyi, Polsce, Węgrzech, Czecho-Słowacyzynie... Rabowano i plądrowano mienie żydowskie, bito, chłostano i strzelano do niewinnych ludzi, a we Lwowie — gdzie powojenna tragedia żydowska na Wschodzie Europy dosięgła swego punktu kulminacyjnego — zamordowano i spalono żywcem kilkaset ludzi, zrównano z ziemią około 60 kilkanaśtrowych murowanych kamienic i zrabowano milionowe wartości.

Żydostwo w Polsce — tej Polsce, która była raz „paradisus Judaeorum“ — leży dziś niby Ijob powalone o ziemię, broczące krwią z tysiąca ran, wije się w nieludzkich bolach i cierpieniach...

*

*

*

Nie zamilczając bynajmniej ekscesów antyżydowskich w Czechach, na Morawach, na Słowacyzynie, na Węgrzech i t. d. — podkreślić jednak stanowczo należy, że między ekscesami tymi, a ruchami w Polsce zachodzi różnica olbrzymia nie tylko co do rozmiarów, o czem tu mówić nie chcemy, ale i co do samej istoty rzeczy.

Wszędzie indziej były pogromy żydowskie — o ile nawet jeszcze się powtarzają lub powtórzą — przejściowym objawem powojennej dezorganizacji społeczno-gospodarczej, tak że przy całym nieszczęściu, jakie przynoszą za sobą dla dotkniętych nimi jednostek i rodzin, nie zagrażają bytowi naszego narodu, względnie odłamów naszego narodu, w odnośnych krajach i państwach. Kiedy skonsolidują się stosunki na Węgrzech, w Czechach

i t. d., to antysemityzm we formie dążności do wyrugowania, wyniszczenia lub wypędzenia Żydów nie będzie tam parolą żadnego poważnego stronnictwa, a już z pewnością nie — maksymą państwową.

Inaczej w Polsce.

Tu przemawia wszystko za tem, że pogromy, jakie właśnie przeżyliśmy, nie są tylko wybuchem cierpiących i głodnych tłumów, lecz jednym z wielu ogniw w łańcuchu akcyi, która ciągnie się od bardzo dawna (wedle dra Maksa Rosenfelda, Die polnische Judenfrage, 1918, str. 48 — od czasów z przed drugiego rozbioru Polski) i która nie zakończyła się bynajmniej na ostatnich pogromach.

Polacy chcą się Żydów pozbyć, chcą ich z Polski wyrugować. Gwoli sprawiedliwości bądźmy ściślejsi: narodowa demokracja wypisała to hasło na swoim sztandarze. Od chwili, gdy Roman Dmowski w r. 1904 „odkrył“, że Żydzi stanowią dla Polski niebezpieczeństwo — ponieważ z powodu swego rozrostu liczbowego i gospodarczego mogliby z czasem „ujarzmzić“ lud polski! — dąży narodowa-demokracja konsekwentnie do zniszczenia i wyrugowania elementu żydowskiego. Posiada ona w tym kierunku kompletny program, który dla zamaskowania swego barbarzyńskiego szowinizmu imperialistycznego wykorzystuje ideał palestyński (co płytkim demagogom obu wyznań krajowych daje wygodną sposobność do obrzucania błotem ruchu syońskiego). Aby dać pojęcie o „ideologii“ endeckiej, przyjrzyjmy się jej programowi, sformułowanemu niedawno przez profesora dra Michalskiego, przyjaciela Dmowskiego (cytujemy za artykułem p. Ignacego Danziger'a: „Roman Dmowski i jego oficjalny program polsko-żydowski“ w „Nowym Dzienniku“ z 1. b. m.):

„Cały program przyszłej polityki żydowskiej u koalicji i stronnictwa narodowo-demokratycznego polega na dążeniu 1. do stworzenia państwa żydowskiego w Palestynie i 2. w uznaniu w Polsce narodowości żydowskiej. Całego wpływu, jaki Polacy na kongresie pokojowym mieć będą, muszą oni użyć, aby obok stworzenia niepodległego i zjednoczonego państwa polskiego powstało państwo żydowskie w Palestynie pod opieką mocarstw. Uznanie narodowości żydowskiej w Polsce musi być z całym zapalem i gotowością przeprowadzone. Popierać należy usilnie kulturę i język hebrajski nie tylko w Palestynie lecz i w Polsce i wszelkimi środkami zwalczać żargon. Państwo polskie powinno natychmiast stworzyć jednolity typ szkoły hebrajsko-polskiej, chedery powinny być zniesione, a żargon gruntownie wypłeniony. Naród żydowski otrzyma z rąk Polski swe narodowe szkoły ludowe i średnie, atoli nie żydowskie, lecz hebrajsko-polskie, żargon bowiem jest wielkim nieprzyjacielem Polski. Z kulturalnym rozwojem mas żydowskich, poszedłby żargon drogą wszystkich dyalektów i utonąłby wreszcie w języku niemieckim. Mielibyśmy zatem w krótkim czasie semicki naród o niemieckiej kulturze; w świetle tej kultury oddaliliby się Żydzi od państwa palestyńskiego i nasza najpiękniejsza nadzieja, że ludność żydowska z czasem bezpowrotnie ziemię polską opuści,

rozplynęłaby się w mgłę, a Polska wtrącona w wir walki narodo-wościowej, runęłaby w przepaść.

Wielkie dzieło uwolnienia Polski od Semitów musi natychmiast być rozpoczęte i do końca szczęśliwie doprowadzone. Systematyczne wypieranie Żydów z Polski przez wytrwałe, ciągłe i nieugięte popie-ranie emigracyi do Palestyny, jest jednym z głównych postulatów na-szego programu. **Gdyby Palestyna nie była w stanie ogółu Żydów wy-żywić, będzie koniecznem stworzenie dla nich kolonii w Ugandzie, Syberyi lub gdzieindziej.** To ciągłe i ostateczne wypieranie Żydów z Polski jest więc możliwe i wykonalne, co więcej jest ono tak jasne i tak olbrzymio konieczne, że nabystrzejsi mężowie stanu, jak Lloyd-George, Balfour i Wilson nie widzą innego rozwiązania kwestyi żydow-skiej jak przez stworzenie państwa żydowskiego w Palestynie, a tem-samem przez wyparcie Żydów z Polski. Wielka nadzieja stworzenia jednolitego państwa narodowego i dźwignięcia ojczyzny w jej dawnej sile i glorii musi się oprzeć na programie syonistycznym, którego urzeczywistnienie uwolni naszą ojczyznę od mas semickich. Między-narodowy wydział powinien kierować sprawami żydowskimi w Polsce z wyraźnie wytkniętym celem czynnego popierania emigracyi żydow-skiej. Gdyby jednak po wojnie państwo żydowskie nie przyszło do skutku, to i wtedy polityka polska odnośnie do Żydów nie powinna się zmienić. Tak jak przez niespełna 150 lat wierzyliśmy nieugięcie, że Polska kiedyś zmartwychwstanie, tak musimy i teraz mocno wierzyć, że państwo żydowskie powstanie i że Polska pozbędzie się tej obcej rasy, która jej grozi nieszczęściem i zgubą. W oczekiwaniu tej godziny musimy w sercach Żydów podtrzymywać żywo ideał palestyński, unikać walki narodowościowej, bronić się przed żargonem, a czynić to wszystko spokojnie i cicho, a nie głośno i gwałtownie.

Im bardziej państwo polskie zjednoczy w swoich rękach środki produkcyjne, tem mniej miejsca zostanie u nas dla Żydów. Wielki handel musi być unormowany i oparty na nowych podstawach. Mono-pole państwowe w wielkim stylu, koncesye dla handlu i przemysłu podniosą znacznie dobrobyt ludności polskiej, a temsamem Żydzi spadną do poziomu małego handlu. Objęcie następnie drobnego handlu przez konsumy wyprze ostatecznie Żydów z ich ostatnich kryjówek. Żydzi i Polacy nie mogą mieszkać pod wspólnym dachem, powinno się ich jednak usunąć nie drogą pogromów, lecz środkami niekrwa-wymi, także nie ustawami wyjątkowymi, lecz bojkotem i gospodar-czem zduszeniem.

Liczba Żydów musi rokrocznie maleć, cała energia narodu musi ku temu celowi być zwróconą; nie możemy jak dotychczas z założo-nemi rękami oczekiwać tej strasznej godziny, aż Polska stanie się łupem obcego plemienia, który jak polip trzyma ją w swojej mocy, aby ją uśmiercić."

Narodowa demokracja nie jest jednak tylko największem i najlepiej zorganizowanym stronnictwem w Polsce, ale w jej duchu myśli i czuje politycznie całe społeczeństwo polskie, nie wyłąc-zając polskich socjalistów, — z wyjątkiem jedynie znikomej grupki szczerze postępowych jednostek. Poczawszy od konserwatystów i wysokiego kleru (zob. ostatnią odezwę biskupów polskich!), poprzez ogromnie silne stronnictwo ludowe, aż do p. Da-szyńskiego, który ubolewa na tem, że Polska nie zdołała dotychczas

Żydów — strawić, — wszyscy nie tylko pragną, ale i dążą w swojej całej polityce do — odżydzenia Polski.

W tem dążeniu spotyka się z chorobliwą, fanatyczną wprost nienawiścią Polaków — ruch syjonistyczny i wogóle narodowo-żydowski, słusznie przez nich uważany za wyraz samowiedzy i politycznego rozbudzenia się mas żydowskich. Polacy zdają sobie z tego sprawę, że dzięki syjonizmowi i ruchowi narodowo-żydowskiemu lud żydowski przestaje być niedyscyplinowaną hordą, z którą się walczy — biczem (jak z bydłem lub z niewolnikami), a staje się — walorem politycznym, który na razie jest silny, którego siła jednak będzie rosła równoległe z uświadomieniem i — uciskiem.

*A ucisk ten rośnie niestety z każdym dniem coraz bardziej. Na endeckiej ideologii wyrosły imperyalizm szowinistyczny nie jest wprost zdolny zrozumieć, pojąć, wczuć się — nie mówimy już o duszy żydowskiej, o dziejach żydowskich, o tragedji żydowskiej, o nadziejach żydowskich — poprostu w program polityczny Żydów, który jest zupełnie analogiczny do programu politycznego każdego innego, choćby najmniejszego i kulturalnie nie znaczącego narodu na świecie! Mózg polski nie może i nie chce absolutnie przyjąć do wiadomości, że Żydzi są także narodem! Jak to: „parchy“ chcą być tem, czem my jesteśmy — narodem?!

I stąd to pochodzi (dla obcego zupełnie niezrozumiałe) oburzenie, stąd ta wściekłość na żydowską neutralność we wschodniej Galicji, — neutralność, w którą ponadto — bez cienia winy żydowskiej — nie chce się wierzyć (lub udaje, że się nie wierzy) za żadne skarby świata. Polacy cenią nas tak nisko, w ich oczach jesteśmy tak skończenie podłem robactwem, iż nie mogą wprost przypuścić, byśmy potrafili być neutralnymi, t. j. opartymi wyłącznie o siebie samych, o własną siłę, o własne cele, o własny program. Sądzą oni, że nasza służalczość, którą doskonale przez dziesiątki lat potrafili dla siebie wykorzystać, idzie tak daleko, że musimy służyć, że przestawszy być ich serwitutem politycznym, staliśmy się serwitutem politycznym* — Rusinów.

Trzymają więc od miesiąca pod strażą czterech „zakładników“ syońskich, a w Jarosławiu zaaresztowali Bogu ducha winnego starszego człowieka, lekarza, prezesa Żydowskiej Rady Narodowej. Dlaczego? Dlaczego? „Sojusz żydowsko-ukraiński“ jest takim samym wymysłem, kłamstwem, oszczerstwem jak — bajka o mordzie rytualnym! Z tą tylko różnicą, w skutkach fatalną, że przy „alilath-dam“, oszczerstwie o krew, cierpiała jednostka (Leopold Hilsner, Bajlis), albo Żydzi pewnego miasta, a tu cierpi całe żydostwo polskie, trzy miliony ludzi!

Żyjemy więc w Polsce — na wulkanie. Uciskowi politycznemu towarzyszy już dzisiaj bojkot ekonomiczny, wobec którego bojkot po wyborze Jagielly w Warszawie był tylko niewinną zabawką. Już dzisiaj stawia się po wsiach Żydom ultimata,

w myśl których mają w przeciagu tyłu a tyłu dni wieś opuścić, o ile nie chcą się narazić na kompletne obrabowanie i wyrzucenie. Podróż Żyda koleją żelazną jest bardziej niebezpieczna, niż w średnich wiekach podróż oceanem. Zwłaszcza po małych miastach, miasteczkach i wsiach sytuacja jest groźna.

Nie ulega wątpliwości, że dzikość antysemityzmu (wyrzucanie Żydów przez okna wagonów kolejowych podczas jazdy, zakaz mówienia na ulicach po żydowsku i t. p.) zniknie lub przynajmniej zmniejszy się po nastaniu stosunków zupełnie normalnych, ale tak samo nie ulega wątpliwości, że nie zniknie, ani też nie zmniejszy się — sam antysemityzm. Pamiętać przytem należy, że każdy przyszły rząd polski bardziej będzie do endecyi zbliżony (o ile sam nie będzie czysto endecki), niż obecny rząd Moraczewskiego.

* * *

Żydowska siedziba narodowa w Palestynie rozwiąże kwestyę żydowską w tem znaczeniu, że usunie bezdomność i bezterytoryalność narodu żydowskiego. Zniknie (jak trafnie określił Adolf Böhm) golus. Ziści się odwieczny sen żydostwa, wejdzie na tory realizacji drogi nam nadewszystko i nadewszystko nam święty ideał Ojczyzny palestyńskiej dla żydostwa całego świata. Ale nie zniknie — niestety — dyaspora, rozprószenie Żydów, które nie zaczęło się zresztą w r. 70-ym po Chr., z chwilą upadku państwowości żydowskiej, lecz znacznie wcześniej. To znaczy: Palestyna będzie centrum politycznem, duchowem i kulturalnem dla całego narodu żydowskiego, choć tylko rosnąca ciągle część narodu żydowskiego będzie w kraju żydowskim żyła i pracowała. Będzie tak przynajmniej w tej przyszłości, którą możemy okiem naszym ogarnąć. Konstatujemy w tem miejscu, że nigdy nie wyobrażaliśmy sobie inaczej realizacji syonizmu i że dlatego z głębokiem politowaniem odeprzeć musimy naiwne i niskie metody walki pewnego krzykliwego odłamu materyalistów, pozał się Boże, dziejowych, którzy na bruku galicyjskim zwalczają „burżuazyjną“ ideologię syonizmu „argumentem“, że praca dla Palestyny i syonizmu odrywa masy od pracy w golusie. W istocie konstatują ci mędracy pańscy poprostu anomalię położenia żydowskiego, które rzeczywiście wymaga od ludu żydowskiego walki o swe prawa obywatelskie i narodowe tu, w Rosyi, Polsce, Ameryce i t. d., przy równoczesnej pracy dla Ojczyzny całego żydostwa, Palestyny. Nie wiemy, jak silnem oparciem moralnem będzie w przyszłości Liga narodów i jej organ wykonawczy, ale wiemy, że oparciem moralnem, politycznem i — gospodarczem o nadzwyczajnem znaczeniu faktycznem będzie mogła być dla Żydów wszystkich państw i krajów — Palestyna.

Tem będzie też Palestyna dla tej — początkowo przynajmniej — przeważającej większości Żydów polskich, którzy w Polsce zostaną. Oni z ideologią, polityką i — realizacją „odżydzania“ liczyć się muszą. Chwilowo jeszcze wszyscy tu jesteśmy i dlatego

do nas wszystkich, do trzech milionów Żydów polskich odnosi się parola:

Pracujmy i dbajmy o silną Polskę, bo silna Polska leży w naszym własnym interesie żydowskim, ale pracujmy i dbajmy równocześnie o silne — żydostwo polskie, bo tylko ze **silnem i politycznie zjednoczonym** żydostwem polskiem Polska liczyć się będzie.

Wszyscy ludzie na świecie i wszystkie narody mają prawo do życia — a „ausrotten“ można tylko tych, którzy się dają „ausrotten“, t. j. — słabych.

Z. Patisz.

Wytrwać czyli zwyciężyć.

Komunikat biura syonistycznego we Wiedniu, wzywający Żydów do wstrzymania się od emigracji do Palestyny aż do ustalenia się stosunków międzynarodowych, był dla wielu syonistów uderzeniem obucha w serce, a dla wielu politycznych nieprzyjaciół syonizmu ulewным deszczem na posuchą unieruchomione koło ich partyjnego młyna.

Pierwsi rozpaczają w serdecznym bólu i żalu. „Do największego napięcia — mówią — doprowadziliście nasze dusze, najbrzemenniejszą energią naładowaliście naszą wolę. Dziś, gdy w czyn wcielić chcemy tęsknotę tysiącleci, gdy ziemia pali się nam pod stopami, gdy muszycia domaga się przejścia ze stadyum biernego trwania do bezzwłocznej akcji. Wy powiadacie: czekajcie! Czyż my wogóle czekać możemy?!“

Drudzy, — rekrutujący się z pośród Żydów, których program w pozytywnej swej części streszcza się we walce ze syonizmem — z tryumfem wałą pięścią w partyjne stoliki i krzyczą: „Widzicie! Czyż nie powtarzaliśmy wszędzie i zawsze, że syoniści to szarlatani, to demagodzy, to rycerze błędnych idei, którzy tylko dlatego mącą każd narodowych interesów, by odwrócić oczy Wasze od ran na Waszem ciele? Hypnotyzowali Was Palestyną, a kiedy pozwoliliście się kompletnie otumanąć i oświadczyliście w swej naiwności, że chcecie iść za nimi — powiadają: Czekajcie! Non possumus...“

Zastanówmy się, ile w rozpaczy pierwszych, a w tryumfie drugich mieści się istotnych pierwiastków prawdy lub obiektywnej treści.

Różnica między syonizmem a innymi „partyjami“ w żydostwie polega między innymi na tem, że syonizm rozwiązuje problem żydowski radykalnie. Radykalnie nie tylko dlatego, że rozwiązaniem swem obejmuje jednolicie Żydów całego świata, ale głównie z tej przyczyny, że z drogi raz obranej nawet za cenę największych ofiar nie schodzi. Syonizm polityczny wyklucza wszelaki kompromis i wszelką połowiczność. I przed Herzlem kolonizowano. Kolonizował baron Hirsch w Argentynie, a baron Rothschild w Pa-

lestynie. Argentynscy koloniści barona Hirscha byli pierwszymi z pośród Żydów, wysyłających delegatów na kongres — syjonistyczny. Baron Rothschild zdołał zaledwo 470 familij żydowskich w Palestynie osiedlić, by wkońcu, — nie mogąc się opędzić ciągłym prośbom o subwencję, powierzyć zarząd nad kolonistami — Ice. Przed Herzlem istnieli również Chowewei-Zion. Lecz i ci nie mogli się wykazać wydatnymi rezultatami swej pracy, ponieważ w pracy tej posługiwali się połowicznymi metodami. Chcieli oni ulżyć żydostwu, względnie ideał syjonistyczny zrealizować — za wszelką cenę i pod każdym warunkiem.

To dążenie do ulżenia Żydom, względnie do rozwiązania kwestyi żydowskiej za wszelką cenę, jest owem błędnem kołem, w którym się wszystkie partje żydowskie, jak maryonетки w teatrzyku dla dzieci obracają. Mogą one o sobie za Faustem powtórzyć: „Ich bin nicht um ein Haar breit höher, bin dem Unendlichen nicht näher.“ Bo w gruncie rzeczy, jakiz jest w stosunku do tej „nieskończoności“, jaką jest kwestya żydowska, rezultat pracy wszystkich niesyjonistycznych partji w żydostwie? Czy może tych kilku posłów i radców, o których niewiadomo, kiedy więcej błażnią siebie, a szkodzą żydostwu, czy wtedy, gdy mówią, czy wtedy, gdy milczą?

Także radykalizm najradykalniejszych ideowych kierunków w żydostwie nie sięga na wyżyny zasadniczych przesłanek syjonistycznej ideologii. Nietylko dlatego, że w dążeniu swem do wyzwolenia obejmuje on zazwyczaj tylko pewne grupy, klasy lub kraje, ale głównie z tego powodu, że obecny stan moralno-fizycznych sił w żydostwie przyjmuje za punkt wyjścia dla swych polityczno-ekonomicznych aspiracyi, czyli że chce na zmurszałym fundamencie budować gmach z kamienia. Radykalizm ten reformuje, zamiast przeobrażać. Współczesne jednak społeczeństwo żydowskie nietylko nie „jest jak każdy inny naród“, gdyż brak mu ziemi i chłopa, lecz prócz tego, a może z tej właśnie przyczyny, moralnie i fizycznie jest chore. Kto szczerze i w skupieniu nad przyczynami tej choroby się zastanawiał, ten musi przyjść do przekonania, że choroba ta jest epidemią, której i najzdrowszy żydowski organizm oprzeć się nie zdoła. Weźcie angielskiego Żyda i osadźcie go na kilka lat w mieście nie skupione rosyjskiego, polskiego lub rumuńskiego zrzeszenia, a przekonacie się, jak prędko przemieni się ze zdrowego samookreślającego się człowieka w istotę żyjącą pod progiem człowieczeństwa, w chodzącą etycznie-estetyczną ruinę. Wspomniany radykalizm nie chce zrozumieć, że chcąc stłumić epidemię, należy przede wszystkim chorych izolować, że chcąc problem żydowski radykalnie i ostatecznie rozwiązać, należy Żydów przesadzić w odmienne ideowe, polityczne i klimatyczne warunki. W przeciwnym bowiem wypadku, o ile nie zmarnieją, nie będą żyć, lecz wegetować.

Skutek zapoznawania powyższych historycznych wskazań jest ten, że radykalne partje żydowskie przypominają w pracy swej koło żydostwa — automobil na gołoledzi. W automobilu tym

wszystko się porusza. Motor warczy, koła się z furją obracają, karoserya się trzęsie, tak, że pasażerowie, zamknawszy oczy, mają wrażenie, iż pędzą naprzód z szaloną szybkością. Ci jednak, którzy celu podróży nie gubią z oczu, widzą, że automobil stoi w miejscu... Oby ten automobil stał w miejscu! Niestety widzimy, że dzięki połowicznym zabiegom mniej radykalnych żydowskich działaczy i partii, dzięki przykładaniu angielskiego plastra na rany zadane granatem, automobil ten powoli, lecz stale obsuwa się po tej równi pochyłej, która identyczną jest z gospodarczo-politycznymi warunkami żydowskiej egzystencji w goluś.

Dążenie więc do rozwiązania problemu żydowskiego nie pod znakiem wieczności, lecz pod opresją chwili, dążenie do ulżenia żydostwu za wszelką cenę i pod każdym warunkiem jest w rzeczywistości dążeniem do ulżenia Żydom, a pogrążeniem żydostwa jeszcze w większą nędzę. Jest to polityczna filantropia. Przeciw tej politycznej filantropii, nieopierającej się na systemie radykalnego usuwania przyczyn zła, stale występowali syoniści. Z tych przyczyn syonizm współczesny, syonizm polityczny, jest za wstrzymaniem masowej imigracji do Palestyny aż do czasu, w którym imigracja ta mieć będzie pełne polityczne pokrycie, czy to we formie suwerennego państwa lub polityczno-kulturalnej autonomii zabezpieczonej międzynarodowym układem, czy też w postaci samookreślających się miast i kolonii z pełną polityczną gwarancją swobodnego wyżycia się i rozwoju. Z tych przyczyn syoniści oświadczaali się dotychczas przeciw masowej emigracji do Palestyny w przekonaniu, że bez tego politycznego pokrycia Palestyna nie byłaby krajem żydowskiego renesansu, lecz kontynuacją goluś. Ponieważ zaś w chaos międzynarodowych stosunków dopiero konferencja pokojowa wnieść może światło porządku i harmonijnego układu — przeto wezwanie do cierpliwości jest obiektywnie uzasadnione.

Jeszcze jeden jest moment, dla którego okólnik wiedeńskiego biura syonistycznego uważać należy za wyraz sumiennego liczenia się z rzeczywistym stanem rzeczy.

Herzl, dając w swym „Judenstaat“ obraz powstającego państwa żydowskiego, projektował dwie instancje, które zająć się miały zrealizowaniem planu: Society of Jews i Jewish Company. Pierwsza miała być moralnym pełnomocnikiem żydowskiego narodu, a druga wykonawczym organem przy budowie państwa żydowskiego. W szczególności w odniesieniu do emigracji przypisywał Herzl J. C. zasadnicze znaczenie. Po uzyskaniu gwarancji politycznych w Palestynie, czyli charteru, miała J. C. nietylko zająć się wykupnem gruntów, budową domów, dróg, wodociągów, kolei i kanałów, miała nietylko w sposób nowoczesny budować państwo żydowskie, ale w również moderny sposób likwidować goluś. Przedstawmy sobie, że ze względu na ogólną sytuację Żydów

w Polsce, wszyscy krakowscy Żydzi postanawiają w okresie jednomiesięcznym wyemigrować. Emigracya ta, nie ujęta w żadne ramy organizacyjne, byłaby katastrofą tak dla emigrujących, jak i dla Krakowa. Pomijając bowiem fizyczną niemożliwość transportu 35tysięcu ludzi w takim okresie czasu kolejami, nie będącymi na wyłącznych usługach żydostwa, musieliby ci Żydzi cały swój nieruchomy majątek, jak sklepy, domy, grunta, inwentarz i t. p. pozostawić w prezenciu nieżydom, którzy nie mieliby ani czasu, ani kapitału, a przedewszystkiem żadnej ochoty, by przeprowadzać transakcje co do przedmiotów, których ze sobą zabrać nie można. Ale i Kraków katolicki, doznawszy jednorazowo i nagle tak silnego upustu krwi, zachwiałyby się w swych ekonomicznych podstawach.

Ten przykład wykazuje niedwuznacznie, że tego rodzaju J. C., jak ją Herzl projektował, jest niezbędnie potrzebną, o ile emigracya nie ma się zamienić w bezplanowy chaos. Musi być jakaś „osoba prawnicza“, któraby się zajęła uregulowaniem spraw emigrantów w miejscu ich dotychczasowego pobytu. Stworzenie jednak takiej instytucji w chwili obecnej, w chwili, w której żydostwo aktywne, a więc Żydzi Anglii i Ameryki są jeszcze od nas jakby linią bojową odcięci, jest dziś rzeczą niemożliwą. Żyd, któryby — chcąc sklepik założyć — najpierw szyld wywiesił, następnie lokal otworzył, a wreszcie towar sprowadził, wykazałby zupełny brak znajomości prymitywnych zasad kupiectwa. Któryż rozumny człowiek weźmie syonistycznym przywódcom za złe, że chcą wprzód lokal swój urządzić, a następnie dopiero sklep otworzyć...

Fala blagi i hipokryzji, zalewająca coraz w większym stopniu umysłowość europejską, wyniosła na brzeg gazeciarski — Ludendorffa, jako **jedynego winowajcę** światowej pożogi. Jak-gdyby w trzeźwym świecie turbin, aeroplanów, tanków i granatów gazowych mogli się rodzić Nerony, Epaminondasy lub Napoleony. W ten sposób bez żadnej obiektywnej przyczyny lub moralnej potrzeby urabia się negatyw herosa z człowieka, który poza silną wolą i pewną dozą strategicznej wiedzy ma w stosunku do wojny jedną tylko „zasługę“, zasługę streszczenia krwawego dramatu, w jednym słowie: *durchhalten* — wytrwać. Bo w gruncie rzeczy czemże była ta wojna i czemże jest zwycięstwo? Czy może i w tym wypadku da się zastosować zdanie Fryderyka Wielkiego, iż Pan Bóg znajduje się zawsze po stronie liczniejszych batalionów? Czy może racye mają ci błogosławieni, co nie wierzą a głoszą, że wojna była zmaganiem się Ormuzda z Arymanem, światła z nocą; walką o wolność i sprawiedliwość, a zwycięstwo przypadło w udziale tym, którzy mieli za sobą moralne prawo?

My, Żydzi, którzy nie wyzwalamy przez aneksję, nie demobilizujemy przez powoływanie nowych roczników, nie nadajemy praw obywatelskich przez pogromy lub wnioski Kemettera, nie pacyfikujemy całego kontynentu przez powiększanie własnej floty, — my, Żydzi, zdajemy sobie jasno sprawę i wiemy, że zwycięstwo przypadło w udziale tym, którzy wytrwali, bo nie stracili wiary.

Koalicja zwyciężyła nie tylko dlatego, że miała za sobą prawo lub siłę, lecz głównie dlatego, że w zwycięstwo wierzyła i we wiarze tej do końca wytrwała. **Wytrwać znaczy tyle co zwyciężyć.**

Dla nas Żydów prawda ta nie jest jakimś nowym odkryciem Ameryki: wszak cud ostanienia się Żydów jako narodu, jako odrębnej jednostki kulturalnej, jest klasycznym podkreśleniem tego aksjomatu. Zawsze zwycięża ten, kto sobie i sprawie dochowuje wiary. Wiara ta musi być jednak aktywną, o ile do zwycięstwa prowadzi ma czyn wyrosły z woli, a nie — z objawienia. Pod tym też względem różnimy się zasadniczo od tych, co w tęsknicy słabych dusz, wśród odurzających oparów mistycznych snów czekali na przyjsię Mesyasza. My wierząc czekamy, a trwając we wierze sposobimy się fizycznie, moralnie i ekonomicznie do czynu. Dziś lub jutro zwyciężyć musimy, gdyż wytrwać w aktywnej wierze znaczy siać ziarna zwycięstwa.

B. Zimmermann

Syntetyczny pogląd na dzieje.

I.

Podczas gdy spór o hegemonię między materią a duchem na polu czystej filozofii już dawno wskutek syntetycznej działalności Spinozy na swem zaostreniu, jak i znaczeniu utracił, to w historyzofii walczą ze sobą starsi rywale dalej bez pardonu i litości. W naturalnej konsekwencji zajęto wobec fenomenu takiego jak wojna światowa dość niezaradne i wieloznaczne stanowisko, nie mogąc dotrzeć do jego istoty. I tak przekonana była każda ze stron walczących, iż wojnę prowadzi gwoli idei, podczas gdy kaźdoczesny nieprzyjaciel wydawał się jej trzeźwym spekulantem i zimnym kupcem. Nawet i tam, gdzie siła ekspansji gospodarczej, pogorszenie się bilansu handlowego, zależność od pewnych środków produkcyjnych i komunikacyjnych, depopulacja i podobne tendencje materialne dość wyraźnie wykazywały potrzebę ekspansji lub wspólnego zniszczenia, stojącego w drodze rywala, — przemilczano je i przygłuszano hasłami walki o wolność, etykę, kulturę i walki przeciw uciskowi. Działo się to tak elementarnie i wnikało tak głęboko w sferę etycznego patosu jednostki, iż nie uchodzi dopatrywać się w tem jedynie demagogicznych i obłudnych frazesów.

Wojna światowa była dobrym nauczycielem i jeszcze nigdy nie byliśmy w stanie tak żywo, jak na niej poznać współdziałanie materii i idei. Czas więc, wyciągnąć stąd naukę.

II.

Idealistyczne pojmowanie dziejów posiada szeroki fundament w Hegla „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“.

Leży w istocie takiego poglądu, że historyę świata rozpatruje z perspektywy specjalnej pewnej idei, i że rozwój ludzkości dzieli na okresy takiegoż rozwoju idei.

Ta panująca idea — która z biegiem czasów może być rozmaita — objawia się wedle heglowskiej jedynej w swoim rodzaju i po dzień dzisiejszy zasadniczej konstrukcyi jako idea wolności. Kilkakrotnie wyraża Hegel myśl, iż „historia świata jest postępem w uświadomieniu wolności“, i to zdanie naprowadza go potem na jego fundamentalny trójpodział: „Wschód wiedział i wie tylko, że Jeden jest wolny, świat grecki i rzymski, że Kilku jest wolnych, świat germański wie, że Wszyscy są wolni. Pierwszą formą, którą więc widzimy w historii świata, jest despotyzm, drugą jest demokracja i arystokracja, a trzecią jest monarchia.“

III.

Wiarę w absolutne, ponad czasem i przestrzenią niezmiennie idee zniszczył dawno Nietzsche, zniszczyła sceptyczna psychologia społeczna i moralna Francuzów. Nietzsche szedł tak daleko, że uznawał systemy filozoficzne bez wyjątku jedynie jako osobiste wyznania i konfesye duszy autora. Z tego punktu widzenia będziemy musieli spróbować poznać w terminologii heglowskiej conajmniej to, co jest w niej uwarunkowane momentami czasowymi i stosunkami subiektywnymi.

Wykłady Hegla przypadają na dziesięciolecie od roku 1820 do 1830 i są wypełnione potężnym konfliktem wolnościowym w pierwszym rzędzie młodzieży akademickiej. Pojęcia „forma państwowa, ja, wolność“ wysuwały się wówczas na pierwszy plan życia duchowego. Ostatnie dwa z tych pojęć, namiętnie wkorzone w zdruzgotaną nagle przez Kongres Wiedeński epokę romantyzmu i wojen wolnościowych, wplątały się w najgwałtowniejszą walkę z pojęciem pierwszym, które z czasem stało się narzędziem w rękach reakcyjnych tendencyi rządowych. Wydaje się niemal, jakoby Hegel podjął tu był próbę sprowadzenia ugody ducha — i w ten sposób wyjaśniłoby się również, iż w „monarchii“ widział wyraz owego czasu, który osiągnął najwyższy stopień wolności — w każdym atoli razie epoka Fichtego i Schleiermachera, Novalisa i Hölderlina łatwo da się wykazać w jego budowie myślowej, która całą historję świata zdolna jest pojąć jedynie tylko pod kątem szematu wolności i formy państwowej.

IV.

Hegel nazywa swe dzieło teodyceą, gdyż w świecie dostrzega panowanie rozumu, który znów w ścisłym stoi związku z pojęciem teologicznym opatrności. W tem znaczeniu byłaby każda historyzofia teodyceą, gdyż różni się ona tem tylko od historyografii, że chce wyczytać ducha, sens i związek dziejów — uważane a priori za istniejące. Jeśli się atoli używa przy tem słowo „rozum“, to należy to czynić z całą przeczorną nieufnością, nieodzowną przy tego rodzaju metafizycznych słowach, aby nie popaść w ów zabobon słowny, który więcej każe wyczytać z pierwotnie stworzonego słowa, aniżeli chciało się weń włożyć. To niebezpieczeństwo zabobonu słownego nigdzie nie jest tak wielkie, jak na polu, służącemu przeważnie wirtuozowstwu słów i pojęć, na polu abstrakcyjnej filozofii, a tu znowu szczególnie u wybitnych wirtuozów tego rodzaju, ideologicznych teoretyków Niemiec z początku 19. stulecia,

Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla. A jak mało ostatni z nich zdołał temu niebezpieczeństwu zapobiedz, widzimy już z tego, że zaledwie skonstruował pojęcie rozumu jako motoru historii światowej (co w gruncie rzeczy nie było niczem innym jak przyznaniem się poprostu do historyozofii), a już przypomniał sobie definicyę, jaką dał pierwiastkowi duchowemu w przeciwieństwie do pierwiastka materyalnego: „Natura ducha może być poznana przez zupełne tegoż przeciwieństwo. Jak substancją materji jest ciężkość, tak, musimy powiedzieć, substancją, istotą ducha jest wolność.“ — „Wolność jest jedynym prawdziwym elementem ducha.“ — Z tej definicyi przejmując otóż Hegel pojęcie wolności i musi potem naturalnie drogą błędnego koła dojść do równorzędnego postawienia obok zdania „Rozum kieruje światem“ zdanie: „Wolność kieruje światem.“

V.

Tu należy być ostrożnym. Jeżeli my z naszej strony sądzimy, że coś rozumowi podobnego zdaje się panować w świecie, to możemy przez to wyrazić na razie tylko wiarę w uprawnienie historyozofii wogóle, wiarę w to, że historia świata wykazuje pewne prawidłowości.

Prawidłowości te okazują się — o ile ograniczymy się na razie do terenu ideowego, o materyalnym później — jako nieprzerwana i łączna walka pewnych duchowych poglądów, które wedle pewnego sensu ściągają się ze sobą od początku po dzień dzisiejszy i nawzajem się stwierdzają. Ich rdzeń jest zawsze tensam: mianowicie owa potrzeba w człowieku, która go zmusza do zajęcia pewnego określonego stanowiska do świata, do ludzi, do moralności, do Boga i do wszystkich tych (tu z umysłu ogólnie sformułowanych) ogólnych momentów. Walka poglądów jest przeto tylko walką różnych form wyrazu tej samej siły zasadniczej, a co się nam objawia jako sens, istota, duch lub cel historii świata (ciągle jeszcze w ograniczeniu do terenu duchowego), może być tylko nieprzerwanym procesem przemiany tejeże siły zasadniczej.

Jeśli się wyjdzie poza to przeświadczenie, aby ów proces przemiany ująć pod pewnym kątem widzenia, to wówczas objawi się ograniczenie przez subiektywność i warunkowość czasu. W każdym razie nie obowiązuje nas konieczność uznania specjalnie Heglowskiego punktu widzenia wolności, gdyż idee, poznane przez Hegla jako istotne, nie są ogólnymi kierowniczymi ideami historii świata wogóle, lecz są to tylko idee, które musiały ze siebie wyłonić pewną ściśle określoną, a przez nas już dawno przewyciężoną epoką.

VI.

Jak niebezpiecznym jest, mierzyć świat na podstawie pewnej określonej idei i rozróżnić tylko (ciągle wyższe) stopnie tej idei, okazuje się z następujących rozważań:

Mimowoli dochodzi się do tego, że wielkie epoki (stopnie) ducha utożsamia się z przesunięciami światowo-politycznymi i przestrzennymi. Tak n. p. pojmuje Hegel Wschód jako pierwszą jedność, Helladę — Rzym jako drugą, a świat germański jako trzecią. O ile tu już dziwnem się wydaje, że po epoce rzymskiej uznaje tylko okres germański, o ile

jeszcze bardziej dziwnem się wydaje, że łączy w jedność Rzym i Helladę, to traci się wogóle wszelkie zrozumienie dla sumarycznego ujęcia całego Wschodu*).

Hegel rozpatruje Wschód, grupując go wedle trzech narodów: chińskiego, indyjskiego i perskiego. Dwa pierwsze odpadają potem w pewnej mierze wedle jego własnej tendencji, gdyż nie brały one aktywnego udziału we właściwym dalszym biegu dziejów. Zostaje przeto Persya.

Historya starego Wschodu, w ten sposób przykrojona, przedstawia się wprawdzie pod względem politycznym i gospodarczym jako proces, który prowadzi poprzez różnorakie walki między Egiptem, Palestyną, Syryą, Assyryą i Babilonią z nieomylną konsekwencyą do owego ujednostajnienia Wschodu, które znajdujemy w światowym państwie perskiem. Ale nic ponadto. Albowiem rozpoczęło walkę o panowanie nad światem z Zachodem — który wówczas też był pojęciem jednolitem, jako że obejmował tylko Grecyę — okazała się walka ta nawskróś świecką: była to polityczna i gospodarcza walka o to, czy państwo światowe, konieczne ze względów gospodarczych i politycznych, ma być greckie czy perskie. Nie była to wcale walka o duchowe panowanie nad światem.

VII.

Persowie byli jednością tylko materialną, nie duchową. Nie mieli oni ani żadnej wybitnej cechy, ani równie wysoko rozwiniętej indywidualności duchowej, któraby mogła przeciwstawić światu greckiemu. Daremnie byłoby szukać „ducha Wschodu“ w pstro zmieszanej ogromnej armii perskiej, która zalała Bałkan — w każdym razie nawet w przybliżeniu nie w tym stopniu, w którym „duch Zachodu“ uosobiony był w Grekach.

