

PAWEŁ JASNOWSKI

Instytut Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

INTEGRACJA GALICYJSKICH ŻYDÓW W ŚWIETLE LWOWSKIEJ „OJCZYZNY” (1881–1892)

Rodzicom

Abstrakt: Przedmiotem artykułu jest historia środowiska galicyjskich integracjonistów ukazana w świetle jego prasowego organu, polsko-żydowskiego dwutygodnika „Ojczyzna”, który ukazywał się we Lwowie od kwietnia 1881 do połowy 1892 r. Autor, przedstawiając genezę formacji, omawia następnie jej najważniejsze cele, program i działalność. Osobne miejsce poświęca reakcji na narastający antysemityzm i nacjonalizm żydowski (syjonizm) – ruchom, które w ostatecznym rozrachunku doprowadziły do atrofii i dekompozycji obozu integracjonistów.

Słowa kluczowe: asymilacja, antysemityzm, integracja, polonizacja, Galicja, Żydzi.

Abstract: The article examines the history of Galician integrationists depicted in the light of their press organ, the Polish-Jewish bi-weekly “Ojczyzna”, issued in Lwów from April 1881 to the middle of 1892. While presenting the origin of this social formation the author discusses its most prominent targets, programme, and activity. Special attention is paid to the reaction towards growing anti-Semitism and Jewish nationalism (Zionism), i.e. movements that ultimately resulted in the atrophy and decomposition of the integrationist camp.

Keywords: assimilation, anti-Semitism, integration, Polonization, Galicia, Jews.

Nie uznajemy wyznaniowego monopolu polskości i nie pozwolimy, by ktokolwiek naszą polskość w wątpliwość podawał. („Ojczyzna” 1883, nr 17, s. 68)

Galicję zwykło się kojarzyć z zacofaniem (największym), nędzą (przyszłowiową) i ignorancją (niemal powszechną). Nie bez racji, choć zabórów pod koniec XIX w. zaczął się dynamicznie rozwijać. Za pomocą klisz

pisano także o Żydach. Jak zauważył słusznie Moshe Rosman, „we współczesnym dyskursie o asymilacji Żydzi żyjący [– –] na ziemiach polskich byli przywoływani jako przykład najbardziej „żydowskich” ze wszystkich Żydów i najmniej zmienionych przez otoczenie, w którym mieszkali”¹.

Wyobrażenie to w sposób szczególny odnosi się do Galicji, gdzie istotnie tradycyjne elity kahalne i chasydyzm były energiczne i silne. Bez wątpienia ów konserwatyzm decydował o obliczu Izraelitów w Galicji – ale w rzeczywistości było ono o wiele bardziej złożone, co pokazuje słabo nadal zbadana historia integracjonistów. Pojęcie integracjonizm, integracjoniści wprowadził Ezra Mendelsohn, by zastąpić nim termin „asymilatorzy”². Ów termin w odniesieniu do obozu, który – podkreślmy – nie dążył do zatarcia swej tożsamości, jest dziś rzadziej używany, na co zwracali uwagę Marcin Wodziński i Agnieszka Jagodzińska. Asymilację, która nie jest tożsama z integracją, za Johnem Miltonem Yingerem uznają za proces zmieszania się uprzednio odrębnych grup, którego zasięg jest funkcją siły czterech współzależnych subprocesów: amalgamacji (na poziomie biologicznym), identyfikacji (na poziomie psychologicznym), akulturacji (na poziomie kulturowym) i integracji (na poziomie strukturalnym)³. Przejawem tej złożoności jest słabo rozpoznana historia integracjonistów, którą w niniejszym szkicu czynię przedmiotem namysłu⁴.

¹ M. Rosman, *Jak pisać historię żydowską*, Wrocław 2011 (oryg. ang. 2007), s. 166.

² E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, New York 1993, s. 16.

³ Zob. J. Milton Yinger, *Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation*, „Ethnic and Racial Studies” 4, 1981, nr 3, s. 249–263. Pojęciem „integracjoniści” posługiwali się także polscy badacze, zob.: M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu*, Warszawa 2003; A. Jagodzińska, *Asymilacja, czyli bezradność historyka: o krytyce terminu i pojęcia*, w: *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, red. K. Zieliński, Lublin 2010, s. 15–31; eadem, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008; Z. Kołodziejka, *„Izraelita” (1866–1915). Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Kraków 2014.

⁴ Podstawą źródłową niniejszego opracowania jest kwerenda lwowskiej „Ojczyzny”, która ukazywała się w latach 1881–1892. „Ojczyzna”, podobnie jak większość polsko-żydowskiej prasy XIX w., nie doczekała się opracowania. Pismo było badane w różnych kontekstach, np. działalności Towarzystwa Agudas Achim, jego związków z synagogami postępowymi we Lwowie i Krakowie, i bardzo ogólnie, w kontekście asymilacji Żydów, zob. K. Kopff-Muszyńska, *„Ob Deutsch oder Polonisch” – przyczynek do badań nad asymilacją Żydów we Lwowie w latach 1840–1892*, w: *The Jews in Poland*, t. 1, red. A.K. Paluch, Kraków 1992; A. Maślak-Maciejewska, *Działalność towarzystwa Agudas Achim i jego związki z synagogami postępowymi we Lwowie i Krakowie*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2014, nr 1, s. 173–202; M. Soboń, *Działalność asymilacyjna towarzystwa „Przymierze Braci” Agudas Achim w świetle lwowskiej „Ojczyzny”*, w: *Znani i nieznanie dziewiętnastowiecznego Lwowa: studia i materiały*, t. 2, red. L. Michalska-Bracha, M. Przeniosło, Kielce 2009.

W stronę ideologii integracji

Swego czasu Todd Endelmann w swojej definicji asymilacji rozsądnie rozróżnił asymilację — proces społeczny od asymilacji — jako ideologii (programu), której adeptów określano w tradycyjnej historiografii asymilatorami⁵. Tę właśnie ideologię E. Mendelsohn określił: „the integrationist solution to the Jewish question”. Wyjaśniał to tak oto:

This meant an emphasis on Jewish acculturation [– –] modernization, and integration into non-Jewish society, coupled with a pride in Jewish achievements and a loyalty to „Jewishness”, usually expressed in an adherence to some form or other of Reform Judaism⁶.

W ostatnim czasie naukowe określenie „integracjoniści” często zastępuje termin „asymilatorzy”⁷. To istotne i — jak sądzę — zasadne przesunięcie, gdyż celem obozu nie było gubienie i „grzebanie” żydowskiej tożsamości, które sugeruje termin asymilacja (w ujęciu wielu późniejszych teorii: wchłonięcie mniejszości przez społeczną większość), lecz właśnie integracja i organizowanie zbiorowej tożsamości Żydów — jako Polaków wyznania mojżeszowego.

Integracjoniści — jak ich konsekwentnie określam — stanowili dominującą w drugiej połowie XIX w. część obozu modernizacji, którego źródła sięgają końca XVIII w. Właśnie na ostatnie lata XVIII w. datują się początki haskali (oświecenia żydowskiego) w Galicji⁸, która,

⁵ Zob. hasło *Assimilation*, w: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivoencyclopedia.org> (dostęp: 15 X 2016).

⁶ E. Mendelsohn, *Art and Jewish-Polish Relations: Matejko and Gottlieb at the National Museum in Warsaw*, http://web.ceu.hu/jewishstudies/pdf/01_mendelsohn.pdf (dostęp: 15 X 2016); zob. też, E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, s. 16.

⁷ Zob. M. Wodziński, op. cit.; A. Jagodzińska, *Asymilacja*, s. 15-31; eadem, *Pomiędzy*; Z. Kołodziejska, op. cit.; zob. także moje omówienie ostatniej z wymienionych publikacji, P. Jasnowski, „Scripta Judaica Cracoviensia” 13, 2015, s. 193-196.

⁸ O początkach haskali w Galicji zob. przede wszystkim R. Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment. Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, New York 1985; D. Sorkin, *The Early Haskalah*, w: *New Perspectives on the Haskalah*, red. S. Feiner, D. Sorkin; N. Sinkoff, *Out of the Shtetl. Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence 2004. W języku polskim brakuje opracowań na ten temat. Na tym tle wyróżnia się pionierskie studium M. Wodzińskiego, który choć koncentruje się na Królestwie Polskim, nieustająco odwołuje się także do haskali w Galicji. Tam też pełny wykaz literatury na temat polskiej haskali, M. Wodziński, op. cit. Na marginesie swojej pracy pisze o niej także Alicja Maślak-Maciejewska, „Z dziejów judaizmu w XIX w. w Krakowie — tożsamość, poglądy religijne i instytucje środowiska Żydów postępowych” (niepublik. praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015).

przypomnijmy, powstała w kręgu Żydów niemieckich. Jej zwolenników określano powszechnie maskilami. Co istotne, w literaturze przedmiotu dość często terminy *haskala*, *maskile* stosuje się równolegle i wymienienie z takimi terminami, jak postęp, środowisko postępowe, postępowcy, reforma, a niekiedy także asymilacja, asymilatorzy. Intuicyjne, bezrefleksyjne, w istocie zupełnie dowolne stosowanie wymienionych pojęć prowadzi do wielu nieporozumień. W niniejszym opracowaniu posługuję się wszystkimi wymienionymi terminami, lecz nigdy wymiennie, nie stawiając znaku równości między maskilami a postępowcami i integracjonistami („asymilatorami”). W kontekście omawianej tematyki rozróżnienie to wydaje się szczególnie ważne. Mimo iż integracjonizm bezsprzecznie czerpał z *haskali*, takie utożsamienie (między integracjonistami a zwolennikami *haskali*) jest – jak uparcie twierdzę – bezzasadne, dlatego, że ci pierwsi w istocie dokonali jej znaczącego przesunięcia i radykalizacji (tradycyjna hebrajskojęzyczna *haskala* była stosunkowo zachowawczą, umiarkowaną formą modernizacji). Stąd w przypadku integracjonistów mówić wypada raczej o *posthaskali*, nurcie charakteryzującym się złożonym, krytyczno-kontynuacyjnym stosunkiem do *haskali*⁹.

Pierwsze pokolenie *maskili* zostało ukształtowane przez poglądy Menachema Mendla Lefina z *Satanowa* (1749–1826)¹⁰. Lefin pod koniec lat osiemdziesiątych XVIII w. udał się do Berlina, gdzie uległ wpływom Mojżesza Mendelssohna i berlińskiej *haskali*. W ten sposób po powrocie stał się pomostem między nią a Europą Wschodnią. Ostatnią część swojego życia Lefin spędził w Brodach i Tarnopolu, gdzie wywarł wpływ m.in. na Nachmana Krochmala i Józefa Perla. Od tego czasu właśnie Brody, Tarnopol i Lwów stały się centrami galicyjskiej *haskali*.