Dopiero znacznie później, już po upadku imperyum aleksandryjskiego, gdy nad jego gruzami powiał duch grecki, nie napotykając nigdzie na znaczny opór, dopiero wówczas zetknął się z owym duchem, który się dotychczas rozwijał w ciszy i odosobnieniu, ale jakby w cieplarni, ażeby teraz, gdy został zaatakowany, rozwinąć się z całą mocą i okazać się najpotężniejszą siłą duchową na Wschodzie. Było to żydostwo. Podobnie jak całą historyę polityczną starego Wschodu można uważać za przygotowanie i rozwój imperyum perskiego, tak można całą duchową historyę owego czasu uważać za przygotowanie i rozwój potęgi ducha żydowskiego. Oba były punktami szczytowymi, do których prowadziły wszystkie drogi i one jedynie tak

*) Sumaryczne to zestawienie: Wschód-Zachód rozpowszechniło się zwłaszcza w ostatnim czasie. Szczególnie koło grupujące się koło Marcina Bubera, który stara się z punktu widzenia religijnego i filozoficznego uzasadnić odnowienie żydostwa, proklamuje ciągle „ducha Wschodu“ jako wartość kulturalną przeciwną Zachodowi. Wobec nieuchwytniej wieloznaczności obu pojęć, które dadzą się wprawdzie skonkretyzować geograficznie, ale nigdy duchowo, prowadzi to jednakowoż tylko do najogólniejszych i najbardziej subiektywnych sformułowań o dość małym znaczeniu, jak n. p.: Wschód — ojczyzna proroków; Zachód — kraj artystów i t. d. i t. d. Liczne przyczynki tego rodzaju zawiera czasopismo Bubera: „Der Jude.“

potężnie, z taką mocą odbijały od swego otoczenia, że tylko one mogły przejść do historii późniejszych czasów. A skoro Grecy walczyli z Persami o panowanie nad światem, to z Żydami musieli zmagać się o panowanie duchowe.

VIII.

To było konkretne duchowe przeciwieństwo. A jeżeli się dziś chce przeciwstawić Wschód i Zachód jako duchowe jedności, to każdy, kto tkwi w historii, nie może w tem dojrzeć nic innego, jak pierwotną walkę między żydostwem, a światem greckim. Porównując następnie rozwój obu narodów, ich uwarunkowanie polityczne i gospodarcze, właściwości geograficzne i geopolityczne, zwyczaje, obyczaje i ustawy, które się z tego wszystkiego rozwinęły, będzie możliwem, z obu wykrystalizować pierwiastek czysto duchowy, mianowicie ich zasadniczy stosunek do świata, natury, życia, Boga.

Obrawszy ten sposób odgraniczania, dojdzie się do poznania — co tu tylko ogólnie może być zaznaczone — że to przeciwieństwo żydowsko-greckie w swem fundamentalnem znaczeniu nie dość wysoko może być podkreślone. A znajdzie się w niem owo przeciwieństwo między moralnem a ziemskim, świętem a nieświętem, boskiem a świeckiem, pojmowaniem życia, które w najrozmaitszych wariacjach ukształtowało późniejszą epokę i które jeszcze dziś, nierozwiązane, leży na dnie problemu „Niemcy, żydostwo, chrześcijaństwo, Europa“.

IX.

Gdy po epoce greckiej nastąpiła epoka rzymska, nastąpiło znaczne przesunięcie. Już nigdy później w dalszym biegu dziejowym nie mogły zaznaczyć się tak wyraźne przeciwieństwa, jak w świecie żydowskim i greckim. Miały one przez setki lat możność, niezależnie od siebie i prawie niezależnie od innych wpływów wyraźnie wykrystalizować swą indywidualność, zanim się starły ze sobą. Natomiast wszystko, co później nastąpiło, było już tylko mieszaniną, która mniej lub więcej zawierała w sobie poprzednie składniki. Wprawdzie żydostwo utrzymało się przez następnych 2000 lat dzięki endogamii i murem ghettowym, w stanie dość czystym i nienaruszonym; ale to, co się w tym czasie rozwinęło jako Zachód, zawierało w równej mierze pierwiastki żydowskie i greckie, a ponadto oczywiście wszystko to, co przyniosły ze sobą nowe ludy: Rzymianie, Gallowie i Germanie. Tę pstrą mieszaninę złączyć w jedność, a całość przeciwstawić jako pojęcie duchowe „Wschodowi“, wydaje się nieco dziwnem. Bezwątpienia możliwem jest żydowski Wschód odgraniczyć od chrześcijaństwa Pawła, a tem samem od wszystkiego w Europie, co na chrześcijaństwie Pawła jest zbudowane. Ale jeśli się zważy, że krzewiciele tego wschodniego ducha żyły między wszystkimi narodami i mimo murów ghetta dały się przez nie zapłodnić, jak też naodwrot same swe otoczenie zapłodniały, jeśli się n. p. zważy, aby tylko o jednym wspomnieć, jaki rewolucyjny wpływ na Europę wywarł wschodni duch Spinozy i jeżeli się następnie ma przed oczyma, w jak bezgranicznych rozmiarach ostatnie stulecie rozsprzęgło wszystkie wały ochronne i wszystkie granice czasu i przestrzeni i pomieszało ze

sobą najrozmaitszego gatunku wartości duchowe — to niechybnie zrezygnuje się z chęci utworzenia z tak pstrej Europy albo, jak Hegel, z „germańskiego świata“ nowego pojęcia duchowego.

Jeśli się więc chce, jak to czyni idealistyczne pojmowanie dziejów, świat uważać tylko jako rozwój idei, natenczas musi się wyjść ze założenia, że tylko jeden jedyny raz były w dziejach świata dwa narody, które prowadziły ze sobą wybitnie duchową walkę: Żydzi i Grecy. We wszystkich atoli późniejszych czasach można tylko, o ile to możliwe, analizować ich różnorodność i badać, który z tych głównych czynników składowych jest w nich zawarty. Wszystko nowe od tego czasu było jeno nowe jako ugrupowanie, waryacja i mieszanina; nowego Boga nie wynaleziono, i nie można go było wynaleźć, gdyż jedynie decydująca kwestya: święty albo nieświęty mieściła się już w owem pierwotnem przeciwieństwie.

X.

Wobec budzącej się do nowego życia potrzeby religijnej i wobec wzmocnienia się tęsknoty za czystym i szczerym stosunkiem do boskości zyskuje ten kął widzenia dzisiaj znowu na znaczeniu. Usprawiedliwia on i wyjaśnia upór, z jakim nasza epoka chwyta się znowu kurczowo idealistycznego pojmowania dziejów.

Z drugiej jednak strony wywołało ubiegłe od czasu działania Hegla stulecie taką przemianę wszystkich warunków naszego bytu, a tem samem i naszej pozycyi duchowej, iż nauczyliśmy się patrzeć innemi oczyma na bieg dziejów. Człowiek, który dawniej mógł żyć i izolować się w rozpatrywaniu wewnętrznem, nagle został wciągnięty w tygiel gospodarki światowej i socjalizacyi. Rozwój indywidualizmu od Fichtego do Nietzschego znalazł wyjście w poznaniu zależności Ja od pierwiastków materyalnych poza nim leżących. Konieczność poświęcania ostatnim coraz więcej miejsca i uwagi, zwracała coraz bardziej wzrok ku tym przemianom w dziejach, w których one miały decydujący, przyczynowy udział. W przesadzie, która jest właściwością wszystkich nowych i rewolucyjnych horyzontów myślowych, posunięto się tak daleko, że wykluczono wogóle moment idealistyczny, a uznano tylko materyalistyczne tendencje dziejowe. Nie dzielono więcej rozwoju na stopnie duchowe, szukano natomiast praw ekonomicznych, któreby pozwoliły na wyjaśnienie wydarzeń w poszczególnych czasokresach. A gdy w badaniu dziejów napotkano na idee, tak je przekształcano, aż i one okazywały się eksponentami sił ekonomicznych.

XI.

Bez wątpienia znajduje i ta metoda w dziejach wiele punktów oparcia. Tak n. p. wykazuje historia starego Wschodu dość wyraźnie immanentne prawo całkiem realnej, materyalnej, geopolitycznej natury, które umożliwia zdumiewająco prosto sposób interpretowania rozwoju dziejowego. Objawia się ono tam jako dążność stworzenia między Morzem Śródziemnem a Zatoką Perską, „między Suezem a Bagdadem“*)

*) Zob. szkic mój: „Der Kampf zwischen Suez und Bagdad im Altertum“, „Bd. XX. der deutschen Orientbücherei“, Weimar, Kiepenheuer 1917.

jedności gospodarczo-politycznej, dążność, która na długie wieki wybrała sobie najrozmaitsze ludy jako powolne narzędzia wykonawcze, oraz zakreśliła i narzuciła im, a zwłaszcza Palestynie, tworzącej tam niejako pomost, rozwój, nie bacząc na ich wolę. Prawo to spełniło się wreszcie w państwie perskiem, poczem przeszło na walkę Wschodu z ockniętymi w międzyczasie Zachodem (Grecyą). A wskutek takiego zestawienia przyczyn bardziej krytyczne oko nie będzie się więcej w tej walce dopatrywało tak sławionego pędu Greków do wolności, albo jeszcze idealniejszych motywów, jak raczej uwzględni fakt, iż od opanowania Hellepontu zależało zaopatrzenie Grecyi w zboże. Walka kultury heleńskiej z barbarzyństwem Wschodu była zarazem zupełnie realną walką o pełny śpichlerz.

Z takich założeń wychodząc, jest nawet możliwem całą duchową strukturę poszczególnych narodów objaśnić na tle gospodarczych i geopolitycznych warunków. Tak n. p. wydaje się, iż brak przymusowej jedności państwowej, uwarunkowany przestrzennem rozprószeniem greckiego obszaru wyspiarskiego i umiłowaną możliwością zakładania kolonii, pociągnął za sobą ową przewagę jednostki nad całą społecznością, którąto przewaga polyskliwie legitymowała się jako grecka miłość wolności, a która wkońcu zasadą: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy“ zbudowała pomost do powszechnie tam panującego kierunku duchowego: sofizmu. — W Palestynie natomiast, położonej między dwiema ścierającymi się siłami i skazanej na stałe pogotowie do walki na dwa fronty, bardzo szybko wyrósł przymus do skupiania i podporządkowania się: on właśnie stworzył sobie ideę jedności politycznej w królestwie i ideę jedności religijnej w monoteizmie, a obie były jedynie wyrazem konieczności podporządkowania się jednostki pod całość.

XII.

Naszkicowana tu metoda znajduje się atoli w Niemczech jeszcze w powijakach owego czystego materialistycznego pojmowania dziejów, które sądzi, iż można idee zupełnie wykluczyć i wietrzy w nich wroga antytezę. Gdzie na nie napotyka, tam je usiłuje przekształcić. I tak interpretuje Otto Bauer „nienawiść narodową jako przekształconą nienawiść klasową“, a Karol Renner przyjmuje jako pewnik, iż „proces ekonomiczny przedstawiony jest w szeregu badań marksistycznych, z których wynika zasada narodowościowa“^{*)}. A tam, gdzie potyka się o idee i nie umie o „aktywnej ludowości“ nic innego powiedzieć, jak to, iż „znajduje się ona pod władzą idei i jej postulatów“, usiłuje on natychmiast zapobiedz „zdziwieniu“ czytelnika, przyzwyczajonego do „tak zwanej materialistycznej, przyrodniczej, realistycznej, empirycznej, induktywnej metody“ i wywodzi jak to „idea narodowościowa nie jest niczem nadziemskim, niczem niewytłumaczalnym, ani transcendentalnym“, jeno „około pewnego najwyższego celu uporządkowanym systemem ludzkich celów“^{**)}.

*) Karl Renner: „Marxismus, Krieg und Internationale“, Verlag Dietz, 1917.

**) Karl Renner: „Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen“, II. Aufl., Wien 1918, Deuticke.

Wyraźnie wyczuwa się tu, jak tylko obawa ponownej utraty podstawy owego materialistycznego pojmowania świata nie pozwoliła Rennerowi poznać istotnych składników idei, a więc przede wszystkim jej etycznego postulatu, oderwanego od wszelkich celów i wszelkiej warunkowości. Wyraźnie okazuje się tu konieczność rewizji. Tak jak wyniosłe pogardzanie przez duchowość wszystkim, co materialne, tak też podejrzliwa nieufność materii wobec ducha jest tylko przeszkodą w poznaniu całokształtu rzeczy. Obie powodują jednostronność, niedokładność i przeciwstawność rozważań, obie musi się przewyciężyć, aby stała się wolną drogą do wszechobejmującej syntezy.

XIII.

Ani w przedstawianiu przemian ludzkiego ducha, ani też w opisie gospodarstwa społecznego nie dopatrujemy się więcej zadań rozważań historycznych, lecz jedynie w poznawaniu każdoczesnego współdziałania materii z duchem.

By poznać ducha działającego u poszczególnych narodów, musimy starać się o ujęcie jego przesłanek ekonomicznych, geograficznych i geopolitycznych; ale żaden szkic tych przesłanek nie byłby zupełnym, gdyby nie przebijała zeń świadomość ograniczoności pierwiastka ekonomicznego przez często zupełnie nieekonomiczne, a czasem nawet przeciwekonomiczne idee. Harmonijny zestrój sprzecznych tendencji, paralelogram sił rozbieżnych, wyrównanie i pojednanie materii i ducha — oto przedmiot nowoczesnego dziejopisarstwa. Wszędzie widzi ono dwoistość i nie uznaje żadnego aut-aut. Tak podnosi Michels*), że przy równoległe działających dążnościach zjednoczeniowych w Niemczech i we Włoszech w połowie 19-go wieku „współdziałały idee gospodarcze częścią świadomie, częścią nieświadomie“, mimoto jednak nie powinien nikt szukać jedynie w nich przyczyny historycznego rozwoju i lekceważyć z tego powodu znaczenia „na lingwistycznej zasadzie zrodzonego uczucia patryotycznego i działania zasady narodowościowej, tylko bardzo luźnie związanej z motywami gospodarczymi“. „W stronnictwach politycznych znajdują się element ekonomiczny i ideologiczny w ustawicznej walce ze sobą. W Europie nie istnieje wogóle żadne stronnictwo polityczne, któreby nie mogło uchodzić... za zastępcę interesów ekonomicznych, ... lecz z drugiej strony niema też żadnego, któreby się równocześnie nie kierowało pewnymi zasadniczymi ideami abstrakcyjnymi, leżącymi poza sferą rdzennie ekonomicznych interesów. W tym właśnie dualizmie“ — który pojmujemy jako istotny przedmiot rozważań historycznych — „jużto to jedna, jużto to druga strona bierze górę“.

XIV.

Związek wewnętrzny pomiędzy pierwiastkiem materialnym, a duchowym w dziejach objawia się często w najoryginalniejszych i najbardziej zagadkowych formach. Często jednak idea zmuszoną jest służyć do upiększenia czynników ekonomicznych: po części dlatego, ponieważ niektórzy wstydzą się przy tradycyjnem ocenianiu wartości przyznać, że

*) R. Michels: „Probleme der Sozialphilosophie“, 1914, Teubner.

istnieją takie czynniki po części, aby zaimaginować sobie coś pięknego, aby rozwojowi nadać przyspieszony impuls, którego nie może mu udzielić stale trzeźwe poznanie, po części wreszcie, aby przy pomocy właściwych idei skutków psychozy masowej i sugestyi zmusić większą ilość ludzi do pracy na rzecz pewnej sprawy.

Czyż może być coś realniejszego od problemu: Europa środkowa? Spójrzmy jednak, jaką romantyką, jakim balastem uczuć idealistycznych zaopatrzył go N a u m a n n! Przypomnijmy sobie, co za bombastycznie święte państwo utworzyli Niemcy ze średniowiecznej Europy środkowej! Jak P a q u e t pojmuje lirycznie kwestyę niemieckiego wpływu w Palestynie! Jakimi dytyrambami D' Annunzio upiększa rozbójnictwo trypolitańskie!

Każdy, choćby najtrzeźwiejszy rozwój tworzy sobie idealistyczny płaszcz teatralny; każda, choćby najbrutalniejsza konieczność upiększa się postulatami etycznymi. Każdy głód towaru tworzy sobie symbole wypraw krzyżowych, a każda wojna światowa wybuchła pod znakiem kultury. I staje się przeto rzeczą dość trudną odróżnienie prawdziwej „idei“ od sztukaterii, skonstruowanej z nieświadomego wyrachowania. Nie można więcej odróżnić czcigodnej kobiety od dziewczki ulicznej, która pozwala się używać do wszystkiego.

Często znowu wydaje się, jakoby dziwnym zbiegiem okoliczności powstawał idealizm dla rzeczy, które i bez niego się tworzą. Ze świętego zachwyty dla Prawdy, Moralności i Sprawiedliwości powstała n. p. znaczna literatura socjalistyczno-idealistyczna, a jednak S t a m m l e r, który tej literatury bynajmniej nie lekceważy, sądzi, że*): „Klasa robotnicza nie ma żadnych ideałów do urzeczywistnienia, lecz ma za zadanie wyzwolenie żywiolów nowego społeczeństwa, które rozwinęło się już w łonie upadającego społeczeństwa burżuazyjnego.“ Przytem nie ma tu na myśli utsroju państwowego, „któryby należało sobie skonstruować i urzeczywistnić w bezwzględnej doskonałości według idei Dobra i Sprawiedliwości.“

XV.

Antyteza powstaje jedynie gwoili syntezie. Siły ekonomiczne zmagają się z duchowymi, walczą często między sobą zaciekle, przyczem raz przeważają jedne, drugi raz drugie: zawsze jednak pozostają one skoordynowanymi bojownikami, formami zjawisk jednego świata, wzajem się przenikając i wspólnie ze sobą działając. Niema tutaj mowy o albo-albo. Każde czysto materialistyczne pojmowanie dziejów błędzi tak samo, jak każde czysto idealistyczne. Wszędzie staje na drodze pełna władzy siła zjawisk ekonomicznych — sama ona jednak nie wystarcza, aby ukształtować obraz świata. Dopiero tam, gdzie człowiek wywyższony tajemniczą siłą idei ponad siebie samego i ponad własną możność, czynnie występuje, jako torujący drogę, rewolucjonista i człowiek czynu, dopiero tam następuje owo przyspieszenie rozwoju świata, które pozwala człowiekowi zapatrywać się na życie jako na coś wartościowego, gdyż

*) Jego epokowe dzieło: „Wahrhaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“, 1914, Leipzig, Veit-Verlag.
<http://rcin.org.pl>

schlebia mu złudzenie, iż bez jego interwencji zasnąłaby historia świata. Ewolucya ekonomiczna umożliwia człowiekowi jedynie poznanie — wyznania, że droga, która jedynie czyni go twórczym, prowadzi przez ideę. Jedno jest mu tak samo niezbędnem, jak drugie. Czysta materya jest kolosem na glinianych nogach, przeciwko panowaniu zaś czystego ducha buntuje się pogwałcona rzeczywistość i żelazną pięścią Nietzschego lub Stirnera podnosi chorągiew: „Czysty duch jest czystem kłamstwem!”

W ten sposób przeciwieństwa są w sobie związane, a dualizm zespolony w jedność. Dzieło Spinozy, poczęte w czystej filozofii, spełnia się w zastosowaniu do czynnego życia i daje odzwierciedlenie dziejów świata.

Henryk Margulies.

Sprawa żydowska w przededniu reformacyi na Zachodzie i w Polsce.

(Od 1500 do oficjalnego zerwania Lutra z papieżem 1520.)

Rozdział IV-ty*) pracy: Synagoga i zbory różnowiercze w Polsce.

Roku 1524 wystawiono w Paryżu w pałacu króla знамениą dla czasów komedję takiej mniejwięcej treści:

Zjawia się na scenie Dr. Capnion (= Reuchlin) i rzuca przed się wiązkę prostych i krzywych patyków. Inna postać (Erazm Rotterdamski) stara się patyki uporządkować, krzywe wyprostować. Tymczasem je jeszcze bardziej miesza. Daremnie trzusi się i Hutten. Przybywa Luter w habicie mnicha i podpala krzywe patyki. Postać w stroju cesarza mieczem chce uśmierzyć ogień, lecz płomienie tem silniej buchają. Zjawia się wreszcie papież: chwytą za wiadro, by ogień ugasić, tymczasem zamiast wody wylewa... oliwę²⁾.

W komedyi tej — zauważa trafnie Grätz²⁾ — powinny być jeszcze występować dwie postacie: Pfefferkorn i personifikacya talmudu, gdyż zaprawdę Pfefferkorn i talmud są tymi czynnikami, które dostarczyły paliwa dla pożaru.

Przez cale dwa pierwsze dziesięciolecia XVI-go wieku sprawa judaizmu i Żydów była na Zachodzie silnie spleciona ze słynnym sporem między Dominikanami kolońskimi a Reuchlinem.

Szczegóły tego sporu, w którym napozór chodzi o talmud, znane są z ogólnej historyi i z mistrzowskiego przedstawienia przebiegu u Grätza. Przypomnijmy, że konflikt niebawem stracił swe lokalne zabarwienie i zatoczył tak szerokie kręgi, że w wir wciągniętymi zostały nie tylko najznamiensze uniwersytety niemieckie, belgijskie i francuskie, ale i cesarz niemiecki, król francuzki, najwybitniejsi humaniści, papież, synod lateński. Jenó pozornie chodziło o potępienie czy tolerowanie talmudu. Po prawdzie było to starcie się dwóch światów, eksplozya nagromadzonego

*) Rozdziały poprzednie zob. „Moriah“, zes. 7—8 i 10—11 poprzedniego rocznika.

¹⁾ Revue de deux mondes, 1868, p. 104 etc., por. też Grätz IX, p. 195.

²⁾ Grätz IX, p. 195.

od wieków materiału wybuchowego. Sprawa żydowska jeno przypadkiem drastycznie zaznaczyła się w pośrodku tych walk.

Gdy neofita Pfefferkorn, manekin Dominikanów i bankierskiego domu Fuggerów, wytaczał swe działa-pamflety przeciw Żydom i Reuchlinowi, swe „Judenspiegel“, czy „Handspiegel“, czy „Brandspiegel“ i t. d. — i gdy odpowiadał na to Reuchlin i jego sojusznicy w „Augenspiegel“, czy też w słynnych „Epistolae virorum obscurorum“, zdawali sobie sprawę tak bohaterzy zapasów, jak i widzowie, że tu waga się losy kościoła i plutokracji, że kołatają tu z jednej strony potęgę, oparte o wyzysk niewiedzących, a wierzących małych, a z drugiej strony torują sobie drogę najwyższe aspiracye duszy ludzkiej do prawdy, do wiedzy.

Bacznie śledziła bieg rzeczy Synagoga:

Oto widziała przy pracy antyżydowskiej zakon Dominikanów, który niedawno temu tysiącami słał Żydów hiszpańskich na stosy i nowe rozpałał w Portugalii. Widziała pomocną zakonowi grupę odszczepieńców, Żydów-neofitów w rodzaju rzeźnika morawskiego Pfefferkorna, Wiktora z Kurben i t. p. Widziała bogaty dom Fuggerów, który z zawiści do tych i owych bankierów żydowskich³⁾ i z dobrze zrozumianego interesu własnego — finansował sprawę Dominikanów kolońskich.

I słyszała Synagoga, jako z tego obozu padaly hasła, z dawien dawna jej znane, hasła, ongiś głoszone przez Alfonsa de Spina i Pawła z Burgos: o chrzcie przymusowym Żydów, o obowiązkiem słuchaniu kazań w kościele, o wygnaniu opornych, o konfiskacie majątków i t. d. i t. d., obecnie program Pfefferkorna!

A więc miała się gehenna hiszpańska wzbogacić o nowe kręgi na gruncie niemieckim!

Zdawała sobie z tego sprawę Synagoga, choć może nie wiedziała, że wszystkie te hasła antyżydowskie i cała ta akcyja papistów i sfery neofitów w gruncie rzeczy na celu miała, oszukać przeciwników co do siły i żywotności hierarchii kościelnej, utrzymać złudzenia o potędze. Wiedział o tem natomiast taki Wolter XVI-go wieku, Erazm Rotterdamczyk, gdy Pfefferkorna i jego sojuszników określał jako oszczerców i nieuków — wiedział Reuchlin, gdy polemizując w swym „Augenspiegel“ z Pfefferkornem odsłaniał zarazem chwiejące się filary ówczesnego świata chrześcijańskiego — wiedział Crotus Rubianus, gdy w „listach mężów niewiedzących“ biczem satyry chlostał mnichów kolońskich, ich butę, nieuctwo, rozpustę, — wiedzieli Ulrich Hutten, Tomasz Morus, Hermann Busche, słowem wszyscy, co stanowili ówczesne „młode Niemcy“.

Niemniej i do „młodych Niemiec“ z wielką odnosiła się Synagoga rezerwą.

Oryentowała się, że i w tym obozie nie mogła liczyć na trwałą pomoc, choć rozpadały się tu pod młotem rozumu przesady i rozbrzmiewaly idee o swobodzie myśli i sumienia.

³⁾ Warto w tym związku wspomnieć o konflikcie Fuggerów z Żydem polskim, Salomonem Glükiem, późniejszym magnacie węgierskim (Emerich Szerencses) o mennicę i kopalnię miedzi na Węgrzech, por. J. Bergl: Geschichte der ungar. Juden, Lipsk 1879, p. 55—57.

Nie uszły jej uwagi takie bądź bądź znamienne objawy, jak, że Reuchlin hymny piał na cześć hebrajszczyzny, że w talmud wnikał i o kabale żydowskiej pisał dzieło (*De arte cabbalistica* 1517)⁴⁾, że neofita Paweł Ricio, z pochodzenia Żyd niemiecki, tłumaczył dla humanistów na łacinę traktaty talmudu i kabalistyczne dzieło Józefa Gicatilla, że Johannes Behaim gromadził bibliotekę hebrajską, a Jan Wessel, Rudolf Agricola, Konrad Pellikan i liczni uczniowie Reuchlina celowali znajomością hebrajszczyzny, że wreszcie neofita, Żyd hiszpański, Mateusz Adrianus wychowywał teologów hebraistów w Heidelbergu i Wittenberdze i że współzawodniczył z nim w tym kierunku na terenie niemieckim i polskim drugi neofita, Żyd niemiecki, Jan Böschenstein⁵⁾.

Widziała wszystkie te znaki czasu Synagoga i widziała też, że w niższych sferach ludowych wskutek mnożących się tłumaczeń biblii coraz to większe rosło rozmiłowanie się w Starym Testamencie i że z poznaniem tej księgi, pełnej śladów demokracji chłopskiej tężala nienawiść do wielmoży i bogaczy.

Cóż, kiedy w znakach tych nie mogła się Synagoga dopatrzeć zapowiedzi szczęśliwszych dla siebie czasów.

Im silniej ze strony nowej inteligencji i klas wyzyskiwanych uderzano w hierarchię kościoła i w wyzysk Romy, tem energiczniej kierował zagrożony Kościół namiętności swych wiernych w stronę Żydów, tem skwapliwiej posługiwał się tą wypróbowaną już od wieków metodą odwracania od siebie uwagi. Zresztą i owych „żydowiątłych“ (jak Kościół piętnował Reuchlina i jego zwolenników) celem ostatecznym była nie sprawiedliwość dla judaizmu, ale uświetnienie i odmłodzenie chrześcijaństwa argumentami z talmudu i mistyki żydowskiej, zwalczanie snu mesyańskiego Żydów i nawrócenie ich do „prawdziwego Mesjasza“ — Chrystusa.

I chociaż wszystko to mówiło wyraźnym językiem o przygotowującym się rozłamie w chrześcijaństwie, Synagoga nie mogła zapomnieć o mieczu damoklesowym, jaki nad nią wisiał od wieków.

O ile chwilami oddawała się złudzeniu, że sprawa żydowska wobec doniosłych wypadków, jakie zaprzętały społeczeństwa chrześcijańskie, przycichnie lub znajdzie się w stanie zawieszenia, rzeczywistość brutalnymi faktami niebawem wyprowadzała ją z błędu.

Oto snuły się nieprzerwanym szeregiem rzesze wygnańców żydowskich. Pędziła je nienawiść, biczowały przesady. „Si Christianum est, odisse Judaeos, hic abunde omnes Christiani sumus“ — powiada około r. 1519 Erazm Rotterdamczyk. I zaprawdę manifestowała się ta forma chrześcijaństwa w dosadny sposób. Kilka dat o tem zaświadczy: 1496 wygnanie Żydów ze Styryi, Karynty i Krainy, 1499 wypędzenie ich z Norymbergi i Ulmu, 1506 z Kolmaru i Nördlingen, 1510 prześladowania

⁴⁾ Grätz, IX, p. 175.

⁵⁾ Ibidem p. 173.

⁶⁾ Por. Ludwig Geiger: *Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland bis Mitte des XVI. Jahrh.* — Wrocław 1870 i G. Bauch: *Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg* (*Monatschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums*, 1914, p. 152 etc.).

w Brandenburgii (proces o hostye), 1519 wygnanie z Regensburga, 1520 z Rothenburga i Weissenburga. Dwie tylko większe zostały się na ziemiach niemieckich gminy żydowskie: Frankfurt nad Menem i Wormacya, lecz i te były ciągle zagrożone w bycie⁷⁾.

Daremnie kierują tułacze swe kroki w stronę Czech, Moraw lub Węgier. I tutaj żydostwo na wulkanie.

1499 wygnano Żydów z Karlsbadu, 1502 uchwała ich usunąć rada Nowej Pragi, 1504 wygnanie z Pilzna, tegoż samego roku prześladowania w Strakonicach, 1506 wygnanie z Iglawy, 1508 tumulty w Pradze i Budziejowicach, 1514 wygnanie Żydów z ostatniej ich gminy morawskiej, z Węgierskiego Hradyszcza⁸⁾.

Podobnie na Węgrzech: 1494 ruchy antyżydowskie w Tyrnawie, 1495 w Buda, 1496 w Ofen, 1503 w Sopron, 1521 w Sopron i Preszburgu⁹⁾.

I czy dziwić się, jeśli w takich warunkach udreńczony duch żydowski szukał pocieszenia w śnie mesyańskim, jeśli pomiędzy chmurami rzeczywistości odkrywał raz poraz jutrzeńkę — zapowiedź nadejścia Mesjasza z rodu Dawida.

Więc poszły rzesze żydowskie w r. 1502 za uzurpatorem-Mesyaszem, Lemleinem. Więc oddawano się chiliizmowi. Obliczał Izak Abrabanel, że oto nadejdzie Meszasz r. 1503, inni znów, że r. 1505, 1512. Obliczenia raz po raz zawodziły, raz po raz nowe sny się wylaniały. Roku 1521 poszło od Żydów do Jerozolimy zapytanie, czy już pojawiły się jakie znaki mesyaszowej ery. I tym razem żadne się nie pokazały¹⁰⁾.

W Pradze Żyd pewien kazał na swym grobowcu wykuć napis z anagramem „Ferdynad“, „bowiem za rządów tego króla zakwitnie imię najwyższego, a prawdziwego Boga“¹¹⁾.

Oto troski i nadzieje, jakie spletały się w duszach tułaczy żydowskich, gdy wypędzani z Niemiec, Czech i Węgier szukali w Polsce przytulku.

W wyobraźni imigrantów żyła wówczas Polska jako kraj, znajdujący się poza ostatnim kręgiem zachodniej gehenny.

Nie mylili się.

Coraz wyżej wschodziło wówczas nad Polską słońce humanizmu. W sferach, kierujących nawą państwa i kościoła zapanowało zobojętnienie dla kwestyi wiary, a idee platońskie więcej tu przemawiały do myśli i uczuć, niż duch chrześcijański. Na czele kościoła stali dyplomaci-humaniści raczej, niż arcykapłani. Nie „zapałem wiary“, ale licznymi innymi zaletami, uczonością i podziwem dla piękna klasycznego,

⁷⁾ Por. Grätza IX, passim i monografie Kohuta i Liebe'go o Żydach niemieckich.

⁸⁾ Por. Bondy - Dworsky: Regesten zur Gesch. der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien — pod odnośnymi datami oraz A. Stein: Gesch. der Juden in Böhmen, Berno 1904, passim.

⁹⁾ Armin Friss: Monumenta Hungariae iudaica, Budapest 1903, tom I pod odnośnymi datami, por. też: Joseph Bergl: Gesch. der ungar. Juden, Lipsk 1879, pag. 39 etc.

¹⁰⁾ Por. Grätz IX, 213—215, Zunz, Gesammelte Schriften, Berlin 1876, tom III, p. 228 etc. (Erlösungsjahre).

¹¹⁾ Por. cytate z kodeksu Maihing'skiego u R. Lewina: Luthers Stellung zu den Juden, Berlin 1911, p. 17.

wykwintnością w życiu i pismach błyszczą pokolenie biskupów z pierwszych dziesięcioleci XVI-go wieku: taki Łaski, Krzycki, Tomicki.

Opanowawszy stolice biskupie i pańskie pałace, wdzierał się humanizm i do dworów szlacheckich, ujmował sobie i domy patrycjuszów.

Ideą aspiracji polskich stawał się Erazm Rotterdamczyk, „chwalca pokoju i umiarkowania, pośredniczący między ogniem a wodą“, równie daleki od klerykalizmu, jak od skrajnych dążeń reformacji.

I gdy tak sterowano pod hasłami pokoju i wolności, nie dziwić się, że sprawa Żydów i żydostwa traciła swoje ostrze dwusieczne.

Wzgląd na korzyści dla życia gospodarczego i własnej wygody wziął górę nad roznamiętnieniem religijnym, ideały liberalne stały się nad przesadami średniowiecznymi. Żyda i jego znaczenie dla handlu, kredytu i rzemiosła zaczęto cenić i co za tem idzie, popierano jego pracę.

Znamienne są w tym kierunku słowa, jakie czytamy w kronice współczesnika tych czasów, Macieja z Miechowa (*Chronica Polonorum Editio II, 1521*): „Choćby był chciał, nie mógł sejm polski nic złego zrobić Żydom, bo ujmowali się za nimi ciągle król, panowie i szlachta. Zauważono, że żaden szlachcic polski nie może się obejść bez Żyda.“ Pisząc w dalszym ciągu o Żydach, znachodzi on trzeci ich rodzaj, nie Żydów-lichwiarzy, ale kupców i rolników, zwłaszcza na Rusi, gdzie są często przełożonymi ceł i komor.

Obraz, zgodny z rzeczywistością, jak tego dowodzą liczne dyplomy i zapiski sądowe z tych czasów¹²⁾.

Dopiero w świetle tych źródeł okazuje się, że bynajmniej nie były czczą retoryką słowa, jakimi poczynają się niektóre dyplomy kancelaryj królewskiej, wydawane Żydom tych czasów:

„A gdy królów i panujących to jest myślą przewodnią, iżby nie tylko dla wyznawców religii chrześcijańskiej, ale dla wszystkich swych poddanych bez różnicy wiary okazali się liberalnymi...“¹³⁾ lub „pragnąc z tych względów wesprzeć go (Żyda) naszą królewską prawicą, postanowiliśmy i t. d.“¹⁴⁾.

Nie zamąciły tego stanu rzeczy ani nowinki z zachodu o akcji antyżydowskiej Dominikanów kolońskich, ani wiadomości o sektach „żydowiałych“ w pobliższej Rosyi, ani też wypadki prozelityzmu, jakie się o tym czasie wydarzyły w Polsce.

Nagonka Pfefferkorna i Dominikanów na Żydów nie ograniczała się li do granic Niemiec. Wspomnieliśmy już poprzednio, że w poszukiwaniu za sojusznikami ci „viri obscuri“ zarzucili byli swe siła do uniwersytetów belgijskich, na dwór francuski i do Watykanu. W tym miejscu dodajmy, że ramię ich sięgnęło i do Polski.

¹²⁾ Por. odnośne ustopy w naszych *Studyach* lc.

¹³⁾ „Dum regum et quorumvis principantium id fere proprium existat, ut non solum religionem christianam pro fitentibus, quam etiam quibusvis subiectis fidelibus de quacunque professione existentibus se liberales exhibeant...“ por. Berszadzki: *Russko-Jewrejski-Archiv* (w dalszym ciągu cytowane, jako R. J. A.) III, Nr. 27.

¹⁴⁾ *Ibidem* III, Nr. 21, por też Nr. 36, 67, 92.

A przedstawiała się sprawa następująco:

Jednym z atutów, jaki taki Wiktor z Karben lub Pfefferkorn rozgrywał przeciw Żydom było oskarżenie ich, że nawracają chrześcijan na żydostwo. A więc: caveant consules! Lecz znaleźli się niewątpliwie ciekawi i sceptycy, co owym pamfleciarzom rzucali w oczy pytania: Wskażcie ich, wymieńcie te okazy prozelitów, o których mówicie! Gdzie się schadzają? Aby się nie zdyskredytować, trzeba było skonstruować legendę. Reminiscencye afery trydenckiej, z powodu której ongiś kilku wmieszanych w nią Żydów w istocie zbiegło było do Polski¹⁵⁾, te oto reminiscencye pobudziły wyobraźnię pamfleciarzy i powstała legenda o Polsce jako o asylu dla prozelitów żydowskich.

Najwcześniej snuje ją Wiktor z Karben. W swej żydożerczej książce „de vita et moribus Judaeorum“ (1504) pisze między innemi: „A znajduje się tu (w Niemczech) bardzo wielu między chrześcijanami, co odpadli od wiary katolickiej i pragną przystać do sekty żydowskiej; odszczepieńcy ci jednak przeważnie chronią się do Polski lub na Ruś, gdzie bardzo wielu żyje Żydów...“¹⁶⁾.

Legendę, snutą przez Wiktora z Karben, wplata niebawem Pfefferkorn w swoje pisma antyżydowskie i okrasza ją kilkoma krotchwilnymi szczegółami.

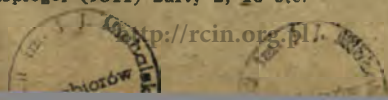
I tak w swym „Handspiegel“ (1510) opowiada o pewnym lekarzu Tomaszu, którego Żydzi zwiedli i z dobrego chrześcijanina lepszym jeszcze zrobili Żydem. Stał się misyonarzem żydowskim, nawrócił na żydostwo jednego księdza z Assmannshausen, ten znów dwóch młodzieńców chrześcijańskich i t. d. Wszyscy ostatecznie zbiegli do Pragi, a stąd na Ruś i do Turcyi. Jeszcze zabawniejszą jest historia o pewnym mnichu erfurckim; skusił go rabin swoją piękną córką, przekonał się klecha do żydostwa i zbiegł na Ruś do Hrubieszowa, by się tu dać obrzezać i urządzić weselisko ze swą żydowską oblubienicą... (Moral dla czytelnika: „So man sich mit den Juden einlässt, sie durch Ueberredung bekehren zu wollen, ziehen sie die Christen in ihren Irrtum und ihren Aberglauben hinein.“¹⁷⁾)

Skoro raz Polska przykuła do siebie uwagę Pfefferkorna, rozglądnał się on i za sojusznikami wpływowymi w tych stronach. Planował zbiorową akcyę wybitnych neofitów z różnych krajów. Informował się i oto doszły go słuchy o neoficie krakowskim Stefanie Fiszlu. Nadarzała się gratka niemała. Wszystko, co słyszał o Fiszlu — a słyszał, jak zobaczymy więcej, niżli odpowiadało rzeczywistości — było dla jego celów tak doniosłem, że postarał się niebawem o nawiązanie stosunków z neofitą polskim i wciągnięcie go do wspólnej akcyi antyżydowskiej. Starania odniosły skutek, bo oto w pamflecie swym: „In Lob und Eer dem Kaiser Maximilian“ (1510), przetłómaczonym jeszcze w roku wydania przez

¹⁵⁾ Wedle Długosza dwóch miało się osiedlić w Hrubieszowie.

¹⁶⁾ Caput 32: „Siquid hinc (in Germania) plurimi inter Christianos Deprehenduntur diffidentes sibi de fide catholica ac proinde adhaerere Judaeorum sectae cupientes, magis tamen atque magis apud Polonos Rutenos (se recipiunt), ubi plurimi Judaei reperiuntur.“

¹⁷⁾ Handspiegel (1511) karty 2, 16 etc.



Andrzeja Kantera na język łaciński — zapowiada Pfefferkorn, że dla wykazania żydowskich przewrotności niebawem przystąpi do wydania hebrajskiego dziełka o Chrystusie (sławne Toldoty Jeschu) i innych pism bluźnierczych, a pomogą mu w tem uczeni hebraiści, ongiś rabini i dostojnicy żydowscy, a obecnie chrześcijanie. W rzędzie tych ostatnich wlicza Wiktora z Karben, Fiszla „ongis seniora Żydów w Polsce, mieszkającego w Krakowie“, Józefa Treumunda i tegoż trzech braci neofitów, wreszcie Leona Hollipa, ponoć wybitnego znawcę Starego Testamentu¹⁸).

Zaciekawia nas w tym związku ów tajemniczy „senior Żydów w Polsce“ i dlatego nieco bliżej nim się zajmiemy.

Pochodził on z najwybitniejszej rodziny żydowskiej w Krakowie, za jaką uchodzili Fiszlowie. Byli to imigranci z Norymbergi, którzy przybyli do Krakowa w połowie XV-go wieku. Rywalizowali z Lewkowiczami, potomkami bankiera Kazimierza Wielkiego. Za Olbrachta i Aleksandra dobili się stanowiska kredytorów nadwornych. Koligacili się z pierwszorzędnymi uczonymi żydowskimi, z Jakóbem Polakiem „ojcem rabinizmu polskiego“ i Aszerem Lemlem. Zasiadali przez długie dziesięciolecia na krzesłach kahalnych, jako seniorowie gminy krakowskiej. Byli na dworze „personae gratissimae“; ba nawet w fraucymerze królowych polskich spotykamy kobiety z domu Fiszłów¹⁹).

Potomek tej oto rodziny, nasz Stefan Fiszel jeszcze za Olbrachta dobil się stanowiska na dworze. Słyszymy też i o „negotia serviciaque certa honesta“, jakimi wysługiwał się bratu królewskiemu, kardynałowi Fryderykowi²⁰). I być może, że stosunek z kardynałem wpłynął na jego chrzest. W każdym razie wpłynęła na jego postanowienie ogromna jego ambicya i widoki na karierę. Minęły już bowiem czasy, kiedy rychło zapominano o neoficie i conajwyżej darzono go... listem żebraczym. Stefan Fiszel miał przed oczyma żywy przykład faworyzowanego Żyda litewskiego Oszejki, który po chrzcie (r. 1499) otrzymał klejnot szlachecki²¹). Poszedł więc za Oszejką. Chrzest dokonał się z wielką pompą. Rodzicami chrzestnymi byli Fiszlowi królowa-matka Elżbieta i król Aleksander (przed r. 1505)²²). Stał się Stefan

¹⁸) Odnosny ustep z trudno dostępczej broszury Pfefferkorna podaje Ch. Wolf (Bibliotheca hebraea, druk z r. 1733, tom III, p. 943) w następującem łacińskiem streszczeniu: „Si iterum pergant illi (= adversarii) carpere Pfefferkorn et ei adversari, refert se ipse ad eorum scripta, Christianos doctores priscos Judaicae linguae et rerum peritos, superstites etiam adhuc doctos ex Judaismo ad religionem christianam conversos, puta Victorem Carbi, olim Rabi... Fischel, olim Senioreni Judaeorum in regno Poloniae, civitae Krakov morantem, Josephi Treumund, qui cum tribus fratribus fidem Christi suscepit, doctum hebraice et latine, Leonem Hollip, apprime doctum in libris Mosis et Prophetarum, qui plures si rogati fuerint et vocati, testimonium Pfefferkorn veritatis perhibebunt.“

¹⁹) O tem bliższe szczegóły w naszej monografii o rodzinie Fiszłów, jaka pojawi się w najbliższym roczniku „Zeitschrift für jüd. Familiengeschichte“ (Wiedeń).

²⁰) R. J. A. III, Nr. 44 (1505).

²¹) Ryszczewski i Muczkowski: Kodeks dyplom. Polski I, Nr. 195.

²²) R. J. A. III, Nr. 44.

wkrótce potem generalnym poborcą podatku żydowskiego. Niedziw więc, jeśli ulica żydowska gruntownie znieawidziła odszczepienca i egzekutora w jednej osobie. Stefan odplacał pięknem za nadobne. Zwłaszcza, gdy otworzyły mu się podwoje do szlachectwa. Po Oszejce drugi pojawił się na Litwie neofita uszlachcony. Był nim Abraham Ezofowicz (Józefowicz), który po chrzcie dostał r. 1507 szlachectwo i herb Leliwa, a w latach 1510 do 1519 piastował godność podskarbiego litewskiego²³).

Stefan starał się więc na dworze z tym większymi widokami sukcesu. I w istocie jeszcze tego samego roku, co Abraham Ezofowicz, uzyskał nobilitację. Jan Laski przyjął go i dwóch jego synów (Jana i Stanisława) do swego herbu: Korab.²⁴)

Żydzi niebawem mieli poczuć odplata „szlachetnego“ Stefana Fiszla.

Roku 1508 ustawia się przed kościołem Maryackim stos. Dominikanin a doktor świętej teologii Mikołaj odczytuje jako „inquisitor haereticae pravitatis“ wyrok, w którym skazanym zostaje pewien Żyd krakowski za zbeszczeszczenie hostyi i za „inne jeszcze niegodziwe czyny“ na karę śmierci. Dla wywołania większego wrażenia wśród słuchaczy czyta inkwizytor wyrok w języku polskim. Rzucają się kaci na skazańca, wiążą go. Szamota się ofiara. Podpalono stos. Żyd spłonął²⁵).

Niestety nie posiadamy aktów procesu, aby sprawdzić nasze przypuszczenie, że w sprawie tej umaczał Stefan Fiszel swe ręce. Można się jednak tego łatwo domyśleć: toć sądzili skazańca Dominikanie krakowscy, nie lepsi snąc od Dominikanów kolońskich i niewątpliwie wysługiwali się Stefanem Fiszlem, jak kolońscy Pfefferkornem. W każdym razie węzeł między żydożercami kolońskimi a krakowskimi był o tym czasie już zadzierżgnięty. Świadczy o tem przytoczona poprzednio wzmianka w broszurze Pfefferkorna, powstałej z początkiem r. 1511²⁶), z której wnosić można, że stosunki między Pfefferkornem a Stefanem Fiszlem sięgały conajmniej o kilka lat wstecz. Jaki przebieg miała akcja, planowana w r. 1511 przez Pfefferkorna dospolu z neofitą krakowskim — niewiadomo.

Jakoż w tym samym roku świeża nawinęła się okazja dla nienawidzonego przez Żydów Fiszla „de Korab“.

W r. 1511 mieszczaństwo lwowskie w swej walce konkurencyjnej z kupiectwem żydowskim rozgrywa atut wyznaniowy. Oto rajcy uwięzili pewnego wpływowego Żyda lwowskiego, Abrahama. Oskarżają go, że bluźnił Bogu. Sprawa nabiera rozgłosu. Głowy najwybitniejszych rodzin żydowskich we Lwowie i Krakowie, tacy Lewkowicze, Frankowie, Lemlowie instancjonują u króla, ofiarują wysoką kaucję za oskarżo-

²³) O nim obszernie M. Bałaban: Skizzen u. Studien zur Gesch. der Juden in Polen, rozdział VIII (Abraham u. Michael Esophowicz, Ritter v. Leliwa).

²⁴) T. Wierzbowski: Matricularum Regni Poloniae Summaria Pars IV, Nr. 175.

²⁵) Opis egzekucyi u naocznego jej świadka Decyusza: De Sigismundi regis temporibus pod rokiem 1508.

²⁶) Napisaną ona została — wedle Grätza IX, p. 500 — w styczniu lub lutym 1511.

nego. Znajdują posłuch. Lecz sprawa toczy się dalej i jeszcze w r. 1512 nie dobiega kresu. Ostateczny jej wynik jest nam nieznany²⁷⁾.

Szlachetny Fiszel stał zdala. Snać nie chciał swych rąk szlacheckich zbrukać sojuszem z mieszczanami.

Więcej, niżli sprawa żydowska, obchodziła go o tym czasie sprawa ufundowania majątku rodzinnego. Już w r. 1506 wykupił był królew-szczyzny (miasto Zmyj i wieś Modersz) z rąk Kolusków i Brogostowiczów, obecnie nabywa za cenę 1663 grzywien miasteczko Powidz i 5 wiosek. Wspiera go przytem arcybiskup gnieźnieński. Jako wdowiec myśli też Fiszel o świeżym ożenku. Żeni się z szlachcianką Apolonią, córką Jana Zgierskiego z Chościna. Będąc panem na wielu dobrach, stara się o honory i urzędy. Soltysostwo we wsi Jelatkowo nie wystarcza mu. Pod koniec żywota wypływa na powierzchnię jako trybun Kruszwicki. Zmarł koło 1532²⁸⁾.

Zadanie aranżowania nagonek na Żydów objęli w czasie, gdy Fiszel usunął się w zacisze, inni neofici, ale już tylko minorum gentium. Bliższych szczegółów o ich działalności nie znamy, wiemy tylko, że uwijali się po miastach i oskarżali Żydów o różne sprawy, przeważnie jednak bez skutku, gdyż protektorzy Żydów z królem na czele czuwali nad tem, aby się Żydom nie działa krzywda od kalumniatorów²⁹⁾. Z tych to neofitów na wzmiankę zasługuje Jan Josko, którego w r. 1518 spotykamy jako pana na wielu włościach w powiecie lwowskim³⁰⁾.

Pomimo dostojęństw i majątków, do jakich dochodzą neofici w czasach od 1500 do 1520, wypadki odszczepieństwa od Synagogi polskiej są w tym okresie nader rzadkie i prawie bez znaczenia.

Nie potrafiły Synagogi podminować krwawe prześladowania podczas średniowiecza, nie zachwiały się jej filary, gdy Kościół stosując nową metodę, roztoczył przed oczami Żydów perspektywę zaszczytów i bogactw na wypadek odszczepieństwa.

Działalność Dominikanów polskich mimo wypadku w r. 1508 nie potrafiła przy ogólnem zobojętnieniu wyższych sfer społeczności dla spraw wiary zamącić podyktowanej względami utylitaryzmu tolerancji Żydów.

Na zmianę tego stosunku nie potrafiły nawet wpłynąć wypadki herezyi żydowskiej, jakie zdarzyły się na przełomie XV-go i XVI-go wieku w ościennej Białorusi i w samejże Polsce.

I tak przypomnieć wypada w tym związku herezyę, wszczętą w r. 1470 przez Żyda Zacharyasza, któremu udaje się przekonać dwóch popów, Dyonizego i Alekseja, że jedynie zakon Mojżesza jest boski, że

²⁷⁾ Wierzbowski lc., Pars IV, Nr. 1159, 1867, oraz R. J. A. III, Nr. 72 i 73.

²⁸⁾ Wierzbowski lc., Pars IV, Nr. 219, 960, 1054, 1055, 1652, 2080, 3239, 6210.

²⁹⁾ Por. R. J. A. III, Nr. 104 (r. 1518): „... cum aliquociens ... iudeus noster (scit. regis) Abraham Rohemus esset per adversarios suos ... iudeos baptisatos ... accusatus, comperimus illum esse semper immunem et innocentem ab eiusmodi accusationibus et manifeste cognovimus, eiusmodi criminaciones ab emulis eius non nisi per invidiam et malevolentiam fuisse factas.

³⁰⁾ Wierzbowski lc., Pars IV, Nr. 2695.

Mesjasz jeszcze się nie urodził i t. d. Herezya zatoczyła z biegiem czasu szersze kręgi, znalazła zwolenników, tak wysokie piastujących godności i tak wysoko urodzonych, jak archymandryta Zocyma, wielkksiążęcy sekretarz Kuriszyn, księżna Helena i t. d. Mimo prześladowań w r. 1490 „wojsko szatana“, jak zwano Zacharyjatów, nie uległo, a pobudzona przez nie wolnomyślność w rzeczach wiary chrześcijańskiej dalej, acz skrycie, nurtowała, by po kilku dziesięcioleciach w herezyach Bakszyna i Teodora Kosaja z nową wystąpić siłą³¹⁾.

Czy i o ile z tą herezyą stoi w związku kierunek „zżydowiałych“, jacy pojawiają się o tym samym czasie w Polsce, dla braku obfitszych źródeł trudno obecnie stwierdzić. Dość, że około r. 1471, a więc niemal równocześnie z wystąpieniem herezyi Zacharyasza, dochodzą nas wiadomości o procesie, wytoczonym kilku „zżydowiałym“ w Wielkopolsce. Niestety nie dowiadujemy się, w czym polegały „błędy“ tych „judajzantes“³²⁾.

Wypadki te śledzi społeczność chrześcijańska na razie bez większego zaniepokojenia. Dopiero afera patrycyuszki krakowskiej Weiglowej, jaka się w latach dwudziestych i trzydziestych XVI-go wieku rozegra, podnieci uwagę pogodnych i okrągłych pasterzy na tłu-
stych beneficjach i rozdzwonią się wielkie dzwony Kościoła.

Lecz o tem w jednym następnym rozdziałów.

Dr. Ignacy Schipper.

Kilka uwag o teatrze żydowskim.

„Kryzys“ teatru żydowskiego, który powstał jednocześnie z pojawieniem się żydowskiej krytyki teatralnej, przestano już w ostatnich latach przedwojennych uważać za objaw czasowy i przejściowy, lecz patrzano nań jako na stałą chroniczną chorobę, jak na coś nieodłącznego od samego teatru żydowskiego. Skrajny ten pesymizm ustąpił miejsca nadzwyczajnemu optymizmowi dzięki pojawieniu się znanej trupy wileńskiej. Doskonała gra aktorów i wyborowy repertuar z jednej strony, a nadzwyczajne jej powodzenie z drugiej wywołały w kołach miłośników teatru żydowskiego wrażenie, że nieszczęsny „kryzys“ teatralny został wreszcie przezwyciężony i że nawet bez większych wysiłków powstał już artystyczny teatr żydowski. Przyjrzyjmy się obecnie, na czem polegał przedwojenny nasz kryzys teatralny i czy istotnie został on już ostatecznie przez „wileńczyków“ rozwiązany.

Był czas, kiedy w naszym państwie teatralnym panowały wprost idealne stosunki. Pierwsze trupy żydowskie były, właściwie mówiąc, niczem innym, jak udoskonalonemi, powszedniemi „maskami“ purymowemi. Do „teatru“ uczęszczały tylko najmniej inteligentne warstwy mas żydowskich, by się „trochę uśmiać“. Autorowie „sztuk“ doskonale umieli się dostosować do gustu i zadań swojej publiczności, ponieważ sami z jej środowiska pochodzili i często znajdo-

³¹⁾ Por. Karamzyn: *Historija Rossyi*, t. IV, 191—200, Makarij: *Istoryja ruskój cerkwi*, t. VIII, 315, — J. Caro: *Essays*. Gotha 1906 (Rozdział: *Polnische Juden*).

³²⁾ Louis Lewin: *Judaisieren im mittelalt. Polen u. Russland* (*Monatschrift f. d. Wiss. u. Gesch. des Judentums*, 1905, p. 744 etc.) przytacza odnośny dokument.

wali się na takim samym zupełnie stopniu rozwoju kulturalnego, co i publiczność. A że „aktorami“, czyli wykonawcami ról byli sami autorowie — o dysharmonii przeto w dawnym teatrze żydowskim mowy być nie mogło. Panowało ogólne zadowolenie, bawiono się dobrze i nie wiedziano o żadnych „kryzysach“. Gdy zaś razem z innymi „sztukami“ na „scenie“ żydowskiej zaczęły się ukazywać operetki Goldfadena, pod względem literackim ocale niebo wyższe od innych ówczesnych „gier“ — i one zjednały sobie widzów dzięki ich serdecznym pieśniom, śpiewanym na nutę ludową i wogóle dzięki ich charakterowi prawdziwie ludowemu. I te jednak operetki oceniane z punktu widzenia naszych dzisiejszych pojęć o dramacie, przedstawiają bardzo niską wartość literacką. Nową epokę w historii teatru i dramatu żydowskiego stanowią dopiero sceniczne utwory Gordina, Są to pierwsze dramaty w literaturze żydowskiej, bądź co bądź na to miano zasługujące. I chociaż Gordin bardzo się liczył z upodobaniami publiczności żydowskiej (wstawianie do swych dramatów typów komicznych, przesadne sceny tragiczne i i.), utwory jego były nawet dla publiczności Goldfadena zbyt poważne. Prędko jednak i one zwerbowały sobie wielką ilość zwolenników. Drobnomieszczaństwo żydowskie (w szczególności płeć żeńska) chętnie uczęszczało na dramaty Gordina, w których widziało wierne odzwierciedlenie swego życia rodzinnego z jego radościami i tragedjami.

Po Gordinie pojawili się nowi dramaturgowie żydowscy, piszący już na wzór europejski (Asz, Hirszbajn i i.). Coraz bardziej rozwijająca się prasa żydowska, a przede wszystkim krytyka teatralna domagała się, by sensacyjne operetki żydowskie ustąpiły miejsca nowemu dramatu żydowskiemu. Pojawił się tu i ówdzie również nowy typ artysty żydowskiego, któremu było już za ciasno w rolach Goldfadena, Latajnera, Tomaszewskiego lub nawet Gordona. Poszczególni dyrektorzy byli zmuszeni do włączenia nowych dramatów do swego repertuaru. Już ich pierwsze próby jednak skończyły się fiaskiem. Przy każdej lepszej sztuce teatry świeciły pustkami. Rzecz jasna, że dyrektorowie, jako prywatni przedsiębiorcy, porzucili prędko poważne dramaty i z powrotem zabrali się do operetek à la „Pintele Jid“, masowo dostarczanych z Ameryki. Nie pomogły ciągle nawoływania prasy do zmiany repertuaru. Teatr Kamińskiego, którego zespół (a przede wszystkim sama pani Kamińska), nadawał się prawie wyłącznie do ról dramatycznych i musiał wskutek tego wystawiać lepsze dramaty żydowskie, był skazany na wieczną tułaczkę i ciągłe deficyty. Nie udały się również próby zreformowania teatru żydowskiego, podjęte przez część inteligencji żydowskiej (komisya literacka pod kierownictwem Pereca Hirszbajna, teatr ludowy w Londynie).

I nie dziwnego! Nie można było wymagać od mało inteligentnych warstw masy żydowskiej, by wołały dramat Ibsena lub Asza, aniżeli operetkę „ze śpiewami i tańcami“. Nie należało reformować starego teatru i strofować jego publiczności, która przecież nie mogła się stać inną, aniżeli w istocie była, — trzeba było raczej stworzyć nowy teatr i postarać się dlań o nową inteligentną publiczność. Żydowska bowiem inteligencya uczęszczała prawie wyłącznie do teatrów polskich i słyszeć nie chciała o teatrze żydowskim. Wytworzyło się wówczas zaczerowane koło: dyrektorowie teatrów twierdzili, że nie mogą wystawiać lepszych dramatów, ponieważ nie mają inteligentnej publiczności, ta zaś motywowała swe omijanie teatru żydowskiego jego operetkowym repertuarem, stojącym niżej wszelkiej krytyki. Powstał wtedy lata całe trwający kryzys teatru żydowskiego, który polegał na tem, że z jednej strony posiadaliśmy dobrą krytykę teatralną i ładny repertuar dramatyczny, a z drugiej — publiczność na tych wszystkich rzeczach się nie wznawiała i przychodziła tylko wtedy, kiedy wystawiano Latajnera, Tomaszewskiego i i. Z powodu tego kryzysu dramaty ukazywały się na żydowskim rynku księgarskim coraz rzadziej, a niektórzy dramaturgowie tworząc, mieli na oku przede wszystkim publiczność nieżydowską, ponieważ nadzieja wystawienia ich dzieł po żydowsku była minimalna. Odbiło się to — rozumie się na niekorzyść — najbardziej na twórczości Asza. Wiele scen w jego dramatach skomponowanych jest jedynie dla wywołania wrażenia wśród publiczności chrześcijańskiej, nie znającej stosunków i zwyczajów żydowskich, a często są one nawet fałszywe (scena z Torą w „Bogu

zemsty", pochód ze świecami na cmentarz żydowski w „Czasach mesyaszowych" i i.). Nieco lepszy stan teatru żydowskiego w Łodzi (teatry Adlera i Zandberga) na ogólny rozwój teatru żydowskiego nie miał prawie żadnego wpływu, tak że pesymizm, który ogarnął w czasie przedwojennym miłośników teatru żydowskiego, zdawał się być uzasadnionym.

Wybuchła wojna. W całej literaturze żydowskiej nastąpił zupełny zastój. Na rynku księgarskim nie ukazało się prawie ani jedno dzieło literackie, a o dramacie mowy być nie mogło. Krytyka teatralna przestała zupełnie istnieć. Teatr żydowski pomimo to zrobił jednak wielki krok naprzód. Przełomowe znaczenie miało w danym wypadku pojawienie się znanej trupy wileńskiej. Inteligencja żydowska w b. Królestwie, która się w swej przeważającej części podczas wojny unarodowiła, chętnie porzuciła, w zupełności lub częściowo, teatr polski, zastępując go żydowskim. A że gra artystów „wileńskich" odpowiadała wymaganiom nawet najostrzejszych krytyków teatralnych, a ich powodzenie było nadzwyczajne, doborowi zaś sztuk nie można było nie zarzucić, — naturalnym przeto było ogólne przekonanie, że kryzys teatralny został w zupełności i ostatecznie rozwiązany.

A jednak od pewnego czasu jakoś bardzo mało słyszemy o trupie wileńskiej. Twierdzą nawet, że grozi jej zupełne rozwiązanie. A jak mi wiadomo, wchodzi tu w grę w dość znacznym stopniu brak środków materialnych. — Jak to? — zapyta niejeden. „Przecież o bilet na przedstawienie „wileńczyków" musiano się zawsze starać o kilka dni wcześniej i płacono zań bajeczne ceny!" Musimy jednak zrozumieć, że skoro wszystkim teatrom europejskim niezbędne są subsydyje (państwowe lub miejskie), nie może się bez nich tembardziej obejść teatr żydowski, który dopiero się tworzy. By powstał artystyczny teatr żydowski, musimy mieć: repertuar, artystów, publiczność, krytykę teatralną i — wielkie fundusze. Pierwsze cztery czynniki posiadamy. Brakuje tylko piąty — fundusze, których musi dostarczyć społeczeństwo żydowskie. Od niego teraz w ostatniej instancji zależy wybudowa poważnej sceny żydowskiej.

Jechiel Halpern.

Przegląd.

„Tancred“.

... Eine Rasse, die noch das Fest der Weinlese (Laubhüttenfest) feiert, obgleich sie keine Trauben mehr sammeln kann, wird und muss einst ihre Weinberge wiederzurückgewinnen. Welch eine erhabene Unerbittlichkeit des Gesetzes! Welch eiserner Gehorsam! Welch ein unzahlbarer Trotz in diesem Volke.

(„Tancred“, str. 388.)

Prorocze te słowa wypowiedział, pełen prawdziwego entuzjazmu, w r. 1847 ów wielki Żyd-Semita, jeden z największych dyplomatów Anglii XIX-go wieku, Benjamin Disraeli, późniejszy Lord Beaconsfield. Wnikając w „misterium azyatyckie" wyczuł intuitywnie, że ten wspaniały moment winobrania na własnej glebie nadejść musi, bo „nieublagane prawo" tego wymaga. I dziwna rzecz! Państwo, w którym on działał i propagował swe idee, jakby w celu spełnienia ostatniej woli swojego geniusza, pierwsze ogłosiło w świecie gotowość odrestaurowania zniszczonej siedziby żydowskiej w Palestynie.

„Tancred“ jest romanssem, należącym do rzadkości literackich. Trudno znaleźć utwór, któryby był tak godny swego autora i gdzieby autor traktował sprawę o nader delikatnymi i skomplikowanym charakterze tak otwarcie i przejrzysto jak to czyni Disraeli. Porusza on tu bowiem najwyższe kwestye życia Europy XIX-go wieku, kwestye polityczne i społeczno-religijne, które ustawicznie niepokoiły jego ducha, bo poznał swoimi niezwykle rozwiniętymi zmysłami pierwsze zaczątki rozkładu kultury europejskiej — proces, który dopiero w naszych czasach doszedł do punktu kulminacyjnego.

Przyjrzyjmy się bliżej dziełu. Bohater nasz, Tancred, jest synem potężnej rodziny angielskiej. Mając wyższe wymagania w ukształtowaniu swego życia, Tancred nie chce iść w ślady dawnych swych przodków, obrać karierę polityczną i zostać członkiem Izby panów. Gnębią go owe wieczne pytania, odnoszące się do społeczeństwa ludzkiego, które z dnia na dzień podupada. Wiara znikła i to samo się dzieje z moralnością i rzetelną polityką. Pomimo głębokich studiów nie znajduje odpowiedzi, wobec czego zwraca się do przyjaciół, rodziców, do różnych polityków, a nareszcie także do biskupa o radę. Nikt mu nie daje zadowalniającej odpowiedzi. „Co to jest obowiązek, a co religia? Cóż należy uczynić? W co mam wierzyć?“ Oto jest problem, którego rozwiązania szuka Tancred.

Ludzie nie zdołają uleczyć jego sceptycyzmu, i tak pewnego dnia przychodzi mu szczęśliwa myśl wyjazdu do Palestyny: tam spodziewa się inspiracji, a ona jedynie położy kres jego wewnętrznym mękom. Bo „jest to kraj — powiada Tancred — boskiego natchnienia i tutaj będę prosił Boga, ażeby mi wskazał drogę życiową. Kraj, w którym się kiedyś Bóg objawił, będzie się zawsze odznaczał od innych krajów i z pewnością zachowa jakąś boską właściwość.“

Tancred wbrew woli rodziców wyjeżdża do Ziemi Świętej. Disraeli korzysta z tej sposobności, ażeby przy sposobności opisu krajoznawczego mu kraju wylać przed czytelnikiem głębokie uczucia miłości i przywiązania do niego. Oprowadza nas w noc księżycową po różnych miejscowościach, nad któremi wznoszą się duchy naszych dawnych przodków i oplakują los państwa, którego kiedyś nie mogli uratować. Nieokreślona radość ogarnia go, gdy sobie przypomina, jak Jeruzolima ongiś wyglądała. Przewyższała Rzym i Ateny, kiedy wszystko było pełne życia. Popada on zaś w smutek na widok góry Morii z „wspaniałą świątynią, wybudowaną **niestety** przez syna Hagary, a nie przez syna Sary“. A gdy się nareszcie żegna ze swym pejzażem, woła: Jeruzolima na zawsze zostanie posagiem Izraela... A gdyby nawet usiłowano w trakcie tych wielkich zmian, na które się zanosi na Wschodzie, osadzić na tronie Dawida jakiegoś księcia z domu koburskiego czy też z Zweibrücken, to spotka go takisam los, jaki spotkał dawnych Gottfrydów, Baldwinów i t. d., pomimo że cała Europa ich wtenczas wspierała...“ (Str. 186.) Tancred przepędza noc na „Świętym Grobie“, a nazajutrz czuje, jak pokój zaczyna nań przychodzić. Teraz też zwiedza okolice Jeruzolimy, a podczas takich spacerów zachodzi pewnego dnia do Bethanii, gdzie w palmowym ogrodzie poznaje piękną Ewę, córkę bogatego Żyda jerozolimskiego. Ponieważ wszystkie jego myśli były skierowane w jednym kierunku: poznanie prawdy, nie zdziwi nas, że rozmowa, którą wszczyna z szlachetną Ewą, były ciągiem dalszym jego dotychczasowych refleksyi. Odnośny rozdział należy do najpiękniejszych i najważniejszych miejsc całego utworu, ponieważ Disraeli wygłasza przez Ewę swe zapatrywania na religię i żydostwo. Podajemy go w całości w języku tłumacza*):

„Ihr Franken — pyta się Ewa Tancreda — liebt also Bethanien?“
 „Natürlich — es ist ein Ort, der unserem Andenken teuer ist.“

„Bitte, gehören Sie zu den Franken, die zu einer Jüdin beten oder zu jenen, die sie beschimpfen?“

„Ich verehere die Mutter Gottes, obwohl ich sie nicht anbe?“
 sagte Tancred mit sanfter Stimme.

*) Tłumaczenie niemieckie wyszło w zeszłym roku w nakładzie Georg Müller, Monachium.

„Ah, die Mutter Jesu!“ sagte Ewa. „Dann ist er also Ihr Gott... Er war ein grosser Mann, aber er war ein Jude — und Sie beten zu ihm.“

„Und Sie nicht?“ fragte Tancred.

„Manchmal kommt es mir in den Sinn, ebenfalls zu ihm — zu beten“, sagte Ewa, „denn ich bin von seiner Rasse und man sollte stets zu seiner Rasse halten“.

„Dann sind Sie also eine Jüdin?“

„Ich bin von demselben Stamme wie Maria, die Sie wohl verehren, aber nicht anbeten.“

„Sie haben mir eben gesagt“, fuhr Tancred nach einer Pause fort, „dass Sie mitunter die Empfindung hätten, als sollten Sie ebenfalls zu unserem Herrn und Heiland beten... Schade, dass Sie seine Lebensgeschichte nicht gelesen haben“.

„Ich habe sie gelesen... Es ist ein gutes Buch, das, wie ich zu meinem Erstaunen bemerkte, ganz von Juden geschrieben ist. Ich fand darin manches, das mir zusagte; und auch manches, das mir nicht passte...“

„Dann sind Sie ja schon eine halbe Christin“ sagte Tancred.

„Aber das Christentum, von dem ich in Ihrem Buche las, ist nicht dasselbe, das ich in der Welt herrschen sehe“, sagte Ewa, „und mir ist darum bange, dass ich eine Ketzerin sein könnte“.

„Die christliche Kirche könnte Ihre Führerin sein.“

„Welche christliche Kirche?“, fragte Ewa, „es gibt deren so viele in Jerusalem... Bei all diesem Wirrwarr mag es noch das beste sein, innerhalb jener Gemeinde zu bleiben, die die älteste von allen ist, innerhalb jener, in der Jesus geboren ward, und aus der er niemals austrat, denn er war als Jude geboren, lebte als Jude und starb als Jude, wie es einem Prinzen vom Hause Dawids geziemt — denn das war er doch, wie auch Sie mir zugeben müssen. In Ihren heiligen Büchern steht das deutlich so geschrieben und wenn dem nicht so wäre, so fielen das ganze Gebäude Ihres Glaubens zusammen.“

Następnie jest mowa o czystości rasy i pochodzenia dzisiejszych Żydów:

„Die Juden haben sich niemals mit ihren Eroberern vermischt“, sagte das Mädchen stolz. „Sie sind zwar häufig unterworfen worden, und ihr Staat teilte darin nur das Schicksal aller jener Staaten, die zwischen grösseren, feindlichen Reichen gelegen waren... Jerusalem ist keineswegs öfter wie Athen erobert worden, und das Schicksal der Heiligen Stadt war dann niemals schlimmer als das der griechischen; aber die Juden fochten leider mit solcher Tapferkeit und machten gegen die Sieger so viele Aufstände, dass sie schliesslich aus ihrem Lande verpflanzt werden mussten. Ich bin der Ansicht, dass die jüdischen Gemeinden von heute meist von den zehn Stämmen abstammen oder Nachkömmlinge jener Gefangenen sind, die schon vor Christi Geburt aus Palästina hinweggeführt wurden... Aber jetzt eine andere Frage. Mein Grossvater ist ein Beduinenscheik... Meine Mutter war seine Tochter... und heiratete einen Juden aus der Stadt und vor dieser Frau läuft ein kleiner, christlicher Halunke, der in Smyrna mit Feigen schachert, weg auf die andere Seite der Strasse, weil er nicht mit jemand aus einem Volke in Berührung kommen will, das einst seinen Heiland gekreuzigt hat; jenen Heiland, der wie er selber zugibt, ein Fürst unseres königlichen Hauses ist! Nein, niemals werde ich eine Christin werden, ich könnte den Unsinn nicht hinunterschlucken!“

Raz poruszona kwestya żydowska nasuwa im coraz więcej tematów. Tancred nie może zrozumieć, jakim sposobem żydostwo utrzymało się w goluście mimo tych nieludzkich prześladowań i mek. Działła tutaj, jego zdaniem, ręka boża, albowiem inaczej tego zjawiska wytłumaczyć nie zdoła. Ewa odpowiada:

„... Wenn man einer Rasse Dauer verleihen will, so braucht man sie nur in Exil zu schicken. Eroberung bewirkt nur, dass sie sich mit den Eroberern vermischen, aber schiekt sie in die Verbannung und sie wird

für immer allein und für sich bleiben. Ins Exil schicken ist ein orientalisches Machtmittel, das der modernen Welt ganz unbekannt geblieben ist...“

Ostatnim przedmiotem ich dyalogu jest znaczenie ofiary w chrześcijaństwie i żydostwie, a Ewa, objaśniając mu, mówi:

„Die heilige Rasse lieferte die Opfernden und den Geopferten. An welch andere Rasse hätte man solch ein Ansinnen stellen können? War nicht auch Abraham bereit seinen Sohn zu opfern? Und mit einer solchen Lehre, die alle Zeit und allen Raum umfasst..., deren Verkündiger von Gott gesandt sind, deren Zweck die Erlösung des ganzen Menschengeschlechts ist — mit einer solchen Lehre können Sie die elende Verfolgung einer einzelnen Rasse verbinden?... Uns verfolgen! Wie? Wenn Ihr wirklich glaubtet, was Ihr zu bekennen vergebt, so würdet Ihr vor uns auf die Knie sinken! Ihr errichtet doch dem Helden, der sein Land rettet, Statuen! Wir aber haben die menschliche Rasse gerettet und Ihr untersteht Euch, uns für diese Tat zu verfolgen!“

„Ich bin keiner Eurer Verfolger“, sagte Tancred bewegten Gemütes, „und wenn ich einer gewesen wäre, so würde mein Besuch in Bethanien mich von diesem unseligen Gedanken befreit haben.“

„Wir stimmen in einigen unserer Ideen überein“, sagte Ewa und erhob sich. „Wir sind beide zu der Ueberzeugung gekommen, dass die halbe Christenheit eine Jüdin und die andere Hälfte einen Juden verchrt. Ich möchte Sie zum Schlusse noch eines fragen: Welches ist die höhere Rasse, die, die anbetet, oder die, die angebetet wird?“

Tancred sah auf und wollte eben antworten, aber das Mädchen war verschwunden.

Pobyt Tancreda na Ziemi Świętej podziałał na niego uszlachetniająco. Myśli i idee jego poczęły się krystalizować i jasne horyzonty przed nim się otwierać. Jako jedyny środek podtrzymania i uratowania Europy uważał od tego czasu regenerację religii.

Postąpilibyśmy niesprawiedliwie, gdybyśmy przynajmniej en passant nie wspomnieli drugiej, tak blisko nam stojącej osoby — Ewy. Swoją szlachetną duszą, wrodzoną dumą i świadomością swej rasy przypomniała nam nasze dawne „prawdziwe“ Żydówki i mogłaby być wzorem dla niejednej z naszych siostr z dzisiejszych czasów... Jeśli przeczuwa tylko najłżejszy niezasłużony atak na żydostwo, — natychmiast staje w jego obronie. Przekonaną jest, że naród żydowski przewyższa wszystkie inne narody i życzy sobie przywrócenia dawnej sławy narodowej. Jej głębokie pojęcie o żydostwie żąda od niej także ofiar, gdy jej własne najgłębsze uczucia są w grze, gdy Tancred oświadcza jej swą miłość. „Nie wolno nam — powiada mu wtenczas — mówić o tem, ani nawet myśleć! Wszak wiesz Pan, że ja należę do moich, a Pan do swoich...“ Ażeby powiększyć jej sympatyę u czytelnika, wprowadza jeszcze Disraeli na scenę dwie panny żydowskie dla kontrastu. Wychowane one zostały w pensjonatach francuskich i czują się jakby obce w milieu żydowskim. Jedynie Tancreda europejskie, cywilizowane manieri porywają nasze dwie panienki, a jeszcze więcej fakt, że jest chrześcijaninem. Także i one, podobnie jak Ewa, rozmawiają z Tancredem, ale o czem? O najnowszych tańcach i operach...

W „Tancredzie“ pozostawił nam Disraeli swoje credo polityczne i religijne. Cały jego światopogląd odzwierciedla się tutaj i dlatego jest nam „Tancred“ tak cenny. Kochał swój naród i wierzył w jego przyszłość i był dumny na swe pochodzenie z tej „wielkiej, świętej rasy semickiej“. Ona dała ludzkości religię, która przyniosła Europie i innym narodom szczęście, Zastanawia się nawet, czyby teraz nie należało sięgnąć znowu do pierwszego źródła. „Z góry Synaj — powiada na jednym miejscu — kroczyliśmy do góry Kalwaryi, może właściwem by było wrócić teraz z Kalwaryi do Synaju. Jak głęboko tkwił w żydostwie i jego zwyczajach, świadczy to, że pewnego razu, będąc w odwiedzinach u Rotszylda, został aż po odmówieniu modlitwy przy stole, mówiąc: „Chętnie przysłuchuję się tym dawnym dźwiękom.“

Religia żydowska jest wielką, potężną, ale nie wystarcza jeszcze całkowicie dla szczęścia ludzkości. Doskonałą stanie się dopiero przez zespolenie Olympu z Synajem. Synteza moralności żydowskiej z pięknem helleńskim doprowadzi nas do celu. Innego wyjścia, według niego, niema.

Nie miejsce tutaj wdawać się w krytykę tego poglądu. To jednak chcemy jeszcze na końcu zaznaczyć, że Tancred ma dla nas Żydów szczególnie wielkie znaczenie i przeto powinniśmy z głębi serca być zobowiązani drowi Oscarowi Levemu, który przez doskonałe tłumaczenie, pod względem języka i formy, uczynił „Tancreda” przystępnym szerszej publiczności, w czasach, kiedy nasze tysiącletnie marzenia zaczynają się urzeczywistniać, a słowa „ostatniego proroka Izraela”, jak się tłumacz pięknie o Disraelim wyraża, sprawdzać: „Eine Rasse, die noch das Fest der Weinlese feiert, obgleich sie keine Trauben mehr sammeln kann, wird und muss einst ihre Weinberge wiederzurückgewinnen...”

Dr. Obadie Eisenberg.

„Wesele na cmentarzu“*)

Wobec szerzących się objawów wrogiej, w sposób zdradziecki i tajemniczo rozbrajającej swe ofiary choroby, wobec niemocy i bezwładności wiedzy lekarskiej do skutecznej z nią walki, wobec bezowocności błagań i modłów otoczenia o zachowanie, o ocalenie swych najbliższych od tego groźnego żywiołu, — masa ludu żydowskiego sięgnęła do świata przesądów, do ciemnych, nieprześwietlonych rozumem praktyk i misteryj, do dziedziny nieświadomych, z ciemnej woli do życia wyrosłych popędów. W urzędzeniu wesela, zaślubin na cmentarzu, w rzuceniu nowego zasiewu życia na niwie przez śmierć zajętą — tkwi zaznaczenie przemożnej siły życia, która nawet na łonie śmierci i martwoty ośmiela się lato-rośle swoje zaszczepiać.

Nie w wyzywających zamiarach, nie z poczucia swej pychy i przewagi, ale z pokory wobec przemożnych, nieugiętych praw śmierci, z uczuć obawy i grozy przed jej mistyczną potęgą, z uczucia skruchy i gotowości do ofiar i poprawy, z pragnienia przeblagania srożących się i karzących za grzechy i przewinienia potęg — zrodziła się ta masowa demonstracja.

Przełożeni Zboru izraelickiego, inteligentne sfery mieszczań, wszystkie „postępowe” żywioły potrzasały głowy, objawiały w poczuciu swego oświecenia niechęć dla tych pozbawionych sensu i rozumu zabobonów, raczej hamujących niż popierających walkę z wrogim żywiołem. Ani jednak sceptycyzm, ani krytycyzm i sarkazm nie zdołały przeszkodzić tej niepokonanej potrzebie ludu wylania nieokiełznanych uczuć w jakimś wspólnym, łączącym masowe wole akcie, w jakiejś manifestacji zbiorowej, będącej reakcją na jednolity charakter niebezpieczeństwa.