Jej program, różniący się co do szczegółów (np. w Galicji i Królestwie Polskim), wszędzie był w dużym stopniu podobny. *Maskile* popierali modernizację i produktywizację *mas*¹¹, krytykowali żydowską odrębność,

⁹ Więcej o terminologii zob. A. Jagodzińska, *Asymilacja*; T.M. Endelman, *Assimilation*. Najszerzej i najwnikliwiej zwłaszcza o związkach *haskali* ze środowiskami postępowymi i reformą pisała A. Maślak-Maciejewska („Z dziejów judaizmu”, zwł. s. 43–57).

¹⁰ N. Sinkoff, *Lefin, Menahem Mendel*, w: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*; zob. także eadem, *Out of the Shtetl*, oraz M. Wodziński, op. cit., s. 33–38.

¹¹ Hasło produktywizacji pojawiło się już u schyłku Rzeczypospolitej; polscy i oświeceni żydowscy reformatorzy określali nim program wprowadzenia nowym form działalności gospodarczej. Projekty te, sprowadzające się do przewarstwienia ludności żydowskiej i uczynienia z niej „pożytecznych obywateli”, nie były oczywiście specyfiką polską. Podobne rozwiązania lansowano w Austrii i Prusach. Jak słusznie zauważył M. Wodziński, *maskile* zwracali uwagę, że „osadnictwo rolne i większy udział Żydów w «ciężkich» rzemiosłach jest najprostszym sposobem rozładowania napięć między społecznościami żydowską i chrześcijańską oraz budowania między nimi ponad

silnie sprzyjali świeckiej edukacji, eksponując lojalność wobec panującej władzy. Jednocześnie opowiadali się za ochroną swej tożsamości, promując studia biblijne nad historią i językiem hebrajskim¹². Istotną różnicą między haskalą w Galicji i Królestwie Polskim było podejście do chasydyzmu¹³. O ile w Galicji, m.in. za sprawą Lefina i Perla, atakowano go bezwzględnie, o tyle w Królestwie, gdzie jego wpływy były mniejsze, krytyce poddano tradycyjne elity kahalne¹⁴. Odmienna w Galicji była także struktura społeczna haskali; tworzyły ją, jak słusznie zauważył Wodziński, tradycyjne elity rabiniczne lub osoby z nimi związane, m.in. Salomon Lejb Rappaport (w Królestwie ich trzon stanowili urzędnicy państwowi, bez związku z elitami rabinicznymi). To, co różniło obie formacje, to także język. W Królestwie, dzięki symbiozie z instytucjami państwowymi, stał się nim dość szybko polski, natomiast w Galicji pozostał nim hebrajski i niemiecki, będący skądinąd ważnym komponentem haskalowej tożsamości¹⁵. W efekcie o ile pierwsze pokolenie haskali w Kongresówce realizowało haskalowy ideał integracji z szerszą kulturą europejską przez swą polską orientację, o tyle maskile w Galicji, lojalni wobec cesarza, wybrali opcję niemiecką. Dlatego fundamenty pod głębszą integrację z Polakami — będące przedmiotem tego artykułu — były w Galicji znacznie słabsze niż w Królestwie, gdzie dość szybko, bo już w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX w., doszło do przejścia od ideologii haskali do ideologii integracji.

Symptomy kresu modernizacji w duchu haskali i zwrotu w stronę głębszej integracji pojawiły się w Królestwie o wiele szybciej niż w Galicji. Były nimi m.in. otwarcie w Warszawie postępowej synagogi „polskiej” (1852) i zatrudnienie pierwszego kaznodziei głoszącego polskie kazania. W 1855 r. „niemiecka” synagoga (która powstała w 1802 r.) uniezależniła się od Dozoru Bożniczego, zmieniła nazwę i w 1858 zatrudniła Markusa Jastrowa, który już w roku 1859 głosił kazania w języku polskim¹⁶. Znamienne były także konflikty w gminie, m.in. o pojawienie się polskiego

wyznaniowych więzi”, M. Wodziński, op. cit., s. 60–63; na temat produktywizacji mas żydowskich zob. także m.in. A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988, zwłaszcza: s. 51–60.

¹² M. Wodziński, op. cit., s. 57–58.

¹³ Ów temat w sposób pogłębiony omówił M. Wodziński (op. cit.), sprzeciwiając się m.in. absolutyzowaniu antychasydzkiej obsesji jako jedynej i dominującej postawy wobec chasydyzmu w obozie haskali.

¹⁴ Ibidem, s. 79.

¹⁵ Ibidem, s. 158.

¹⁶ Postać M. Jastrowa wnikliwie omówił Michał Galas, *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w drugiej połowie XIX wieku*, Kraków 2007.

napisu nagrobnego na cmentarzu przy Okopowej¹⁷. W Galicji podobne zjawiska ujawniły się znacznie później. Lwowski Tempel, wzniesiony w roku 1840, pozostał niemiecki do lat osiemdziesiątych (wówczas pojawiły się pierwsze przejawy jego polonizacji)¹⁸. Pod tym względem w Galicji przodował Kraków, gdzie Tempel otwarto na początku lat sześćdziesiątych, polskie kazania głoszone od 1868 r.¹⁹, a na cmentarzu pojawiły się polskie inskrypcje²⁰. Warto dodać, że użycie nazwy Tempel oznaczało porzucenie nadziei na odbudowę świątyni jerozolimskiej, która miała zostać zastąpiona przez świątynie (Temple), wznoszone na terenach diaspory jako „nowe świątynie” w nowych ojczyznach Żydów.

Dekompozycję tradycyjnego obozu haskali przyspieszyło tzw. zbratanie polsko-żydowskie (1861–1863)²¹. W Królestwie, jak pisał Wodziński, stało się ono przeżyciem pokoleniowym, wpływając na ostateczną kryształizację obozu integracji²². Manifestacje patriotyczne odbiły się echem także w Galicji, m.in. w Krakowie. 15 października 1861 r., a więc w czasie ostatniej fali wydarzeń patriotycznych w Warszawie, w krakowskim Tempelu (przed jego oficjalnym otwarciem) zgromadzili się Żydzi i chrześcijanie, odśpiewując polskie pieśni „Boże coś Polskę” oraz „Boże Ojczyźnie”²³. Młodzież izraelicka uczestniczyła wówczas po raz pierwszy w nabożeństwie w kościele Mariackim²⁴, a przybywającego z Królestwa rabina Meiselsa przywitani uczniowie gimnazjów i uniwersytetu²⁵. Skądinąd właśnie z Królestwa, gdzie został skazany za udział w powstaniu, przybył do Lwowa (po pobycie na emigracji) Bernard Goldman, który

¹⁷ M. Wodziński, op. cit., s. 158–162; A. Jagodzińska, *Pomiędzy*, s. 180–182.

¹⁸ Regularnie kazania polskie wprowadzono dopiero 1903 r., zob. K. Kopff-Muszyńska, op. cit.

¹⁹ Pierwsze kazania w języku polskim wygłaszał Szymon Dankowicz, zob. A. Maślak-Maciejewska, *Rabin Szymon Dankowicz (1834–1910) — życie i działalność*, Kraków–Budapeszt 2013.

²⁰ Problemem tym zajmuję się w osobnym miejscu, zob. P. Jasnowski, *Dialog hebrajskiego z łacinką. Obraz pogranicza kulturowego w inskrypcjach Nowego Cmentarza Żydowskiego w Krakowie*, w: *Na pograniczach. Pamięć — historia — kultura*, red. A. Chudzik, D. Wojakowski, Sanok 2014, s. 95–112; idem, *Jewish Acculturation in the Second Half of the 19th Century in the Light of New Jewish Cemetery in Krakow* (w przygotowaniu).

²¹ O „zbrataniu” pisali m.in. M. Opalski, I. Bartal, *Poles and Jews. A failed Brotherhood*, Hanover 1992; M. Galas, op. cit.; M. Wodziński, op. cit.

²² M. Wodziński, op. cit., s. 166.

²³ A. Maślak-Maciejewska, *Wydarzenia patriotyczne organizowane w synagodze Tempel w Krakowie*, w: *Synagoga Tempel i środowisko krakowskich Żydów postępowych*, red. M. Galas, Kraków–Budapeszt 2012, s. 104.

²⁴ M. Bałaban, *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 2: 1656–1868, Warszawa 1936 (reprint Kraków–Budapeszt 2013), s. 704–705.

²⁵ Ibidem, s. 705.

w latach siedemdziesiątych stanie się jednym z liderów galicyjskich integracjonistów.

Impulsem głębszej integracji był także — w Królestwie — kryzys Rosji po wojnie krymskiej, a w Galicji — monarchii po klęsce z Francją i Prusami²⁶. Kryzys zaborców, który umocnił Polaków, doprowadził do wyraźnego pęknięcia w obozie haskali. Zwolennicy starego obozu (który należałoby określić późną haskałą), tradycyjnie lojalni wobec władz (Rosji w Królestwie i Austrii w Galicji), odrzucili głęboką integrację z polskością, która stała się istotnym komponentem tożsamości obozu integracji (wyraźnie już odrębnego w ruchu modernizacji), którego zwolennicy określali się jako „Polacy wyznania mojżeszowego”.

Podsumowując, środowisko integracjonistów wyłoniło się jako odrębna formacja pod wpływem sprzyjającej sytuacji politycznej, prawnej emancypacji, postępującej akulturacji i pokoleniowej zmiany. Wywodzący się głównie z inteligencji i bogatej burżuazji większych miast (przede wszystkim Lwowa i Krakowa) integracjoniści, czerpiący w naturalny sposób z ideologii haskali, dokonali jej znaczącego przesunięcia i radykalizacji (z tego powodu w ich przypadku wypada raczej mówić o posthaskali). Wraz z formalną emancypacją i zaawansowaną akulturacją ambicje potomków galicyjskich maskili znacznie wzrosły i różniły się od ambicji pozostałej części, w dużej mierze samowystarczalnych, środowisk żydowskich Galicji. Formacja ta w sposób naturalny szukała sposobu realizacji swych aspiracji i potrzeb poza kulturowym gettem (skostniałymi formami żydowskiego życia), w otoczeniu, w którym stała już jedną nogą — mocą formalnego równouprawnienia i kulturowej adaptacji. Jej celem była społeczna inkluzja przy zachowaniu odrębności jedynie na polu wyznaniowym. Innymi słowy, pełna integracja w wymiarze towarzyskim i zawodowym (w tym możliwość zatrudnienia na bardziej prestiżowych, dotąd w większości wypadków niedostępnych, stanowiskach w administracji publicznej, w sądownictwie, w wojsku, szkolnictwie i na wyższych uczelniach — bez konieczności przyjmowania chrztu) oraz akceptacja polskości przy zachowaniu religijnej odrębności.

Geneza „Ojczyzny”

Wszystkie te zmiany — powtórzmy — pojawiły się później niż w Kongresówce. Dość powiedzieć, że w Królestwie integracjoniści powołali swój regularny organ w roku 1866, wydając „Izraelitę” (a wcześniej,

²⁶ Na rolę odwilży posewastopolskiej w rozłamie haskali w Królestwie Polski i Rosji na opcję umiarkowaną i radykalną zwrócił uwagę M. Wodziński, op. cit., s. 170.

w latach 1861–1863, „Jutrzenkę”), natomiast ich odpowiednicy w Galicji dopiero w roku 1881. Propolskie środowisko we Lwowie, inaczej niż np. w Krakowie, było do lat osiemdziesiątych w wyraźniej mniejszości. Lwów, stolica prowincji i skupisko niemieckiego aparatu urzędniczego, był centrum wpływów niemieckich²⁷. Od roku 1869 ukazywało się tu co prawda postępowe, lecz prowiedeńskie, lojalistyczne pismo „Der Israelit”. Wydawało je po niemiecku towarzystwo Szomer Israel, głoszące „równouprawienie dla Żydów, unowocześnienie żydostwa galicyjskiego, lojalność w stosunku do dynastii Habsburgów, wierność kulturze niemieckiej”²⁸. Środowisko propolskie we Lwowie tworzyło zrazu niewielkie grono osób. Byli to m.in. Marcus (Marek) Dubs, Oswald Hönigsmann, dr Mojżesz Beiser²⁹, a następnie Jakub Piepes, Józef Lewkowicz i dr Filip Zucker, określany „pierwszym polsko-żydowskim patriotą” we Lwowie³⁰. Dwaj ostatni, studenci prawa, za działalność w konspiracji przedpowstańczej zostali, nawiasem mówiąc, uwięzieni.

Właśnie F. Zucker w 1868 r. powołał „Towarzystwo Izraelitów ku Szerzeniu Oświaty i Obywatelskości pomiędzy Żydostwem Galicyjskim”. Jego celem było promowanie znajomości polskiego języka i piśmiennictwa pośród galicyjskich Żydów. Towarzystwo z końcem lat sześćdziesiątych XIX w. nie zdołało powołać żadnego organu i nie uzyskało koniecznego wsparcia ze strony inteligencji, która była jeszcze w dużym stopniu zniemczona. Przez następne lata, jak pisała później „Ojczyzna”, brakowało stowarzyszenia, które dążyłoby do „wszczepienia prądów obywatelskich w organizm żydostwa galicyjskiego”³¹. Zmieniło się to w roku 1877, kiedy udało się utworzyć organizację Dorsze Szalom (Zwiastun Pojednania) i jej organ, „Zgodę”, której redakcję objął, wspomniany uprzednio, B. Goldman. „Zgoda” była jednym

²⁷ O wyraźnej dominacji wpływów niemieckich nad polskimi szerzej pisała K. Kopff-Muszyńska, op. cit.

²⁸ E. Mendelsohn, *From Assimilation to Zionism in Lvov: The Case of Alfred Nossig*, „The Slavonic and East European Review”, t. 49, 1971, nr 117, s. 521–534, cyt. za: K. Kopff-Muszyńska, op. cit., s. 190–191.

²⁹ E. Mendelsohn, *Jewish Assimilation in Lvov: The Case of Wilhelm Feldman*, „Slavic Review”, t. 28, 1969, nr 4, s. 580, A. Maślak-Maciejewska, *Działalność towarzystwa*, s. 173.

³⁰ Określenia tego użył E. Mendelsohn, *Jewish Assimilation in Lvov*, s. 580; zob. także K. Kopff-Muszyńska, op. cit., s. 193.

³¹ *Prace nad uspołecznieniem żydów w Galicji*, „Ojczyzna” 1884, nr 10, s. 39. We wszystkich przytaczanych cytatach uwspółcześniono pisownię. Niestety duża część artykułów w „Ojczyźnie” nie była podpisywana, część opatrywano tylko inicjałami, stąd podobnie jak w przypadku warszawskiego „Izraelity” określenie tożsamości znacznej części autorów przysparza trudności. Z tego powodu czytelnik będzie informowany o autorstwie przywoływanych artykułów bardzo nieregularnie.

z pierwszych w Galicji pism żydowskich w języku polskim, ukazującym się od sierpnia 1877 do września 1878 r.³² Odcinając się od orientacji Szomer Israel, „Zgoda” wśród swych celów wymieniła: poprawę relacji „między żydami a ludnością chrześcijańską-polską”, wypełnianie obowiązków obywatelskich, branie czynnego udziału w życiu publicznym i promowanie znajomości polskiego³³. „Ojczyzna”, wspominając w roku 1884 swą poprzedniczkę, pisała, że o jej słabości decydował ograniczony zasięg. Pismo było rozsyłane jedynie do członków towarzystwa, na prowincji nielicznych, jego zaś wpływ na zgermanizowaną inteligencję był nieznaczący³⁴.

Integracjoniści umocnili więc swą pozycję dopiero na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych³⁵. Był to efekt konsolidacji środowiska, ale także – jak wspomniano uprzednio – autonomii (a więc m.in. polonizacji Lwowa) i emancypacji (przypieczętowanej konstytucją grudniową)³⁶. Wspomniane wąskie grono patriotów, inteligencji, weteranów powstania albo działaczy konspiracji powiększyło się o absolwentów gimnazjów i uniwersytetu. Byli to pierwsi beneficjenci autonomii i emancypacji, wyposażeni w kulturowy i lingwistyczny kapitał, dla których polski nie był ledwie deklaracją, ale językiem komunikacji, posiadającym wartość emocjonalną³⁷. Co znamienne, środowisku udało się zaznaczyć swą pozycję w gminie, w roku 1882 bowiem Zucker został prezesem Rady wyznaniowej. To właśnie wówczas udało się powołać „Ojczyznę”, która ukazywała się co dwa tygodnie od kwietnia 1881 do maja 1892 r., w nakładzie ok. 500 egzemplarzy³⁸ (pismo składało się z części polskiej

³² Pierwszym polskojęzycznym czasopismem był krakowski „Izraelita” o podtytule „Pismo poświęcone przyjacielom postępu”, który ukazywał się krótko, od lutego do kwietnia 1870 r., pod redakcją Maxa Pniowera.

³³ *Od redakcji*, „Zgoda” 1877, nr 1, s. 1.

³⁴ *Prace nad społecznieniem*, s. 39.

³⁵ Później niż w Warszawie, o czym wspomniano, ale także w Krakowie, na temat tego ostatniego zob. *Synagoga Tempel i środowisko krakowskich Żydów postępowych*, red. M. Galas, Kraków–Budapeszt 2012.

³⁶ Konstytucja z 21 grudnia 1867 r. wprowadziła formalnie pełne równouprawnienie wszystkich mieszkańców monarchii, w tym i ludności żydowskiej. O kolejnych etapach emancypacji prawnej Żydów w Galicji, którą formalnie wieńczyła konstytucja, zob. m.in. A. Eisenbach, op. cit.; J. Buszko, *The Consequences of Galician Autonomy after 1867*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 12: *Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918*, 1999, s. 86–99.

³⁷ Ów aspekt w odniesieniu do Królestwa Polskiego wnikliwie opisał M. Wodziński, op. cit., s. 160.

³⁸ Rachel Manekin nakład szacuje na 500–700 egz., eadem, *Agudas Akhim*, w: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*; Andrzej Żbikowski i Rafał Żebrowski, a także Alina Cała podają liczbę 300–500 egzemplarzy, hasło: *Ojczyzna* w: *Polski słownik judaistyczny*.

i, przez pięć lat — hebrajskiej, „Ha-Mazkir”, redagowanej przez maskili, którzy przyjęli propozycję współpracy od młodej inteligencji)³⁹. Mimo że „Ojczyznę” redagowano we Lwowie, jej ambicje obejmowały całą Galicję, co wyrażało się prezentowaniem szerokiego spektrum informacji z całego zaboru. Jej profil ideologiczny był jednoznaczny: „Ojczyzna” sytuowała się między efemeryczną „Zgodą” i warszawskim „Izraelitą”, będącym dla niej nieustającym punktem odniesienia⁴⁰. Już winieta ilustrowała ideę integracji: orzeł w koronie z gwiazdą Dawida na piersi, którą uzupełniało motto z Księgi Jeremiasza (29,7): „Szukajcie dobra kraju, do którego was wygnałem i módlcie się o nie do Boga, bo w jego zbawieniu leży też i wasze”. Co istotne, szata pisma ewoluowała. Zarówno orzeł, jak i motto zniknęły po kilkumiesięcznej przerwie w ukazywaniu się pisma (wrzesień 1886–kwiecień 1887), co odczytać należy jako istotny gest i symptom powolnego wyczerpywania się ideologii integracji, o czym piszę na kolejnych stronach⁴¹.

„Ojczyzna” zachowała główne dążenia Dorsze Szalom: zacieśnienie relacji między polskimi chrześcijanami i żydami⁴², realizację równouprawnienia, promowanie patriotyzmu i polonizacji. Cele te zostały wszakże poszerzone i dookreślone, i były nieustannie przypomnianie; choć z czasem rozkład akcentów ulegał przesunięciom (o czym piszę dalej).

Język polski „Ojczyzny” oznaczał „koniec dyskusji za zamkniętymi drzwiami”⁴³. Pismo zwracało się do inteligencji żydowskiej i polskiej. Jednocześnie zakładaną grupą odbiorców byli także „zachowawcy galicyjscy”, których należało „uobywatelić”. Miało się to powieść m.in. właśnie za sprawą prasy, którą młode lwowskie środowisko uważało,

Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie, oprac. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, t. 2, Warszawa 2003, s. 257; A. Cała, *Żydowskie periodyki i druki okazjonalne w języku polskim. Bibliografia*, Warszawa 2005, s. 120. „Ojczyzna” redagowana i wydawana była kolejno przez Izydora Bernfelda, Hermana Feldsteina i Natana Loewensteina, redaktorem odpowiedzialnym był Mojżesz Thumen (Landau) (niekiedy pojawiają się także nazwiska Szymona Wollnera i Joachima S. Fraenkela). Bliżej z pismem byli związani m.in. Wilhelm Feldman, Ignacy Suesser, Alfred Nossig, Jonatan Warschauer.

³⁹ O „Ha-Mazkir” zob. R. Manekin, *The Debate over Assimilation in Late Nineteenth-Century Lwów*, w: *Insiders and Outsiders. Dilemmas of East European Jewry*, red. R.I. Cohen, J. Frankel, S. Hoffman, Oxford–Portland 2010, s. 121–130.

⁴⁰ Warszawski „Izraelita” doczekał się ostatnio omówienia, zob. Z. Kołodziejska, op. cit., s. 35–37.

⁴¹ A. Maślak-Maciejewska, *Działalność*.