Krytycy i sceptycy „wesela na cmentarzu”, urządzonego przez ludność w tendencji odpędzenia szerzącej się zarazy, brali tylko pod uwagę obiektywną stronę tego fenomenu, a nie starali się wniknąć w subiektywne, psychologiczne jego znaczenie. Obiektywnie rzecz biorąc, cała ta procedura ani o jotę nie może zmienić faktycznego stanu zdrowotnych stosunków, nie może przyczynowo wpłynąć na siły chorobotwórcze, mające swój odrębny świat, swoje specjalne prawa rozwoju i zaniku. Może jednak wyzwolić energię w zwykłych, normalnych warunkach drzemiące, siły odporne, chroniące nawiedzone nieszczęściami, stratami i klęskami umysły od zwątpienia i upadku, od apatii i beczynnej rezygnacji.

Jak obchody dyonizyjskie — te masowe zespolenia ludu greckiego wśród bujnej, rozkwitającej i obfitującej w życiodajne plody przyrody — znalazły upust dla przepelni, przebogactwa życiowego pędu, tak tłumne zebranie się ludu żydowskiego na cmentarzu, na polach śmierci i spoczynku jest reakcją na prąd

*) Z powodu szerzącej się groźnie „choroby hiszpańskiej” urządziła część Żydów krakowskich „wesele na cmentarzu”.

w odwrotnym kierunku bieżący, w kierunku odpływu życia, obniżenia jego poziomu, spowodowanego sojuszem grasującej wśród centrów życia ze śmiercią.

Jak z obchodów dyonizyjskich, tej maksymalnej afirmacji życia, tego najwyższego wyrazu radości i rozkoszy, zrodziła się tragedia, jako polarne przeciwieństwo, tak na cmentarzu, przybytku płaczu i żalu, zagłady i unicestwienia — zrodziło się wesele, t. j. symbol narodzin, symbol podniesienia, spotęgowania fali życiowego ruchu.

Jak wynikiem oddziaływania tragedii jest katarsis, t. zw. przez Arystotelesa proces psychiczny, polegający na oczyszczeniu umysłów od namiętności i popędów, tak tłumna pielgrzymka na cmentarz w uczestnikach aktu zaślubin wywołały odpływy afektów, żalu, rozpacz i zwątpienia przez łzy, przez wejście w siebie i uznanie swych grzechów, swego pełzania, czołgania w pyłe, pogrążania się w znikomych drobnostkach materii, zaniedbania rzeczy wiecznych i boskich.

W tym radykalnym, gwałtownym upuście afektów niejeden poryw egoistyczny, niejeden antyspołeczny popęd uległ zagładzie. Masowe zaleganie grobów ludzi zasłużonych, rabinów, przywódców moralnego i religijnego życia ludu żydowskiego, ludzi, którzy szli szlakiem prawdy i dobra — jest uznaniem wartości istotnych, etycznych za jedynie zbawienne i dające w chwilach wielkich i poważnych siłę i oparcie.

W weselu na cmentarzu, w tem skojarzeniu dwóch biegunowo przeciwnych żywiołów, śmierci i narodzin, bólu i radości, zubożenia i wzbogacenia, odpływu i przyływu nurtu życiowego, nocy i jutrenki, ciemności i światła, spoczynku i ruchu, wieczności i doczesności w tem zidentyfikowaniu, zrównaniu dwóch przeciwnych światów — wyrażony jest nieświadomie intuicyjnie ujęty pogląd filozoficzny głębokiego myśliciela greckiego o sprzeczności, walce jako rodzicu całej ołaczającej rzeczywistości. „Wojna jest ojcem wszystkich rzeczy” — pouczał ten mędrzec. U podstawy wszechbytu są dwa przeciwne kierunki, każdy punkt jest punktem granicznym, niejako połączeniem, syntezą przeciwnych własności i stanów. Wszystko jest i nie jest, każdy przebieg lub fakt rzeczywisty jest łącznikiem, środkiem dwóch przeciwnych tendencji, które w sobie są identyczne, bo w jednej rzeczy utożsamione.

„Wesele na cmentarzu”, to praktyczne zademonstrowanie tej nauki, przyjętej przez Hegla, Marxa i innych, nauki, głoszącej identyczność w sobie bytu i niebytu i wogóle wszystkich antytetycznych elementów;

„Wesele na cmentarzu” wyraża to jądro prawdy, że potęgowanie skali życiowej, że zrodzenie nowych wyższych form życia jako ekwiwalencję swą zakłada korrelatywne przyspieszenie przedziwa śmierci.

Nowy porządek, nowe wyższe formy życia, które obecnie wyłaniają się mocą siły twórczej ewolucyjnej życia, musiały być okupione i uwarunkowane odpowiadającą temu ruchowi wzwyż falą, odpływającą w bezdenne otchłanie

Nowy porządek, nowe wyższe formy życia, które obecnie wyłaniają się śmierci i spoczynku. Tylko ze skojarzenia, uzupełnienia tych dwóch czynników wręcz przeciwnych, ale ku jednemu zmierzających celowi, z jednego i tego samego płynących źródła — powstaje wyższa synteza, wyższa forma bytu.

Jakkolwiek interpretowaliśmy i oceniamy będzie „Wesele na cmentarzu”, to niezaprzeczonym, niewątpliwym jest fakt, że nie wypłynęło z płytkich fal rzeczywistości, lecz z bezdennych głębi bytu.

K r a k ó w, w październiku 1918.

Dr. Gizela L a n d a u.

Gwuloth.

גבולות. דברי ספרות, וצאים בכל חודש עיי ג. שופמן, צ. דינדרוק.

Wyd. M. Hickla we Wiedniu, zes. 1/2 (grudzień 1918 — styczeń 1919).

„Tym małym miesięcznikiem chcemy odkupić choć w drobnej części wielki grzech, jakiego dopuściliśmy się wobec hebrajskiego słowa, któremu daliśmy umilknąć tu, w najludniejszej gminie żydowskiej Europy środkowej, od czasów „Haszacharu” Smolenskina.”

Tak ogłaszają wydawcy w króciutkiej notatce „programowej“, w której zarazem zaznaczają, że nie mają żadnej tendencji — **דברים הראים להשמע ותו לא** — a tylko życzą sobie, aby i nasz hebrajski głos dał się słyszeć wówczas, kiedy tworzą się nowe granice między narodami i nowe granice w człowieku.

To powiedzenie o grzechu wobec słowa hebrajskiego jest ostatecznie tylko frazesem. „Największa gmina żydowska Europy środkowej“ nigdy nie łaknęła słowa hebrajskiego, ani w czasach Smolenskina, ani w naszych czasach. „Haszachar“ powstał we Wiedniu i wychodził tam przez lat kilkanaście, zapewne wyłącznie dla trudności wydawniczych, jakie wówczas panowały w Rosji; współpracownikami Smolenskina byli prawie wyłącznie (prócz profesora dra D. H. Müllera i Hellera) — Galicyanie (Rubin, Brandstätter) i Rosyanie, a czytelnicy „Haszacharu“ pochodzili również wszyscy ze wschodniej, a nie ze środkowej Europy — już wówczas bardzo zasymilowanej. Spowodowany wojną masowy napływ żydostwa galicyjskiego do Wiednia, odczuwana już dawno potrzeba literackiego organu hebrajskiego dla Galicyi i rzecz najważniejsza — powstanie granic, nie dopuszczających do nas płodów gorączkowo-twórczej w tej chwili literatury hebrajskiej w Rosji i Palestynie — oto przyczyny, jakie zrodziły obecnie galicyjski miesięcznik hebrajski we Wiedniu. Jest tylko ironią losu, że stało to się dopiero wtedy, kiedy Wiedeń stał się dla Galicyi „zagranicą“. Znów te fatalne „granice“. Granicom miesięcznik zawdzięcza swe powstanie, granicom swój mały format, a jeśli brakuje mu czytelników, będzie to również tylko winą granic. W każdym razie większość współpracowników pochodzi z Galicyi, która także bezwzględnie dostarczy pismu temu głównego zastępcę jego czytelników.

Dobre auspicya dają nowemu miesięcznikowi przedewszystkiem nazwiska redaktorów. Szofman, którego przed laty dziesięciu zwalczano (szczególnie u nas, w Galicyi: S. M. Lazer w „Hamice“) jako „niemoralnego“ modernistę, dekadenta i t. d. jest już dziś powszechnie uznana wielkością literacką. Jeżeli płodność w ocenie poety nie ma być wcale uwzględnioną — stanowisko, którego nie podzielam — Szofman jest obecnie największym nowelistą hebrajskim. „Ciężar gatunkowy“ jego nowel jest niezwykle wielki. Składają się na ten wysoki ciężar gatunkowy: głęboki realizm, umiejętność wyłowienia z fali życia tych tematów, które najbardziej odpowiadają duchowi poety, prawie absolutna oryginalność w wykonaniu i nielitościwie wprost jedyny styl. Niedarmo bogami jego w literaturze światowej są Maupassant i Piotr Altenberg. Łączy go z tymi poetami zdolność ujęcia w formę słowa poezyi życia (nie: poetyzowania życia!). Brakło mu dotychczas zdolności Altenberga do tworzenia „en plein air“ — do wnoszenia zapachu róż i pól (idee fixe: agitacja za przeciagiem) do kawiarni i kabaretów. Dawniejszy Szofman oddychał ciągle stęchłym powietrzem ciasnego pokoika, skąd nieraz zaducha kładła się na pierś czytelnika jak ciężka zmora. Szofman i pod tym względem obecnie — zdaje mi się — uczynił zbawczy krok naprzód — ku Altenbergowi. I to mnie najbardziej cieszy w jego czterech nowelkach z „Gwuloth“. Tu czuje się bezwzględnie Altenbergowski „przeciag“: „kamienny“ styl Szofmana nabral krwi i ruchliwości; czytelnik, który zawsze cenił Szofmana, zaczyna go lubieć i chętnie przebacza się autorowi, że te nowelki nie są takie głębokie, jak dawniejsze jego utwory. Może nowa „dyetytyka duszy“ podziała także na najsłabszy punkt Szofmana (o Klausner! o Baal-Machszawes! o ciasne głowy! — powie Szofman), na jego chorobliwie małą literacką płodność. My bowiem (my, t. j. czytelnicy, a także niektórzy krytycy podzielają nasze zdanie) żądamy od naszych wielkich poetów jako symptomu wielkości także pewnego ilościowego minimum płodności, a ilościowo nas Szofman nigdy nie zadawalnia.

I jeszcze na jedną stronę twórczości Szofmana „czyhamy“. Poza Szofmanem-nowelistą, który jest tak obiektywny, że żaden krytyk dotąd nie zdołał scharakteryzować autora na podstawie dzieł (skąd może ta silna niechęć Szofmana do swoich krytyków, mimo to, że ci wynoszą go pod niebiosy), istnieje jeszcze Szofman-człowiek i to człowiek bardzo subiektywny, czasami przesadnie subiektywny, a zawsze bardzo zajmujący. W bardzo rzadkich chwilach — zwyczajnie tylko pod wrażeniem budzącego się w nim silnego gniewu lub

oburzenia przeciw pewnej osobie albo pewnemu zjawisku, napisze Szofman niedużą literacką notatkę, tak pełną humoru, satyry, sarkazmu, że nie ustępuje najlepszym utworom polemicznym Frischmana. Ale Szofman tej „ludzkiej”, subiektywnej strony swego talentu wprost się wstydzi i stara się nawet ślady takich swych występów zatrzeć. W galicyjskich dziennikach i tygodnikach drzemie gdzieś parę takich perełek, a najlepsi znawcy Szofmana nie mają o ich istnieniu pojęcia.

Podobnie zajmujące — choć z naszego ogólnego punktu widzenia bardzo jednostronne, są jego poglądy na literaturę. Ten kąt widzenia można już wyczytać z omówienia „Kneseth” w pierwszym zeszytacie „Gwuloth”. I tak korzenie się przed klasycznymi autorytetami literackimi jest nonsensem i obłądą. Absolutnie przesadne są nasze pojęcia o Szekspirze i Cervantesie. Dowód: Jakby osądził tensam krytyk tragedye Szekspira, gdyby ich autorem był Gordin, albo wiersze z „Burzy”, gdyby ich autorem był Kahan? — Goethe był (we Fauście) pseudofilozofem (maskil mitpalsef), nie poetą. Ale takie i podobne paradoksy chętnie czytamy, o ile są zajmująco wyłożone, a przy tem są naprawdę głębokie zdania. Choćby takie: „...żydostwo „zbawcze” czasów poprzednich nie jest identyczne ze „zbawczem” żydostwem Marcina Bubera, to znów nie jest identyczne z ideałami Birnbauma, tyle jednak mają te wszystkie idee wspólnego, że w swej istocie są one niedalekimi reinkarnacyami owej znanej „misy”, z której tyle wyśmiewał się nie Brenner, lecz Achad-Haam...”

Powiem coś banalnego: Najwięcej mnie zraziły w obydwóch zeszytach „Gwuloth” — prawie puste ostatnie strony. A przecież pamiętamy pisemko, nie większe od obecnego, do którego Szofman stał w bardzo bliskich stosunkach (Hameorer w Londynie), gdzie nie tylko ostatnia strona była wypełniona, ale najlepsze notatki literackie umieszczone były często na kolorowej okładce. Czy też w oloczeniu wiedeńskich „Kai-Juden” i uciekinierów z Galicyi Szofman tak szczęśliwym się czuje, że nie opłaci mu się czasem „splunąć” na kogoś? Czekam z utęsknieniem ironii Szofmana — choćbym sam miał się stać jej ofiarą, jak to mi się już raz stało. I nie mogę zaprzeczyć, że z Szofmanowego krótkiego omówienia „Kneseth” nauczyłem się więcej, niż z kilku uczonych prac literacko-krytycznych. — — —

Nie mniej zajmującą „głową” jest osoba drugiego redaktora. Zwi D i e s e n d r u c k jest to jedna ze wschodzących gwiazd na widnokręgu naszej literatury. Mimo niewielkiej jego dotychczasowej działalności, wróży mu się powszechnie wielką przyszłość. Jest wychowankiem galicyjskiego bet-hamidraszu, stąd wyniósł wielki zasób wiedzy żydowskiej; szkoły kończył w Wiedniu i przebywał — jak mi się zdaje — dłuższy czas w Palestynie. Ma ogromną wiedzę ogólną i dużo prawdziwej wewnętrznej kultury i wyrabia się na jeden z tych pięknych typów żydowskich, jakie Galicya w ostatnich czasach wydała, jakby celem ostatecznej rehabilitacyi naszego żydostwa w oczach świata; po Salomonie Schillerze i Abrahamie Sonnem jest to trzeci typ tego rodzaju. Ci ludzie naszych nadziei nie zawiodą.

W tych zeszytach dał nam Diesendruck parę głębokich notatek o naukach wielkiej wojny — o tragizmie Żydów jako mniejszości narodowej — studjum o grotesce i tłumaczeniu kilku grotesk Reumanna. Poglądy autora na politykę podlegają dyskusyi, jak wszystko, co się pisze o polityce. I tak główna teza jego (w artykule wstępnym do zesz. drugiego), bezgranicznie pesymizm, spowodowany faktem, że nie zakłada się w tej chwili samodzielnego państwa w Palestynie, z pominięciem większości arabskiej, znajduje dostateczną odpowiedź w rozprawie Hugona Bergmanna **החפשי האמתי**. Tam przemawia znów optymizm, oparty na wierze w wysoką kulturę, której pierwszym zadaniem jest właśnie uregulowanie stosunku z Arabami.

Studjum o grotesce jest pracą specjalną, której dla trudności stylistycznych (o czem niżej) nie rozumiałem w zupełności. Widzę tylko tyle, że tam są ładne myśli i że praca jest — w stosunku do publiczności, na którą pismo może reflektować — zupełnie chybiona. Kto nie miał sposobności przebiegać się przez specjalne prace Lippsa, Bergsona, Freuda i innych z dziedziny psychologii konizmu, ten nawet nie u wierzy (nie tylko nie zrozumie), że trudniej

znaleść psychologiczną podstawę najgłupszego dowcipu, niż wszystkich tragedyi Sofoklesa. Popularne studyum o komizmie, a potem popularne studyum o grotesce — wszystko to pisane ludzkim językiem — potem jako ilustracya para grotesk, bliższych zrozumieniu Żyda (choćby Poeęgo albo Ewersa) — mogłoby może dać czytelnikowi jakąś korzyść. O ileby właśnie ktoś był tego zdania, że zrozumienie dla tego gatunku literackiego naprawdę nam jest bardzo potrzebne i tworzenie podobnych utworów dla naszej literatury pożądane. Nam, którzy od Abramowicza nie stworzyliśmy jeszcze jednej dobrej powieści i którzy nie mamy jeszcze ani jednego dobrego oryginalnego dramatu. Czyż naprawdę osiągniemy swój cel, jeżeli prócz nowel i wierszyków będziemy jeszcze mieli w swym skarbcu parę grotesk — w rodzaju tej o fotografii gołej kobiety bez głowy? — — —

Ale — de gustibus non est disputandum. Za to o stylu. Pod tym względem zakładam przeciw Diesendruckowi szczerze „veło“. I nie ustąpię, aż mi ktoś wyraźnie oświadczy, że my — czytelnicy hebrajskiej epoki dotychczasowej — wraz z naszymi pisarzami (reklamuję dla nas wszystkich: Achad-Haama, Bialika, Berdyczewskiego i t. d.) — należymy już „na strych“ i że teraz tak się będzie pisało. Wówczas przyznam, że nie mamy prawa do zrozumienia utworów nowej epoki (tak jak maskilim naszych pisarzy nie rozumieli) i — cofnę się jako honorowo pokonany. Ale najpierw umotywuję swoje „veło“:

Artykuł „Myśmy mniejszością“ w zeszytie drugim. Trzy strony hebrajskiego druku (to się równa co najmniej sześciu stronom polskiego druku); język lapidarny, zbity, przeplatany grami słów, nowotworami, kombinacyami myślowymi i t. d. i t. d. Dołądź zgoda. W artykule tym mieszczą się trzy zdania złożone (czytaj: trzy), każde więc przeciętnie na jedną stronę hebrajską. W całej pracy występują trzy kropki (dokładniej: dwie kropki i jeden pytajnik. Nie wiem, czy Hegel lub Marx (nasze ideały niezrozumiałych tekstów) zdobyli się kiedykolwiek na okresy tych rozmiarów. W każdym okresie mieści się około pięćdziesięciu zdań głównych, pobocznych, wtrąconych i jak one się tam zresztą nazywają. W tym labiryncie żaden kłębek Aryadny nie pomoże. W pierwszych dwóch okresach mimo najsiłniejszych starań nie znalazłem orzeczeń do głównych podmiotów. Myśl się podczas czytania urywa, płata, bałamuci — czytelnik wraca dziesięć razy do początku zdania, aby przy siedmnastem albo trzydziestem czwartem zdaniu uznać się pokonanym, bezsilnym. Któż ma tyle energii, aby takie zdanie „przerobić“ do końca?

Wyrazy są nawet dobrze-hebrajskie, ale wyszukane i bardzo misternie zestawione. Tu naprawdę — jak powiedział ktoś o poezyi wogóle — wyrazy się dziwią, skoro się pierwszy raz w życiu ze sobą spotkają. Chociaż jest jeszcze kwestya, czy to, co jest dobre w poezyi, nadaje się także do notalki redakcyjnej, albo do artykułu wstępnego. A tam, gdzie rozchodzi się o tematy bardzo trudne (jak w pracy o grotesce), trzeba by choć ustępstwami stylowemi umożliwić czytelnikowi (który niezawśnie jest ukończonym filozofem) czytanie. Na poparcie mego stanowiska przytoczę jeszcze zdanie Szofmana o jednej pracy Bialika, również z dziedziny literacko-psychologicznej („Gwuloth“, str. 31—32): „... W rozprawie Bialika „Jawne i ukryte momenta języka“ jest więcej ukrytego niż jawnego. W takich sprawach powinno się rzeczy zawsze nazwać po właściwym ich imieniu, choćby w sposób bardzo prymitywny, a nie skazać po ruchomych i pływających krach...“

Myślę, że stanę się wyrazem wszystkich czytelników, jeżeli imieniem ich (większość ich nie ma większego wykształcenia, niż ja) poproszę Diesendrucka o „litościwszy“ styl. A jak nie — to odrazu sporządzić wydanie „z 32 komentarzami, nakładem wdowy i braci Rom“...

Naprawdę pięknem jest essay Abrahama Schwadrona „o technice“. Pod tym nie nie mówiącym tytułem chce autor odpowiedzieć na stary problem, czy wielkie postępy techniki wpływają dodatnio, czy też ujemnie na rozwój duszy ludzkiej. Opierając się na znacznej erudycji, w sposób barwny i zajmujący, podaje autor wszelkie tylekroć już przytaczane pro i contra, przechylając się widocznie na stronę tych, którzy są przeciwnikami techniki jako czynnika przemieniającego człowieka w maszynę. Praca ta (jeszcze niedokończona) może naszym prawdziwie inteligentnym pisarzom posłużyć za wzór, jak

się działa na publiczność kształcącą, nie czyniąc ustępstw na koszt swojej naukowości celem popularyzacji tematów naukowych.

Poza wyżej omówionymi pracami obejmują jeszcze „Gwuloth“ szereg drobniejszych rzeczy; kilka drobnych, a głębokich notatek Berdyczewskiego — dwie notatki aktualne Chaima Tartakowera — niezły szkic Silburga „סני דמות“ i — last not least — kilka pięknych wierszy Szneura, Grünberga, Szymonowicza i Vogla.

Szneur i Szymonowicz stoją już dawno ponad krytyką i utwory ich przyjmujemy jako dary z łaski poetów, za które należy się szczerze podziękowanie. Grünberga, tak lubianego za swoje utwory w języku żydowskim, witamy z radością w literaturze hebrajskiej, która mu nie odmówi należnego mu gościnnego przyjęcia. Vogla nie spotkałem jeszcze w literaturze. A jeżeli to są naprawdę jego pierwsze utwory, to wydaje mi się, że jest w nich jeszcze za mało widoczny talent; może zresztą się mylę, bo na czysto-lirycznej poezyi mało się znam.

Ogółem pismo jest dobre, ale daje nam — głodnym literatury! — stanowczo za mało. Te „granice“ są przecież za ciasne... Dr. J. Frenkel.

Bibliografia.

Stefan Zweig: **Jeremias**. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern. Insel-Verlag zu Leipzig 1917.

Czy to jest nasz stary znajomy z chederu, biblijno-historyczny Jeremiasz? On — i nie on.

Technika dramatu czyni pocie bardzo często niemożliwym wierne trzymanie się danych historycznych. Ponieważ zaś poeta ma wyższe prawa od wierności historycznej, musimy nie tylko pocie przebaczyć gwałty, dokonane na historii z tych motywów, ale nawet je pochwalić.

Takie licencje są liczne w naszym poemacie. I tak wynika już z pierwszych trzech wierszy księgi Jeremiasza, że ten prorok rozpoczął swą działalność w 13. roku rządów króla Jezyasza (626), działał potem za królów Joakima, Joachina i Cidkijasza (do 586) i w końcu jeszcze towarzyszył swym rodakom na wygnanie do Egiptu. Okres jego pracy obejmuje przeto przeszło 40 lat — rozpoczął ją jako młodzieniec, a ukończył — jako starzec. W czasie zburzenia Jerozolimy przez Nebukadnecera był Jeremiasz starcem około 60-letnim i wybitną osobistością w Jerozolimie, już za pobożnego króla Jezyasza grał bez wątpienia wielką rolę na dworze i popularną była jego pieśń żałobna na śmierć tego króla. Za późniejszych królów stracił może na oficjalnem znaczeniu — wyparli go inni, młodzi i bardziej schlebający panującym prorocy w rodzaju Chanani z naszego dramatu, aż wielki pożar dziejowy rzucił nań to jasne światło, w którym stanął na wieczne czasy.

Jeremiasz z dramatu — zostaje powołany i dopiero w końcu panowania Cidkijasza. Jego działalność obejmuje jakie dwa lata. Rozpoczyna ją jako nikomu nieznanym młodzian i jako młodzieniec schodzi z areny dziejowej. A jednak to zgwałcenie historii jest dla dramatu koniecznością. Wymaga tego jedność akcji i wewnętrzna prawdziwość poematu. Poeta w ramy tego krótkiego czasu zbiera cały wewnętrzny, duchowy rozwój proroka.

Taksamo konieczne są — przynajmniej z punktu widzenia poety — liczne zmiany, które poeta pozwala sobie uczynić w dziejach proroka, państwa i narodu. Są jednak zmiany w drobnostkach, które nie były konieczne, a rażą czytelników, ponieważ rozchodzi się o proroka, którego życie z najdrobniejszymi szczegółami jeszcze z ławy szkolnej znamy. Poco n. p. to ciągle używanie nazwy „Assur“ dla państwa asyryjskiego, który był królem Babilonii i który już od lat państwo asyryjskie do szczytu zdruzgotał? Dlaczego ojciec ucznia Jeremiaszowego Barucha, którego każde dziecko zna pod imieniem „Baruch ben Neria“ ma się konieczne nazywać „Sobulson“ zamiast „Neria“? Dlaczego członkowie rady przyboecznej króla mają wszyscy nosić imiona zmyślone (jeden nawet z węgierską brzmiące imię „Imre“), kiedy kronikarz (zapewne ten-

sam Baruch, syn Narii) był na tyle łaskawy, że zachował nam dosłowne brzmienie imion tych panów (Jer. 36, 12.), zostawiając pocie zupełną wolność w charakteryzowaniu ich?

Ale ostatecznie to są drobnostki. Tu gra rolę mała znajomość źródeł, albo niedbałość. Jest jednak inny błąd istotniejszy — zeszcpecający osobistość Jeremiasza w chwili jej zejścia z areny, polegający nie na nieznajomości historii lub niedbałości, lecz na fałszywym, nienarodowym, spaczonym przez rabinów i pastorów punkcie widzenia. O tragicznym Jeremiaszu z czasu przed katastrofą (obrazy I. do VIII.), który jest miejscami prawie bardziej prawdziwy od oryginału, powiem później. Chcę najpierw wspomnieć o fałszywym Jeremiaszu obrazu ostatniego, który swojemi rabiniczno-pasterskimi kazaniem i swoim dyrygowaniem psalmodyi jest prawie w stanie zepsuć widzowi tę olbrzymią figurę, która z tytaniczną mocą wraziła mu się w mózg i serce i czeka tam na prawdziwe, tragiczne rozwiązanie akcji. A szkoda. Historyczny Jeremiasz to rozwiązanie daje pocie w stanie gotowym, a poeta go nie podejmuje, lecz zadawalnia się surogatem własnego wyrobu, który z bohatera tragicznego robi tragicomicznego pastora. Dosłownie jak Brand Ibsena i jego „deus caritatis“...

Ten „deus caritatis“ już przedtem w jednym miejscu odzywa się w wielkim Jeremiaszu (str. 161). Jeremiasz jako zapowiedzacz Chrystusa i jako męczennik — jakaż fałszywa, niehistoryczna, pastorska nuta!

Zweig i poza odstępstwami od obrazu historycznego za mało wyszukuje źródła. Dużo jest mów i powiedzeń jego w dramacie, które są poetycką parafrazą, tekstu biblijnego; ale poeta zbyt dużo też dotwarza słów i powiedzeń własnych, nie opartych na tekście — podczas gdy mnóstwo motywów biblijnych nie doznaje uwzględnienia u poety; tak n. p. zostaje całkiem pominięty motyw o płaczącej matce Racheli, jeden z najładniejszych w całym tekście Jeremiaszowym (Jer. 31, 15—17).

Ponadto znamionem jest fakt, że Jeremiasz Zweiga ma wyraźną tendencję pacyfistyczną i jest bez obsłonek adresowany przeciw niemieckiej party wojennej. Miejscami czujemy to wprost, że akcja odbywa się nie w Jerozolimie, lecz w Berlinie; że prorok nie przemawia do Cidkijasza, lecz do Wilhelma; że doradcy króla są tylko orientalnie przebranymi niemieckimi mężami stanu. I dramat ten jest aktem agitacyjnym ogromnie silnym — nie wiem tylko czy w zaślepionych Niemczech był ktoś, kto głos ten słyszał. A tendencyjność przeciw dziełom sztuki jako takim nie zwykła wychodzić na korzyść...

Mimo te wszystkie zboczenia od oryginału — wyliczyliśmy ich niemało, a pominęliśmy ich jeszcze więcej — Jeremiasz z dramatu jest nie tylko wewnętrznie prawdziwy, ale jest w swej najgłębszej istocie identyczny z historyczną osobistością proroka Jeremiasza. Albowiem prawdziwy poeta tylko w szczegółach zbacza z drogi, ale istotę rzeczy chwyta intuitywnie i prawdziwie ją odtwarza.

Bo cóż jest istotą proroka Jeremiasza, jeżeli nie ten tragizm posłańca Bogo — najwyższy tragizm, jaki kiedykolwiek w człowieku się ucieleśnił — tragizm, któremu równy jest tylko jeden jeszcze w dziejach ludzkości — tragiczny los narodu, którego nieodzownym synem i najszczytniejszym reprezentantem był właśnie prorok Jeremiasz?

A tragizm ten odmalował się w utworze Zweiga w tak jaskrawych kolorach, z taką druzgocącą potęgą, że wobec niego błędna wszelkie Antyfony, Edypowie, Faustowie — wszystkich wieków i narodów.

Bóg go wybrał w łonie matki, by przez usta jego zapowiedzieć narodowi upadek i ojczyźnie śmierć. Przeznaczenie. I to samo przeznaczenie chciało, aby katastrofę przepowiedział nie człowiek obojętny, lecz taki, który ten naród kocha — kocha, jak nikt inny na świecie kochać nie umie — każdą komórką swego ciała, każdą kroplą swojej krwi, każdym atomem swojej duszy. Przeznaczenie żydowskie to nie jest ślepe fatum Hellenów, to jest wola sprawiedliwego Boga. To komplikuje sprawę.

וְחַרְשֵׁת תְּנוּחָה הַבֵּל צַפּוּר
Oprócz przeznaczenia jest jeszcze wolna wola. Wolno narodowi pójść drogą Bożą, a katastrofa nie nastąpi. Prorok nie tylko ma zapowiedzieć katastrofę, on musi równocześnie ostrzegać, napominać, przepo-

wiednię warunkować. A jednak przeznaczenie nie ulegnie zmianie. Bo naród nie pójdzie drogą Bożą. Czy i to jest wola Bożą? Jeżeli taką jest wola Boża — gdzież Jego Sprawiedliwość? Ta kwestya, jako później ze spokojem duszy wentylowana przez naszych filozofów, jest dla proroka źródłem walk wewnętrznych, które przeradzają się z czasem w najwyższe okławy duchowych katuszy.

Działać musi. Nie chce, broni się, walczy z tą fatalną siłą w sobie, ale ona jest silniejszą od niego.

Du hast mich gesucht und hast mich gefunden
Mit Ahnung verschreckt und mit Träumen entzunden
Und da meine Seele in Flammen stand,
Als Feuerbrand wider mein Volk entsandt.

I rozpoczyna prorok swoją walkę ze społeczeństwem — ze wszystkimi jego stanami (Jer. 1, 18), wysokimi i niskimi — z królem, szlachtą, kapłaństwem i ludem. Walka jest bezwzględna, rozpaczliwa:

Ich war der Zanker, der sie schmähte und schmalte
Der Henker, der sie zerpfahlte und quälte
Und war noch der Hohn, der dann sie verlachte
Oh, alles war ich, was den Irrwitz mich machte,
Denn fühllos wie Feuer und dumpf wie ein Tier,
So diente ich Dir! So diente ich Dir!
Ich fühlte die Brüder, deren Seele mich suchte,
Und doch! Ich verschloß mich und fluchte und fluchte
Und ob auch mein Herz sich häumte und schrie,
Ich zaumte es nieder und züchtigte sie.

Straszna wizya „Króla północy“:

Den er erweckte,
Den er erwählte
Als harten Vollstrecker
Härtesten Spruchs,
Daß er strieme das Volk um all seiner Fehle
Daß er mahle die Mauer und berste die Türme
Daß er lösche das Licht und Lachen der Häuser
Daß er tilge die Stadt und den Tempel von Erden
Und pflüge die Straßen Jerusalems.

Widok zburzenia jego pięknej ojczyzny, Jerozolimy — jego Jerozolimy:

Oh, Jerusalem, heilige Gottesstadt,
Wiege der Völker und Kleinod der Welt
Wer wird dich rühmen, wer findet dich? —

to są obrazy, które zawsze, dnem i nocą proroka przesładują i te straszne widzenia rzuca on na głowy swych ziomków, czyniąc ich sobie śmiertelnymi wrogami. Nietylko naród i król, własna matka się go wyrzeka; ale miłość Boga i prawdy jest w nim silniejsza od miłości dziecka do matki. Tylu wrogów, a największym wrogiem jest sobie — on sam! Najcięższe są walki, jakie stacza ze samym sobą. I z Bogiem w sobie. W chwili największej rozpaczki wznosi się nawet do bluźnierstw — do tych świętych bluźnierstw, jakich prócz naszej (Mojżesz, Jeremiasz, Hiob) żadna religia na świecie nie zna (prócz chyba greckiego Prometeusza). I cóż jest piękniejszym i tragiczniejszym, niż ta walka ze sobą — od szczytu poddania się woli Boga — przez szczyt bluźnierstwa — do najwyższej duchowej pociechy:

Herr, tue an mir, wie Dir gefällt —
i t. d. str. 160

Aber ich sage mich los!
i t. d. str. 176

Ich danke Dir Herr, daß Du so lind mir begegnet
i t. d. str. 191.

Nie chcę tych miejsc osłabić przez częściowe cytowanie, a przytaczanie in extenso przekroczyłyby granice omówienia...

A potem — — — a potem rozchodzą się drogi Jeremiasza z tragedyi i Jeremiasza historycznego.

Jeremiasz Zweiga opuszcza zburzoną Jerozolimę z psalmami na ustach i przystępując do budowy nowej Jerozolimy w sercach — Jerozolimy niebieskiej — idzie w świat z lekkim sercem. Okres jego walk się skończył, a zaczęło się spokojne życie człowieka, który znalazł pociechę w religii.

Za to historyczny Jeremiasz nie wyrzekł się nigdy ziemskiej Jerozolimy. Wiedział, że za lat kilkadziesiąt nastąpi odbudowa i chciał strzedz drogich gruzów. A gdy nienauuczony jeszcze katastrofą naród pali za sobą ostatnie mosty i nędzne resztki narodu opuszczają nędzne zwaliska i emigrują do Egiptu, Jeremiasz idzie z nimi — z przekleństwem na ustach. I jako taki — przeklęty i przeklinający — prawdziwy bohater tragiczny — schodzi ze sceny dziejowej, która czasami umie znaleźć efektowniejsze rozwiązanie dla tragedyi od najwybitniejszych nawet poetów.

Dr. J. Frenkel.

Nowe książki.

(Redakcja zastrzega sobie szczegółowe omówienie.)

Mendele Mocher Sforim (Scholem-Jaakew Abramowitsch): **Fischke der Kramme**. — Deutsch von Alexander Eliasberg. — R. Löwit Verlag, Wien und Berlin. (Brosz. 8 K, 6 Mk., opr. 10 K, 8 Mk.)

Dr. med. Rafael Becker: Die Nervosität bei den Juden. Ein Beitrag für Rassenpsychiatrie für Aerzte und gebildete Laien. — Zürich 1919. Verlag Orell, Füssli.

Od wydawnictwa.

Z powodu niepokonalnych trudności technicznych rozpoczynamy niniejszy XIV. rocznik „Morii“ dopiero w bieżącym miesiącu styczniu (zamiast w październiku 1918).

Pomimo wielkich trudności technicznych, zwiększających się wciąż kosztów wydawniczych, udało się nam dotychczas wydać tak „Morie“ jak i „Haszomer“ w niezmnieszonej objętości, a hebrajski dodatek już tym razem znacznie rozszerzyliśmy. Planowane dalsze rozszerzenie tak polskiego jak i hebrajskiego Haszomeru, i wzrastająca z dnia na dzień drożyzna zmusza nas podwyższyć ceny abonamentowe na rok następny na:

K 20.—, Mk. 16.— rocznie;

K 11.—, Mk. 8·30 półrocznie;

K 5·60, Mk. 4·20 kwartalnie;

pojedynczy zeszyt (obj. 6 do 7 ark. druku) K 2.—, Mk. 1·50.

Żywimy nadzieję, że szan. czytelnicy nadwyżkę tę — konieczną do utrzymania naszych czasopism — uwzględnią i liczymy na ich dalsze jak najintensywniejsze poparcie!

Redakcję zeszytu zamknięto 12. stycznia.

<http://rcin.org.pl>


W każdym


domu żydowskim znaleźć się powinien **ALMANACH ŻYDOWSKI**

pod redakcją D-ra Z. F. Finkelsteina.

Zawiera między innymi następujące prace:

Otto Abeles: Uchodźcy, **J. Appenzlak**: Oskarżam, **L. Bató**: Żydzi a wojna, **Dr. W. Berkelhammer**: Syonizm kongresowy w świetle naszej teraźniejszości, **Franciszka Bienenstock**: Jojna Rosenfeld, **M. Chmielnicki**: Z liryki żydowskiej, **Z. F. Finkelstein**: Herzl jako fejtetonista, **J. M. Freid**: Zmarłym poetom, **N. M. Gelber**: Akty zbratania polsko-żyd. z 1863 r., **Nachum Goldmann**: Istota dziejów żydowskich, **J. Grünbaum**: Istota konfliktu polsko-żyd., **S. Hirschhorn**: Znaczenie ekon. Żydów polskich, **Michał Jahrbium**: Nowa Rosya a emancypacya Żydów, **Prof. Dr. H. Loewe**: Naród a język, **Dr. J. Meisl**: Graetz a żydostwo wschodnie, **J. L. Perez**: Pobudka, **Róża Pomeranz**: Zadania i prace kobiety żydowskiej, **Dr. W. E. Pordes**: Szomrim, **Dr. S. Poznański**: O przyszłości wiedzy żydowskiej w Polsce, **Dr. Leon Reich**: U przełomu, **Dr. M. Ringel**: O stosunkach polsko-żyd., **Dr. Max Rosenfeld**: Ochrona mniejszości narodow., **Dr. Leo Rosenberg**: Handel Żydów wschodnich, **N. Szwalbe**: Przyszłość ekonomiczna Żydów polskich, **Dr. Marek Szerlag**: Jeńcy, **Dr. Ignacy Schlipper**: Początki Żydów w Polsce, **Noach Priłucki**: Z historii syonizmu, **Adolf Stand**: Mikra kodesch, **Herman Sternbach**: Ulica, **Prof. Dr. Stock**: O żydowskich sierotach wojennych, **Dr. J. Tannenbaum**: Ruch ludności żydowskiej w Galicyi, **Dr. Ozyasz Thon**: Faza spełniania, **R. Wischnitzer**: O sztuce żydowskiej, i t. d.

 Cena egzemplarza K 4-70 = Mk. 3-50. 

Ozdobne wydanie na czepnanym bezdrzewnym papierze K 6-50, Mk. 4-50.

Porto pol. 50 hal., zal. 80 hal.

Wydawnictwo „Moriah“, Wiedeń IX, Nussdorferstrasse 6/19.

Jüdische Morgenpost

יידישע מארגענפאסט

dawniej: „Wiener Morgenzeitung“

odznacza się w każdym numerze zarówno pierwszorzędni informacjami politycznymi jak i wyborowymi artykułami i pracami treści żydowskiej. Przez własnych korespondentów informuje czytelników dokładnie o wszystkich wydarzeniach w kraju i zagranicą.

Prenumerata miesięczna K 6'—, kwartalna K 8'—

Adres:

Wiedeń II, Taborstrasse 52b.

Nakładem „Morii“ ukazały się dotychczas i są do nabycia:

Almanach żydowski na rok 1918 pod redakcją

Dr. Z. F. Finkelsteina, wydanie zwykłe K 4·70 Mk. 3·50
 „ lepsze K 8·50 Mk. 4·50

Poradnik dla kierowników szomrowych wydany przez Na-
 czelną Radę Szomrową K 2·50 Mk. 2—

Dr. Ignacy Schipper: **Żydzi polsko-litewscy a Palestyna** K—·60 Mk.—·50

Unsere Friedensfrage (I. Zeszyt „Jüdische Kriegshefte“,
 ostatnie egzemplarze!) : K —·50

H. Kadisch: **Die Juden und die österreichische Verfassungs-
 revision** (Jüd. Kriegshefte II) K —·80 Mk—·60

Dr. J. Tenenbaum: **Żydowskie problemy gospodarcze
 w Galicyi** K 6— Mk 4·50
 w oprawie K 8— Mk 6—

Dr. A. Hausmann: **Żywioł żydowski w Palestynie** K 3·30

Zamówienia zwracać należy na adres:

Wydawnictwo „Moriah“, Wiedeń IX, Nußdorferstraße 6/19.

Wydawnictwo „Bet-Am“, Łódź.

Dotychczas ukazały się i są do nabycia:

1. פינסקער דר. אויטאעמאנציפאציע פון דר. פינסקער (w żydowskim tłómaczeniu). — Cena 25 fenigów.
2. „בליווים“ I. Zeszyt pod redakcją J. Ugera. — Cena 60 fenigów.
3. די פסיכאלאגיע פון גלות-יוידענטום — פון ד. פאסמאניק — Cena Mk. 1·40.

Stowarzyszenia syońskie i księgarnie otrzymują rabat.

Zamówienia zwracać należy na adres:

„Bet-Am“, Łódź, Pasaż Schulza 2.

W Warszawie:

we wszystkich większych księgarniach.

Wiener Morgenzeitung

Wien II, Taborstraße Nr. 1-3.

Erstes jüdischnationales Tagblatt in deutscher Sprache.

Eigenes Nachrichtenwesen in allen größeren Orten des In- und Auslandes.

Bezugspreise: Vierteljährig **22 K.**,
monatlich **8 K.**

Hebrajskiego, polskiego, niemieckiego

języka może każdy się nauczyć przy pomocy znanych i wszędzie rozpo-
wszechnionych listów samouczkowych.
Do nauki można przystąpić bez wiadomości wstępnych i bez nauczyciela.

Po przerobieniu wszystkich listów samouczkowych opanowuje się gruntownie trzy wspomniane języki; z biegłością czyta się literaturę, pisze się gładkim, powabnym stylem i zna się wytrawnie gramatykę.

Listy samouczkowe zastępują w zupełności miejsce nauczyciela i książki społec. Zasilone przyczynkami wszystkich dziedzin literatury odznaczają się bogactwem, ale i zarazem praktycznością.

Językiem wykładowym jest język żydowski.

Kurs języka hebrajskiego i polskiego zawiera po 32 listów samouczkowych, kurs języka niemieckiego na razie tylko 10.

Cena 10 listów wynosi 30 kor., wszystkich 32 listów razem 86 koron.

Mniej niż 10 listów nie wysyła się.

Adres:

S. Walkowski, Kraków, Miodowa 22.

H. Hickl-Verlag Wien-Brünn

Wien II, Taborstraße 52B

Soeben erschienen das

zweite Heft

von

GEWULOTH גבולות

Hebräische Monatsschrift für moderne Literatur.

Herausgegeben von

G. SCHOFFMANN und Z. DIESENDRUCK.

Aus dem Inhalt: Z. Diesendruck: Wir, die wenigen; M. Silburg: Das Gesicht des Todes (Skizze); U. Z. Grünberg: Gedichte; M. J. Bin Orion: Fragmente; Abraham Schwadron: Vom Technismus (Essay); Schymonowicz: Gedicht; H. Reimann: Grotesken. — Glossen u. s. w.

Inhalt des Dezember-Heftes: Hugo Bergmann: Die wahre Freiheit; S. Schneur: Die Gefangene; G. Schoffmann: Vier Skizzen; Z. Diesendruck: Von der Groteske; U. Z. Grünberg: Gesang der Kämpfer; Zeitglossen u. s. w.

Abonnement beträgt: halbjährl. 15 K (10 Mk.), Einzelheft inkl. Porto K 3-20 (Mk. 2-20).

Einzelverschleiß:

Administration Wien II, Taborstraße 52B sowie sämtliche Buchhandlungen und Zeitungsverleihestellen.

Już ukazał się podręcznik hebrajski dla dorosłych uczniów początkujących

„HAKURS“

ulożony przez N. J. Kwitnera i N. Mifelewa nakładem B. Fetta, Kraków-Dębica.

„Hakurs“ jest całkiem nowym zjawiskiem w hebrajskiej literaturze pedagogicznej, przeznaczony on jest dla kursów, składających się z dorosłych początkujących uczniów, którzy, rekrutując się z różnych szkół, chederów, warsztatów i biur, nie znaleźli dotychczas w literaturze pedagogicznej stosownego dla siebie podręcznika. Dla tych właśnie uczniów i uczenie wydajemy „Hakurs“. Język jego jest łatwy, naturalny i żywy, prowadzi systematycznie z materiału łatwiejszego do trudniejszego, zawiera rozmowy z codziennego życia, opowiadania i obrazy jego są zajmujące i odpowiadają duchowi dojrzałego ucznia. „Hakurs“ uwolni nauczycieli od dotychczasowej troski wyboru podręcznika dla swych początkujących dorosłych uczniów.

Cena egzemplarza oprawnego 12 koron.

Do nabycia w księgarni

B. Fetta, Dębica

i w administracji „Moria“.

Dwie nowe książki z prozy żydowskiej!

Księgarnia nakładowa R. Löwit, Wiedeń I, Fleischmarkt 1, wydała niedawno:
Eugen Hoeflich:

DER WEG IN DAS LAND

Palästinensische Aufzeichnungen. — Cena K 4.— brosz., K 5.50 opr.

Mimo swego zabarwienia politycznego jest książeczka ta w pierwszej linii wyrazem twórczości poetyckiej i powinna jako taka, jako znamienne dzieło młodego, znaleźć odgłos przedewszystkiem u młodzieży.

Otto Abeles:

JÜDISCHE FLÜCHTLINGE

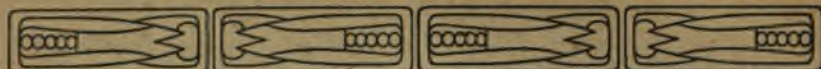
Szenen und Gestalten. — Cena K 4.— brosz., K 5.50 opr.

Historie z dnia! O tych, którzy najbardziej ucierpieli w czasie tej wojny! Zdjęcia migawkowe, głęboko odczute przez współcierpiącego obserwatora. Drastyczny realizm, zlagodzony przez serdeczną dobroć. Każdy pojedynczy szkic — małe dzieło sztuki, wszystkie razem — dokument czasu, który ostanie się na przyszłość.

Zamawiać można w każdej księgarni, u nakładcy R. LÖWITA, Wiedeń I, Fleischmarkt 1 lub przez wydawnictwo „Moria“, Wiedeń IX, Nussdorferstrasse 6, 19.

**Kto jeszcze nie ma
Almanachu Żydowskiego?**

Nakład jest już na wyczerpaniu.



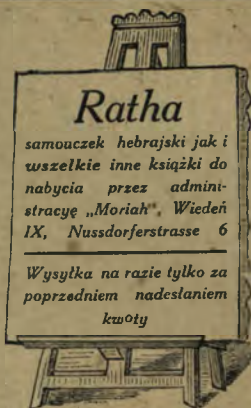
Dr. Aleks, Hausmann

**Żywioł żydowski
w Palestynie**

*Spostreżenia
z podróży*

Cena K 3-30

Do nabycia w wydawnictwie „MORIAH”,
Wiedeń IX, Nussdorferstrasse 6



Jüdische Kriegshefte
I. Heft

**Unsere
Friedensfrage**

Von einem Zionisten

**Nader aktualne!
Cena 50 h**

Verlag „Moriah“
Wien IX, Nussdorferstrasse 6



הוצאת מ. היקל וינה-ברין.

יצאה לאור החוברות הראשונה של גבולות

דברי ספרות, יוצאים בכל חודש ע"י ג. שופמן וצ. דינגרדוק.
התכנן: הוגו ברגמן, החופש האמתי. ז. שניאור, שבויה (שיר).
ג. שופמן, ארבע רשימות. צ. דינגרדוק, דבר-הגרוטסקה.
א. צ. גרינברג, משירות הלוחמים (שירים). הערות (בעניני
השעה והספרות).

מתקבלת החתימה למחצית השנה הראשונה.
המחיר 15 כתרims. חוברות בודדות 8.20 כתרims.
האדרסה:

M. Hickl-Verlag, Wien II, Taborstr. 52B

Wydawnictwo „Bet-Am“ Łódź.

Właśnie ukazała się
KSIĘGA „JIZKOR“ זיכור

w języku żydowskim z przedmową Schmarjahu Lewina.

Cena Mk. 3-50 (25% nadwyżka wydawnicza).

Zamówienia zwracać należy na adres: „Bet-Am“, Łódź, Pasaż Schulza, lub
za pośrednictwem administracji „Morii“, Wiedeń IX, Nussdorferstr. 6/19.

Podręczniki do nauki języka hebrajskiego Mojżesza Ratha dla szkół
i samouków, z kluczem i słownikiem, wstęp do literatury hebrajskiej:

a)

שפת עמנו

znacznie poprawione i rozszerzone wydanie **po polsku** po cenie K 18.—, porto 60 hal.,
polecone 85 hal., za zaliczkę K 1 20 (10% nadwyżka księgarska).

b)

שפת עמנו

rozszerzone i poprawione wydanie trzecie niemieckie jak przy a)

c)

שפת עמנו

Część wyłącznie hebrajska wedle metody ibrith b'iwrih.

Cena egzemplarza oprawionego K 7 50, porto polecone 70 hal., za zaliczkę K 1.—.
znana cała fachowa i codzienna prasa, jakoteż „Histadruth ibrith“ w Berlinie i we Lwowie
za najlepsze i dla samouków za najodpowiedniejsze.

Do nabycia przez każdą księgarnię, w administracji „Morii“, albo wprost u autora:

M. RATH, Wiedeń I. Postgasse 11.

„JARDENJA“ Wydawnictwo akademickiej młodzieży syjonistycznej.

Wyszła z druku i jest do nabycia książka zbiorowa:

„Hechawer“ Cena Mk 2.—. Przesyłka 25 fen.

Skład główny w biurze M. J. Freida, Warszawa, Rymarska 16.

„Safrus“, książka zbiorowa poświęcona sprawom żydowskim, pod redakcją
Jana Hirszrota, z ozdobnymi ilustracjami, cena Mk 7-50, Zasady naszego
programu politycznego w Polsce — przez Apolinarego Hartglasa Mk —75,
„Przemiany w syonizmie“ — A. Boem Mk —50, „Dr. Th. Hercl“ —
Dr. O. Thon Mk —75, „Menorah“ — książka zbiorowa Mk 1.—, „Syonizm“
— Dr. D. Pasmanika Mk —60, „Po za obozem syonistów“ Achad Haama
Mk —80, „Niewolnicy swobody“ Achad Haama Mk —60, Mowy ze zjazdów
Bazylejskich — D-ra Herzla Mk —80, Nowele Sz. Asza Mk 3-50,
„Haszachar“, wyd. żydowskiego związku skautowego w Łodzi, 2 zeszyt. Mk 2.—,
Krótki zarys historii biblijnej Mk 2-50, Stanowisko Lelewela wobec spraw
Żydów polskich Mk —40, Historia literatury żydowskiej Święckiego
w 2-ch eleg. opraw. tomach Mk 25.—.

Do nabycia w biurze ogłoszeń M. J. Freida, Warszawa, Rymarska Nr. 16
lub przez administrację „Morii“, Wien IX, Nussdorferstrasse 6/19.

P.T. 1837

1919

GAZETA ŻYDOWSKA

Wychodzi codziennie, także w poniedziałki



:: ADRES REDAKCYI I ADMINISTRACYI ::

Przywóz koło Morawskiej Ostrawy



PRENUMERATA :

miesięcznie K 7.—, kwartalnie K 20.—

== Cena egzemplarza 30 halerzy ==



ROK XIV.

ZESZYT 2.

MARCHESZWAN 5680. — LISTOPAD 1919.

MORIAH

MIESIĘCZNIK ŻYDOWSKI

TREŚĆ:

- Wilhelm Berkelhammer* / U progu nowego Jutra.
Dr. Gizela Landau / Ortodoksja, asymilacja i syonizm.
B. Zimmermann / Dwa komunały (I).
Dr. N. M. Gelber / Ogólny obraz stosunków społ.-gosp.
w żydostwie polskim z końcem XVIII. w.
Achad Haam / Władza rozumu (Majmonides) przekład
Dra J. Frenkla (I).
Dr. Ignacy Schwarzbart / Wola narodowa a byt
narodowy.

PRZEGLĄD:

- W. B.* / Moment narodowy w polityce.
Jakób Freund / Przed zjazdem syońskiej młodzieży
akademickiej.
Dr. J. F. / Wydawnictwo Sztybla.
Jechiel Halpern / Z najmłodszej literatury żydowskiej.

BIBLIOGRAFIA.

- W. B.* / Jizkor.
Julian Rottersmann / S. Bernfeld: Das jüi. Volk
u. seine Jugend.

Redakcja i admin.: Kraków, Stradom 15.

MORIAN wychodzi 1-go każdego miesiąca.

Prace ogłaszane w „Morii“ są wyrazem przekonań i poglądów poszczególnych autorów.

Redakcja i administracja: Kraków, Stradom 15 (of.)

Prenumerata kwartalna wynosi 12 kor. (9 marek).

Cena zeszytu pojedynczego 4 k. 50 h. (3 marki).

Adres (tymczasowy) dla przesyłek pieniężnych: Dr. Karol Lustbader
w Krakowie, ulica Koletek 4.

Pierwszy zeszyt bieżącego rocznika oraz poszczególne zeszyty poprzednich roczników — w miarę zapasu — nabywać można w administracji. Oprawiony rocznik XIII-ty „Morii“ będzie wkrótce do nabycia.

Zjazd syońskiej młodzieży akademickiej

Dnia 16 listopada b. r. obradować będzie w Krakowie Zjazd delegatów Związku syońskiej młodzieży akademickiej (H. A. Z.) w Galicyi

z następującym porządkiem dziennym:

1. Sprawozdanie ustępującego Prezydium i Kierownictwa.
2. Obecne położenie narodu żydowskiego.
3. Syońska młodzież akademicka wobec prądów w społeczeństwie żydowskiem.
4. Dyskusya.
5. Wybór nowego Prezydium.
6. Program pracy na rok 1919/20.
7. Nasza akcja uniwersytecka.
8. Dyskusya.
9. Wnioski.

**Wszelkich informacji udziela biuro Zjazdu
w Krakowie, ulica Stradom L. 15.**

Po kilkumiesięcznej przerwie, spowodowanej wypadkami od nas niezależnymi, przenosimy pismo nasze do Krakowa. Potrzeba miesięcznika żydowskiego w języku polskim nakłada na nas w dalszym ciągu obowiązek kontynuowania naszej pracy. „Moriah“ — jak dotąd przez lat przeszło trzynaście — i nadal będzie się starała, przez gruntowne oświetlenie wrzelkich problemów żydowskich, a w pierwszym rzędzie problemów żydostwa polskiego, służyć żywemu i ku nowej przyszłości idącemu żydostwu.

„Moriah“

U progu nowego Jutra.

Największe katastrofy i możliwość wyzwolenia — oto, co nam przyniosła wojna. Nie mówmy o katastrofach — wszelkie słowa byłyby słabem zaledwie odbiciem dantejskiej rzeczywistości —, mówmy o przyszłości, o możliwości wyzwolenia. Możliwości — gdyż istotnie i w najgłębszej rzeczywistości nie rozwiąże kwestyi żydowskiej ani konferencya pokojowa, ani żadne z mocarstw, lecz rozwiązać zdołamy ją jedynie i wyłącznie my sami, dzięki naszej zbiorowej decyzji i naszemu zbiorowemu wysiłkowi. W tej naszej pracy stanowią gwarancje konferencyi i mocarstw tylko konieczne a niezbędne podłoże — kamień węgielny pod wybudować się przez nas mający gmach naszego zdrowego bytu narodowego.

Od areopagu państw uzyskaliśmy — aczkolwiek nie pod każdym względem w żądanych przez nas rozmiarach — wszystko, co można uzyskać od decydującej potęgi zewnętrznej: uznanie naszych praw i aspiracji. Zarówno co do Palestyny, jako naszej siedziby narodowej, jak i co do swobodniejszego rozwoju naszej indywidualności zbiorowej w krajach naszego teraźniejszego osiedlenia. A więc co do całokształtu naszego bytu w przyszłości.

Kwestya palestyńska nie jest jeszcze — w chwili, gdy piszemy te słowa — rozstrzygniętą ostatecznie i formalnie choć żadnej nie ulega więcej wątpliwości, że deklaracya Baltoura z 2 listopada 1917 zostanie w Wersalu w całość zrealizowaną. Przewlekły bieg obrad konferencyjnych może jednak dość znacznie opóźnić chwilę otwarcia wrót kraju dla masowej emigracyi, co już dzisiaj odczuwamy ze wszelkim miar boleśnie. W nienormalnym bycie golusowym, w którym nic nie było stałe, nic nie miało jutra, jedno tylko zjawisko powtarzało się z żelazną systematycznością: emigracya. Emigracya regulowała nasze rozmieszczenie po świecie, odprowadzała część naszego materiału ludzkiego z miejsc groźnego przesycenia w miejsca rokujące jako takie schronisko, była tą klapą bezpieczeństwa, która chroniła nas przed gwałtownymi wybuchami chronicznego antysemityzmu. Wojna nagromadziła ogrom tego materiału wybuchowego, zwłaszcza na Wschodzie Europy, a praca nazewnątrż fala emigracyjna jest szczelnie zatamowana. Jaką to wytwarza atmosferę, wiemy dobrze. Ameryka i Anglia poczynają nadto zapowiadać ograniczenia emigracyjne na najbliższe lata powojenne. Przyszłość Rosyi jest na razie najzupełniej zagadkowa. W takiej sytuacji stanowi Palestyna deskę ratunku. Masy żydowskie patrzą ku niej z namiętną tęsknotą. Ołwieczna, a w czasie wojny potężnie rozbudzona miłość do Ojczyzny oraz gorzka konieczność poderwanej zupełnie egzystencji gospodarczej — czynią z Palestyny palące zagadnienie dnia.

Rozwiązać zdoła jednak to zagadnienie tylko żydowska inicjatywa, żydowska praca i żydowski kapitał. Anglia, jako mandataryusz Ligi narodów — to szczęście, ale i wielkie niebezpieczeństwo zarazem. Szczęście — bo Anglia pozostawia swoim dominionom dużą swobodę i autonomię wewnętrzną (w naszym wypadku będzie zresztą musiała przestrzegać w tym kierunku pewnych ścisłych postanowień Ligi, skonkretyzowanych w układzie z organizacyą syonistyczną), niebezpieczeństwo — bo inicjatywa i kapitał angielski, pełne fenomenalnej rzutkości i przedsiębiorczości, nie będą sobie robić skrupułów wobec inicjatywy żydowskiej i kapitału żydowskiego. Już dziś zaczyna kapitał angielski operować w Palestynie. Jasną jest więc rz

czą, że nasza inicjatywa, nasza praca i nasz kapitał muszą już teraz, muszą natychmiast zmobilizować wszystkie siły. Arabska większość i angielski mandat — nie stworzą przynigdy żydowskiej Palestyny. A Palestyna, jeśli marzenie wieków i milionów ma w tej jedynej chwili dziejowej znaleźć urzeczywistnienie, musi być żydowską. Żydowską musi być uspołeczniona ziemia, żydowską — praca, żydowską — kultura. Inaczej nie mogłaby Palestyna stać się żydowską siedzibą narodową, a więc nie tylko jedynym terytoryum na świecie, w którym stanowilibyśmy większość, ale i ośrodkiem duchowym i materyalnym dla całej dyaspory.

Dyaspóra bowiem nie skończy się w chwili proklamowania narodowej siedziby żydowskiej w Palestynie, ani też nawet w dalszej przyszłości, gdy z siedziby narodowej wyrośnie samodzielne państwo. Aczkolwiek liczba Żydów w Palestynie i krajach przyległych rósć będzie stale, aczkolwiek pulsujące i twórcze życie narodu wytwarzać będzie wszelkie możliwości dla nowych w kraju i jego sąsiedztwie osiedlań, to jednak zupełny zanik dyaspory jest już fizycznie wykluczony. Konferencja pokojowa postąpiła tedy — rozwiązując ogólno-światowy problem żydowski — zupełnie racjonalnie i konsekwentnie, gdy uznała nasze prawo nie tylko do Palestyny, ale i do samodzielnego bytu i rozwoju naszej oobowości historycznej poza Palestyną. Tu ma swe źródło klauzula o prawach mniejszościowych, zawierająca przepisy traktatowe, odnoszące się do ludności żydowskiej. Celem ich i przeznaczeniem jest właśnie umożliwienie nam swobodnego rozwoju zbiorowego, mimo, że sam traktat nie mówi o narodzie żydowskim, ani o autonomii narodowej. Pojęcia „państwo“ i „naród“ są na Zachodzie nie dość ściśle od siebie odgraniczone. Tam znaczy „nationalité“ niemal to samo, co u nas „przynależność państwowa“. Przytem niema na Zachodzie mowy o jakimkolwiek ucisku narodowościowym (chyba wobec irredenty), gdyż w ramach konstytucyj państw zachodnich wyżyć się mogą najswobodniej zarówno jednostki, jak i grupy wszelkiego rodzaju. Traktat daje nam otóż własne szkolnictwo ludowe, a więc prawo objęcia we własne ręce naszych instytucyj wychowawczych, a także i charytaty-

wnych. Wespół z tem, co w instytucyi kahałów już posiadamy, oznacza to — samorząd w najważniejszych (choć nie wszystkich) sprawach specyficznie żydowskich. Pozostawałoby głównie jeszcze ukonstytuowanie się wszystkich gmin żydowskich, na wzór Anglii, w Związek gmin, któryby reprezentował ludność żydowską wobec państwa i bronił jej interesów. Takiego Związku nie przewiduje traktat o mniejszościach, musi się on jednak z konieczności rzeczy z czasem wyłonić. Że cała ta „autonomia personalna“ nie narusza w niczem suwerenności państwowej, ani nie stanowi „państwa w państwie“, wynika z jej istoty, struktury i zakresu jej zadań i uprawnień.

Ale i tej „autonomii“ nie wcieli w życie konferencya wersalska, ani też — stosunki nasze biorąc na uwagę — państwo polskie. I tu musi zabrać głos i zdobyć się na czyn samo społeczeństwo żydowskie, o ile nie chce, aby klauzule żydowskie pozostały — klauzulami. Podobnie jak praca w Palestynie, byłaby o wiele dla nas i politycznie łatwiejszą, gdybyśmy dziś mieli tam co najmniej ćwierć miliona rolników zamiast 10.000, tak i realizacya klauzul traktatowych nastęrczałaby o wiele mniej teoretycznych i praktycznych trudności, gdybyśmy posiadali jaką taką sieć szkół żydowskich. (Galicya stoi pod tym względem o wiele gorzej od Królestwa). Skoro ich nie mamy, musimy je stworzyć. Musimy wychować sobie w tym celu, jak najszybciej, sztab nauczycieli. Musimy stworzyć instytucye żydowskie: gospodarcze, kulturalne, społeczne, charytatywne itd. Autonomia — to właśnie instytucye. Zaognioną kwestyę żydowską, wyrażającą się w rozpaczliwym pod każdym względem położeniu mas żydowskich, rozwiążemy tylko, rozwiązując ją ze wszystkich możliwych stron: i w drodze emigracyi i jak najszerzej obmyślanej samopomocy społeczno-gospodarczej i podniesienia oświatowo-kulturalnego. Czynny i pozytywny patryotyzm państwowy jest przytem dla nas czemś tak prostem i zrozumiałym, że wszelkie uzasadnianie go uważalibyśmy za nieporozumienie. Czasowe zaognienie stosunków polsko-żydowskich nie ma w tym względzie żadnego wpływu na nasze stanowisko wobec państwa. Wierzymy zresztą, że państwo mocne, skonsolidowane i demokratyczne przeciwstawi się

bojkotowi gospodarczemu i politycznemu ludności żydowskiej, jak przeciwstawiło się — choć nie zawsze dość wcześnie i dość energicznie — fali pogromów i ekscesów antyżydowskich. Wszelka zbrodnicza agitacya musi w niem znaleźć zdecydowanego wroga.

U progu nowego Jutra czekają nas zadania liczne i ogromnie ciężkie. Musimy je spełnić z zapałem i ofiarnie, bo rozchodzi się wszak — o nowe Jutro. Tylko my je możemy spełnić, a nikt inny. I to teraz, aby nie było potem — za późno.

7./X. 1919.

Wilhelm Berkelhammer.

Ortodoksya, asymilacya i syonizm.

Przy rozpatrywaniu psychofizycznego stanu wielokształtnej jedności zbiorowej, jaką stanowi naród żydowski, narzucają się 3 główne typy (obejmujące mnóstwo poddziałów) odnoszenia się jej członków do własnego, wewnętrznego ustroju, oraz do zewnętrznych konglomeratów społecznych, z którymi pozostaje w mniej lub więcej pośrednim kontakcie.

1) Ortodoksya zachowuje najwybitniejsze znamiona żydowskiego charakteru, ale uwięzione, w ruchu powstrzymane, zakrzepłe.

2) Asymilacya objawia stałą tendencję do zatarcia tych znamion przez przyswajanie elementów obcej kultury, z których buduje sobie powłokę zewnętrzną.

3) Syonizm działalnością swą ustanawia równowagę między temi dwiema dyаметralnie przeciwnymi tendencjami. Z jednej strony pobudza ortodoksję do skierowania się ku innym centrom kultury w celu wzajemnego z nimi współdziałania, z drugiej strony osłabia jednostronny pęd odśrodkowy asymilantów przez wydobywanie na jaw we własnym łonie spoczywających dóbr i wartości.

I. Ortodoksya, kotwicą swą zahaczona w przeszłości poważnej i surowej, w niej znajduje normy dla sposobu swego bytowania, normy niezmiennie, nieczułe na niszczący zab czasu. Zahypnotyzowana duchową wielkością swych wieszczów i przywódców, uważa spuściznę po nich, złożoną w ich naukach, maksymach, poglądach na świat i przeznaczenie człowieka, za stały nieomylny kompas dla swego postępowania. Uważając jednak te duchowe osady za najwyższy objaw natchnienia udzielonego z Bożej łaski, ortodoksya przewycięża z niesłychaną odpornością i spokojem wszystkie gromy i pociski losu, które spotykają ją z tytułu jej przeciwnych względem ducha czasu dążności.

Ekwiwalencją tych wysiłków jest zaoszczędzenie sobie energii, jaką zużytkować musi każdy torujący sobie samodzielnie drogę ży-

ciową. Zabijając jednak systematycznie wszelkie indywidualne, osobiste porywy, tłumiąc wszelki zapał, ogień uniesienia, właściwe zwłaszcza okresowi młodości, niszczy popęd twórczy, nakłada wędzidła na fantazyę i uczucia, na swobodny ruch myśli.

Przez pogażenie się w świecie, wołą jego wyznawców unieruchomionym (choć ruchu malekularnego, w wielkich okresach czasu dostrzegalnego nie pozbawionym), zastygłym, bezkrwistym, ortodoksya wyklucza wszelką słoneczność i barwność życia, gasi tysiące przebłysków radości, rozpędzające przemijająco pomroki doczesnego życia. A równorzędnie z tą stratą idzie zanik zdolności i sił rozwijających się tylko w miarę ich ćwiczenia.-

Nie przydając nic nowego, oryginalnego do przekazanej tradycyą skarbnicy ducha, uznając jej wartość we wszystkich szczegółach bez zmiany, bez krytyki, bez zastrzeżeń, coraz więcej oddala się i coraz więcej jest wypieraną od wszystkich życiowych pól walki.

Życie jest nieprzerwanym łańcuchem twórczości i niszczenia, narodzin i śmierci. Temu samemu prawu podlega świat duchowy; chcąc przemocą zachować elementa, które już swych historycznych losów dopełniły, chcąc odciąć dawny system od wszelkich dopływów młodych, żywotnych substancyi, pozbawia się go zdolności do procesu, który w analogii do przemiany materyi w świecie biologicznym jest podstawą jego istnienia. Tylko przez ciągłą, choć nieznaczną zmianę poglądów w stosunku równomiernym do przestaczania się warunków życiowych, można uchronić je od stanu rudymentarnego.

Dodatnią stroną dążności ortodoksyjnych jest zachowanie i utrwalenie świata odrębnego w swej strukturze, ale szczytnego, niedoścignętego w swej genialnej koncepcyi. I dla jego zachowania wyteżali wszystkie swe siły, choć za swe doń przywiązanie byli wystawieni na nieprzerwany potok ataków i agresywnych napaści. Ortodoksya zadanie swe spełniła, duchową podstawę swego bytu z większą pieczołowitością chroniła niż fizyczne swe jestestwo. Powodując się zasadą, że zdolności jest wiele, ale duch jest jeden, że członów jest wiele, ale jest jedno ciało — tę wyższą jedność, tę całość utrzymała. To niesłuchanie trudne zadanie dalszego postępu i rozwoju uratowanego zbiorowiska należy — do syonizmu.

II. Ruch asymilacyjny nazwą swą przypomina biologiczny proces przyswajania sobie przez rośliny substancyi chemicznych, które następnie przetwarzają na organiczne, bardziej złożone. Analogia ta jest o tyle nieodpowiednią, że asymilanci żydowscy po przyswojeniu sobie z otoczenia zewnętrznego gotowych produktów kultury, nie przerabiają takowych na modłę własnego, odrębnego charakteru. Przez negacyę bowiem pracą przodków nabytych, plemiennych i rasowych odrębności, stosunek asymilantów żydowskich do otaczających je kompleksów socyalnych jest rodzajem tautologii t. zn. pobieraniem i oddawaniem takich samych substancyi kulturalnych, niezaprawionych jakościowo własną, swoistą domieszką. A rozwój, postępek w kierunku maximum życia idzie drogą coraz

większej złożoności dzieł kultury, którą osiąga się przez syntezę różnorodnych pierwiastków.

W każdym razie proces przyswajania przez asymilantów żydowskich obcych produktów kultury, może być tylko powierzchownym, nie sięgającym do najistotniejszego rdzenia osobowości. Ta bowiem z powodu nierozzerwalnego wrzęgnięcia w substancję narodowego ducha bywa przez asymilantów systematycznie wypierana, niedopuszczaną do brania udziału w ich najżywotniejszych sprawach i zainteresowaniach.

Rozwój duchowy narodów jako organicznych całości nie odbywa się przez grupowanie lub narastanie zzewnątrz, lecz z wnętrza, przez t. zw. przez Arystotelesa entelechię. Objawem ich empirycznym jest przyrodzony charakter, t. j. stały kierunek woli zgodny z immanentnie tkwiącym celem i przeznaczeniem danego gatunku jestestwa.

Prąd asymilacyjny, negatywnym swym biegunem zwrócony do źródła swego pochodzenia, pozytywnym do sfer, ku którym grawituje, nie posiada dostatecznej władzy ani do negacyi, ani do afirmacyi zupełnej. Żydostwa swego, jako stanowiącego podścielisko jego bytu, wyrugować nigdy nie będzie w stanie; do całkowitego zaś spowinowacenia z obcym żywiołem i utworzenia z nim nowej, wyższej syntezy przeszkadza rdzeń własnej, masowo odrębnej istoty.

O ile dążności asymilacyjne Żydów mają na celu samoochronę coś w rodzaju t. zw. mimikry, polegającą na naśladowaniu przez wiele roślin i zwierząt, zwłaszcza przez owady, form i barw otoczenia w tym celu, by przez upodobnienie się do niego uchronić się przed pościgiem nieprzyjaciela, to procedura ta chybia swego celu. Nienawiść bowiem do Żydów w jej niezmierniejszej skali odcieni i stopni skierowana jest z równą intensywnością do wszystkich członów tego plemienia. W chwilach masowego ujawniania się antyżydowskich chuci, moment pochodzenia, niemożliwy do wycofania z historii, do odstania się, decyduje o podatności do odpowiadającego uczuciom nienawiści traktowania.

Jeśli motywem asymilacyjnego ruchu jest przekonanie o niższej wartości moralnej, intelektualnej lub kulturalnej własnego podłoża, to ktoś, co na tę wyżynę oświecenia wznieść się potrafi, by zdać sobie sprawę z własnych luk i braków, z własnych wadliwości, ma obowiązek oświecać, uświadamiać i podnosić własnych braci

A może sprężyną tego masowego lawirowania ku centrom ościennym jest odraza do tego wszystkiego co chropowate, co powierzchwne tarcia potęguje, co na walki i cierpienia naraża — to pobudki te świadczą o wszystkim innem raczej, niż o wielkoduszności i odwadze. Tchórzostwem nienawiści godnem nazywa Romain Rolland, jeden z najgłębszych znawców współczesnej duszy, to strząsanie pyłu z tego, co ujemne, co bolesne, co słabe. *«Je hais l' idealisme canard, qui detourne les yeux des misères de la vie, et des faiblesses de l' âme.. Il n'y a qu'un heroisme au monde:*

c'est de voir le monde tel qu'il est et de l'aimer. („Nienawidzę idealizmu tchórzliwego, który odwraca oczy od nędzy życia i słabostek duszy. Jest tylko jeden rodzaj heroizmu w świecie... poznanie świata w jego prawdziwej istocie i ukochanie go“.)

Dobro i zło, piękno i brzydota, cierpienie i radość, kłamstwo i prawda spoczywają w łonie żydowskiego narodu w pewnej prawdziwej korelacji — a stosunek ich wzajemny, przewaga jednego nad drugim jest stanem dynamicznym, zmiennym, od woli kierowniczych umysłów i charakteru ich celów zależnym.

Zarówno jednak dodatnia jak ujemna wielkość tych elementów, zarówno radość jak i cierpienie są siłą poruszającą życie w kierunku jego celów i przeznaczenia. Cierpienie i radość są według Romain Rollanda siostrami. „Zapładniają świat i hodoją wielkie dusze. Są siłą, są życiem, są Bogiem. Kto nie kocha obydwóch, żadnej nie kocha. A kto je zakosztował, zna cenę życia i słodycz opuszczenia go“.

Asymilanci! przestańcie gonić za błędnymi ognikami obcych wartości i dóbr, wabiących was ku odległościom nieznanym, niepewnym. W was samych jest źródło tych skarbów, które stanowią pożądany przedmiot waszych poszukiwań. Trochę pracy, przezyciężenia siebie, oraz miłość dlań — oto środki, ich wydobycie ułatwiająca.

„Są hen w głębiach drżące siły w tym narodzie,
Jeno, by zejść tam, trzeba kochać, kochać, kochać!“

III. Syonizm swe przewodnie zadanie upatruje w jednoczeniu rozbieżnych kierunków woli żydowskiej w ognisku wspólnej nadziei i tęsknoty do wyzwolenia. Duch żydowski, skryształizowany w naukach, poglądach i obyczajach w tej swej rodzimej, domorosłej postaci, zawiera wiele szlaków, wchłoniętych z nieprzejrzanych warunków swej drogi rozwojowej. Oczyszczenie i uwolnienie z plew i łupin jądra istotnego, rdzennego, oto praca syonistów.

A jądro to, skondenzowane długowiekową historią, wrytą głębokimi bruzdami bólów i cierpień w duszy żydowskiej, ma odpowiednią do losów swych i przebiegów wyjątkowych formę — formę odrębną, swoistą, jedyną w swym rodzaju. Zmienić się nie da na modłę innych, wedle odpowiedniego typu wykończonych, zaokrąglonych form bytu, a jedynie tylko może z nimi zadzierżgnąć odpowiedni stosunek współzależności.

Jeżeli już molekuła organiczny, osobnik, familia jest dla siebie światem mającym bezsprzeczne, niezmiennie prawa zachowania swej natury, jeżeli już one mają wyznaczone swe stanowisko w przestrzenno-czasowym byciu, to tembardziej jednostka o tyle wyższego rzędu, jaką jest narodowość. A zachowanie odrębności swej nie tylko że nie jest szkodliwym czynnikiem dla zbiorowej, wyższej jedności, w którą jest wprzagnięta, lecz o ile analogia z porządkiem przyrody jest miarodajną — (a nie możemy ciała socjalnych uważać za podległe odmiannym prawom) — to tem doskonalszem

jest jestestwo, im niepodobniejszemi względem siebie są jego części... tem mniej doskonałem jest jestestwo, im równiejszemi lub podobniejszemi do siebie są jego części i im bardziej podobnemi są do całości». (Göthe).

Tasama prawda jest u podstawy filozoficznego poglądu Hegla, że każda wyższa forma bytu jest syntezą dwóch przeciwnych względem siebie elementów, t. zw. przez niego tezą i antytezą.

Ale charakter i natura żydowskiego żywiołu nie jest czemś stałem, skończonem, niezmiennem w tem znaczeniu, by nie mogły płynąć i podążać naprzód w korycie żłobionem przez życiowe fale. Ruch zgodny z całością, zaprzęgnięcie się do kół, pędzących ją ku celom zbiorowym, podporządkowanie się organizmowi wyższemu, którego jest częścią składową, a nawet stała tendencya ku regulowaniu dwóch osobistych, ekspansywnych popędów na rzecz zbiorowej jedności w myśl negacyi eudemonistycznych pożądań — oto kilka momentów programu syonistycznego.

Syonizm zmierza do tego, by przez postawienie Żydów na przyznanem im zgodnie. odpowiedniem dla ich właściwości swoistych stanowisku dać im możność wypróbowania własnych sił, dać im możność poznania ściślej zależności między ich czynami, a wynikami tychże, zależności między odniesionym sukcesem lub klęską a obraniem prawdziwej lub fałszywej drogi, między przegraną albo wygraną na loteryi życia, a dzielnością lub niemocą.

Ale tylko w warunkach swobodnego rozwoju, niekrępowanego ani własnymi przesądami, ani gromami nienawiści, ani pętami przemocy zzewnątrz, mógłby naród żydowski objawić pełnię swych sił i zdolności.

„Bo głos piersi, co okuta,
Nie zna natchnień, oprócz knuta!
Tu pod jarzmem zgięte szyje,
Nie wznoszą się od poziomu“.

Obecne objawy zaś życia oraz produkta działalności Żydów, będąc wypadkową czynników przeważnie krzyżujących, hamujących ich wole i energie, nie mogą być miarą oceny zdolności oraz charakteru tego narodu.

Jak niegdyś Mojżesz wybawił upadającą pod jarzmem egipskiem ludność żydowską przez rozbudzenie w niej wiary w jednego Boga, w odwieczną Sprawiedliwość i Dobro, przez zapalenie w niej ducha i odwagi do walki z rozhukanym żywiołem morskim, tak dziś trzeba nam jakichś geniuszów woli, w którychby się — »paliła ta gromnica, co jest narodów pochodnią i gwiazdą, tą Mojżeszową kolumną przewodnią, co ma rozpraszać dolę ponurą i szarą«.

Dolę krwawą, bezdennie smutną, ale nie beznadziejną.

Zrealizowanie idei syonistycznej w zupełności, przechodzi siłę i życiowy okres jednego pokolenia — ale jej życie i utwierdzenie się w sercach i umysłach żydowskich budzi uśpione siły, toruje drogi, po których krokiem pewnym, niezachwianym budujemy przyszłość. I choćby droga ta była krwawą, ciernistą, jak ostatnie do-

świadczenia stwierdziły, to wiara, że ofiary poniesione są zasiewem, z którego przyszłe pokolenia, dalsze ogniwa tejsamej jedności zbiorowej plony zbierać będą; że krew przelana niewinnie nie idzie na marne, lecz jest koniecznym, żądanym od Losu, trybutem za wolność, za wyzwolenie, ku którym rwie się tęsknota uciskanych przez mocą narodów — krzepi nasze serca i utrzymuje nasze wole na linii, do celu wiodącej.

Najbliższa nam, najściślej z naszymi losami ostatnimi związana karta historii polskiej, a zwłaszcza jej obecna faza w porównaniu z przeszłymi przeżyciami w Rosyi, faza przewidywana przez wieszczów — pozwala nam marzyć, wierzyć, że cierpienia nasze są jednym z wielu innych czynników przyspieszających i zapewniających nam wolność i wyzwolenie. I dlatego słowa pociechy i otuchy, podane w chwilach najposępniejszych swym rodakom przez jednego z ich najmłodszych wieszczów, przez Wyspiańskiego, z powodu swego charakteru ogólnoludzkiego, i swego szczytowego stanowiska mogą być zastosowane do żydowskiego narodu.