⁴² Właśnie „polskimi chrześcijanami i żydami”, ponieważ integracjoniści nie uważali Żydów za osobny naród, a jedynie „stowarzyszenie religijne”. Zob. np. „Ojczyzna” 1884, nr 2, s. 6.

⁴³ By użyć określenia M. Wodzińskiego, op. cit., s. 160.

w nowoczesnym duchu, za „bezsprzecznie jedną z najpotężniejszych dźwigni w życiu społecznym [– –] [która] poniekąd społeczeństwo wychowuje i zarazem tej społeczności wiernym jest tłumaczem”⁴⁴. W rok później powołano towarzystwo Agudas Achim (Przymierze Braci) w celu dalszego prowadzenia pracy organicznej⁴⁵.

Przyczyny separacji i program naprawy

By osiągnąć swe cele, integracjoniści opowiedzieli się przeciw społecznej separacji, przy czym czynili to radykalniej niż tradycyjny obóz haskali. „Odrębność, oddzielająca żydów od reszty współobywateli — pisano — musi stanowczo być usunięta, skoro się między ludnością krajową chce zaprowadzić społeczną równość i zgodę”⁴⁶. Odrębność i obcość były nie tylko narzucone (prawny status Żydów, religijny antagonizm), ale, jak uważano, także samozawinione (samoizolacja będąca formą ochronnej strategii w warunkach diasporycznej egzystencji). Tak izolację tę rozpoznało Przymierze Braci, opracowując plan „reformy stosunków żydów galicyjskich”, przedłożony w specjalnej ankiecie na wiosnę 1890 r.

Wyjątkowe położenie żydów, ugruntowane w ciągu wieków wyjątkowym ich traktowaniem przez Państwo z jednej strony, a z drugiej ich instytucjami wyznaniowymi, które [– –] wytworzyły odrębne stosunki żydów, trwające do pewnego stopnia po chwilę obecną. Wytworzyli sobie oni po części odrębną cywilizację, odrębne położenie ekonomiczne, które [– –] stanowią po części jeszcze dzisiaj ważną przeszkodę do zasymilowania się z [polskim] narodem⁴⁷.

O ile państwowe, prawne i religijne (a więc zewnętrzne) źródła odrębności uległy, jak wierzący, osłabieniu (wraz z emancypacją i religijną tolerancją), o tyle wewnętrzne ciągle hamowały społeczną integrację. Jak w przypadku „Izraelity”, początkowo program reform skupił się wyłącznie na „poprawianiu” strony żydowskiej⁴⁸. Program naprawy zajął znaczną część publicystyki (zwłaszcza w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych

⁴⁴ „Ojczyzna” 1883, nr 3, s. 10.

⁴⁵ „Ojczyzna” 1882, nr 12, s. 48; o działalności Agudas Achim pisali dotąd przede wszystkim A. Maślak-Maciejewska (*Działalność towarzystwa*), R. Manekin (*The Debate*), Marcin Soboń (op. cit.).

⁴⁶ [W. Feldman], *Sprawa metryk izr.*, „Ojczyzna” 1886, nr 8, s. 30.

⁴⁷ „Ojczyzna” 1890, nr 7, s. 50–51.

⁴⁸ Z. Kołodziejska, op. cit., s. 113.

XIX w.). Jej osią były przede wszystkim „żargon” i „niemczyzna”, fanatyzm i zacofanie, odrębność kulturowa i obojętność na sprawy krajowe. Co istotne, ów program usiłowano wdrażać, licząc na wsparcie polskiej inteligencji, która – dodajmy – także wchodziła w skład powołanego w 1882 r. towarzystwa.

Odrębność kulturowa

Jedną z barier integracji, utrwalających kulturowo-społeczną odrębność, był „fanatyzm” i „ciemnota”. Dlatego ortodoksję i chasydyzm czyniono obiektem nieustającej krytyki. Jej ton był surowy, ironiczny, a czasem wręcz urągliwy. Główną osią sporu były tradycja oraz odmienne wizje – przeszłości i terażniejszości życia w diasporze. Stosunek do obu tych wartości „Ojczyzna” określiła, jako „bałwochwalczy”⁴⁹, i nie była w tym odosobniona. Podobnie definiowali go np. warszawscy integracjoniści. „Izraelita” pisał m.in. o odrzuceniu „balastu formuł” i „bezwzględnej czci dla litery”⁵⁰.

Wątki te ciągle odnawiane znajdowały od czasu do czasu osobne ujęcia; np. w nr. 8 z 1886 r. w artykule wstępnym wyszydzono bezkrytyczną idealizację przeszłości: „Nie ma – pisano – ludzi bardziej konserwatywnych, w ujemnym znaczeniu tego słowa od żydów”⁵¹. Życie w diasporze uczyniło koniecznym „obwarowanie się przeciwko grążącym [–] zewsząd nieszczęściom” przez ujęcie życia „w ścisły karby”, w ścisłe kodeksy postępowania, kierujące życiem w każdej sferze. Problem w tym, argumentowano, że Żydzi ciągle jeszcze „czczą nabożnie te pozostałości”:

Nie chcąc zrozumieć, że same tylko wzory przodków nie wystarczają dzisiaj, że urządzenie, które w danych warunkach było zbawienne, w zmienionych okolicznościach może być zgubne i antyspołeczne; że terażniejszość ma zupełnie odrębne wymagania i dążenia...⁵²

Sugerowano skądinąd, że te pozostałości nie są esencją judaizmu, ale „wiekowymi naleciałościami”, „miejscowymi wpływami”, dopełnieniami, które były „wytworem chwilowych potrzeb”, zachowując się „w całej swej surowości i niedorzeczności”. Integracjoniści, hołdując postępowej wizji judaizmu, sądzili, że wytwory te winny „ustąpić miejsca tendencjom

⁴⁹ „Ojczyzna” 1886, nr 8, s. 29.

⁵⁰ Z. Kołodziejska, op. cit. s. 112.

⁵¹ „Ojczyzna” 1886, nr 8, s. 29.

⁵² Ibidem.

współczesnej epoki, nowoczesnej kultury”; słowem, sprostać wymaganiom miejsca i czasu („Żyjemy przy końcu XIX wieku. Nie w Egipcie, lub Palestynie, tylko w środowej Europie!”⁵³).

Choć „Ojczyzna” nie skłaniała się ku reformie kultu wyznaniowego na wzór niemiecki⁵⁴, jej podejście do tradycji było jednoznaczne:

Oceniamy sprawiedliwie dobre pozostałości po przodkach [– –] ale na Boga! nie przeceniamy tradycji, która człowieka wyrwa z objęć teraźniejszości i przenosi go w stary świat — gdzie go pył i rdza wieków zabija⁵⁵.

Co więcej, galicyjscy integracjoniści swoją polskość przedkładali nad więzy etniczne. W lutym 1889 r., w obszernym artykule *Nasi marzyciele* pisano:

suma węzłów łączących każdy odłam żydowskiego plemienia z krajem rodzinnym i społeczeństwem, którego jest członkiem — węzłów realnych, żywotnych, o wiele przewyższa ową duchową spójnię wynikającą [– –] ze świadomości wspólnego pochodzenia i wspólnej przed wiekami przeszłości⁵⁶.

Zwrot w stronę głębokiej integracji był nie do przyjęcia dla maskili, którzy, przypomnijmy, odpowiadali za „Ha-Mazkir”. Już w 1883 r. doszło do napięcia pomiędzy obiema grupami. Konflikt znalazł odzwierciedlenie w prasie i broszurach publikowanych po polsku, niemiecku i hebrajsku⁵⁷. Głos zabrali m.in. Berisz Goldenberg i Jehuda Lejb Landau, którzy nie uznawali aspiracji nowej inteligencji i jej koncentracji na integracji z otoczeniem — odwołując się do autorytetu Perla, Krochmala i Rappaporta (dla rozróżnienia obu opcji Landau użył określeń „stara” i „nowa” haskala)⁵⁸. Ów konflikt stał się jedną z przyczyn tego, że w 1886 r. „Ha-Mazkir” przestał się ukazywać.

Według „Ojczyzny” odrębne, „nieucywilizowane” strój, język, edukację i niektóre obyczaje należało odrzucić. Wydają się, że niechęć do tradycyjnego „uposażenia” stymulował — bardziej niż cokolwiek innego — lęk

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ujawniło się to np. w kwestii postulatu powołania szkoły rabinów. Pisano wówczas zachowawczo, że szkoła ta „nie miałaby [– –] bynajmniej za zadanie zreformować izr. kult wyznaniowy, kształcąc rabinów reformowanych na wzór niemieckich, lecz jedynie umożliwić kandydatom na starowiecznych rabinów uzyskania pewnego stopnia wykształcenia i przejęcia się duchem obywatelskim”, „Ojczyzna” 1890, nr 7, s. 52.

⁵⁵ „Ojczyzna” 1886, nr 8, s. 30.

⁵⁶ E. R...r, *Nasi marzyciele*, „Ojczyzna” 1889, nr 3, s. 17.

⁵⁷ Na temat sporu datującego się na rok 1883, zob. R. Manekin, *The Debate*.

⁵⁸ Ibidem, s. 124.

przed efektem obcości i dystansu, który wszelkimi sposobami usiłowano skrócić⁵⁹. Niechęć nie-Żydów, jak sądzono, była konsekwencją tej obcości: „ważną niezmiernie podniętą do tych niechęci, do tych oznak pogardy [– –] jest jego [Żyda] odrębność w mowie, w wyglądzie, w zwyczaju i obejściu”⁶⁰. Zwracano się więc do zachowawców: „czy nie czas rzucić z siebie te „łaty” uświęcone, jakie, w miejsce niegdyś żółtych, własnowolnie do swego zewnątrz przyczepiliście [– –]?”⁶¹.

Podobnie traktowano imiona żydowskie. Jak „inne wały ochronne” (czyli chałaty, pejsy i „podobne pamiątki średniowiecza”), były „znakomitym środkiem obrony separatyzmu”. Określano je bezwzględnie, „jako „zbytki głupiego fanatyzmu” i „kainowe piętno”. Dominujące formy żargonowe, które, ku strapieniu integracjonistów, wpisywano do metryk, były „śmieszne i brzydkie”, „nieestetyczne” i „rażące”, „ośmieszające” i „barbarzyńskie”, „potwornie wykrzywione i zohydzone”, przez co, jak sądzono, wzbraniały wstępu do kół chrześcijańskich⁶². „Ojczyzna” apelowała więc nie tylko do współwyznawców, ale także do władz, by umożliwiły i ułatwiły zmianę imion. Już w 1886 r. pisano, że winny one niwelować tę odrębność, zamiast stawiać formalne przeszkody⁶³. Na bieżąco interesowano się urzędnikami izraelskich urzędów metrykalnych, sądzono bowiem, że na prowincji są to „po większej części ludzie ograniczeni, bez nauki i ogłady”, którzy wpisują do ksiąg metrykalnych noworodki z „dzikimi imionami”, podawanymi przez „pierwszą lepszą akuszerkę” albo „innego głupiego człowieka”. W rezultacie tego Żyd-inteligent, sądzono, okryty zostaje śmiesznością i wstydem, zmieniając czasem imię w szkole publicznej lub uniwersytecie na własną rękę. Niestety, pisano, „w charakterze urzędowym, każda zwierchność zwię interesanta tylko tym mianem, jakie się znajduje w jego metryce urodzin”⁶⁴. Co więcej, prośby o prawne pozwolenie na tę zmianę (a właściwie korektę)⁶⁵ były przez władze odrzucane (tak przez Namiestnictwo,

⁵⁹ Podobnie ocenia motywację publicystów warszawskiego „Izraelity” Zuzanna Kołodziejska, zob. eadem, op. cit., s. 111–112.