Jest Przeznaczenie, które nami rządzi, aż się uisci tajnych wyroków czas... jest tajemnica, która te właśnie nasze i obłądę stłumia. Jest czyn, który umysły roztargnione zwiąże, co najbardziej zaważy na wydarzeń szali!

Czynów i wiary potrzeba, wiary w racjonalność naszych żądań, mającej podstawę w poczuciu naszych sił żywotnych, naszej woli rozdawania ich, wydatkowania na rzecz wyższej Jedności i Całości.

Dr. Gizela Landau.

Dwa komunały.

I. Międzynarodówka a narodowe wyzwolenie.

Żydowscy socjaliści, a z nimi niektóre czerwono nakrapiane, lub radykalnym współczesnym prądem myślenia porwane jednostki w żydowskim społeczeństwie, z upodobaniem głoszą następujący aksjomat: Z Międzynarodówką poprzez socjalną rewolucję prowadzi droga do ogólnego wyzwolenia. W Międzynarodówce widzą oni nietylko instrument, służący do rozwiązania kwestyi socjalnej, ale także jedyne forum, powołane do ostatecznego rozwiązania problemu żydowskiego. Jakkolwiek poale-syoniści przełamali już ideologię Bundu, który stał i stoi na skrajnem stanowisku wyłączonej, a bałwochwalczej nabożności w stosunku do Międzynarodówki, niemniej i poale-syoniści, nie chcąc dopuścić do przelicytowania swej socjalistycznej prawomyślności, przesunęli się ostatnio na brzeg lewicowego socjalistycznego programu.

Dziś stoją oba żydowskie stronnictwa socjalistyczne na skrajnem stanowisku bezwzględnej walki nie tylko z kapitalizmem, lecz przede wszystkim z burżuazją; są za dyktaturą nie tylko proletaryatu, lecz przede wszystkim robotników, a bezgranicznem zaufaniem darzą Międzynarodówkę, od której bndyści całkowitego, a poale-syoniści częściowego

oczekują rozwiązania kwestyi żydowskiej. Patos, charakteryzujący nie tylko prawdziwych proroków, lecz także i żydowskich pseudojezajaszów, zdoła naturalnie i ich rezolucyje, któremi ubiedz się starają pod względem prawowierności i radykalizmu wszystkie inne składowe elementa Międzynarodówki.

Atoli tak bundyści, jak i poale-syoniści zapominają przytem o dwóch zasadniczych momentach, dla których Międzynarodówka nie może być powołaną do rozwiązania kwestyi żydowskiej. Po pierwsze: problem żydowski jest w swej obecnej formie nie tyle socyalnym, ile raczej na wskróś narodowym. Jest on bowiem zagadnieniem terytoryalnym, — co zresztą poale-syoniści w przeciwstawieniu do bundystów przyznają, — a w równej mierze etycznym, — z czego niestety nie wszyscy syoniści zdają sobie sprawę. Po drugie: Międzynarodówka nie reprezentuje i nie może reprezentować tej siły, którą jej żydowscy socjaliści przypisują. Nie reprezentuje jej ani na zewnątrz, ani też na wewnątrz. Bezsilną ona jest w odniesieniu do organizacyj robotniczych pojedynczych państw, gdyż żadnego nie wykazuje wpływu na ich ewolucyę, taktykę i socyalistyczną uczciwość. W równym zaś stopniu bezwładną jest wobec burżuazji, wobec której nie zdołała dotąd choćby częściowo zmobilizować proletaryatu do jednolitej ofenzywy.

Tę podwójną bezwładność Międzynarodówki należy podkreślić, gdyż z tej ogólnej słabości wywnioskować się musi, że także na przyszłość nie można się w tym kierunku spodziewać jakiegokolwiek zmiany na lepsze. Są bowiem polityczne organizmy, które pojedynczo z powodu wewnętrznego osłabienia nie przedstawiają znaczenia. Atoli po zrzeszeniu się w gromadę promieniują pełnią energii i aktywizmu. I tak widzimy, że koalicya, jako zrzeszenie pojedynczych państw, działa nie tyle może sprawnie, ile skutecznie, jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że oddzielne jej składniki, pozostawione same sobie, runęłyby w polityczną i ekonomiczną przepaść, upadając pod brzemieniem własnej niemocy. Mylnem byłoby jednak zdanie, że silny podtrzymuje w tym wypadku słabego. Przyjąć raczej należy, że jest jakaś moralna siła, która te różnorodne i rozbieżne części potrafi zespolić i do jednolitego czynu porwać. Nie wchodząc w to, czy źródło siły, ożywiającej dziś koalicyę, czyli Międzypaństwówkę, jest negatywnem czy pozytywnem, mętlem czy czystem, stwierdzić wypada, że analogicznego i równoległego impulsu działania Międzynarodówka nie wykazuje.

Międzynarodówka cierpi bowiem na tę samą chorobę, która toczy organizacje proletaryatu wszystkich krajów. Narodowy antagonizm i zawodowa konkurencya biorą górę nad wskazaniami klasowej solidarności. Zimmerwald i Kiental, Berno, Moskwa i Lucerna, to widome ślady wysiłków odbudowy tego, co na kruchych oparte podstawach, za najbliższem wewnętrznem wstrząśnieniem w gruz się rozsypuje. Walka między imperyalistyczną niemiecką partyą socyalno-demokratyczną, a pojedynczymi socyalistyczno-narodowymi odłamami w dawnej Austrii; narodowy szowinizm polskiej partyi socyalistycznej, odmawiającej prymitywnych praw kulturalnych żydowskiemu proletaryatowi w Polsce: wysiłki Hervégo, zmierzające do stworzenia francuskiej narodowo-socyalistycznej partyi — wskazują zbyt jaskrawo na „atawistyczną“ skłonność proletaryatu do recydyw w kierunku narodowego sobkostwa. Kit klasowej wspólnoty, kit, który nie może skutecznie złączyć socyalistów jednego państwa, a różnej narodowości, nie może i nie będzie mógł zespolić odśrodkowych sił tej Międzynarodówki, w której stale krzyżować się będą interesa so-

syalistów tejsamej narodowości, lecz różnej państwowej przynależności, z interesami socyalistów tej narodowości, która w danem państwie dzierży ster rządu.

Toże rzetelni, a obiektywni socyaliści sami przyznają, że właściwa Międzynarodówka jeszcze nie istnieje. Mają zaś na myśli jej zdekompletowanie na skutek wystąpienia z niej komunistów i anarchistów. Sądźmy jednak, że przyczyny fizycznej i moralnej choroby, która toczy Międzynarodówkę, nie można szukać w tym zewnętrznym objawie, lecz należy za nią śledzić głębiej. Nie w taktyce bowiem, ani też nie w brakach organizacyjnych, leży słaba strona Międzynarodówki. Jej piętą Achillesową jest poza przyczynami na wstępie wymienionemi owa błędna droga, po której współcześni socyaliści do zrealizowania socyalizmu zdążają.

Dwie etyczne zasady wyrastają z historyi jako przodujące prawdy, koło których grupują się najwięksi ludzie, najdonioślejsze myśli i najszlachetniejsze czyny. Zasadami temi są: sprawiedliwość i miłość. Te dwie zasady żłobiły ludzkości drogę, prowadząc ją z nizin cywilizacyi ku szczytom dobra, piękna i wyzwolenia. Nie wchodząc tu we wzajemny do siebie stosunek tych dwóch zasad, nie mamy również potrzeby rozpatrywania, która z nich zasługuje na przyznanie jej etycznego prymatu. Faktem jednak jest, że historyę przedewszystkiem te dwa zapładniały hasła; że najdonioślejsze reformy socyalne, jak zniesienie poddaństwa i niewolnictwa, dokonały się dzięki dojrzewającemu poczuciu prawd wyższemi hasłami objętych; że każdy ważny przekrój historyi wykazuje dwie osie główne: sprawiedliwość i miłość. Prawdą jest, że wzniosłych tych haseł nadużywano do celów, które z przesłankami tych haseł w dyamentralnej stały sprzeczności. Prawdą jest, że w imię sprawiedliwości krzyżowano, a w imię miłości na stosach palono. Atoli nzyнки to były w gruncie rzeczy osadem czystych pierwiastków, cieniem na drodze, prowadzącej na słoneczne wyżyny. Zasady same dla siebie zawierały absolutne dobro, a wskazania w nich zawarte były tak naturalne i tak przekonujące, że musiały same przez się zwyciężyć. To też w istocie swej nigdy walki, jako środka, prowadzącego do zwycięstwa, nie głosiły. Przemawiały one bowiem albo do rozsądku, albo do uczucia, lecz nigdy do instynktu. Stąd też coraz głębiej w ludzkość wnikały i coraz szerszy znajdowały posłuch aż do chwili, w której z przyczyn religijnej konkurencyi poczęto zasadę drugą, miłość, przeciw zasadzie pierwszej, przeciw sprawiedliwości wygrywać.

O tem należy pamiętać, jeżeli się chce ocenić, czy socyalizm przy zastosowaniu obecnej taktyki może być tą podstawą, na której ma się nowy porządek świata budować. Możliwem bowiem jest, że ten nowy porządek rzeczy i świata oprze się o inne niż dotychczas prawdy, że sprawiedliwość i miłość przestaną działać jako motory ludzkich myśli i czynów. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że fundamentem dla tego nowego świata nie może być egoizm, a spajającym cementem walka. Poczucie bowiem klasowej solidarności, do którego socyaliści stale apelują, nie jest niczem innym, jak egoizmem, który się pod płaszczem społecznej sprawiedliwości przemycza przez granice zaturte frazeologią na drugą stronę rozsądku. Tę solidarność klasową, redukującą się w gruncie rzeczy do solidarności stanowej, słusznie można nazwać imperyalizmem klasowym. Zaborczość socyalistyczna prowadzi tak samo, jak zaborczość kapitalistyczna do sacro egoismo, do zasady self-help, każdy sobie. Z drugiej zaś strony rewolucya, która ma się zakończyć zwycięstwem i dyktaturą mniejszości,

nie może uchodzić za sprawiedliwe wyrównanie politycznych i socjalnych różnic, tak samo, jak nie może być właściwym instrumentem socjalnej sprawiedliwości strejk, który poprawia byt materialny jednej grupy, pociągając za sobą całe społeczeństwo w błędne koło ogólnej drożyzny.

Jeżeli wykładnikiem wartości życia ma być ogólne dobro, ogólna szczęśliwość i harmonia, to zaiste do żadnego z tych elementów nie da się sprowadzić zasada solidarności klasowej, wygrywanie proletariatu przeciw reszcie społeczeństwa, rewolucya poprzez orężną walkę. Hasło walki nietylko jednostronnie i negatywnie ujmuje źródło sił życiowych, przekreślając możliwość urzeczywistnienia socjalistycznych postulatów, ale a priori samo zapada się w siebie, ponieważ psychologicznie z gruntu jest fałszywym. Kto nawoduje do walki w imię choćby najwznioślejszych haseł, ten zatruwa duszę ludzką, ten rzuca w jej głębiny kamień mętu i bezwładu. Tem się też po części tłumaczy, że w chwili wybuchu światowej wojny proletariaty, żywiony stale hasłem walki, nie mógł ze swej negatywami karmionej duszy wydobyć tyle pozytywnej energii, by wojnę tę w zarodku zdusić.

Walka, tak jak ją dzisiejsza większość socjalistyczna pojmuje, jest walką nie idei, lecz walką oręża. Poprzez krwawą rewolucję ma prowadzić droga do socjalistycznego ustroju świata. Bolszewickie jednak eksperymenty ucza, że kto orężem wojuje, ten od oręża ginie. Historia zaś wykazuje ponad wszelką wątpliwość, że większość zwycięstw, wywalczonych mieczem, przemieniała się w rezultacie w zwycięstwo pyrrusowe i że zwycięskimi okazały się tylko te idee, które zwyciężały — bez walki.

Kto nadto socjalizm pojmuje nie jako imperatyw absolutnej sprawiedliwości, lecz jako postulat władzy proletariatu, ten nie powinien się dziwić, że wypływający z tych przesłanek materialistyczny światopogląd, widzi wszystko przez szkła — swego żołądka. Ten nie powinien się dziwić, że z chwilą, gdy chodzi o możność uzyskania korzystniejszych warunków zarobkowania, ustaje w swem działaniu nie tylko imperatyw łączenia się proletariatu różnych krajów, nie tylko w kąć idzie prymitywna zasada poszanowania klasowej solidarności, lecz w całej nagości ujawnia się pierwotne „kapitalistyczne“ prawo pięści. Socjalistyczny związek polskich robotników tkackich w Białymstoku, usuwający siłą z warsztatów zorganizowanych robotników żydowskich, zawodowy związek kapeluszników (robotników) polskich w Warszawie, rugujący robotników żydowskich z fabryk żydowskich niższemi ofertami i specjalną akcją cennikową¹⁾ — to tylko drobne fakta, ilustrujące „solidarność“ proletariatu na domowym gruncie. Wystarczy jeszcze przypomnieć: solidarność w łączeniu się socjalistycznych postłów, Diamanda i Liebermana, z burżuazyjno-kapitalistyczną asymilacją celem przeciwdziałania narodowym aspiracyom żydowskiego proletariatu; głosowanie socjalistów różnych krajów za budżetami wojennymi; rezolucye angielskich robotników portowych, oraz belgijskich socjalistów, zwracające się przeciw podjęciu stosunków z niemieckimi towarzyszami; motywa, dla których światowy strejk proletariatu w dn. 21 lipca 1919 r., jako protest przeciw zamierzonej interwencji koalicji we Węgrzech i Rosyi, ogólnem zakończył się fiaskiem — by otrzymać częściowy wprawdzie, lecz dość plastyczny

¹⁾ Głos Bundu, Nr 16. 1919.

obraz sił odśrodkowych, działających destruktywnie na żywotność Międzynarodówki.

Widzimy więc, że żydowscy socjaliści, zastrzegający się z całą namietnością przed przyjęciem jakichkolwiek praw z rąk paryskiej konferencji, budują swe nadzieje na jakimś urojonym podłożu, na analogicznej próżni. Prawdą jest, że Międzynarodówka w przeciwstawieniu do Międzypaństwówki bez zastrzeżeń uznała Żydów za jednostkę narodową. Niemniej, jakkolwiek Międzynarodówka większe okazuje zrozumienie dla żydowskich aspiracji narodowych, właśnie ze względu na istotę tych narodowych aspiracji musimy oświadczyć, że hasło: „przy pomocy Międzynarodówki do narodowego wyzwolenia“ jest jednym z najzgubniejszych, jakie kiedykolwiek w żydostwie głoszone. Wszak Żydzi średniowiecza ze swem apatycznym wyczekiwaniem wyzwolenia przez Mesjasza, neoortodoksyjni i asymilanci, wierzący ślepo w równość i wolność, demokrację i braterstwo ludów, — wszak oni wszyscy taksamo prowadzili Żydów na ideowe manowce. Oni również wyczekiwali wyzwolenia z zewnątrz, zapominając, że wyzwolonym czyli zbawionym może być tylko ten, kto sam w sobie nosi pierwiastki wyzwolenia. Przykładem własnego wzorowego życia można wprawdzie usłać drogę milionom. Atoli błąd życia wielu poświęcających się jednostek polegał w tem, że śmiercią swą chcieli ludzkości grzechy odkupić. W równie błędnem kole tragicznej myśli poruszają się ci, którzy wierzą, że zbawienie przyjsć może od czynników, znajdujących się poza narodową osobowością; że my wygramy bitwę, jeżeli inni, choćby nawet z naszą pomocą, za nas bić się będą.

W tem właśnie leży ów rewolucyjny rozsądek syonizmu, że ośrodek ciężkości renesansowych nadziei przesunął z dotychczasowej pozapersonalnej próżni w samo centrum indywidualnej woli; że, zerwawszy z dotychczasową, a powszechną ideologią próśb, łez, nadziei i lekkiego oglądania się na drugich, kres położył śmierci z wycieńczenia i rozkładu.

Bez względu więc na to, czy Międzynarodówka jest, lub czy może być ołtarzem ucieczki i ośrodkiem tych nadziei, które w niej żydowscy socjaliści pokładają, przyznać się musi, że wiara we wszechwyzwalającą międzynarodową rewolucję opóźnia i uniemożliwia zrewolucjonizowanie i wyzwolenie narodu. Dlatego też ci, którzy dziś jeszcze oglądają się wstecz i w bok, którzy sukursu oczekują nie od siły swej idei i pracy, lecz od rezonansu swych komunałów, którzy zasilają swe uczynki nie konsekwencyą i energią własnej woli, lecz poklaskiem ludzi o zgoła odmiennej duchowej i socjalnej strukturze, którzy kierują się nie wskazaniami własnej potrzeby, lecz wskazówkami obcych teorematów, — ci wszyscy niechaj zważą, że to, co dla innych, zrosniętych ze swą ziemią może być błędną teorią, to dla nas może się stać niebezpiecznym, a nawet śmiertelnym doktrynerstwem.

(Dok. nast.)

B. Zimmermann.

Ogólny obraz stosunków społeczno-gospodarczych w żydostwie polskim z końcem 18 w. *)

Żydzi stanowili w Polsce klasę zupełnie odrębną, nie byli zaś — jak mylnie sądzi wielu historyków — stanem piątym ¹⁾.

Żydzi żyli tu jako naród całkiem odrębny. Jako organizm oddzielny wytworzyli oni własną organizację. Z rządem tylko podatkami związani, posiadali własny samorząd i sądownictwo. Z czasem doszło do zupełnej centralizacji gmin, których reprezentacją, zastępującą interesa żydowskie wobec rządu, był sejm czterech ziem (waad arba aracoth). Ten związek gmin ze sejmem na czele, załatwia wszelkie sprawy dotyczące samorządu, nakłada na swych członków potrzebne podatki, wykonuje sądownictwo, wydaje różne zarządzenia, mające na celu ochronę jednych gmin przed konkurencją drugich, — słowem. porządkuje społeczno-gospodarcze stosunki całego polskiego żydostwa. W roku 1764 zniósł Stanisław August tę instytucję, a tem samem zniszczył centralizację gmin. Żydzi jednak pozostali i nadal wyodrębnieni, bez bliższego kontaktu z państwem. Ich położenie było z początkiem tego stulecia pod wielu względami niezszczęśliwe.

Z początkiem XVIII-go w. są Żydzi z powodu wojen kozackich (w 17 w.) ekonomicznie zrujnowani. O ile przedtem zajmowali się handlem hurtownym, to z biegiem czasu muszą opuścić miasta i osiąść na wsi. Aby zaś znaleźć utrzymanie, dzierżawią karczmy u szlachty, i tak stają się w jej ręku narzędziem wyzysku chłopów. Większa część, pozostała w miastach albo też osiedlona w miasteczkach, musiała się oddać handlowi drobnemu i tandecie. Tu są też Żydzi często sensalami okolicznej szlachty. Znany ogólnie jest typ Żyda „Moszka“, który załatwia wszelkie zakupna dla szlachcica, stara się sprzedać jego plon po możliwie najwyższych cenach i staje się w ten sposób niezbędnym czynnikiem w życiu gospodarzem szlachty.

„Die Geschäfte des vornehmen Pohlen besorget entweder der Geistliche oder der Israelit. Der Erste machte eine Art vom Haushofmeister, vom dem letzteren ist bekannt, dass sie mehrersten Professionen in Pohlen treiben.“ ²⁾ Tak charakteryzuje współczesny obywatel rolę Żydów w życiu gospodarzem szlachty.

Mimo to dalekim jest Żyd od owych sensali księżących i biskupich w średniowieczu lub też od nadwornych faktorów Karola VI³⁾. Spotykamy często w tym czasie Żydów, będących lokajami, agentami i faktorami obcokrajowców ⁴⁾. Głównie jednak trudnią się Żydzi rzemiosłem, szczególnie krawiectwem, kuśnierstwem, rzeźnictwem, piekarstwem, jak więc

*) Szkic niniejszy jest pierwszym z cyklu szkiców z historii Żydów w Polsce.

¹⁾ L. Gumpłowicz; Projekt króla Stanisława Poniatowskiego; M. Schorr: Organizacja Żydów w Polsce, i i.

²⁾ Ueber Pohlen überhaupt und besonders über die glückliche Staatsrevolution am 3-ten May 1791. Brief eines Pohlen an seinen Freund in Chur-sachsen: Warschau 1791. str. 22.

³⁾ Zob. o tem: M. Hoffman: Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis zum Jahre 1350. Leipzig 1911. — D. Kaufmann: S. Wertheimer — der Oberhoffaktor und Landesrabiner (1658—1724).

⁴⁾ Nachrichten über Polen. Salzburg 1793. II. część, str. 136.

widzimy, gałęziami przemysłu, w których sami Żydzi są przeważnie konsumentami. Dzięki lepszym i tańszym wyrobom (w szczególności kra- wieckim i kuśnierskim) znajdują oni odbiorców także wśród ludności chrześcijańskiej, za co ich cechy często prześladują. Żydzi jako młynarze, dzierżawcy browarów i gorzelnicy nie są również rzadkością⁵⁾. Wielu handluje też zbożem, miodem, lnem, potażem, wyrobami futrzanymi⁶⁾ i bydłem, szczególnie wołami. Handel bydlęm kwitnie szczególnie na Podolu, skąd je pędzono przez Małgosz (na pld. wsch. od Kielec) do Wrocławia. Toż Wrocław, Frankfurt nad Odrą i Lipsk były w pierw- szym rzędzie rynkami zbytu dla polskich surowców.

Według świadectw współczesnych zwozili Żydzi surowce szczegó- lnie do Warszawy, a stąd do Gdańska lub Wrocławia. „Droga szła wó- wczas z Litwy i Wielkopolski albo do Warszawy albo też wprost do Wrocławia.”) Jakkolwiek się to odnosi do roku 1775, to jednak należy przyjąć, że się stosunki pod koniec XVIII-go w. mało co zmieniły, a handel żydowski i nadal się w tych samych ramach obracał. We Wrocławiu, Frankfurcie nad Odrą i w Lipsku wymieniano polskie surowce na wyroby przemysłu zagranicznego, jak wełniane, płócienne, jedwabne, galanteryjne, skórzane, aptekarskie, wreszcie na srebro i złoto i inne zagraniczne artykuły. Szczególnie rozwiniętym był w drugiej połowie XVIII-go w. handel winem z Węgrami, gdzie corocznie zjeżdżali żydow- scy kupcy w celu zakupna na większą skalę.

Jako drobnych handlarzy spotykamy Żydów na targach i jamar- kach, jak w Niemirowie i innych miastach⁸⁾. Nierzadko wędrują po wsiach, aby chłopom wypożyczać pieniądze na procent, co też czyni i żydowski karczmarz. W ten sposób wytwarza się z czasem osobny zawód żydowskich lichwiarzy wiejskich. W miastach są Żydzi często felczerami⁹⁾. Spotykamy ich także często jako służących pocztowych, majtków i sterników¹⁰⁾. Trafne uwagi spotykamy u anglika Williama Coxe'a: ¹¹⁾ „Jeśli zażądacie tłumacza — przy prowadzą wam Żyda, przy- chodzicie do karczmy — gospodarzem jest Żyd, trzeba wam koni pocz- wanych — sprowadzi je wam Żyd, choć nie on powozi, chcecie coś kupić — pośredniczy Żyd”. Tak charakteryzuje on Żydów litewskich, ale i do polskich może się to odnosić. Żydzi wykonują naówczas wszelkie zawody gospodarze, a mimo to uderza na każdym kroku ich nędza i ubóstwo.

Aby dać obraz gospodarczej struktury gminy żydowskiej, wymie- ninym zawody, istniejące w Brodach w r. 1764 ¹²⁾.

Podzielimy je na grupy:

⁵⁾ Pamiętniki D. Ochockiego, tom I., str. 106, wwd. przez J. I. Kra- szewskiego, Wilno 1857.

⁶⁾ Von der Handelschaft in Pohlen. Rękopis z r. 1775 w Ossolineum Nr. 525, karta 106.

⁷⁾ Relacya Haugwitz-Prokop Nr. 131.136 w A. Fournier: Handel und Verkehr in Ungarn und Polen.

⁸⁾ „Nachrichten über Pohlen“. Cz. II., str. 177.

⁹⁾ „Reise eines Livländers von Riga nach Warschau“, Berlin 1795, cz. I.

str. 12, 22.

¹¹⁾ „Reise durch Polen, Russland, Schweden und Dänemark“ aus dem engl. übersetzt v. J. Peztl. Zurych 1780, tom I., str. 166.

¹²⁾ Wedle spisu z r. 1764 w lwowskiem Archiwum grodzkiem, tom 959. Odpisy zawdzięczam grzeczności historyka Dra I. Schipperra, któremu w tem miejscu serdecznie składam podziękowanie.

I. a) **Duchowe i rytualne:**

- b) Urzędnicy gminni,
- c) Wolne zawody;
- ad a) 1. Rabini, 2. kaznodzieje, 3. chazeni, 4. kantorzy, 5. słudzy bożniczy, 6. pisarze tory, 7. nauczyciele, 8. ich pomocnicy.
- ad b) Urzędnicy gminni, jak: pisarz, urzędnicy podatkowi, organy kontrolne i t. d.;
- ad c) Doktorzy medycyny, felczerzy, aptekarze.

II. a) **Handel:**

- b) Drobnny handel,
- c) Pośrednictwo;
- ad a) 1. Handlarze wina, 2. szynkarze, 3. handlarze sukna, 4. futer, 5. zboża, 6. mąki, 7. korzeni, 8. koni, 9. żelaza, 10. broni; 11. towarów norymberskich, 12. księgarze, 13. pachciarze
- ad b) 1. Kramarze, 2. tandeciarze i t. d.
- ad c) 1. Senszale, 2. maklerzy.

III. **Przemysł:**

- 1. Mydlarze, 2. świecarze, 3. piwowarzy.

IV. **Rękodzieło:**

- 1. Krawcy, 2. rymarze, 3. paśnicy, 4. piekarze i cukiernicy.
- 5. kuśnierze, 6. pieczętarze, 7. złotnicy, 8. sklarze, 9. rzeźnicy, 10. tokarze, 11. blacharze, 12. haftkarze, 13. namionicy, 14. murarze, 15. pończosznicy, 16. introligatorzy, 17. kowale, 18. szewcy, 19. mosiężnicy, 20. farbiarze, 21. studniarze, 22. puszkarze, 23. cieśle, 24. stolarze.

* V. a) **Robotnicy i pomocnicy,**

- b) inne zawody;
- ad a) 1. Pomocnicy rzeźników, 2. strażnicy, 3. stróże u bram, 4. odźwierni, 5. wodziarze, 6. kelnerzy, 7. robotnicy, 8. furmani;
- ad b) 1. Muzykanci, 2. śpiewacy, kuchmistrze.

Ten przykład wskazuje nam wyraźnie zróżniczkowanie społeczne mieszkańców żydowskich. Na handel przypada 106 ludzi, rękodzieło 326, przemysł 4, robotników, pomocników i t. d. 101, wolne zawody 191. Z pomiędzy 1530 głów rodzin tylko 7 na 745 posiada jakiś zawód w ręce, reszta to właśnie ci, t. zw. „Luftmenschen“, o których wyżej była mowa. W brodzkiej parafii poza miastem, na wsi przedstawiają się zawody następująco:

Na 53 ojców rodzin liczymy: 1) 15 pachciarzy, 2) 3 winiarzy, 3) 2 rolników, 4) 4 karczmarzy, 5) 22 służby,

W mieście przeważają rękodzielnicy, robotnicy i przemysłowcy, jednak należy pamiętać, że z pomiędzy wolnych zawodów wielu zajmowało się też handlem. Również na wsi oddają się Żydzi obok swoich zawodów handlowi.

Obraz ten może nam służyć do poznania struktury gospodarczej całego żydostwa polskiego. Boć przecież Brody były w owym czasie z małemi tylko przerwami jedną z najludniejszych gmin w Polsce¹²⁾.

¹²⁾ W samych Brodach są następujące gałęzie handlu licznie zastąpione: Handlarze alkoholu 35, zboża i mąki 18, futer 8; wszystkie inne wahają się

Całokształt żydowskiego życia gospodarczego mało co przekraczał te granice. W handlu są Żydzi przeważnie pośrednikami, ponieważ nie rozporządzają kapitałami, niezbędnymi do większych przedsięwzięć, co też pewien współczesny słusznie zauważa ¹⁴).

W tym wieku wytwarza się także gałąź rzemieślników, wędrujących od wsi do wsi i przyjmujących różne naprawy. W tej gałęzi najwięcej było krawców. Byli również wędrowni fryzjerzy ¹⁵).

Nie lepiej przedstawia się struktura ekonomiczna żydowskiej ludności wiejskiej, która do XVII wieku dzięki ciągłemu dopływowi Żydów z miast coraz bardziej wzrasta, tak że w owym czasie wynosi ona $\frac{1}{3}$ całej ludności żydowskiej. Rolnicy-Żydzi należą do rzadkości. W r. 1772 naliczono 14 żydowskich rodzin rolniczych ¹⁶). Akty podają tylko jednego ¹⁷): Podczas lustracji w województwie Kijowskiem znajdował się w r. 1784: „We wsi Kruszowec starozakonny Szapsa Moszkowicz z Kaniowca, żona Chayka, dzieci małych trzy, głów 5; takowy Szapsa skupiwszy chałupę w r. 1786 in majo wziął grunt obłogowy, pusty na pług jeden, płacąc do Starostwa z niego czynszu złp. 91, ma pług swój, wołów 6, koni 3, zasiał na dni 10, na wiosnę dni 10, sam roli pilnuje y grunt wyrabia podatki publiczne i gromadzkie opłaca“. On sam był wolny od podatku pogłównego, jednakowoż musieli ten podatek uiszczać jego rodzice, mieszkający z nim razem, ale nie zajmujący się gospodarstwem, Szapsa Moszkowicz nie był dzierżawcą w potocznym znaczeniu tego słowa, lecz rolnikiem, uprawiającym matkę-ziemię w pocie swego czoła. Żydzi-rolnicy znajdowali się na Rusi ¹⁸) i według współczesnych sprawozdań również w wielkiej ilości na Litwie ¹⁹). W ogólności jednak był ich udział w rolnictwie mały i ograniczał się przeważnie do uprawy wina ²⁰). Na wsi jest arenda i karczmarstwo głównym zajęciem Żydów.

Jako gospodarze, maklerzy, kupcy, pachciarze pędzą oni swój nędzny żywot; boć przecież takie stanowisko gospodarcze nie przynosi stałych dochodów. opartych na zdrowych ekonomicznych podstawach. Chrześcijańska jednak ludność jest święcie przekonana, że żydowscy pachciarze nagromadzają na wsi ogromne bogactwa. „Prawie wszystkie karczmy wiejskie są obsadzone przez Żydów i możnaby prawie powiedzieć, że Żyd jest panem, ponieważ dzierżawi nie tylko karczmy, ale także wszelkie inne dochody, do czego są mu pomocne sumy, które z góry wypłaca szlachcicowi. Żyd potrafi wyzyskać chłopa, przyprowadzając go z pomocą chciwego pieniędzy szlachcica do ruiny, wywołuje u niego nie-

między 1—5. W rękodziele: krawców 136, piekarze 27, kuźnierzy 38, złotników 21, rzeźników 19; wszystkie inne między 1—9. Przemysł słabo rozwinięty, spis ten nie jest całkiem dokładny. W innych gminach panują przeważnie odpowiednio do lokalnych warunków te same stosunki.

¹⁴) Projekt albo Światło nowe, Arch. Czart. 28.93/32. Wstęp.

¹⁵) Jan Eryk Biester w swych listach o Polsce w „Berliner Monatschrift“ r. 1791 cyt. według X. Liske: Cudzoziemcy w Polsce, str. 274.

¹⁶) Czaacki. O Żydach i Karaitach. Wyd. Mrówka, str. 113.

¹⁷) Archiw Iugo zapadnoj Rossi, t. V, z. Nr. 32, str. 489.

¹⁸) W. Surowiecki: O upadku przemysłu i miast w Polsce. wyd. Turowskiego, Kraków 180.

¹⁹) Wspomina o tem angielski podróżny Wiliam Coko: „Litwa jest może jedynym krajem w Europie, gdzie Żydzi zajmują się rolnictwem. Podczas mej podróży przez to księstwo widziałem często Żydów zajętych sianiem, koszeniem, młóceniem i innymi pracami w polu. „Reise durch Polen, Russland, Schweden und Daenemark“. Z angiel. tłóm. J. Pezsl. Zurych 1780. Tom V., str. 166—167

²⁰) M. Bersohn: Dyplomatarysz. Str. 30, Nr. 1.

chęć i zwątpienie i powoduje go do szukania upojenia w trunku i utraty pozostalego jeszcze mienia na rzecz swoją w karczmie²¹⁾. Większe zrozumienie rzeczy wykazuje Francuz Claude Mehee²²⁾, który przebywał dłuższy czas w Polsce jako wydawca „Gazette de Varsovie“, a będąc w bliskim kontakcie z kołami rządowymi, znał dobrze stosunki w kraju. Według niego²³⁾ „wyzyskują (Żydzi) kraj i są dla niego prawdziwym utrapieniem; podkopują handel i obezwładniają tych nielicznych uczciwych kupców, którzy pragną go znowu postawić na nogi. Aby z nich zrobić użytecznych obywateli, wystarczy traktować ich sprawiedliwie i uznać ich za ludzi. Ale gdyby im przyznano prawa ludzkie, ucierpiałby na tem interes wielu magnatów, ponieważ okoliczność, że Żydzi zawsze mają dzięki swej oszczędności pewną sumę do dyspozycji, jest dla tych, którzy mają w rękę władzę, źródłem prześladowań. Spokój i bezpieczeństwo okupują sobie oni złotem i aby strat wynagrodzić, nie przebierają w środkach wyzysku“. Według Mehego są więc Żydzi zmuszeni do oszustw tylko przez chciwość magnatów. Jakkolwiek Mehe rzeczą tę trafnie ujął, to jednakże dalekim on jest jeszcze od zrozumienia tej strasznej tragedji Żyda, zależnego bezustannie od humoru tego czy owego szlachcica. „Większa część ludu jest ciężarem dla kraju“ — twierdzi znów pewien Polak²⁴⁾.

Były jednak także jednostki, które się inaczej zapatrywały na ekonomiczną rolę Żydów i inaczej ją oceniały. „Żydzi zajmują się po większej części czynnym handlem, który jedynie przynosi krajowi pożytek; handel taki uprawia także szlachta. Handel, który uprawiają kupcy-Chrześcijaństwo — to handel pasywny — raczej handel destruktywny²⁵⁾“ powiada niejaki I. w swej odpowiedzi do pewnego zagranicznego ministra, który w r. 1774 kilka zapytań w sprawie Żydów wystosował. Kim jest ów I. okazujący w swych odpowiedziach tak jasne poglądy polityczne, nie możemy dociec mimo licznych poszukiwań po archiwach. O wiele mniej przyjaźnie wyraża się w tej sprawie polski pisarz polityczny St. Staszyc²⁶⁾ „Żydzi są pijawkami i szarańczą kraju naszego, rujnują na wsi i napełniają smrodem nasze miasta“. Słowa godne antysemitckiego demagoga naszych czasów. Uwagi te są bardzo powierzchowne i wypływają z uprzedzenia względem „przyczyny wszelkiego zła“ — Żydów. Jest to punkt widzenia powierzchowny od wieków właściwy wielu sferom chrześcijańskim.

Jeśli się jednak uwzględni szykany i prześladowania arendarzy i, co więcej: wielkie ryzyko ich „anticipationes“ (naprzód płaconych sum), wówczas inaczej się będzie zapatrywało na ich gospodarcze położenie i ujrzy się nagle w miejscu bogatego Żyda-arendarza — nędznego proletariusza

²¹⁾ Relacya Haugwitz-Prokop, Nr. 132 w roku 1756 o podróży z Krakowa do Warszawy, drukowane u A. Fournier'a: Handel i komunikacya na Węgrzech i Polsce w połowie XVIII-go w., Wiedeń 1887, str. 132, Nr. 132.

²²⁾ O nim I. M. Querard La France litteraire ou dictionnaire bibliographique. Paryż 1834. T. VI., str. 16, (ur. 1760, um. 1826).

²³⁾ W swej „Histoire de la pretendue revolution de la Pologne avec un examen de sa nouvelle constitution“. Paris 1792. Nie mogąc nigdzie dostać francuskiego oryginału, cytujemy według przekładu niem., wydanego w Altenburgu 1793, str. 34.

²⁴⁾ Uwagi obywatelskie nad pismem: „Rozmowa między szlachcicem, Szlachcicem a Żydem. Archiw. Czart. rok 966, str. 272.

²⁵⁾ Question d'un ministre etranger, en Avril 1774. Archiw. Czart., ręk. 806, str. 43 434.

²⁶⁾ Przestrogi dla Polski 1789. Rozdz. 35, str. 146.

pozbawionego wszelkiego oparcia ekonomicznego. Wielka nędza chłopów w Polsce jest właśnie przyczyną ogólnego mniemania, że arendarze wzbogacili się na wieśniakach. Szlachta polska XVIII-go w. zwykła była widzieć w niedoli chłopu skutek wyzysku żydowskiego, zapominając zupełnie o tem, że ona sama jest przyczyną tego zła. Wyzysk żydowski o wiele łatwiej było chłopu znieść, niż nieludzkie postępowanie szlachcica, widzącego w nim tylko narzędzie, nie zaś człowieka. A przecież szlachcic był przyczyną wyzysku, żądając ustawicznie od Żyda pieniędzy i zmuszając go często wszelkimi sposobami do ich dostarczenia. Nic dziwnego, że na „et poważne czasopismo warszawskie ostrzegało przed tą szlachecką gospodarką: „Chłopi zaczną mścić się na swych panach za liczne prześladowania a osobliwie za arendy żydowskie“.²⁷⁾

Wszystkie te zawody stawiają nam przed oczy ten sam smutny obraz. Z powodu zakazu zajmowania się handlem we wielu miastach (n. p. we Warszawie, gdzie od r. 1768 mogli go Żydzi uprawiać tylko w czasie obradowania sejmu), a nadto prześladowani jako rękodzielnicy na każdym kroku przez cechy, nie mogli w innych zawodach znaleźć dostatecznej możności utrzymania się, tak że po miastach zeszli na żebraków. Nic więc dziwnego, że autor „Nachrichten über Pohlen“ mówi o jüdische Vagabunden, welche allenthalben herumirren“²⁸⁾.

Z czasem zwiększa się ten proletaryat, ponieważ także Żydzi, którzy byli szynkarzami w wsiach, a których położenie materialne było jako takoznośne, muszą porzucić swój zawód i emigrować do miast, bo „skoro chłopów opili, stracili swe dochody, ponieważ zrujnowany chłop nie miał więcej czem płacić“²⁹⁾ — powiada słusznie pewien pisarz polityczny owego czasu. Słowem, Żyd nie posiada w owym czasie żadnego stałego zawodu jak dawniej, lecz jest przeważnie zdany na łaskę miast, cechów czy też szlachty. Wprawdzie słyszymy o pojedynczych wielkich kupcach żydowskich, jak n. p. Benjamin Finke, do którego należą wszystkie prawie składy zboża nad Bugiem³⁰⁾ lub Szymon Szymonowicz, który, jak dowodzi wiele kontraktów, zawartych s. n. a trykule królewskiej z wielu magnatami szczególnie zaś ze s. n. sta-romanowskim ks. Lubomirskim, prowadził wielkie interesa w latach 1780—1782, handlował produktami leśnymi i potażem, a zajmował się też handlem pieniężnym³¹⁾; w końcu Szmul Jakóbowicz, bankier nadworny Stanisława Augusta i kilku innych. Większość jednak Żydów jest ubogą i nie posiada żadnego zawodu. Dzięki tym niekorzystnym stosunkom musieli oni w drugiej połowie XVII-go w. opuszczać Polskę i emigrować do Niemiec.