⁶⁰ Pytanie. *Naszym zachowawcom ku rozwadze*, „Ojczyzna” 1885, nr 4, s. 13.

⁶¹ Ibidem. Ów apel został powtórzony za „Izraelitą”; redakcja streściła go z racji tego, że, jak zauważyła, „do naszych stosunków zupełnie da się zastosować”.

⁶² N.J. Grünberg, *Słowo o imionach żydowskich*, „Ojczyzna” 1892, nr 2, s. 9–10.

⁶³ „Ojczyzna” 1886, nr 8, s. 30.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Zwracał na to uwagę także W. Feldman, oburzając się, że władze nie pozwalają nie tylko na taką zmianę, ale nawet na „sprostowanie imienia błędnie zapisanego w metryce” [wyróżnienie w oryg.]. Sprostowanie, a więc zastąpienie formy niewłaściwej, żargonowej, na poprawną, np. imienia Jossel na Józef, W. F.[eldman], *Sprawa metryk izr. (Dokończenie)*, „Ojczyzna” 1886, nr 9, s. 34.

jak i ministerstwo spraw wewnętrznych). Redakcja postulowała więc, by Namiestnictwo wydało okólnik do prowadzących metryki, polecający im od nowego roku, tj. 1887, wpisywanie noworodków do ksiąg metrykalnych „z nowoczesnym, ucywilizowanym imieniem”; a także, by osobom ubiegającym się o zmianę imienia Namiestnictwo nie czyniło trudności, stając się w ten sposób „dzielny czynnikiem w toczącym się procesie asymilacyjno-obywatelskim”⁶⁶.

Do sprawy powracano. W roku 1890 Przełożenie izraelskiej gminy wyznaniowej we Lwowie zwróciło się do ministerstwa spraw wewnętrznych, by Żydom w Galicji pozwolono na przyjęcie „odpowiednich imion nowoczesnych w miejsce zapisanych w metrykach urodzin”⁶⁷. Ministerstwo reskryptem z dnia 17 lutego 1890 r. odpowiedziało, że nie widzi potrzeby wydawania ogólnego rozporządzenia, uznając, iż samowolne zmiany imienia, z którym jest się immatrykulowanym, są niedopuszczalne. Podania takie — uznano — powinny być każdorazowo przedmiotem szczegółowej analizy, z oddaniem rozstrzygnięcia Namiestnictwu. Ostatecznie ministerstwo poleciło, by starostwo pouczyło przełożenia izraelskich gmin w powiecie, nakładając na nie „ściśły obowiązek” wpływania „na rodziców i inne osoby interweniujące przy nadawaniu imion, żeby nie podawali imion [–] w przekręcaniu żargonu, lecz tak jak one brzmią i bywają używane w językach krajowych”⁶⁸. Starostwo miało także pouczyć prowadzących izraelskie okręgi metrykalne, aby imiona nowo narodzonych dzieci zapisywane były zgodnie ze wspomnianymi wytycznymi. Do zmiany imion powrócono w roku 1892, dając wyraz rozczarowaniu, że władze krajowe nie tylko nie podjęły się przeprowadzenia zmian, ale odniosły się do całej sprawy „w sposób wprost nieprzyjazny”. Po raz ostatni apelowano wówczas, by „pod karą grzywny zabraniać prowadzącym metryki wciągania do metryk żydowskich imion niewłaściwych”⁶⁹. Autor obszernego szkicu uznał, że należałoby:

po pierwsze: wszelkie imiona żydowskie pochodzące z nazw obcych pisać tak, jak się te nazwy właściwie wymawiają w języku polskim, a nie w żargonie; po drugie: wszelkie imiona żydowskie pochodzące z hebrajskiego pisać tak, jak się wymawiają nie w żargonie, lecz w języku hebrajskim, i to z pewnymi modyfikacjami odpowiednimi duchowi języka polskiego (a więc: Izak, Jakób, Samuel, Maurycy, nie zaś: Icyk, Jankiel, Szmul, Lejzer, Motio);

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ *W sprawie imion żydów*, „Ojczyzna” 1890, nr 12, s. 97.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ N.J. Grünberg, op. cit., s. 10.

po trzecie: starać się imiona żydowskie zastąpić, o ile to możliwe, podobnymi co do znaczenia polskimi (np. Boguchwał, Regina, Pulcheria zam. Baruch, Małka, Scheindel itd.)⁷⁰.

Neutralizacji należało poddać także nazwiska. Już w 1882 r. z aprobatą informowano o projekcie Józefa Kiszrota, proponującego, by przyjmując polskie nazwiska odnoszące się do zawodów⁷¹. Zmiany, podobnie jak w Królestwie Polskim, były odosobnione. „Ojczyzna” donosiła o nich incydentalnie, np. w roku 1890 pisała o rodzinie Baruchów z Podgórze, która otrzymała od Namiestnictwa zgodę na zmianę nazwiska na Włodzimirski, i doktorancie medycyny UJ, który otrzymał zgodę na zmianę nazwiska Pineles na Pilewski⁷².

Mimo selektywnego podejścia do tradycji galicyjscy integracjoniści – wbrew temu, co próbowała im insynuować ortodoksja – nigdy nie odrzucili religijnego dziedzictwa, pozostając spadkobiercami haskali⁷³. W ujęciu „Ojczyzny” patriotyzm i religijność, polskość i judaizm nie wchodziły w kolizję, nie wykluczały, nie znosiły wzajemnie. „Na naszym sztandarze – pisano – mieści się napis: Wierność i cześć zakonowi naszych przodków; ojczyźnie, ziemi, na której mieszkamy [–] – miłość”⁷⁴. Co istotne, choć opowiadano się za „jak najszerszym postępem” i krytykowano, czasem zajadłe, ortodoksję, środowisko „Ojczyzny” nie oddaliło się od mas. Przeciwnie, większość działań zorientowana była właśnie na nie. Galicyjscy postępowcy, kierowani poczuciem misji, eksponowali łączność z resztą współwyznawców⁷⁵:

zwłaszcza inteligentnemu żydowi nie wolno zapominać, że istnieją jeszcze setki tysięcy współbraci, pogrążonych w nędzy materialnej i moralnej, żyjących bez pożytku dla siebie i często ze szkodą dla drugich⁷⁶.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ „Ojczyzna” 1882, nr 7, s. 28.

⁷² „Ojczyzna” 1890, nr 17, s. 138; 1891, nr 7, s. 54.

⁷³ Redakcja ostrzegała swoich czytelników przed radykalną asymilacją: „Pod wpływem tych wszystkich okoliczności i czynników wytworzył się między pewną częścią inteligencji żydowskiej zwyczaj, którego na żaden sposób chwalebny nazwać nie można, a który ma na celu zatrzeenie znamion swego pochodzenia i wyznania przez odłączenie się od żydostwa, przez ignorowanie wiary rodzinnej i obyczajów, przez nieprzyznawanie się do żydostwa”, Zbaraski, *Noblesse oblige*, „Ojczyzna” 1886, nr 14, s. 54.

⁷⁴ „Ojczyzna” 1884, nr 5, s. 17.

⁷⁵ O tej postawie w kontekście krakowskiego środowiska postępowego pisała m.in. H. Kozińska-Witt, *The association of Progressive Jews in Kraków, 1864–1874*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 23: *Jews in Kraków*, 2011, s. 119–134.

⁷⁶ „Ojczyzna” 1886, nr 14, s. 54.

Odrębność językowa („niemczyzna” i „żargon”)

Jedną z najwybitniejszych cech odrębności, oddzielając żydów chińskim murem od reszty autochtonicznej ludności krajowej, jest niemczyzna, dotychczas używana w kołach średnio wykształconych⁷⁷.

„Niemczyzna” była w pierwszym okresie pisma głównym obiektem ataku i publicystycznego sporu. Przynajmniej z dwu powodów. Po pierwsze, żydowska inteligencja Lwowa, gdzie, przypomnijmy, mieściła się redakcja „Ojczyzny”, była znacznie bardziej zgermanizowana niż np. krakowska. Po drugie, rzecznikiem „niemczyzny” (a więc kursu proaustriackiego) był ideowy rywal pisma, lwowski „Der Israelit”. Zniemczenie inteligencji było o tyle kłopotliwe, że — jak sądzono — przekładało się na społeczną niechęć. Niemiecki był językiem nie tylko urzędowym, jakim był np. dla Polaków, ale także językiem haskali, *Universal-Sprache*, językiem „niemieckiego” liberalizmu⁷⁸. Rzecz w tym, że wobec uzyskania autonomii i polonizacji Galicji „niemczyzna” znalazła się na cenzurowanym.

Obecnie atoli — pisała redakcja — smutne czasy ignorowania przez rząd [wiedeński] języka polskiego bezpowrotnie minęły; ludność polska szczęśliwie zrzuciwszy narzucone kajdany, z zapalem i powodzeniem oddaje się uprawie własnej literatury [-]; czemuż więc żydzi, drobny odłam, członek organizmu społecznego, mają pod tym względem się odróżniać od reszty krajowców?⁷⁹.

Niemiecki określany był — w nawiązaniu do średniowiecznych znamion obcości — „żółtą łata odrębności”, „szwargotem”⁸⁰, a Izraelici, posługujący się nim na co dzień: obojętnymi i niewdzięcznymi („Dlaczego — pytano — Polska wyżywiła wężów niewdzięcznych?”)⁸¹. Towarzystwo Szomer Israel posiadało wprawdzie zasługi „około rugowania chasydyzmu”, ale ideologiczny profil tej grupy inteligencji żydowskiej był z gruntu odmienny. Jak pisano:

Dla zamaskowania swoich rzeczywistych tendencji germanizacyjnych, czego jest dowodem wydawane przez nią jedyne w kraju pismo niemieckie [„Der Israelit”], i niechęć, z jaką się to pismo odzywa o wszelkich reformach wewnątrz gminy ku usunięciu germanizmu, zapewnia ta garstka wprawdzie o swej „Liebe zu unserem Lande”, lecz równocześnie zwalcza namiętnie

⁷⁷ Zbaraski, *Niemczyzna*, „Ojczyzna” 1886, nr 7, s. 26.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ *Król Saul*, „Ojczyzna” 1881, nr 4, s. 4.

każde gorętsze dążenie do asymilacji narodowej żydów, nazywając je „vor-dringlich und marktschreierisch”⁸².

Opisując ów trend i wartościując go negatywnie, pismo postulowało „wyrugowanie germanizmu” i zastąpienie go polszczyzną. Problem był na tyle żywotny, że w maju 1882 r. zdecydowano się regularnie donosić w rubryce „Kronika”, „gdzie jeszcze gnieździ się u nas język nieswojski”, i notować „wszystkie kroki podejmowane ze strony współwyznawców naszych w celu wyrugowania jego”⁸³. I rzeczywiście, „Ojczyzna” informowała o niemieckich szyldach handlowych, stowarzyszeń kasynowych, dobroczynnych i na drzwiach kancelarii zborów. W pierwszym okresie ukazywania się pisma o „niemczyźnie” donosili także korespondenci, informując o pozytywnych zmianach; np. w listopadzie 1881 r. korespondent z Janowa raportował, że po nowym rozdaniu wyborczym niemiecką pieczęć zboru izraelickiego zamieniono na pieczęć polską⁸⁴. Dotyczyło to także stowarzyszeń, np. w Krakowie, jak donoszono zimą 1883 r., spolonizowano Stowarzyszenie Rękodzielników Wyznania Mojżeszowego (tj. obrady i cała administracja prowadzone były odtąd po polsku)⁸⁵. Redakcja angażowała się w polonizację Rady wyznaniowej lwowskiej. W marcu 1882 r. wyrażano nadzieję, że nowi radni zreorganizują szkoły wyznaniowe, wprowadzą język polski w czynności kahału, i nie tylko dokumentacja będzie prowadzona po polsku, ale polski stanie się językiem obrad. Odniesiono się nawet do nowego ustroju domu sierot, które, aby stały się dobrymi obywatelami, należałoby objąć polskim nauczaniem, chroniąc je przed „zapełniałą atmosferą niemiecko-żydowską”⁸⁶.

Aby skutecznie polonizację czasopismo, a po 1882 r. towarzystwo, zakładało albo reorganizowało szkoły języka polskiego dla młodzieży (nie uczęszczającej do szkół publicznych) i dorosłych. Nie ograniczano się do Lwowa, tylko w latach 1881–1883 placówki takie utworzono w Gródku, Mościskach, Stanisławowie, Rzeszowie i Przemyślu. Ponadto we Lwowie założono bibliotekę i czytelnię, które w drugiej połowie 1885 r. zaczęto otwierać w całej Galicji. Oprócz udostępniania głównie polskojęzycznych czasopism organizowano w nich odczyty i wykłady, które służyć miały „uobywateleniu” Izraelitów⁸⁷.

⁸² *Inteligencja żydowska*, „Ojczyzna” 1890, nr 19, s. 149.

⁸³ *Napisy niemieckie*, „Ojczyzna” 1882, nr 8, s. 31–32.

⁸⁴ „Ojczyzna” 1881, nr 15, s. 6.

⁸⁵ „Ojczyzna” 1883, nr 24, s. 99.

⁸⁶ „Ojczyzna” 1882, nr 6, s. 21–22.

⁸⁷ Polonizacyjną działalność Agudas Achim omawiają A. Maślak-Maciejewska (*Działalność towarzystwa*) i M. Soboń (op. cit.).

Troską objęto także szkoły i synagogi, informując o kazaniach w języku polskim. Promowano także polskie przekłady modlitw. Dążono bowiem do „rytualnej polonizacji”⁸⁸. Powołano się na przykład Zachodu, gdzie obok tekstu hebrajskiego modlitwy mają tłumaczenia na języki krajowe, i Warszawy, która dostrzegła „niewłaściwość używania modlitewników z tłumaczeniami na obce języki [tj. na niemiecki]”. Natomiast Galicja, ubolewano, stała się głównym miejscem zbytu niemieckich tłumaczeń⁸⁹. Środowisko „Ojczyzny” popularyzowało więc modlitewniki polskie i tłumaczenia dzieł religijnych na język krajowy, np. gdy Warszawie wydrukowano modlitwy na Jom Kipur i Rosz Haszana w tłumaczeniu Fabiana Straucha⁹⁰, redakcja, chcąc ułatwić do nich dostęp galicyjskim czytelnikom, zawarła umowę z wydawcą warszawskim⁹¹. Z kolei w czasie wakujących posad kaznodziei we Lwowie i Krakowie „Ojczyzna” oczekiwała, że wybrani zostaną kandydaci władający bezbłędnie polszczyzną.

„Niemczyzna” była wypierana, a polonizacja istotnie postępowała. I choć do opinii „Ojczyzny” — często mających wymiar perswazyjny — należy podchodzić z ostrożnością, to nie sposób nie zgodzić się redakcją, że w ciągu dekady odrębność językowa, choć nadal znaczna, uległa osłabieniu. Podczas gdy w 1880 r. „niemal wszystkie korporacje i towarzystwa żydowskie urzędowały po niemiecku, dziś — pisano w roku 1891 — język urzędowy niemiecki należy do rzadkości”⁹².

Podobne, choć nie identyczne, było podejście do jidysz, który pogardliwie określano „żargonem”, nie przyznając mu statusu języka (co było zresztą zgodne z oficjalnym stanowiskiem władz monarchii). Już w trzecim numerze, wobec plotki utrzymującej, że „Ojczyzna” ukazuje się w jidysz, redakcja odpowiedziała na pierwszej stronie, że nigdy nie posługuje się żargonem, „którego wyrugowanie stanowi najgłówniejsze jej zadanie”⁹³. O ile „niemczyzna” była problemem głównie inteligencji, to „żargon” — kolejne wyraźne znamię obcości i odrębności — odnosił się do mas. Głównym środkiem jego wyparcia miała być edukacja, dlatego uparcie apelowano do władz o bardziej konsekwentną realizację przymusu szkolnego.

Problem języka jidysz był obecny w całym okresie wydawania „Ojczyzny”. Poświęciła mu miejsce także ankieta obradująca w sprawie

⁸⁸ „Ojczyzna” 1884, nr 14, s. 53.

⁸⁹ *Modlitwy dla Izraelitów*, „Ojczyzna” 1884, nr 16, s. 62.

⁹⁰ F. Strauch, *Machzor czyli modlitwy Izraelitów na wszystkie święta: Na pierwszy dzień Rosz Haszana*, cz. 1, Warszawa 1883; idem, *Machzor czyli modlitwy Izraelitów na wszystkie święta: Jom Kipur — Modlitwa wieczorna*, cz. 3, Warszawa 1884.

⁹¹ *Modlitwy dla Izraelitów*, s. 62.

⁹² *Z powodu konskrypcji*, „Ojczyzna” 1891, nr 1, s. 6.

⁹³ „Ojczyzna” 1881, nr 3, s. 1.

reformy stosunków Żydów galicyjskich pod przewodnictwem marszałka krajowego, na wiosnę 1890 r. Co znamienne, ujawniło się wówczas, „że nie wszyscy członkowie ankiety zgodnie na tę sprawę się zapatrują”⁹⁴. To dało asumpt do dyskusji na łamach „Ojczyzny”, w której głos zabrali Ignacy Suesser, Wilhelm Feldman i redaktor odpowiedzialny Herman Feldstein. W nr. 19 z 1890 r. Feldman określił żargon „najsilniejszym cementem”, albowiem „opancerza on żydów na zewnątrz i łączy wewnętrznie pojedyncze jednostki i grupy”. Na pytanie, czym właściwie jest, odpowiadał sobie: „Barbarzyńskim wytworem barbarzyńskich czasów”, „ohydą, upokarzającą śmieszna łąta”. Żydzi, jego zdaniem, nie dostrzegłszy wymagań czasu, „idą [–] bezmyślnie, w tych szatach i tymi ścieżkami, które rodzice zostawili”. Obecne pokolenie, mówił, powinno „prostować te ścieżki, zdzierać te szaty, kazać umilknąć żargonowi”⁹⁵. Z kolei I. Suesser, poniekąd broniąc „żargonu”, pisał, że ujawnił się trend do przypisywania mu pewnego znaczenia. Nie jest on już, przekonuje Suesser, barierą dla asymilacji, ale przeciwnie: „wybornym środkiem cywilizacyjnym”. Na ówczesnym etapie Suesser nie widział innego środka porozumienia z ludem, który mógłby stać się „ujściem dla wszystkich zdobyczy nowoczesnej cywilizacji, dla wszystkich reform społecznych”⁹⁶.

W lutym 1891 r. głos zabrał H. Feldstein, uważając, że należy odnowić dyskusję o żargonie, stwierdził, jakby wbrew Suesserowi, że funkcje żargonu się wyczerpały. Wobec tego, podsumowuje, „można z wszelkim pominięciem argumentów teoretycznych stanowczo stwierdzić, że żargon sam w sobie nie jest celem i że w miarę postępu cywilizacji wśród żydów traci rację bytu”⁹⁷.

Choć więc w środowisku „Ojczyzny” dostrzegano perswazyjny potencjał „żargonu”, i już wcześniej brano pod uwagę wydawanie w nim dzieł (głoszących np. potrzebę elementarnego kształcenia, korzyść szkół etc.)⁹⁸, to ostatecznie głos ten nie okazał się dominujący i „Ojczyzna”, podobnie jak „Izraelita”, odrzuciła jidysz jako możliwy język komunikacji z ludem.

Podsumowując, bariery językowe, „niemczyzna” (bardziej) i „żargon” (znacznie mniej) istotnie były „rugowane”. Gdy na początku lat dziewięćdziesiątych entuzjazm kręgu „Ojczyzny” osłabł, i dawano upust frustracji, właśnie postępowanie polszczyzny nie budził żadnych wątpliwości.

⁹⁴ „Ojczyzna” 1890, nr 12, s. 95.

⁹⁵ W. Feldman, *Żargon żydowski*, „Ojczyzna” 1890, nr 19, s. 151–152.

⁹⁶ I. Suesser, *Kilka słów o żargonie i teatrze żydowskim*, „Ojczyzna” 1890, nr 12, s. 95.

⁹⁷ H. Feldstein, *Żargon żydowski jako cel i jako środek*, „Ojczyzna” 1891, nr 4, s. 28.

⁹⁸ Zob. np. „Ojczyzna” 1885, nr 3, s. 11.

Odrębne szkolnictwo

Istotnym źródłem separacji w ocenie integracjonistów było odrębne, konfesyjne szkolnictwo. Oświata miała bowiem w programie „Ojczyzny” znaczenie podstawowe. H. Feldstein mówił wręcz: „jedynie przez oświatę zdołamy uobywatelić współwyznawców naszych. Wszelka inna czynność jak mieszanie się w politykę, urządzenie nabożeństw itd. nie doprowadzi do niczego”⁹⁹.