Nie mamy wprawdzie statystycznych na to dowodów, ale możemy się o tem przekonać z politycznej broszury współczesnej. Jest to dyalog między polskim szlachcicem, Szwajcarem i Żydem. Spotkali się oni w Gdańsku a Żyd opowiada, jak nieludzko polscy magnaci obchodzą się z jego współwyznawcami, którzy, aby móżdż żyć, wzyst-

²⁷⁾ Dziennik handlowy. Rok 1788, str. 463.

²⁸⁾ Nachrichten über Pohlen. T. I., str. 191.

²⁹⁾ Myśli polityczne dla Polski. Warszawa 1789, str. 101.

³⁰⁾ T. Korzon: Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta. T. II., str. 52.

³¹⁾ M. Berson: Dyplomatarjusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce na źródłach archiwalnych osnuty (1888—1782). Warszawa 1910, str. 198, 199, 235, 360.

kich muszą przekupywać, w przeciwnym bowiem razie są wystawieni na szykany. Z tego powodu musiał on Polskę opuścić i udać się do Niemiec. Charakterystyczne są następujące słowa: „Codziennie przysięgam, że nigdy w mem życiu nie wrócę do Polski, gdzie nasz naród żyje w takim poniżeniu i w tak wielkiej nędzy, gdzie Żyd musi żyć z oszustwa, jeśli nie chce umrzeć z głodu“⁸²⁾

Żyd ten, uskarżający się tak na Polskę, jest może typem wielu tak biednych i uciskanych swych braci w owym czasie, którzy za kij wędrowny chwytają, by ujsć nędzy.

O emigracyi żydowskiej slyszymy już z początkiem XVIII-go w., jednakże była ona silną tylko w obrębie granic Polski. Żydzi stale zmieniali miejsce pobytu z powodu złych ekonomicznych warunków; dotyczy to szczególnie Żydów, mieszkających na wsi. Również zmuszeni byli do emigracyi Żydzi wielko- i małomiejscy. W pierwszej połowie XVII-go w. była ta emigracya szczególnie liczną na Ukrainie⁸³⁾. Po pierwszym rozbiórce Polski skierował się prąd emigracyjny także zagranicę, szczególnie do Niemiec. Silny prąd emigracyjny istniał także w Galicyi, skąd Żydzi wędrowali szczególnie do województw, blisko granicy położonych i przez to utrudniali po części warunki życia osiadłej tam ludności żydowskiej. Dzięki wczesnym małżeństwom, spowodowanym przez wieść, wśród Żydów za Stanisława Augusta (1774) krążąca, iż rząd wkrótce wyda ustawę, na mocy której tylko ci mogą się żenić, którzy mają w rękach zawód⁸⁴⁾, została wielka część młodzieży, ożenionej w 10. lub 12 roku życia, od wyuczenia się jakiegokolwiek zawodu powstrzymaną i skierowaną li tylko do studyów talmudycznych⁸⁵⁾. Z tej przyczyny nie mieli oni w starszym wieku wyjścia, jak udać się do Niemiec i zostać w tamtych gminach talmudystami lub rabinami⁸⁶⁾.

Oprócz tych młodych talmudystów emigrowało również z Polski do Prus wielu rzemieślników, jak: krawcy, złotnicy, kupcy i handlarze. Emigracya żydowska do Prus przybrała, jak się zdaje, tak wielkie rozmiary, że ludność wielu miejsc uskarżała się, „że wielu Żydów

⁸²⁾ Rozmowa między szlachcicem, Szwaycarem y Żydem w Gdańsku, roku 1780, str. 14.

⁸³⁾ Zbiór responsów: „מאיר גתויים“ (hebr.) T. I., str. 89, Nr. 76
אינם קבועים במקומם טעניען
w innem miejscu:

והם בעירות גדולות וקטנות שבאקראינה זה הרבה נדים ונעים ממקומם

⁸⁴⁾ W rzeczywistości uchwalono to na sejmie w r. 1775, ale nigdy nie wykonano.

⁸⁵⁾ Zbiór responsów Meir n'thiwim, str. 89. Jecheskiel Feiwel w swej biografii sławnego talmudysty Salomona Zalmana z Wilna „תולדות האדמ" (hebr.) Duerenfurt 1802, str. 11.

⁸⁶⁾ Całkiem drastyczne przedstawia to Ruben z Zamościa we wstępie do swego dzieła: „מתנה ראובן“ (z r. 1777).

„חשבתני כי אוכל ללמוד במנוחה, כי אני אשתי ובני ביתי סמוכים על שלחן אבי אך פחאם ירד אבי מנכסיו ולא הספיק בידו לפרנס אותי ובני ביתי לכן הוכרחתי לנסוע במדינה אחרת להביא טרף לביתי והייתי טלמד בבבליין“.

Takich młodzieńców, utrzymujących się ze studyów talmudycznych i tracących wskutek jakiegokolwiek kryzysu gospodarczego grunt pod nogami, ponieważ ich rodzice i teściowie więcej utrzymywali nie mogli — było bardzo wielu; oni to tworzyli główny kontyngent emigracyi.

polskich ukradkiem przybywa do marchii³⁷⁾ i tu do różnych zajęć gospodarskich się bierze. Naturalnie i tu ich położenie nie od razu się poprawiło; wielu przybyszów musiało przez długi czas po wsiach zajmować się domokrawstwem, w czym im jednak przeszkadzał rząd pruski, pozywał ich jako włóczęgów przeważnie przed sąd, a w końcu wypędzał z kraju.³⁸⁾ W tak smutnym stanie znajdują Żydów polityczne reformy z końcem XVIII-go wieku.

Nasuwa się teraz pytanie, o ile się te reformy przyczyniły do poprawy gospodarczego położenia Żydów.

Dr. N. M. Gelber.

ACHAD-HAAM.

WŁADZA ROZUMU.

(MAJMONIDES).

700-letnia rocznica Majmonidesa. — Stosunek naszego narodu do Majmonidesa, dawniej a dziś. — Rozprawa niniejsza próbą wyłożenia „centralnej idei“ Majmonidesa i wykazania, jak wyniknęły z tej idei jego poglądy religijne i etyczne.

Siedmset lat minęło od śmierci Majmonidesa (1204), i po raz pierwszy obchodzi się obecnie tę rocznicę śmierci we wszystkich krajach gólsu jako ważny, narodowy dzień pamiątkowy. Niema nigdzie wzmianki o tem, aby ojcowie nasi w poprzednich stuleciach przypomnieli sobie kiedykolwiek, że minęło tyle a tyle stuleci od śmierci Majmonidesa, a już wcale nie, aby tę rocznicę uroczystie obchodzili — tak, jak my to dziś czynimy, — chociaż Majmonides dużo bliższym był ich sercu, niż naszemu, albo raczej, — p o n i e w a ż dużo bliższym był ich sercu. Nasi ojcowie nie odczuwali potrzeby obchodzenia tej rocznicy śmierci, bo był to mąż,¹ który zawsze jak z żywy stał wobec ich oczu duchowych, mąż, do którego codziennie zwracali się po radę i naukę we wszystkich kwestyach teoretycznych i praktycznych, tak jak gdyby żył wśród nich. W generacjach było bowiem prawie niemożliwością dla Żyda „biegłego w Piśmie“ — a biegłymi w Piśmie byli wówczas Żydzi w swej większości, — aby przeszedł jeden dzień, w którym nie wspomnieliby o Syonie. W decyzjach prawnych, w kwestyach etycznych, w dociekaniach religijnych i filozoficznych, — gdziekolwiek Żyd się obrócił w swej nauce, wszędzie Majmonides miał pierwsze słowo, a słowo to miało u wszystkich, także u jego przeciwników walor nadzwyczajny. Kto zaś nauką się nie zajmował, ten przecież conajmniej modlił się codziennie, kończył więc modlitwę poranną wyznaniem wiary („ani maamin“:) a jakże może Żyd zapomnieć tego, który ustalił „artykuły wiary“ żydowskiej?

Dziś jednak — gdyby zmartwychwstał Żyd z owych czasów, a chcielibyśmy mu plastycznie uprzytomnić oddalenie dzielące nas od

³⁷⁾ Arch. państwowe w Berlinie: Acta in Untersuchungssachen wider den fremden Juden. Nr. 24. — Oprócz tego widzimy z aktów ówczesnych (Sprawy żyd. R. 21) w czasie od 1731—1789, znajdujących się w państw. arch. w Berlinie, — że wielu Żydów, występujących jako świadkowie, oskarżeni i oskarżyciele, przybyli z Polski i tu osiedli, zajmując się handlem i przemysłem.

³⁸⁾ Arch. państw. w Berlinie. Sprawy żyd. Zwój 21, Nr. 206.

naszych ojców, — wystarczyłoby, myślę, powiedzieć mu, że można dziś przez długi czas czytać rozprawy i książki hebrajskie, a jednak nie wspomnieć nigdy Majmonidesa. A dzieje się to nie dlatego, iżbyśmy posiadali już dostateczną odpowiedź na wszystkie problemy duchowe, które nurtowały naszą przeszłość, tak że brak nam już rzekomo zrozumienia dla „przedawnionej“ filozofii Majmonidesa, — ale dlatego, że same problemy zeszyły u nas z porządku dziennego, ponieważ podobno obecnie ludzie kulturalni, już nie zajmują się kwestyami duchowymi, lecz sprawami „ziemskimi“ i konkretnymi. I jeżeli Majmonides przyjął zdanie Arystotelesa, że „zmysł dotyku jest hańbą dla nas“, — my dziś dzielimy zdanie tych, którzy mówią, że „duchowość“ jest hańbą dla nas i że na tyle tylko godzi się zwracać uwagę, co jest „namacalne“. Gdy nam przeto w tym roku przypominano, że minęło 700 lat od śmierci człowieka, z którym związane było duchowe życie naszego narodu przez te wszystkie stulecia, rzecz sprawiła wielkie wrażenie na ogół Żydów, jakby przez to obudził się duch naszego narodu i odczuł nagle „tęsknotę“ do czasów dawnych, kiedy to duch ten był jeszcze zdolnym — mimo wszelkie prześladowania — spoglądać w górę i szukać rozwiązania nie tylko kwestyi chleba i „tymczasowego azylu“...

Jakkolwiek bądź ta rzecz przedstawia — Majmonides stał się obecnie „bohaterem dnia“, o którym wszyscy mówią. Dużo mówiono i pisano ku jego czci w tym roku, ale — o ile mi wiadomo — nikt nie użył tej sposobności na to, aby wyciągnąć z pod stosu starej metafizyki, od której tak dalecy jesteśmy — centralną ideę Majmonidesa i aby wykazać, jak wyniknęły z tej idei centralnej, jego poglądy na religię i etykę, które wstrząsnęły żydostwem ówczesnem i zostawiły po sobie głęboki ślad w rozwoju naszego ducha narodowego. Że zaś inni tego nie uczynili, chcą ją spróbować swych sił na tem polu. Jeżeli może także znawcy systemu Majmonidesa znajdują tu swe oświecenie przedmiotu z jakiejś strony, — tem lepiej; jeżeli zaś nie — nie szkodzi. Nie chcą bowiem czynić odkryć, tylko powtórzyć stare prawdy w takim uporządkowaniu i w takim stylu, który uważam za nowy i bardziej zdalny do wyjaśnienia rzeczy współczesnym, nie znającym tak dobrze literatury średniowiecznej.

I.

Przesłanki metafizyczne, na których zbudowany jest system Majmonidesa. — Materya i forma. — „Dusza każdego stworzenia jest jego formą“. — Dusza ludzka. — „Rozum materyalny“ i „rozum nabyty“. — Jak i przez co dochodzi człowiek do „rozumu nabytego?“ — Etyczne konsekwencje tej myśli podstawowej. — Ostateczny cel i bliski cel bytu. Cel istnienia człowieka. — „Jaki jest najwyższy obowiązek etyczny i co jest najdoskonalszem etycznym dobrem?“ — Nowe kryterium etyczne. — Obyczaje pośrednie. — „Człowiek potencjalny“ i „człowiek realny“. — Celem istnienia „człowieka potencjalnego“ jest pożytek „człowieka realnego“. — Moment społeczny w etyce. — Czem różni się „realny człowiek“ Majmonidesa od „nadczołwieka“ Nietzschego?

Czy można Majmonidesa nazwać twórcą nowego systemu? — Pytanie to, na które różni autorowie próbowali dać odpowiedź, możemy zostawić do rozstrzygnięcia zwolennikom „klasyfikacyi“. W istocie bowiem, czy go nazwiemy tak, czy inaczej, — nie możemy z jednej strony zaprzeczyć, że zasadnicze przesłanki, na których Majmonides oparł swój system, nie są jego własnym tworem, gdyż przyjął je prawie zupełnie z filozofii Arystotelesa i to w tej formie, jaką filozofia ta przyjęła w szkołach arab-

skich, gdzie wtrącono do niej dużo pierwiastków nauki neoplatonickiej; z drugiej zaś strony, nie można znowu i tego zaprzeczyć, że Majmonides najkonsekwentniej wyciągnął wszystkie wnioski etyczne. Wynikające z tych przesłanek; dzięki temu więc, on, Majmonides, stał się naprawdę nowatorem i wypowiedział to, czego nikt przed nim nie wypowiedział, chociaż idee jego wpływały w drodze logicznej konieczności z tych zasadniczych idei, które on przyjął tylko od innych.

Aby przeto zrozumieć etyczny system Majmonidesa, musimy poznać owe metafizyczne przesłanki, na których system ten jest oparty. Przesłanki te są tak dalekie od filozoficznych i naukowych pojęć naszego czasu, że człowiek współczesny niełatwo może je swym rozumem objąć. Ale w owych czasach najwybitniejsi nawet uczeni wierzyli, że te subtelne abstrakcje są istotą nauki, popartą niezbitymi dowodami. Nic dziwnego tedy, że i Majmonides nie wątpił ani na chwilę w to, że ta „naukowa“ metoda jest ostatniem słowem wiedzy ludzkiej i nie może nigdy uleść zmianie. I tak dalece był tego pewny, że nie wahał się nawet nadać tej nauce formy „decyzji“ („halachoth“), jakby ona była przedmiotem Objawienia.¹⁾

Podajemy tu najistotniejsze z tych „decyzji“, w ramach naszego tematu:

„Wszystkie ciała, znajdujące się pod niebem, składają się z materii i formy“²⁾. Forma, o której tu mówimy, to nie jest to, co „powszechnie się formą nazywa, bo nie jest to postać rzeczy i jej kształt“, — lecz „forma naturalna“, to jest istota rzeczy, dzięki której rzecz „stała się tem, czem jest“, w odróżnieniu od innych rzeczy, nie należących do tego samego rodzaju.³⁾

„Nigdzie nie można zobaczyć materii bez formy; tylko człowiek jest tym, która w swym intelekcie rozdziela daną rzecz i wie, że ona składa się z materii i formy“⁴⁾. Albowiem ponieważ forma jest istotą, dzięki której rzecz jest tem, czem jest, byłaby przeto materia bez formy — tworem bez specyficznej istoty, a więc czystą abstrakcją. Rozumie się samo przez się, że forma bez materii nie istnieje w świecie ziemskim, który cały składa się z „ciał“.⁵⁾

„Jest przyrodzoną własnością materii, że nie posiada stałej formy, lecz zawsze traci jedną i przyjmuje drugą formę“. Ta właściwość materii jest źródłem „znikomości“ na świecie, podczas gdy forma ma tę właściwość, że jest niezmienną i niezniszczalną chyba o ile jest w połączeniu z materią.“ Dlatego „formy rodzajowe są stałe“, choć ujawniają się w zmiennych indywidualach; ale formy indywidualne muszą być znikome, ponieważ mogą istnieć tylko w połączeniu z ograniczoną materią.⁶⁾

„Dusza każdego stworzenia jest jego formą“, a ciało jest materią, w którą ubiera się ta forma. „Przeto, kiedy ciało, stworzone z elementów, rozpada się, ginie także i dusza, ponieważ ona istnieje tylko

¹⁾ „Miszneg Tora“, Hilchoth jesode hatorah, Rozdz. I.—IV.

²⁾ Ibidem. Rozdz. IV., dec. 1.

³⁾ „Moreh Nebuchim“ I, 1.

⁴⁾ „Jesode Hatorah“ IV., 7.

⁵⁾ W świecie wyższym istnieją według filozofii Arystotelesa formy „odłączone od materii“, to są t. zw. „abstrakcyjne intelekty“, które emanują jeden z drugiego i żyją wiecznie (P. Jes. Hat. tamże M. N. II., 4).

⁶⁾ M. N. III., 8.

w połączeniu z ciałem“, ma ona zaś byt trwały tylko w rodzaju, jak wszystkie inne formy.⁷⁾

„Dusza jest jedna, ale ma liczne oddzielne czynności“; z tego też powodu mówią filozofowie o częściach duszy“, przez co nie chcą powiedzieć, że dusza jest podzielna, jak ciała są podzielne, lecz tylko wyliczają jej oddzielne funkcje“. W tym sensie odróżnić należy pięć części duszy: wegetatywną, impulsywną, figurującą, motoryczną i intelektualną. Cztery pierwsze części są wspólne u człowieka i u innych istot żyjących, chociaż „każdy rodzaj istot żyjących ma jedną duszę“ specyficzną, która działa w nim na specjalny sposób, jak nie jest np. podobnem czucie człowieka do czucia osła i t. d. Jednakże wyższość duszy ludzkiej polega głównie na tem, że ma ona część piątą — intelektualną, a jest nią „właściwa człowiekowi zdolność rozumowania, nabywania wiedzy i odróżniania tego, co brzydkie, od tego, co piękne“.⁸⁾

Z tego wynika, że między duszą człowieka a duszą zwierzęcą jest tylko ta różnica, że pierwsza ma więcej zdolności, zarówno ilościowe jak jakościowe; w istocie swej jednak jest także dusza ludzka, jak „dusza każdego stworzenia“, tylko formą złączoną z materją, która znów nie może istnieć jak tylko razem z ciałem. A gdy ciało rozpada się na swe pierwiastki, ginie także dusza we wszystkich swych częściach, z częścią intelektualną włącznie.

*

Tę ostatnią konsekwencyę wyciągnęli z nauki Arystotelesa już niektórzy z jego starożytnych komentatorów (Aleksander z Afrodyzyi). Byli wprawdzie inni, którzy nie mogli się wyrzec wiary w nieśmiertelność duszy i starali się tłumaczyć Arystotelesa w sposób zgodny z tą wiarą, wyłączając mianowicie „część intelektualną“ z „formy przyrodzonej“ i przypisując jej byt odrębny i wieczny.⁹⁾ Ale Majmonides był zbyt „logicznym“, aby nie widzieć wewnętrznej sprzeczności, leżącej w tym kompromisie, zajął stanowisko skrajne, chociaż to stanowisko sprzeciwia się stanowczo wierze w nieśmiertelność duszy w pojęciu indywidualnem, która w jego oczach opanowała już całe żydostwo. — I gdyby Majmonides był się ograniczył na tem, byłby temsamem musiał wrócić do staro-żydowskiego poglądu, który znalazł swój wyraz w biblii; że wiecznym jest nie człowiek indywidualny, tylko naród, że forma naroduwa jest trwała, jak forma rodzajowa u innych stworzeń, zmieniające się zaś indywidua, są tylko materją dla tej formy.¹⁰⁾ Wówczas byłby także cały etyczny światopogląd Majmonidesa inny, aniżeli nim jest faktycznie.

Ale Majmonides pragnął od Arabów jeszcze inną ideę, w uzupełnieniu systemu Arystotelesa; tę ideę rozszerzył, uzupełnił i uczynił ją główną podstawą swego światopoglądu etycznego, przez to zaś otrzymał ten światopogląd nową, oryginalną formę, w której zasada spółeczna i zasada indywidualna utworzyły syntezę.

Idea ta w głównych zarysach przedstawia się następująco: Wprawdzie przyrodzona człowiekowi zdolność intelektualna jest tylko jedną z

⁷⁾ Jes. Hat. IV., 8 - 9.

⁸⁾ „Szonah prakim“, Rozdz. I.

⁹⁾ P. Munk; „Le Guide des Egarés, I. pp 304—308 (note).

¹⁰⁾ P. „Al paraszath drachim“ I. 4—6 (wyd. berlińskie).

⁸ ił duszy, której wszystkie części stanowią jedną całość i która w całości ginie z rozkładem ciała. Ale zdolność ta jest tylko dyspozycją, która umożliwia człowiekowi nabyć inteligencyę; jest ona więc tylko wtedy znikomą, jeżeli przez cały czas swego istnienia pozostaje w stanie pierwotnym, t. j. jako dyspozycya potencyalna niezrealizowana. Jeżeli jednak człowiek tą swoją zdolnością posługuje się i nabywa faktycznie inteligencyę, następuje przez to realizacya samego rozumu, który zdobywa sobie w ten sposób byt odrębny i wieczny, jak posiadają byt owe pojęcia, które w siebie wchłonał i z którymi się zjednoczył. Różniamy tedy „rozum materialny“, który jest człowiekowi przyrodzony, ale jest tylko „siłą w ciele“, i rozum nabyty, który człowiek nabywa dla siebie przez uciążliwe studyum idei. Ten rozum nie jest „siłą w ciele, ale jest zupełnie oderwany od ciała“; dzięki temu też nie ginie on ze śmiercią ciała, lecz ma byt wieczysty, jak inne „rozumy oderwane“.¹¹⁾

Że zaś forma każdego stworzenia jest — jak wiemy — tą specyficzną istotą, dzięki której to stworzenie jest tem, czem jest, wyróżniając się od reszty stworzeń, — zatem jest rzeczą jasną, że „rozum nabyty“, który daje swemu właścicielowi byt wieczny, jest też najgłębszą istotą człowieka, który go posiada, czyli jest jego prawdziwą formą, którą on się wyróżnia z pośród reszty ludzi: u tych wszystkich formą jest śmiertelna dusza przyrodzona, podczas gdy u niego, posiadacza „rozumu nabytego“, także dusza jest tylko rodzajem materyi, zaś jego istotną formą jest „wyższa wiedza“, „forma duszy“, którą uzyskał przez nabycie „idei oderwanych od materyi“¹²⁾.

Temsamem dzieli się ród ludzki na dwa rodzaje, między którymi różnica jest większa, niż między rodem ludzkim w ogólności a zwierzętami: człowiek różni się bowiem od zwierząt tylko tem, że ma specyficzną formę, ale charakter jego formy podobny jest do charakteru form zwierzęcych, ileż jedna i druga są śmiertelne; podczas gdy forma specjalna posiadacza „rozumu nabytego“ ma także specjalny charakter: ma bowiem byt wieczny także po oddzieleniu się od materyi, niejak wszystkie inne formy w świecie ziemskim, lecz jak owe „formy oderwane“ w świecie wyższym¹³⁾.

*

Tyle przejął Majmonides od Arabów. Ale podczas gdy filozofowie arabscy na tem poprzestali i nie wglębiając się dalej w tę myśl, nie wyciągali z niej ostatnich konsekwencji, — Majmonides nie zatrzymał się w połowie drogi i nie cofnął się przed najskrajniejszymi rezultatami.

Przedewszystkiem ustalił Majmonides granice dla treści pojęć i dla sposobu pojmovania, przez które człowiek dochodzi do „rozumu nabytego“. Jeżeli powiadamy, że rozum realizuje się i staje się istotą

¹¹⁾ M. I. 70 i 72, i we wielu innych miastach. — Szczegóły tej kwestyi: Munk, ibidem, oraz Dr. Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a/M., 1845.

¹²⁾ Jes. Hat IV, 8-9.

¹³⁾ Można przyjąć, że Majmonides wyobrażał sobie wieczny byt posiadaczy „rozumu nabytego“ po śmierci nie jako byt indywidualny, każdego dla siebie, lecz jako jedną ogólną istotę, w którą wszyscy się łączą. P. M. N. III, 27 i Jes. Hat. II., 5-6. Już zwrócił uwagę na to Dr. Joel w broszurce „Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, Breslau 1876. (S. 25, Anmerkung).

wieczną przez nabywanie idei i połączenie się z niemi w jedną całość ¹⁴⁾, — wynika z tego z koniecznością, że same idee mają za treść rzeczy realne i posiadają byt wieczny. Jakże bowiem mogłaby powstać rzecz realna i wieczna przez przywłaszczenie sobie czegoś, co nie jest realne, albo wieczne? Dlatego poza nawias tych idei, których nabycie tworzy „rozum nabyty“ wyciągamy: 1) nauki obejmujące tylko abstrakcyjną prawdę, a nie tłumaczenie rzeczy realnych, n. p. matematykę i logikę; 2) nauki zajmujące się nie tem, co jest w realnej rzeczywistości, lecz co trzeba robić, aby osiągnąć pewne cele, jak etykę i estetykę (nauki normatywne); 3) poznanie form indywidualnych, które mają tylko byt czasowy w połączeniu z materją, jak biografie wybitnych mężów i t. d. Wszystkie te nauki, choć są pożyteczne, częściowo nawet konieczne, jako wstępne wiadomości, same dla siebie nie prowadzą do realizacji rozumu. — Jakież to więc są idee, których nabycie realizuje rozum? Otóż są to te idee, które mają za treść byt prawdziwy i wieczny. Byt ten obejmuje (wyliczając od rzeczy niższych ku wyższym): 1) formy rodzajowe wszystkich istot świata ziemskiego, które to formy rodzajowe — jak wiemy — są wieczne; 2) ciała niebieskie, które — choć złożone z materji i formy — są wieczne; 3) formy niematerialne (Bóg i „rozum oderwane“) ¹⁵⁾. Wszystko to odnosi się do treści idei. Ale oprócz tego także odnośnie do sposobu ich nabycia jest bardzo ważne ograniczenie: wynika ono z natury rzeczy, a polega na tem, aby nabycie tych idei nastąpiło przez działanie samego rozumu, t. j. drogą rozumowych dowodów, nie zaś w drodze tradycyi jako wiara. Gdyż w ostatnim razie pojmowanie jest tylko rzeczą zewnętrzną, bo odbywa się bez współdziałania rozumu, brakłoby tedy między rozumem a ideami, tej łączności, która sprawia realizację rozumu ¹⁶⁾.

Zobaczymy teraz, jakie są etyczne konsekwencje tej myśli.

Kwestya ostatecznego celu całego bytu — jest zdaniem Majmonidesa czczą, bo nie jesteśmy w stanie znaleźć na nią zadawalniającą odpowiedź. Boć o każdy cel, który wykombinujemy, można się znowu pytać: jaki jest cel tego celu? Tak, że w końcu musimy powiedzieć: „tak chciał Bóg, albo tak orzekła Jego Mądrość“. Mimo to zgadza się Majmonides ze zdaniem Arystotelesa i jego uczniów, że najbliższym celem wszystkich stworzeń w świecie ziemskim — jest człowiek. Gdyż w stałej znikomości i zmienności wszystkich rodzajów stworzeń widzimy niejako dążenie ze strony materji, aby dojść do możliwie najdoskonalszej formy, że zaś możliwie najdoskonalszą

¹⁴⁾ P. M. N. I. 68.

¹⁵⁾ Według ówczesnego podziału nauk wszystkie te wiadomości o prawdziwym bycie objęte są fizyką i metafizyką.

¹⁶⁾ Wszystko to w różnych miejscach pism Majmonidesa, częścią wyraźnie częścią napomknięte (P. n. p. M. N. III., 51.) Dr. Scheyer we wspomnianej broszurce (Rozdz. III.) po raz pierwszy wykazał szczegółowo te odgraniczenia. — Wogóle należy zauważyć, że Majm. nigdzie nie wyłożył swego światopoglądu w całości, w logicznym porządku: jeżeli tedy chcemy poznać jego światopogląd, jak się ułożył w jego głowie, musimy posługiwać się rozrzuconemi po wszystkich jego dziełach rozprawami, zdaniami i napomknieniami przypadkowemi, a także w drodze analogii uzupełnić to, co nie jest wyraźnie wypowiedziane.

formą tej matery jest człowiek, zatem „jeżeli powiemy, że wszystkie istoty poniżej sfery księżycy są dla niego — będzie to z tej strony prawdą“.

Skoro zaś człowiek jest celem wszystkiego, co jest na ziemi, „musimy także zbadać, w jakim celu ten człowiek istnieje i w jakim celu on został stworzony“. Rzecz jasna, że według poglądów Majmonidesa na duszę ludzką, odpowiedź na to pytanie jest już gotowa: jak dla całego materialnego bytu, tak i dla istnienia człowieka celem jest „wytworzenie jak najdoskonalszej istoty“, — a któż znowu jest tą doskonałą istotą, jeżeli nie posiadacz „nabytego rozumu“, który osiągnął najdoskonalszą formę, jaką człowiek osiągnąć może? — Celem więc życia jest: „tworzyć w swej duszy idee“. Gdyż „tylko wiedza potęguje jego wewnętrzną siłę i wynosi go ze stanowiska podrzędnego na stanowisko szczytne; był bowiem człowiekiem potencjalnym, a stał się człowiekiem rzeczywistym, — był, zanim rozum nabył, tylko na stopniu zwierzęcia“.¹⁷⁾

W tym stanie rzeczy nie jest już wcale wątpliwem, jakim jest najwyższy etyczny obowiązek i co jest najdoskonalszem etycznym dobrem. Tym najwyższym obowiązkiem etycznym człowieka jest mianowicie, by starał się osiągnąć cel, dla którego został stworzony i niema doskonalszego dobra etycznego nad osiągnięcie tego celu. Wszystkie inne funkcje człowieka mają tylko „utrwalić jego byt, aby mógł ten jeden cel osiągnąć“.¹⁸⁾

Tęsamem doszliśmy do nowego etycznego kryterium i zupełnej „przemiany wartości“ odnośnie do czynów człowieka pod kątem widzenia etycznym. Każdy czyn ma wartość etyczną, dodatnią, albo ujemną, tylko w tej mierze, o ile pomaga człowiekowi, albo przeszkadza mu w dążeniu do osiągnięcia celu jego istnienia, t. j. do realizacji rozumu. „Dobrem“ w pojęciu etycznym jest wszystko to, co temo celowi pomaga, a „złem“, co mu przeszkadza. Jeżeli zaś ustalimy stopnie „dobrych uczynków“ na drabinie społecznej według tego poglądu, nastąpi zupełne przewarstwowanie wartości etycznych. Na najwyższym szczeblu stoi, rozumie się, „ten jeden uczynek“, który prowadzi bezpośrednio do celu — t. j. do pojmowania bytu wiecznego w drodze dowodu, a tym jest nauka fizyki i metafizyki. Potem drabina dzieli się na dwie części, jedna dla — nauki, druga — dla praktycznego postępowania. Po stronie nauki mają szczególną wagę pod względem etycznym matematyka i logika, których znajomość jest koniecznym wstępem do zrozumienia bytu w drodze dowodu, po nich zaś dopiero następują nauki normatywne (etyka itd.), ile że samo postępowanie, które nauki te normują, jest tylko środkiem do osiągnięcia najwyższego celu: są one tedy tylko środkami do środka.¹⁹⁾ — Po stronie praktyki zaś są również różne stopnie. I tak te funkcje człowieka, które mają za cel zaspokojenie potrzeb cielesnych, mają wartość etyczną tylko w ograniczonej mierze, mianowicie o ile przyczyniają się do usunięcia fizycznych dolegliwości i duchowego rozstroju, aby człowiek mógł się

¹⁷⁾ M. N. III., 13. oraz wstęp do komentarza Miszny Cz. I. (Zeraim).

¹⁸⁾ Tamże.

¹⁹⁾ Tamże.

²⁰⁾ P. M. N. III., 51. Majm. nie zasadził tam różnicy między naukami praktycznymi a matematyką i logiką, ponieważ to nie jest potrzebne dla celów tego rozdziału, ale różnica ta jest logiczną koniecznością, wynikającą z jego wywodów.

w spokoju zająć nabywaniem idei²¹); wyższe od nich są te funkcje, które stoją w związku z „czystością obyczajów“, ponieważ czystość obyczajów jest koniecznym warunkiem zdobycia prawdziwej nauki, „gdyż w człowieku, który goni za niskimi pożądaniami i który więcej podlega uczuciom, niż ideom i stawia rozum na usługi zmysłów, nie przejawia się siła Boża, t. j. rozum“.²²) S p e c y f i c z n e j wartości moralnej nie ma tedy także „czystość obyczajów“, jak jej nie mają inne rzeczy praktycznego życia, a tylko stosunek rzeczy do najwyższego celu intelektualnego stanowi jego moralną wartość.²³)

(C. d. n.)

Tłóm. Dr. Jeremiasz Frenkel,

Wola narodowa a byt narodowy.

Gdy przed dwudziestu i kilku laty nowoczesny syonizm postawił pierwsze kroki na arenie polityki międzynarodowej, nie zawierał on programu walki o uznanie narodowości żydowskiej w krajach gólsu. Skoncentrował się wyłącznie w programie palestyńskim. Koncepcja ta odpowiadała umysłowi jego twórcy, Herzla, który tak mało tkwił w kulturze żydowskiej, iż nawet nie znał swych poprzedników syonistycznych. Niemożliwość asymilacji żydostwa w gólsie była dla Herzla tezą, wynikłą z nadzwyczaj subtelnego ujęcia niedoli żydowskiej pod kątem widzenia społeczno-etycznym. Argumenty polityczno-społeczne koncentrowały się u Herzla prawie że wyłącznie około problemu palestyńskiego. Ten brak znajomości politycznej umysłowości ówczesnego żydostwa zemścił się srogo na Herzlu: zaraz u wstępu jego akcji przyszło mu zderzyć się z murem chłodu, obojętności, nienawiści właśnie u tych sfer żydostwa, które w zdrowem, nie nadzartem wiekowym marazmem społeczeństwie winne były najbezpośredniej, najczynniej rezonować na jego wołanie. Cóż nam tłómaczy tę tragiczną zagadkę? Odpowiedź na to prosta: brakło wówczas w społeczeństwie żydowskim nie tylko zachodniem, ale także wschodniem, świadomej woli narodowej. Gdyby była istniała, rozwój syonizmu nie szedłby tak opornie. Odczuł to Herzl i wtedy, na podłożu uświadomienia sobie tego nieoczekiwanego stanu, zrodziło się w nim owo tak często później powtarzane i do rzędu programu podniesione hasło: „powrót do żydostwa przed powrotem do kraju żydowskiego“. Najgłębsza treść tego hasła nie oznacza jednak niczego innego, jak budzenia woli narodowej wśród ocięzalej, politycznie indyferentnej masy żydowskiej. Konkretna praca syonizmu w następnych dwudziestu latach jest też aż po dzień dzisiejszy niczem innym, jak ciągłym, systematycznym wskrzeszaniem tej woli, uświadamianiem społeczeństwu żydowskiemu, że nie należy kończyć historii narodu żydowskiego, że należy jej ciąg dalszy

²¹) P. M. N. III., 27 i 54 oraz Hilchoth Deoch, Rozdz. III. i IV.

²²) Wstęp do Zeraim.

²³) Stosunek Majmonidesa do „czystości obyczajów“ ujawnia się szczególnie przez to, że on ją nazywa doskonałością ciała“ w przeciwieństwie do doskonałości duszy“, którą jest doskonałość rozumu. (M. N. III., 27).

budować we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Niemożność natychmiastowego zrealizowania programu palestyńskiego ułatwiała z jednej strony skoncentrowanie wysiłków organizacyi syońskiej około tej pracy budzenia społeczeństwa z letargu, a z drugiej uczyła jaskrawo, że między tą miarą wysiłków, jakich wymagała realizacya syonizmu, a tą miarą woli do wysiłków i ofiar, jaką okazywało społeczeństwo żydowskie, rozwiera się głęboka, daleka przepaść. Należało ją wypełnić. I tak zrodziła się teoria, że należy syonizim naprzód przygotować w golusie, że należy już tu, jak mówiono, stworzyć rezerwoar narodowego żydostwa — dla Palestyny. Golus sam dla siebie jeszcze jednak nie był celem. Rozpoczęło się tedy intensywne preparowanie woli narodowej środkami palliatywnymi: odczytami, zgromadzeniami, kursami historii żydowskiej, języka hebrajskiego itd. Przekonano się jednak wkrótce, że woli narodowej, jako koniecznej przesłanki syonizmu, nie można umacniać, utrzymywać samem tylko nawoływaniem, rozważaniem historycznym, zatapianiem się w problemy kultury żydowskiej i tzw. „istoty żydostwa“, dyletanckimi kursami hebrajskimi i palestynografi: młodzież bowiem, w której na tym programie rozpalano miłość do narodu, budząc w niej wolę do lepszej zbiorowej przyszłości, gubiła się, ginęła dla narodu, w miarę gdy dorastała, gdy stykała się z codzienną walką o byt. Zbudzona wola narodowa wśród młodzieży nie zdołała się umocnić, pogłębić, gdyż brakło jej korrelatu w zewnętrznych warunkach życiowych. Woli ku hebraizowaniu życia żydowskiego — brakło odpowiednika: szkół żydowskich, — woli ku samodzielnej, narodowej polityce — twardą zaporą przeciwstawiały się ustawy, które nie uznawały nas za naród, — woli uzdrowienia własnej struktury gospodarzej drogą przewarstwowienia — przeciwstawiał się ucisk polityczny, nienawiść rasowo-religijna, bojkot ekonomiczny. Słowem wola narodowa nie mogła wyżyć się w bycie narodowym. Przepaść między wolą narodową — a bytem narodowym przestała być problemem historyzoficznym, a stała się — politycznym, gospodarczym.

Syonizim znalazł się nagle w krytycznej sytuacji. Zrozumiano, że idea przygotowywania golusu dla Palestyny skończy się bezcelemem trwonieniem energii, pogłębieniem psychicznego rozdwojenia Żyda narodowego, jeżeli się nam nie uda zmniejszyć przepaści między wolą a bytem rzeczywistym. Syonizim stanął przed alternatywą: zaniechać budowy owego korrelatu, a tem samem przekreślić olbrzymią sumę pracy około budzenia woli narodowej, a w konsekwencyi zniszczyć przesłankę palestynizmu — lub też iść się uciążliwej walki dla stworzenia bytu narodowego już w golusie. Syonizim, wierny swemu ostatecznemu celowi, poszedł drogą drugą. Był to drugi etap na drodze ku syntezie syonizmu z tzw. „polityką krajową“.

Ta ewolucya spowodowała oddzielenie się od syonistycznej organizacyi garstki tzw. „czystych palestyńczyków“. I tak powstała

pierwsza opozycja w łonie samego syonizmu na tle programaty-
cznym. Czysty palestynizm żądał skierowania woli narodowej ku
tworzeniu bytu narodowego wyłącznie w Palestynie. I ażeby teore-
tycznie uzasadnić swe żądanie, wysunął po raz pierwszy kwestję,
czy Żydzi są narodem także w gólsie. Zwolennicy czystego pa-
lestynizmu dawali na pytanie to odpowiedź nieśmiało przeczącą,
a na obronę swego stanowiska wysunęli brak obiektywnych
wymogów narodu. t. j. terytorjum w gólsie i jednego, własnego,
żywego języka. Równocześnie „czyści palestyńczycy“ twierdzili,
że synteza palestynizmu i polityki krajowej przez syonizm, to
contradictio in adiecto. — I pozornie mieli słuszność. Syo-
nizm bowiem nowoczesny zrazu uzasadniał swe istnienie także
tem, że niema możności stworzenia normalnego bytu narodo-
wego w gólsie, wspomniana synteza oznaczała zaś wolę ku
budowaniu tego bytu narodowego w gólsie, a zatem
trwonienie sił dla rzeczy niemożliwej. Ale sprzeczność ta była tylko
pozorną. „Czyści palestyńczycy“ przeoczałi bowiem, płytko spo-
głądając na związek wypadków, że synteza ta wytworzyła się wła-
śnie dla palestynizmu i że bezpośrednio i natychmiastowe skiero-
wanie woli ku budowaniu Palestyny było niemożliwe z powodu
przeszkód, tkwiących w polityce międzynarodowej, a nadto, że —
jak wspomniałem — wola narodowa ginęła u dorastającego poko-
lenia właśnie z powodu braku budowy bytu narodowego w gólsie.