Do końca Rzeczypospolitej dzieci korzystały z niezależnego, religijnego systemu szkolnictwa. Edukacja stanowiła przedmiot szczególnej troski elit kahałnych. Była bowiem elementarnym narzędziem utrzymania ładu społecznego, utrwalającym tradycyjne wartości i kulturowo-społeczną odrębność. Nie dziwi więc, że obiektem ataku „Ojczyzny” stały się właśnie szkoły konfesyjne, nade wszystko zaś chedery, w których dzieci uczyły się na ogół między 3–5 rokiem życia, a na drugim etapie, do 13. roku życia. Choć już w średniowieczu pojawiały się głosy o wprowadzeniu do chederu nauk świeckich, zderzało się to z silnym oporem sfer zachowawczych¹⁰⁰. „Ojczyzna” określała je jako „szkodliwe gniazda”¹⁰¹, „stajnie Augiaszowe”, „zabójcze szkoły”¹⁰², z których wynosi się „zarodki fizycznego zdegenerowania, umysłowego skrzywienia i społecznej wyłączości”¹⁰³. Chodziło z jednej strony o fatalne warunki sanitarne, z drugiej — i to przede wszystkim — o system nauki (spaczony), kompetencje nauczycieli (marne) i fakt, że kolejne pokolenia wyrastały „bez wszelkiej świeckiej nauki, bez wszelkiego wychowania, a tym samym bez świadomości obowiązków względem współobywateli”¹⁰⁴. Warto także wspomnieć, że na mocy decyzji Ministerstwa Wyznań i Oświecenia w Wiedniu z czerwca 1873 r. nauka w chederze nie była traktowana jako wypełnianie obowiązku szkolnego¹⁰⁵.

Od początku „Ojczyzna”, a później towarzystwo, opowiadały się nie tyle za ich reformą, ile usunięciem. Jeśli brano pod uwagę pierwsze

⁹⁹ Nie wszyscy wszakże przypisali tę rolę wyłącznie oświacie, B. Goldman na Walnym Zgromadzeniu Agudas Achim bronił także innych środków, „Ojczyzna” 1885, nr 3, s. 9.

¹⁰⁰ R. Żebrowski, *cheder*, w: *Polski słownik judaistyczny*, t. 1, Warszawa 2003, s. 281.

¹⁰¹ „Ojczyzna” 1883, nr 3, s. 11.

¹⁰² „Ojczyzna” 1885, nr 2, s. 7.

¹⁰³ „Ojczyzna” 1890, nr 7, s. 51.

¹⁰⁴ „Ojczyzna” 1883, nr 16, s. 64.

¹⁰⁵ M. Łapot, *Nauczanie religii moźeszowej we lwowskich szkołach publicznych w dobie autonomicznej — zarys problematyki*, w: *W kręgu dawnych i współczesnych teorii wychowania. Uczeń-szkola-nauczyciel*, red. K. Dormus, R. Ślęczka, Kraków 2012, s. 168.

rozwiązanie, to wyłącznie dlatego, że drugie było nie do spełnienia¹⁰⁶. Z uwagą śledzono decyzje władz, krytykując koncesjonowanie chederów. W październiku 1883 r. petycję do Sejmu Krajowego złożyło w tej sprawie Krakowskie Towarzystwo Oświaty Ludowej, upraszając Sejm o zniesienie chederów, nieotwieranie nowych i wzywając rząd do ściślejszego wykonywania przymusu szkolnego¹⁰⁷. Sprawą rzeczywiście zajęł się Sejm Krajowy i komisja edukacyjna, w której raporcie (1884) wykazano zły wpływ chederów na uczące się dzieci, wzywając rząd, by zniósł wszystkie istniejące w kraju chedery, o ile nie zastosują się do ustaw powszechnych o prywatnych szkołach ludowych. Co istotne, polecono, aby z funduszy dobroczynnych zakładać ochronki zorganizowane według zasad freblowskich¹⁰⁸. Do pomysłu ogródków freblowskich dla dzieci od 4 do 6 lat „Ojczyzna” i towarzystwo odnosiły się pozytywnie od początku działalności¹⁰⁹. Zdawano sobie sprawę, że rodzice posyłają dzieci do chederu także dlatego, że oddając się różnym zajęciom poza domem, „nie mogą zostawić dziatwę małą na los szczęścia”¹¹⁰. Dlatego ich powołanie — uważano — było nie tylko zalecane, ale po prostu konieczne. Problem, nierozwiązany, wrócił w czasie prac wspomnianej ankiety i dopiero w roku 1890 udało się kosztem gminy utworzyć pierwszą żydowską szkółkę freblowską¹¹¹.

Temat ów łączył się z problemem, który miał dla „Ojczyzny” absolutnie podstawowe znaczenie — podniesieniem frekwencji dzieci żydowskich w szkołach publicznych. Mimo bowiem ustawy szkolnej, której 40 art. nakładał obowiązek posyłania dziecka do szkoły „z ubiegłym 6 rokiem życia”, wielu rodziców uchylało się od niego¹¹². W artykule *Obywatelskość a oświata* pisano, że konieczne byłoby „ściśle zastosowanie przymusu szkolnego, i ustanowienie całego szeregu rozporządzeń nakładających pewne ciężary na ludzi wyłamujących się spod tego przymusu”¹¹³. Redakcja na bieżąco przyglądała się jego realizacji, zauważając, że w miejscowościach o silnym wpływie chasydyzmu „frekwencja redukuje

¹⁰⁶ Zob. np. „Ojczyzna” 1883, nr 15, s. 59.

¹⁰⁷ „Ojczyzna” 1883, nr 19, s. 98.

¹⁰⁸ „Ojczyzna” 1884, nr 17, s. 65.

¹⁰⁹ Staranie o zakładanie ochronki i ogródków freblowskich było jednym z celów statutowych Agudas Achim, zob. Statut Towarzystwa „Agudas Achim” — „Przymierze Braci”, „Ojczyzna” 1882, nr 17, s. 65.

¹¹⁰ *Szkoły freblowskie dla dziatwy izr.*, „Ojczyzna” 1884, nr 1, s. 1.

¹¹¹ *Pierwsza izr. szkółka freblowska we Lwowie*, „Ojczyzna” 1890, nr 19, s. 154.

¹¹² *Dziennik Ustaw i Rozporządzeń Krajowych dla Królestwa Galicji i Lodomerii wraz z Wielkim Księstwem Krakowskim*, Lwów 1873, cz. 28, s. 190; *Przymus szkolny*, „Ojczyzna” 1883, nr 11, s. 43.

¹¹³ *Obywatelskość a oświata*, „Ojczyzna” 1883, nr 2, s. 5.

się do cyfry minimalnej”¹¹⁴. Choć ta stale rosła, w roku 1888 ciągle ubolewano, że z wyjątkiem Krakowa i Lwowa, „nie ma prawie wcale takich miast i gmin w kraju, gdzieby [–] wykonywano przymus szkolny należycie, gdzieby ilość uczęszczających do szkoły ludowej dzieci żydowskich dorównywała liczbie dzieci do szkoły zobowiązanych”¹¹⁵. Najgorzej było na prowincji, gdzie czasem dzieci żydowskie nie stanowiły „ani 10 procent ogółu uczniów, mimo że ludność żydowska w tych miasteczkach jest przeważająca”¹¹⁶. Choć problem łączono z rolą chasydyzmu i autorytetem cadyków, to winą obciążano także władze. Jeśli – pisano – ustawa o przymusie szkolnym jest fikcją, to właśnie tam, „gdzie odpowiednie organa nie dbają o jej wykonanie”¹¹⁷. Powodem był także wadliwy zapis ustawy, w której ten sam 40 art. zwalniał od obowiązku szkolnego dzieci, które pobierają naukę w domu lub w zakładzie prywatnym¹¹⁸.

Warto podkreślić, że na progu działalności czasopisma sprzyjano szkołom konfesyjnym. W 1882 r., odpowiadając na list od czytelnika, zaznaczono, że wobec iluzoryczności szkolnego przymusu „szkoły wyznaniowe z językiem wykładowym polskim zdają nam się odpowiedniejszymi niż niekonfesyjne”¹¹⁹. To stanowisko wszakże – być może jak żadne inne – uległo radykalnej zmianie. Już w roku 1883 pisano: „Niech hasłem będzie wszystkich dobrze myślących żydów zapisywanie dzieci swych wyłącznie do szkół polskich!”¹²⁰. Kilka lat później celem dążeń nie były już szkoły wyznaniowe, te bowiem:

Powstały [–] w czasach, kiedy dla młodzieży żydowskiej wstęp do publicznych szkół ludowych był zamknięty i kiedy charakter wybitnie wyznaniowo-katolicki tychże szkół stanowił przeszkodę dla rodziców żydowskich w oddawaniu swej dziatwy jej pieczy¹²¹.

Wobec tego, że czasy się zmieniły, a szkoła publiczna, pisano, jest w Galicji otwarta na różne wyznania, „Powrót do szkoły wyznaniowej jest wedle opinii wszystkich inteligentnych żywołów żydowskich w kraju naszym rzeczą niepożądaną i szkodliwą i tej opinii wszyscy, co mieli ku temu sposobność, dawali zawsze wyraz”¹²². Także większość uczestników

¹¹⁴ *Przymus szkolny*, s. 43.

¹¹⁵ *Jak wygląda przymus szkolny w rzeczywistości?*, „Ojczyzna” 1888, nr 13, s. 101.

¹¹⁶ *Gdzie przymus szkolny?*, „Ojczyzna” 1888, nr 22, s. 174.

¹¹⁷ *Przymus szkolny*, s. 43.

¹¹⁸ *Ibidem*; zob. też *Dziennik Ustaw*, s. 190.

¹¹⁹ „Ojczyzna” 1882, nr 19, s. 74.

¹²⁰ „Ojczyzna” 1883, nr 17, s. 67.

¹²¹ F., *Zadanie izraelickich szkół ludowych*, „Ojczyzna” 1890, nr 15, s. 117.

¹²² *Ibidem*.

wspomnianej ankiety opowiedziała się przeciw szkołom konfesyjnym jako „szerzącym separatyzm”, jednocześnie uznając, że mogą być pożyteczne z uwagi na przeciwdziałanie chederom i szerzenie oświaty elementarnej „wśród tych warstw ludności żydowskiej, które dla szkoły publicznej nie są jeszcze dostatecznie przygotowane”¹²³. Ów pogląd podzieliła także „Ojczyzna”.