Równocześnie z tą opozycją wewnętrzną, polityce krajowej
przeciwstawić się zaczął zacięty, zażarty opór z zewnątrz, ze
strony rządów i ludów, na terytorjach których żyliśmy. Opór ten wynikał
z nienawiści rasowej, z konkurencji ekonomicznej, z motywów
politycznych, słowem z ideologii reakcyjnego nacjonalizmu, który
do dnia dzisiejszego jest osią stosunków narodów do siebie. Ale
i narody nas otaczające, choć rozporządzały i rozporządzają argu-
mentem siły, starały się jakoś uzasadnić teoretycznie swój opór
i uczyniły to w sposób analogiczny, do „czystych palestyńczyków“,
wysuwając również twierdzenie, że Żydzi w gólsie nie są naro-
dem, bo brak im obiektywnych znamion narodu. Tak tedy syonizm,
z chwilą, gdy przystąpił do budowy bytu narodowego w gólsie,
z dwóch stron spotkał się z zaprzeczeniem osobowości narodowej
społeczeństwa żydowskiego. I rzecz jasna, że o uznanie tej oso-
bowości rozpocząć się musiała walka. Tworzenie zaś samego bytu
narodowego mogło wobec tej negacji odbyć się tylko powoli,
drogą niesłychanych ofiar. Objawić swą wolę narodową, zażądać
dla niej uznania — oznaczało odtąd narażać się na prześladowa-
nie. I syonizm po raz drugi stanął przed kryzysem. Wola narodo-
wa, przez syonizm w żydostwie rozbudzona, nie była z powodu
długowiekowego podmulenia naszego organizmu, tak silną, aby
trwale mogła udźwignąć ciężar tych prześladowań. I gdy po kilku
latach walki nie zdołano stworzyć owego korrelatu, szeregi zaczęły
się męczyć stanem ciągłej walki, napięcie ducha zaczęło się łamać
i rozpoczęła się tu i ówdzie dezercya, powrócił do czystego palesty

nizmu, a dla golusu postawiono maksymę: beznadziejności walki o byt narodowy. Stąd — do jawnej sankcyi programu asymilacyi był tylko krok jeden. Olbrzymia większość organizacyi syonistyczne i owego bardzo wielkiego koła sympatyków, które się wokoło organizacyi wytworzyło, okazała znowu głębsze zrozumienie dziejów żydowskich, psychiki żydowskiej i dróg walki politycznej, niż zniechęcona mniejszość i poszła na drogę ewolucyi ku syntezie jeszcze o krok dalej: zrewidowała gospodarze możliwości czystego palestinizmu i z rewizyi tej wyciągnęła tę konsekwencyę, że palestinizm gospodarczo nie jest rozwiązaniem kwestyi całego żydostwa i dlatego walka o byt narodowy w golusie jest już nie tylko potrzebną jako przygotowanie dla Palestyny, lecz tak że jako cel sam dla siebie.

Synteza palestinizmu i polityki krajowej stała się zatem, że tak powiem, jeszcze bardziej zwartą: to etap trzeci syonizmu, etap obecny. I stała się rzecz dziwna. Właśnie zbliżanie się realizacyi palestinizmu, które tak olbrzymio przyczyniło się do wzrostu organizacyi syonistycznej, przyspieszyło tę syntezę. bo zniewalało do rewizyi tych pojęć, które głosiły całkowite rozwiązanie sprawy żydowskiej przez palestinizm i wskazywało, że część jej rozwiązania tkwi definitywnie w golusie. W ten sposób syonizm postawił woli narodowej dwa uzupełniające się cele: Palestynę i golus i pod znakiem tej syntezy prowadzi od krótkiego czasu swą mozolną, twórczą pracę. Walka o uznanie zaprzeczanej osobowości narodowej, jako punktu wyjścia dla tworzenia bytu narodowego, poczyniła zwłaszcza w ostatnich czasach znaczne, choć jeszcze nie decydujące postępy; jesteśmy świadkiem coraz większego skupiania, natężania wysiłków narodowych i właśnie w tej chwili wpadają, że tak powiem, na tyły walczących szeregów narodu żydowskiego... dwie książki*), wyrosłe na wspomnianej ideologii czystych palestyńczyków, i starają się logicznie zniweczyć ostatnią syntezę syonizmu. Obaj autorzy — to poważni uczeni żydowscy, obaj syoniści, i dlatego z tem większą powagą należy się niemi zająć. — O obu książkach w następnym artykule.

Dr. Ignacy Schwarzbart.

PRZEGLĄD.

Moment narodowy w polityce.

Przed trzema laty doszedłem w artykule p. t. „Das nationale Moment nad dem Kriege“ („Jüd. Zig“ z 22. września 1916) do konkluzyi: „So wird nun die zweifellose Erstarkung des nationalen Gedankens nach dem Kriege das nationale Moment bei den normal sich entwickelnden Völkern aus dem politischen Tageskampf allmählich entfernen. Im jüdischen Leben wird es aber noch schärfer in den Vordergrund treten und unserer Entwicklung in

*) Jakób Klatzkin: Probleme des modernen Judentums. Berlin Jüd. Verlag 1918. Dr. Ignaz Zollschan: Revision des jüd. Nationalismus R. Löwit, Wien Berlin 1919.

der nächsten Zeit seinen Stempel aufdrücken. Nationale Bewegung und Assimilation werden mit einer verdoppelten Heftigkeit aneinandergeraten und um den bestimmenden Einfluss auf die Zukunftsgestaltung unserer Geschichte miteinander ringen“.

Przepowiednia ta sprawdza się, zwłaszcza u nas w Polsce, bardzo wyraźnie. Poszczególne polskie ugrupowania polityczne stoją tak pozytywnie na gruncie narodowym (z wyjątkiem może grupki komunistów), że podział stronnictw na „narodowe“ i „nienarodowe“ staje się coraz bardziej bezprzedmiotowym. PPS. nie jest wcale mniej „narodową“ od PSL., demokratów czy konserwatystów. Moment narodowy jest już dziś w społeczeństwie polskim — jak i zresztą w każdym innym społeczeństwie o normalnej fizyognomii — czemś, co się samo przez się rozumie. Socjalista nie jest z powodu swego socjalizmu gorszym patriotą od konserwatysty, a konserwatysta nie jest jako taki lepszym patriotą od ludowca z pod znaku Stapińskiego. Moment narodowy zaczyna więc powoli zanikać z areny codziennej walki politycznej i społecznej. I tak powinno też być! Sztandar narodowy, jednoczący cały naród, nie ma nic wspólnego z interesami klasowymi, ekonomicznymi itp. Branie patriotyzmu w pacht przez jedno stronnictwo zatruwa jedynie życie polityczne, zaciera istotne kontury ścierających się ze sobą prądów, a nacjonalizm przerzadza w najgorszy szowinizm. Atmosfera życia publicznego zyska więc tylko na tem postawieniu momentu narodowego ponad i poza walką partyjną poszczególnych stronnictw politycznych, na tem wytrąceniu z ich rąk oręża „narodowego“.

Inaczej — niestety inaczej — przedstawia się sytuacja u nas Żydów. Nasz rozwój historyczny w XIX wieku sprawił, że moment narodowy nie rozumie się u nas sam przez się. Przyznanie się do narodowości żydowskiej nie oznacza u nas — jak u innych narodów — poprostu skonstatowania oczywistego faktu, lecz oznacza równocześnie i credo polityczne. To, co u innych narodów jest w życiu politycznym tylko przesłanką, czemś, czego się nie podnosi i nie podkreśla, czemś, co siedzi we krwi, co nie da się od człowieka oddzielić, — to oznacza u nas zajęcie stanowiska względem głównego, względem centralnego problemu naszej teraźniejszości i przyszłości. Polak jest w życiu publicznym demokratą, socjalistą, konserwatystą, — czy się przyznaje do narodowości polskiej, nikt go nawet nie zapyta. — Żyd musi się atoli przedewszystkiem rozprawić ze swem żydostwem i jasno sobie powiedzieć: czy żydostwo w narodowym tego słowa rozumieniu afirmuje, czy też neguje.

I oto widzimy właśnie, że podczas gdy u innych narodów moment narodowy ustępuje z areny walk politycznych (przez co naturalnie nie tylko nie słabnie, ale przeciwnie, potężnieje i osiąga wyższe, głębsze i czystsze władztwo dusz), to u nas Żydów z coraz większą siłą i gwałtownością opanowuje arenę życia publicznego. W polityce żydowskiej dominuje moment narodowy ponad wszelkimi różnicami klasowymi i intelektualnymi. Tu stoją przeciw sobie dwa obozy, gotowe stoczyć ze sobą bój na śmierć i życie: obóz narodowy i obóz asymilacyjny. Dzieli je przepaść nie do przebycia: światopogląd i stosunek do najwewnętrzniejszej treści bytu każdej jednostki i całego ogółu. Między nimi nie może być zgody, ani zawieszenia broni. Walka przeciw asymilacji jest walką przeciw śmierci. I tak długo będzie moment narodowy opanowywał całą politykę żydowską, jak długo ta walka nie będzie stoczona i rozstrzygnięta.

„Dopiero po zwycięstwie zasady narodowej nad tendencjami asymilatorskimi nadejdzie i dla nas czas, kiedy moment narodowy będzie czemś, co się rozumie samo przez się. Dopiero wówczas będzie lud nasz prawdziwie wolny, dopiero wówczas będzie jego geniusz bez przeszkód mógł działać i tworzyć“.

Z tego punktu widzenia należy oceniać walkę, jaką żydostwo narodowe toczy dzisiaj z asymilacją wszędzie, a w Polsce w szczególności.

W. B.

Przed Zjazdem syońskiej młodzieży akademickiej.

Syońska młodzież akademicka stoi przed doniosłym zagadnieniem: odbudowy syońskich korporacji akademickich. Odbudowy, powiadamy, bo wojna podmulila podstawy istniejących organizacji, rozluźniła szeregi akademickie, a rozrzucone raz części nie łatwo mogą się odnaleźć i gubią się w chaosie krzyżujących się prądów.

Ongiś była młodzież przodowniczką ruchu, jego awangardą i nerwem. Miało to swe dobre i złe strony. A ów walny zły wpływ ujawniał się przede wszystkim w agitacyjnym charakterze jej pracy. Był to coprawda okres początkowy i przejściowy zarazem. Treścią pracy młodzieży była wówczas agitacja, agitacja szeroka ale płytka, entuzjastyczna ale gietka, wyzywająca się w frazesie mamiącym i ludzającym, bo stwarzającym fikcję pracy i usypiającym swym tanim efektem. Rojno i gwarno było wówczas w korporacjach akademickich... „Im Strome der Welt“ urabia się charakter — mawiał sędziwy, mądry Goethe. A jednak...

Rzucona w wir codziennej walki politycznej odbiegała młodzież akademicka od swej właściwej misji: judaizacyi inteligencji żydowskiej, na ogół zasymilowanej i w luźnym pozostającej kontakcie z kulturą, żydowską i pozbawionej organicznego związku z ludem żydowskim, oraz przysporzenia ruchowi świeżych i wypróbowanych sił intelektualnych. Świetnie spełniła i spełnia ten ostatni postulat syońska młodzież akademicka w Niemczech. Prace n. p. Nawratzkiego o „Kolonizacyi żydowskiej w Palestynie“, Kaplun Kogana o „Migracyi żydowskiej“ (Wanderbewegungen der Juden) tak zasadniczej wagi dla teoretycznego oświelenia i zrozumienia problemu żydowskiego, nie powstały nigdzie indziej, jak właśnie na ławie uniwersyteckiej, w seminariach, zrodzone w zdrowej widocznie atmosferze syońskich korporacji akademickich w Niemczech.

A u nas? Tu ruch syońskiej młodzieży akademickiej po innych potoczył się torach. Miał w sobie dobre zapowiedzi, które się jednak nie spełniły, bo ruch zeszedł na bezdroża. Korporacje akademickie zasklepiły się w sobie, odgrodziły się od reszty świata żydowskiego i, miasto stanąć w centrum ruchu, znalazły się z biegiem czasu na jego peryferyach. Nie stworzyły ani też nie utrzymały one kontaktu z ludem i oddalały się duchowo i kulturalnie coraz bardziej od centr żydowskich, a miasto stać się fermentem judaizacyi dla inteligencyi żydowskiej przemieniły się w bierny, aczkolwiek nieświadomy rozsądnik asymilacyi. Wobec tak smutnej roli syońskich korporacji akademickich nastąpiła w nich miasto ruchu — stagnacya, miasto aktywizmu — passywizm i automatyzm, miasto szerokiego horyzontu myśli żydowskiej — upadek i zanik wszelkiej pracy myślowej oraz kastowość akademicka — rezultat niefortunnnych form organizacyjnych, przeszczepionych na grunt nasz z zachodu, mających tam pewne obiektywne uzasadnienie, a zupełnie sprzecznych z duchem i treścią życia centr żydowskich na wschodzie.

A gdy w latach 1910—12 nastąpiła silna i żywiolowa reakcyja przeciw parującemu stanowi rzeczy, wówczas popadła ona w nową jednostronność. Korporacyom akademickim usiłowano wówczas nadać piętno organizacyi czysto samokształceniowych. Reakcyja psychologicznie zrozumiała. Lecz czy zamknięcie się młodzieży w czterech ścianach swych korporacyi, bez okna na świat mogło istotnie prowadzić do sanacyi i uzdrowienia atmosfery? Owo zdrowe odczucie pustki asymilacyjnej, jaka wdarła się w szeregi żydowskiej młodzieży a adenińskiej, dawało rękojmię, że młodzież nie zatraciła w tym bezdennym pozornie chaosie instynktu samozachowawczego. W organizacjach akademickich rozpoczął się wówczas ruch. Założono organizacyę H. A. Z. (His adrut agudot haakademim hazionim), a odbyły w jesieni 1913 r. zjazd delegatów organizacyi w Przemysłu obudził nadzieję i dodawał otuchy.

I kto wie, czy podjęta akcyja nie wydałaby mimo wszystko konkretnych rezultatów, gdyby nie wojna, która od razu wstrząsnęła podstawami nowego

ruchu akademickiego. Wojna bowiem nie tylko rozluźniła szeregi nasze, ale jej wpływ demoralizujący poszedł w głąb, tak, że całe falangi wobec niej się nie ostały. Zastraszające jest też spustoszenie, jakiego dokonała w szeregach młodzieży. W efekcie bowiem przyspieszyła upadek rozpoczętej w korporacjach naszych pracy myślowej. I oto jesteśmy u źródła warcholstwa i nihilizmu ideowego, które przegryzać poczyna nasze szeregi i niweczy i tak już słabą ze względu na obiektywne warunki życiowe naszą odporność moralną i ideową. Głoszone bowiem z tak tanim entuzjazmem hasła radykalizacji czy społecznej, czy też narodowej nie znajdują ucieleśnienia w życiu. Między słowem a czynem przepaść nieprzebyta. Frazes i płytkość, apatya i egoizm, warcholstwo ideowe i tchórzostwo, cynizm i upadek myśli wszechwładnie opanowały szeregi żydowskiej młodzieży akademickiej. Mimo głoszonych haseł radykalizmu społeczno-narodowego młodzież w walce o postulaty narodowe — mówimy to bez obłonek — czyni koncesję za koncesją. Oto smutny, nad wyraz smutny bilans. Słusznie, ciężkie i trudne są warunki życiowe, zмага się młodzież akademicka z niedostatkiem i szykanami, ale w tej walce niema zmagania i bojów, a częstokroć posługuje się młodzież zbyt tanimi środkami, zatracając poczucie własnej godności ludzkiej.

Ten stan przewyciężyć musimy. Stoimy przed zjazdem, wyznaczonym na dzień 16. listopada br. Obrachunek, poczyniony wyżej, powinien się stać punktem wyjścia. A ciąży na nas moc zadań doniosłych i obowiązków. Wszak znajdujemy się tuż przed realizacją odwiecznych dążeń narodu żydowskiego i wybudowy naszego życia autonomicznego tu w Golusie. W tym przełomowym momencie młodzież bierną pozostać nie może, lecz stać się musi najaktywniejszym w narodzie elementem, choćby za cenę trudów i ofiar.

W szukaniu dróg własnych o jednym jednak pamiętać należy: nie wolno nam przeczczać faktów realnych w życiu żydowskiem. Tylko w oparciu a owe fakta żydowskiej terażniejszości zdobyć sobie może młodzież syońska nową orientację. A jeśli w szeregach młodzieży wywiąże się w tym właśnie kierunku wymiana myśli, wówczas z pewnością ustaną owe puste teoretyzowania, które jedynie wolę ubzewładniają i na fałszywe sprowadzają drogi całe grupy i jednostki.

Reasumując konkludujemy: Syońskie korporacje akademickie winne w swej formie stać się hebrajskie i żydowskie, w swych tendencjach — palestynopetalne. O platformie ideowej i formach organizacyjnych decydować będzie Zjazd.

Jakób Freund.

Wydawnictwo Sztymbła.

Najdonioślejszym dla rozwoju literatury hebrajskiej faktem, jaki zaszedł w ostatnim roku, jest założone przez milionera żydowskiego Abrahama Izaka Sztymbła wydawnictwo książek hebrajskich. Przedsiębiorstwo to, ugruntowane na kilkumilionowym kapitale zakładowym, postawiło sobie bardzo obszerne cele, a realizacja tych celów jest już w toku. Centralę tego wydawnictwa otwarto poprzedniego roku w Moskwie, pod kierownictwem znanego pisarza Dawida Friszmana. Tam ukazały się trzy tomy kwartalnika literackiego „Hatkufa“, obejmujące przeszło 2000 stron olbrzymiego formatu. Prócz wielkiej ilości oryginalnych rozpraw, powieści, nowel, poematów itd. obejmują te tomy także tłumaczenia wielu arcydzieł literatury światowej. Szczególnie wysoką wartość mają tłumaczone przez Friszmana: Pierwsza pieśń Iliady, „Manfred“ Byrona, „Ogrodnik“ Rabindranata Tagore, „Księga Joram“ Borchardta i „Morze północne“ Heinego. Także kilka poetów polskiej weszło do tych tomów, w tłumaczeniu Józefa Lichtenbauma. Szczególnie bogaty jest również dział literacko-krytyczny. — Poza tem wyszło także osobno 10 tomów tłumaczeń z literatury światowej.

Jako odgałęzienia centrali moskiewskiej założono potem filie wydawnictwa w Warszawie pod kierownictwem Jakóba Kahana i Fiszla Lachowera oraz w Nowym Jorku pod kierownictwem I. D. Berkowicza. Z powodu ucisku bolszewickiego wydawnictwo moskiewskie — jak się zdaje — na razie przerwało swoją czynność, a centrala pod kierownictwem Szybla i Friszmana, zaś przy współpracy poety Sznoura, znajduje się obecnie w Kopenhadze. Natomiast główna praca wydawnicza przeszła teraz do filii warszawskiej, która w tych dniach ma wydać czwarty tom „Hatkufa“, któryto kwartalnik odłąd będzie już regularnie (co 3 miesiące) wychodził, w objętości 30 arkuszy wielkiego formatu.

Dotychczas filia warszawska wydała 7 tomów tłumaczeń literatury światowej, a mianowicie: Sienkiewicza „Ogniem i mieczem“ cz. I. (tłóm. E. N. Frenk), Kellermannna „Ingeborg“ (tłóm. Dawid Oemach), Schnitzlera „Śmierć“ (tłóm. M. Szapiro), Wilde'a „De profundis“ (tłóm. D. Frizmann) i Cartyle'a „Bohaterowie“ (tłóm. I. S. Einhorn). Wszystkie te książki wydane zostały pod względem formy wewnętrznej (druk, papier, winiety tytułowe, podobizny autorów itd.) tak wykwiłnitnie, jak żadne dotychczas książki hebrajskie (prócz kilku wydawnictw odeskiej „Mori“) i jak mało dzieł w literaturze europejskiej, zwłaszcza od czasu wojny.

Filia amerykańska, prócz tłumaczeń literatury europejskiej, będzie wydawała poważny miesięcznik p. t. „Miklat“ (schronisko). Pierwszy zeszyt tego miesięcznika, w objętości 160 stron i o bardzo bogatej treści, w tych dniach nadszedł do Polski. Wydawnictwa moskiewskie doszły do Polski tylko w kilku egzemplarzach, z których redakcja nasza żadnego dotąd jeszcze nie otrzymała. Wydawnictwa warszawskie są wszędzie do nabycia. W najbliższym numerze omówimy bliżej wszystkie powyższe publikacye, o ile do nas doszły.

Dr. J. F.

Z najmłodszej literatury żydowskiej.

I.

Uri Cewi Grünberg: ... ערגין אויף פֿעלדער — Wydawnictwo Oskara Schrecka we Lwowie.

Autor zeszytu przeżył pewne wrażenia na polu bitwy, któreby mogły mu służyć jako temat dla dwóch do trzech dobrych wierszyków. Niestety chciał on wydać tych wierszy cały zeszyt i to koniecznie podczas wojny, by módz być — jak sam powiada w jednym zę swych wierszyków — „der ajncyger zenger“ (dlaczego nie zynger?). Więc rozwodnił swe przeżycia i zupełnie osłabił wrażenie, jakieby one mogły wyrzeć na czytelnika. Stąd też to ciągle powtarzanie się autora: prawie każdy wierszyk jest drugim wydaniem poprzedniego, zaś słowo „blut“ (krew) powtarza się w każdym ustępie aż do znudzenia. Zacytuję jeden z nich:

וואָלגערט אַ מענש זיך אויף פֿעלדער אין אייגענע בלוטען
 אין בלוטיגסטע שעהן געדענקט זיך דאָס לעבען אין היימלאַנד.
 בעקט ער זיך וועהפֿול — ווען בלוטעט זיין האַרצען דורכשאַסען
 אין בלוטיג די תפילה... i t. d.

Zbyt radykalnie pojął autor wolność poetycką. Styl jego poezji jest mianowicie tak ciężki, że staje się często wprost niezrozumiałym. Autor dowolnie opuszcza w swych wierszach całe lub części (!) słów, zmienia ich porządek, co zmusza nieraz czytelnika do kilkakrotnego przeczytania danego zdania, by zrozumieć jego sens. W motto naprzykład autor powiada:

מיין אויג איז איינס — וואָס לאָזט אַצינד
 אויף האַרטען פֿעלד — וואָס לעבען הייסט —
 אַ שפּילע טרעהר..."

Czyż poezją ma być dyalektyka sofistyczna ?

Bardzo niemile uderza tendencya autora do tworzenia nowych słów lub ich kombinacyi. Nie wdawając się już w meritum sprawy, czy wogóle wolno każdemu (nawet, gdy się ma talent poetycki!) tworzyć nowe zwroty, należy dodać, że żadne z nowoukutyh wyrażeń nie odpowiada choćby w części ani duchowi języka żydowskiego w ogólności, ani najelementarniejszym wymogom gramatycznym. Lepiejby autor zamiast tworzyć nowe wyrazy, wystrzegął się używania polonizmów czy rusycyzmów tam, gdzie są wyrazy żydowskie („okop“ zamiast „grub“ i. i.),

I chociaż tu i ówdzie przebija z wierszy serdeczny ton poety, a jego poetyczne obrazy i nastrojowe wywołują pewne wrażenie — to jednak wyliczone braki i szereg innych jeszcze (naprzykład często spotykające się zestawienia szeregu ładnie brzmiących słów, nie mających jednak ze sobą nic wspólnego) czynią wiersze naogół słabymi, a niekiedy nawet niezrozumiałymi. A szkoda! Mogłyby powstać stosunkowo niezłe rzeczy, bo i talent znać i temat wdzięczny.

II.

Uri Cewi Grünberg ; אין צייטען רוש — Wydawnictwo „Becalel“ we Lwowie.

Jest to drugi zbiorek poezyi, również poświęcony wrażeniom wojennym, od pierwszego znacznie lepszy. Wrażenie znowu jednak osłabia ciężki styl i widoczny brak gruntownej znajomości języka żydowskiego. Są poeci, u których uczucia i myśli potężnieją z chwilą, gdy nabierają określonej formy, Grünberg do tego typu poetów nie należy. Naodwrot ma się wrażenie, jak gdyby język był dla niego przeszkodą, nie pozwalającą mu całkowicie podzielić się z nami swojami uczuciami i wrażeniami. Język osłabia połot poetycki i werwę Grünberga.

Pierwsza część zbioru, zatytułowana „Baj mir yn pinkos“, pisana jest zbyt rozwlekle. (Jest to zresztą także wadą zbioru „Ergic of felder“). Niektóre jednak ustępy nastrojowe (te zawsze prawie najbardziej się udają Grünbergowi) pozostawiają silne wrażenie. Nieco staranniej opracowane, niektóre z nich byłyby istotnymi perłami w literaturze żydowskiej. Jest to rzeczka charakterystyczną dla Grünberga: początek prawie każdego z jego ustępów zachwyca rozmachem i połotem — w dalszym jednak ciągu wrażenie się zatracza lub osłabia je rozwlekłość i niedbałość pod względem stylistycznym.

Slicznie rozpoczyna Grünberg drugą część swego zbioru, zatytułowaną „אין ווייטען וועג...“ a składającą się z szeregu pieśni wojennych, pełnych tęsknoty:

מיר זענען שוין ווייט אזוי לאנג פֿון דעם היימלאַנד,
און אווערע מיידלאך זיי טרויערן,
און אווערע פֿעלדער פֿון בלוטען — זיי וויאָנען,
עס האָט זיי נישט ווער צו באַניטען.
און אנדערע פֿעלדער, וואו קיינמאָל פֿלעג וואַקסען
מיר מאַכען זיי זאַפֿטיג מיט בלוטען —
מאָ שפּראַצען רויט-בלוטען אַרויס פֿון די בייטען,
און סײַ וויאָנען זיי אנדערע מיידלאַך.

W podobnym tonie utrzymane są wszystkie dalsze wiersze, z których najładniejszym jest obrazek nastrojowy, rozpoczynający się od słów: „Fyn waj-synke hajzlach“.

Nieco słabszą jest trzecia, a zarazem ostatnia część, będąca zbiorem nierymowanych obrazków poetycznych, a zatytułowana: „Farnachtyn un necht“.

Na ogół należy skonstatować, iż „In cajtens rojsz“ zarówno pod względem literackim, jak i czysto stylistycznym stoi o wiele wyżej od zbioru „Ergic of felder“. Przy większej staranności przy opracowywaniu tematów, a przede-wszystkiem przy głębszej znajomości języka żydowskiego — mógłby Grünberg wzbogacać literaturę naszą wielu cennymi twórcami.

Jechiel Ḥalpern.

Bibliografia.

Jizkor. Ein Buch des Gedenkens an gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel. — Deutsche Ausgabe — Mit einem Geleitwort von Martin Buber. 1918. Jüdische Verlag. Berlin. *)

Wie wir sterben, darin gibt es keine grossen Unterschiede, aber wie wir leben...

J. Ch. Brenner.

Jizkor... Jedna z najpiękniejszych książek w literaturze żydowskiego odrodzenia. Książka o Czynie żydowskim. O zmartwychwstałym bohaterstwie żydowskim. — Zmartwychwstałem?... Więc było już martwe?... Tak! Czynne bohaterstwo żydowskie było martwe. Golus wydał tysiące biernych bohaterów. Cały niemal naród przemienił się w bohatersko cierpiącą gminę wiernych. Tak, że kiedy w Kiszyniewie mordowano i bezczeszczono w beatyjal-ski sposób, kryli się zdrowi mężczyźni żydowscy po mysich dziurach...

Generacja Jizkoru jest pierwszą naszą generacją Czynu. Syonizm był — powiadają — rewolucją w żydostwie. Ale rewolucja bez najosobistej ofiary, bez poświęcenia krwi i życia, jest tylko manifestacją, a nie faktem. Ludzie Jizkoru złożyli tę najosobistszą ofiarę na ołtarzu żydostwa, poświęcili krew i życie.

Powiedziałem: na ołtarzu żydostwa, — i czuję, że to słowo wygląda jak frazes. A ludzie Jizkoru nienawidzili frazes, jak — golus. Dlatego czyniąc, co czynili, nie mieli świadomości, że składają ofiarę dla sprawy żydowskiej i wogóle, że spełniają czyn bohaterski. (Taką świadomość ma aktor na scenie, gdy wygłasza bohaterskie tyrady. A iluż aktorów obraca się na scenie — ży-cia!...). Ludzie Jizkoru, idąc do Palestyny, pracując na roli wśród najcięższych warunków, ginąc w walce z Arabami — czynili, co musieli czynić. Oni nie mogli inaczej. Nie mogli żyć w golusie. Nie mogli w Palestynie kontynuować golusu. Żaden bohater nie jest bohaterem wobec siebie, w swojej świadomości. Wobec siebie czyni poprostu to, co dyktuje mu jego jaźń, to, co musi czynić, tak jak każdy z nas (o ile nie jest Hamletem) czyni to, co musi, bez bliższego zas anawiania się i głębszego filozofowania nad tem. Bohaterem jest bohater dopiero w świadomości swego bliźniego, w świadomości swego społeczeństwa, swego narodu. I to właśnie najlepiej znamionuje prawdziwe i istotne bohaterstwo robotników i szomrów palestyńskich, którym poświęcona jest ta cudna książka Jizkor, że całe ich życie było, choć pełne nieraz konfliktów wewnętrznych (byli przecież dziećmi golusu!), tak proste, tak bezpretensjonalne, bez gestów dramatycznych, bez — najgorsza choroba golusu — przesady. Taką była ich śmierć i takim — co ważniejsza! — ich życie. Ich nacjonalizm np. również nie był teorią. Słusznie charakteryzuje Brenner typ człowieka Jizkoru: „Ich brauche nicht Nationalbewusstsein zu predigen und alles mit Beziehung auf den Nationalismus zu tun, denn mein ganzes Alltagsleben ist tatsächlich nationales Leben“.

Słowa, które nawiązuje do tego Brenner, podpisać pragniemy z całych sił:

„Einsam sind diese einfachen Einzeljuden, und gezähit, aber sie existieren. Sie sind neu, eine neue Art unter den Juden...“

Gepriesen sei das sieche, kranke und entartete Volk, dass ihm solche Kinder — und seien es auch nur wenige — in seinem Alter geboren wurden. Hier liegt ein grosses Wunder vor, und wer weiss, vielleicht ist unsere Hoffnung in Wahrheit „noch nicht verloren“.

Możnaby nam zarzucić że Meier Chazanowicz ze swoim gestem Araba, ze swoim „stylem“ arabskim zadaje kłam naszej charakterystyce człowieka

*) Z przyjemnością notujemy, że wkrótce ma się pojawić także polskie wydanie „Jizkoru“.

Jizkoru. Zarzut niesłuszny. Jak pięknie Aron Ostrowski, przyjaciel „Meirke“, zrozumiał duszę towarzysza: „Man konnte einmal befürchten, dass er (Meir) dem Abgrund einer fremden, unfreundlichen Atmosphäre verfallen könnte, er aber stieg in ihn herab, nur um seine eigene menschliche und jüdische Individualität desto höher zu erheben, um so desto besser die wilde, barbarische Umwelt zu besiegen“. Meirke! Co za piękno, co za czar bije z tej postaci!... Lecz właściwie nie godzi się wyszczególniać, bo wszystkie postacie tej książki, która jest zaprawdę więcej jak książką, która jest bezcennym dokumentem, która jest skarbem — owiane są aureolą niezniszczalnego piękna i najcudniejszej romantyki...

Maks Brod poczynił w jednym ze swych artykułów pewne zastrzeżenie co do „Jizkoru“: pamięć szomrów splamiona jest krwią Arabów... Mimo że antymilitaryzm i pacyfizm są i dla nas bezwzględnie świętymi zasadami i mimo, że i my jesteśmy zdania, że z Arabami w Palestynie będziemy musieli dojść do porozumienia, to jednak wydaje się nam, że poeta Brod przeholował nieco w tym wypadku. Można Broda zbić jednym zdaniem. Wypowiedział je — Jezus. „Jest czas, w którym plugi przekuć należy na miecze“.

Nie! Pamięć bohaterów palestyńskich jest czysta, lśniąca jak perła rosy w promieniach wschodzącego słońca, święta jak pamięć bohaterów i męczenników.

Jizkor! Niech naród o nich pamięta!...

W. B.

Dr Siegfried Bernfeld: *Das jüdische Volk und seine Jugend*. R. Löwit Verlag, Wien, 1919.

Kwestya wychowania młodzieży jest jedną z najbardziej piekących spraw narodu żydowskiego. Od rozwiązania tego problemu zależy cała nasza przyszłość, bo młodzież to jedyna nasza nadzieja, nasz najdroższy skarb. I jakkolwiek dzisiaj — mimo zaczątków szkolnictwa żydowskiego — sprawa ta przedstawia się nader smutnie, możemy śmiało twierdzić, że już w najbliższej przyszłości wychowanie żydowskie przybierze pewien jednolity system, zgodny zarówno z wynikami nowoczesnej wiedzy pedagogicznej, jak i z odrębną strukturą duchową narodu żydowskiego i młodzieży.

Jak należy ukształtować życie całej dzisiejszej młodzieży żydowskiej, aby było młodzieńcze i odpowiadało wymogom naszej kultury? Na to pytanie daje nam odpowiedź Bernfeld w swej książce o narodzie i młodzieży żydowskiej. Autor kreśli jedyną w swoim rodzaju utopię przyszłego wychowania w Palestynie, a że posiada specjalny dar konkretyzowania, ma się mimowoli wrażenie teźniejszości i rzeczywistości.

Bernfeld, uczeń Wynekena, duchowy przodownik ruchu młodzieży żydowskiej na Zachodzie, wychodzi z założenia, że dziecko nie jest własnością rodziny, lecz całego społeczeństwa. Społeczeństwo ma więc obowiązkiem w własny koszt utrzymywać i wychowywać swe dzieci od urodzenia aż do dwudziestego roku życia i stworzyć dla nich takie warunki, aby odpowiadały psychice młodzieńczej i prawom młodzieży. To jest duchowe podłoże, na którym autor nasz buduje cały swój gmach myślowy, mając oczywiście zawsze w pamięci specyficzny rys duchowości żydowskiej — bezwzględne oddanie się najwyższemu dobrom duchowym — kulturze.

Dzisiaj, kiedy stoimy niemal u progu socjalizacji, przybiera książka B. jeszcze bardziej na aktualności. Całe wychowanie w Palestynie jest uspołecznione, na czele tego wychowania stoją królewskie umysły, wychowawcy-filozofowie. Socjalizacja postąpiła tam tak daleko, że nawet matka w ciąży bywa utrzymywana przez całe społeczeństwo i ma prawo jeszcze pięć miesięcy po porodzie przebywać w schronisku dla matek i korzystać wraz z dzieckiem z wszelkich wygód i urządzeń. Dzieci w wieku od roku do czterech lat wychowuje się w domach dziecięcych, przypominających „Casa dei bambini“ Maryi Montessori. Zawodowa nauczycielka, względnie matka, posiadająca zdolności wychowawcze, skupia około siebie przez dzień dzieci z sąsiedztwa w grupach, liczących 5—15 dzieci. Gdzie takich grup niema, zakłada się ogniska, połączone z internatem, których celem jest jak najlepsze pielęgnowanie dzie-

cka. Pewne zróżnicowanie w wychowaniu spotykamy dopiero w urządzeniach pedagogicznych dla dzieci od 4—13 lat. Dzieci do lat siedmiu wychowują się osobno, jakkolwiek często się zdarza, że już młodsze dzieci chcą sobie być w „wyższej klasie“, przeznaczonej dla starszych. Klas w właściwym tego słowa znaczeniu niema, gdyż całe urządzenie takiego domu dla dzieci zupełnie nie przypomina szkoły dzisiejszej i jest raczej zbliżone do szkoły, jaką założył przed piętnastu laty Bertold Otto w Lichterfelde, która ma na celu zupełny rozwój własnego myślenia ucznia i własnowolne podporządkowanie się społeczności. Z ukończonym 13 rokiem życia przenosi się dziecko do „gminy młodzieżowej“ i tutaj rozpoczyna się właściwe wychowanie. I ta gmina nie jest szkołą; niema tu właściwie ani nauczycieli, ani klas, ani nauki w dzisiejszym tego słowa znaczeniu; całość przypomina nieco twór Wynekens w Wickersdorfie, jakkolwiek Bernfeld buduje na całym innych przesłankach. W tych gminach młodzież pozostaje do 20 roku życia. Tutaj może się ona w pełni wyżyć, tutaj służy najwyższemu dobrom ducdowym i przygotowuje się do przyszłego życia. Kto opuszcza gminę, posiada zawsze dwa dyplomy: jeden w rzemiośle, a jeden w nauce.

Nie jest możliwym w krótkiej recenzji choćby powierzchownie skreślić wszelkie urządzenia wychowawcze, jakie autor nasz opisuje (zrzeszenie młodzieży, wydział pedagogiczny, strój szkolnictwa, wychowanie w dysposrze itd.). Nam jednak chodzi o ducha, taki wieje z tych kilkudziesięciu stron. Ma się wrażenie, że B. chodziło o to, aby czytelnik przynajmniej na chwilę oderwał się od dzisiejszej szarej i nudnej rzeczywistości, od dzisiejszego systemu „wychowania“ i przenosił się w krainę piękną i młodości, aby nabrał należytego pojęcia o tem, czem wychowanie właściwie jest i jakimi torami winno się naprzód posuwać. A to zadanie spełnił nasz autor po mistrzowsku. Nie wie, czy wychowanie żydowskie pójdzie drogą, wyznaczoną nam przez Bernfelda, ale musimy otwarcie powiedzieć, że droga ta jest jedyną i że ona tylko prowadzi do celu: do wychowania pełnych, prawdziwych Żydów, z poświęceniem pracujących nad budową kultury żydowskiej. A takich nam trzeba!

Julian Rottersmann.

Dr. KAROL MEISELS

Przystępując do ponownego wydawania „Morii“, nie możemy nie poświęcić choćby kilku słów pamięci byłego kierownika naszego wydawnictwa i naszego redaktora odpowiedzialnego, serdecznego druha i towarzysza, zmarłego przed kilku miesiącami dra Karola Meiselsa. Był to człowiek, który w poświęceniu dla Idei nie znał granic ani kompromisów. Zawodu swego — był prawnikiem — nie rozpoczął wogóle wykonywać, a wszystkie swe siły oddał na usługi Organizacji syońskiej. Siły te były niestety fizycznie wadłe. Toteż na wyęzającym posterunku kierownika Biura Funduszu Narodowego we Wiedniu rychło zużyły się, podcinając słaby organizm. Towarzysze lwowscy i wiedeńscy zachowują na zawsze we wiernej pamięci Karola Meiselsa. Marzył — a we fanatyzmie swoim był wrogiem marzeń — o przeniesieniu się w najbliższej przyszłości do Palestyny, którą zwiedził na rok przed wojną i której wspomnienie nosił głęboko w sercu. Drugi raz nie było mu już danem ujrzeć Ziemi Obiecanej.

W. B.

N O W Y DZIENNIK

KRAKÓW
STRADOM 13.

Prenumerata
miesięczna w Krakowie
14 K., z odnośnieniem do
domu i na prowinc. 16 K.
Cena numeru 60 hal.

Hebrajskim organem
ruchu syońskiego
w Polsce jest tygodnik

HACEFIRAH



Adres redakcji i administracji:
Warszawa, Leszno 54.

Czytajcie, popierajcie
i rozpowszechniajcie

„DOS JIDISZE FOŁK“

centr. organ Organizacji
Syonistycznej w Polsce.

„Dos Jidisze Fołk“ jest
najlepiej informowane
o sprawach żydostwa
i syonizmu, Palestyny
i dyaspory.

Na czele redakcji stoją:

Poset I. Grynbaum,
Dr. J. Gotlib i N. Szwalbe.

Adres redakcji:
Warszawa, Leszno 54.

Przesyłki poczt. adresować:
Warszawa, skrzyńka poczt. 158.

„ŻYCIE ŻYDOWSKIE“

Tygodnik społeczno-
polityczny, poświęcony
sprawom żydostwa
i zagadnieniom syonizmu

Prenumerata: Rocznie Mk. 36,
półrocz. Mk. 18, kwart. Mk. 9,
miesięcznie Mk. 3, numer
pojedynczy 85 fen.

Prenumeratę przyjmują
wszystkie związki syon.
i biura dzienników i ogłoszeń.

Adres redakcji i administracji:
Warszawa, Senatorska 32.

P.I. 1837

1919/20

**Z DRUKARNI
JOZEFA FISCHERA
W KRAKOWIE.**





P.T. 1837

1919