Poza podniesieniem frekwencji rzeczą zasadniczą było dla środowiska uwzględnienie w szkole nauki religii mojżeszowej i języka hebrajskiego. Problem powracał w „Ojczyźnie” całą dekadę z dwu powodów¹²⁴. Po pierwsze integracjoniści dostrzegali rolę wychowania moralnego; po drugie właśnie systematyczną nauką religii chciano przekonać rodziców do szkół ludowych i osłabić chedery. Recz w tym, że nauczanie religii w ludowej szkole nie było takie oczywiste, a nauczycieli, którzy mogliby podjąć tę rolę – brakowało. Problemem były także ich kwalifikacje, a raczej ich brak. Teoretycznie nauczanie tego przedmiotu zostało wprowadzone już w roku 1872. Mocą decyzji Rady Szkolnej Krajowej lekcje religii mojżeszowej miały odbywać się w szkole, gdzie uczęszczało przynajmniej 20 Żydów. W roku 1883 r. zaś wprowadzono do planu nauczania, jako nadobowiązkowy, język hebrajski. Zrazu nauczycielem religii mógł być każdy Żyd posiadający patent nauczycielski i, co istotne, tzw. prezentację gminy i świadectwo rabina potwierdzającego jego wiedzę¹²⁵. Właśnie z tego powodu nauczanie było zaniebywane; izraelskie gminy wyznaniowe były bowiem „przeważnie [– –] w rękach żywiółów wrogich oświacie”¹²⁶. „Ojczyzna” zwracała uwagę, że niektóre gminy nie ustanowiły w ogóle nauczycieli, a inne wyznaczyły bardzo niską płacę. Problem ów miała zażegnać nowa ustawa krajowa o katechezach uchwalona w roku 1889. Pracę nad nią integracjoniści przyjęli z radością, licząc, że doprowadzi ona do „wprowadzenia do szkół zdolnych i odpowiednich katechetów i wyzwolenia ich spod wpływu przełożonych, który nie zawsze i nie wszędzie jest zbawienny”¹²⁷. Według nowej ustawy nauczyciele religii mieli być opłacani z ogólnego funduszu szkolnego. Nowe regulacje dookreślały też kwalifikacje nauczycieli i stanowiły, że uprawnione do objęcia posady miały być osoby, które ukończyły szkołę rabinów i złożyły egzamin na rabina z dobrym wynikiem, lub

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Zagadnienie to domaga się osobnego, obszernego ujęcia – w tym miejscu ledwie sygnalizuję problem. O kwestii nauczania religii mojżeszowej w szkołach publicznych, na przykładzie Lwowa pisał Mirosław Łapot, op. cit.

¹²⁵ Ibidem, s. 168.

¹²⁶ F., *Nauka religii izraelskiej w szkołach ludowych*, „Ojczyzna” 1890, nr 17, s. 133.

¹²⁷ Ibidem.

mające kwalifikacje nauczycieli szkół ludowych posiadających zarazem uprawnienia do udzielenia nauki religii. Taki zapis ustawy nie budził entuzjazmu, w Galicji nie było bowiem szkoły rabinów, ani kursów religii i hebrajskiego dla kandydatów na nauczycieli tych przedmiotów, o co starano się bez skutku od kilku lat. Z tego powodu przełożenia gmin złożyły petycję do Sejmu Krajowego o zmianę zapisu pozwalającą, by przez 10 lat władze — wobec braku kursów — uwolniły kandydatów od przewidzianych ustawą warunków. Petycję tę odrzucono. I jak donosiła niedługo przed upadkiem „Ojczyzna”, stan nauki zamiast się polepszyć, pogarszał się¹²⁸.

Obojętność na sprawy krajowe. W stronę integracji

Istotnym objawem egzystencji w kulturowym getcie była obojętność na sprawy krajowe. Zmagali się z nią już ideolodzy haskali, ale to właśnie dla ich spadkobierców — integracjonistów — „indyferentyzm” był największym utrapieniem. Usunięcie odrębności nie mogło się powieść bez „rozszerzenia czystej polskości [–] w przekonaniu współbraci”¹²⁹. Ich celem było więc szerzenie między Izraelitami „przeświadczenia o konieczności asymilacji z ludnością polską i wszechstronnego pełnienia obowiązków obywateli kraju”¹³⁰. Żydzi, zachowując swoją wiarę i „wyznając” polskość, mieli realizować ideał bliski warszawskiemu „Izraelicie” — wieloskładnikowej tożsamości Polaka wyznania możeszowego:

Nie chcemy — pisano — obojętności dla spraw kraju, [–] nie chcemy, by żydzi się uważali za obcych w Polsce [–]. Chcemy żydów podnieść ze stanowiska pariasów, chcemy, żeby ludźmi byli i obywatelami, a w Polsce — Polakami. Chcemy, by korzystali z nauki, by się zbratali z resztą ludności, chcemy zachować świętą wiarę, mieć światło nauki i chcemy ojczyzny¹³¹.

To przekonanie wymagało istotnej korekty tradycji. Znalazło to wyraz m.in. w samookreślanii i koncepcji ojczyzny. W artykule *Pojednanie. Ojczyzna żyda* M. Dubs pisał w sposób znamieny: „Kraj, w którym

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ I. Bernfeld, *Rzut oka na położenie Żydów w Polsce porozbiorowej (dokończenie)*, „Ojczyzna” 1881, nr 2, s. 2.

¹³⁰ Statut Towarzystwa „Agudas Achim”, s. 65.

¹³¹ „Ojczyzna” 1883, nr 7, s. 26.

żydowi mieszkać i jako tako żyć wolno, staje się jego ojczyzną¹³². W tym kontekście Ziemia Obiecana, Palestyna stała się drugorzędna, a nowa ojczyzna – ojczyzną prawdziwą.

Istnieją zaiste w modlitwach i w życiu prywatnym pobożnych żydów wzniosłe wspomnienia o wygasłym wspaniałości o świątyni Pańskiej i o dawnej służbie Bożej w Jerozolimie. Te wspomnienia aczkolwiek godne wielkiego nieszczęścia nie przeszkadzają jednak w niczym przywiązaniu do nowszej ojczyzny i do ziemi, w której zwłoki ojców spoczywają.

Dubs przywołał w tym kontekście Berka Joselewicza, pytając ironicznie: „Za jaki kraj umarł on śmiercią bohaterską, może za Palestynę, starą ojczyznę dawnych przodków swoich?”¹³³.

Zwrot w stronę polskości: od lojalności wobec władz do lojalności wobec kraju i od obojętności do solidarności, miał być więc podstawą innej ewolucji — od odrębności do jedności i od separacji do integracji. Przy czym, by mogło się to powieść, niezbędne było wsparcie i aprobata drugiej strony. Dlatego „Ojczyzna” odnotowywała każde „sprawiedliwe ocenienie elementu żydowskiego”¹³⁴.

Pismo śledziło także inne przejawy jedności: wesela i pogrzeby¹³⁵, występy i uroczystości, które gromadziły Polaków i Żydów. Te ostatnie, przeważnie obchody rocznic, tak istotne dla integracjonistów, omawiano przy każdej okazji¹³⁶. Zupełnie wyjątkowe były obchody dwusetlecia Odsieczy Wiedeńskiej w 1883 r. „Ojczyzna” i Agudas Achim, organizując uroczystość we Lwowie, zachęcały do urządzania obchodów również gdzie indziej, manifestując w ten sposób łączność z Polakami¹³⁷.

Naturalnie przyglądano się bacznie przykładom niwelowania barier społecznych. Dlatego informowano np., kiedy Rada Szkolna mianowała Izraelitę suplentem w szkole publicznej¹³⁸; np. w roku 1882 Aron Kohn został nim we lwowskim gimnazjum (będąc pierwszym Żydem, który

¹³² M. Dubs, *Pojednanie. Ojczyzna żyda*, „Ojczyzna” 1881, nr 9, s. 4.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ *Głos akademika*, „Ojczyzna” 1888, nr 24, s. 189.

¹³⁵ Tak żydów, jak i chrześcijan, zob. np. „Ojczyzna” 1883, nr 4, s. 16; 1885, nr 12, s. 48; 1888, nr 15, s. 117.

¹³⁶ O wydarzeniach patriotycznych na przykładzie Krakowa pisała obszernie A. Maślak-Maciejewska, zob. *Wydarzenia patriotyczne organizowane w synagodze Tempel w Krakowie*, s. 103–128.

¹³⁷ A. Maślak-Maciejewska, *Działalność towarzystwa*, s. 189.

¹³⁸ Mianem tym określano w Galicji zastępcę etatowego nauczyciela w szkołach średnich.

otrzymał taką posadę)¹³⁹, Henryk Biegeleisen przy IV gimnazjum polskim we Lwowie¹⁴⁰, a niejaki Nacher w gimnazjum w Stryju¹⁴¹. Dopiero osiem lat później Izraelita, Gerson Blatt z Brodów, został mianowany rzeczywistym nauczycielem gimnazjum („Jest to pierwszy — donoszono — rzeczywisty nauczyciel gimnazjalny-żyd w Galicji”)¹⁴². Skrupulatnie notowano też nominacje i nobilitacje; istotne, często przełomowe (np. dra Leona Blumensztoka na dziekana Wydziału Lekarskiego UJ¹⁴³, i Franciszka Epsteina na adiunkta magistratu krakowskiego), ale i mniej spektakularne, np. nominacje na sekretarza sądu obwodowego czy posadę notariusza¹⁴⁴.

Fakty te, choć znaczące, z czasem zaczęły być przysyłane przez inne, mniej przychylnie gesty, a dowody jedności poczęły powoli ustępować przed przejawami odrębności. Pod koniec lat osiemdziesiątych część środowiska „Ojczyzny” dokonała istotnej rewizji programu. Jego podstawą miał być „dobrze rozumiany [– –] wspólny obu stron interes”, nie zaś, jak pisano, frazesy, „które się z początku wypowiadało z dobrą wiarą w ich powodzenie”¹⁴⁵. Były to pierwsze objawy powolnego procesu atrofii i dekompozycji obozu integracjonistów, gdyż „idea braterstwa będzie zawsze ideą tylko, pozostanie takie przemawianie do szlachetniejszych uczuć bez skutku dla szerokich warstw społeczeństwa żydowskiego i nieżydowskiego”¹⁴⁶.

Integracyjny impas. Wobec syjonizmu

W historii „Ojczyzny”, mimo relatywnie krótkiego czasu istnienia, dają się wyodrębnić kolejne fazy. O ile w pierwszych latach dominował entuzjazm (nieco przesadny) i wiara w powodzenie programu (cokolwiek

¹³⁹ „Ojczyzna” 1882, nr 18, s. 72.

¹⁴⁰ „Ojczyzna” 1882, nr 20, s. 80.

¹⁴¹ „Ojczyzna” 1883, nr 1, s. 4.

¹⁴² „Ojczyzna” 1890, nr 3, s. 22. Te pierwsze nominacje na suplenta przyjmowano entuzjastycznie, jednak z czasem wobec tego, że dalszy awans okazywał się utrudniony — i nawet prasa nieprzychylna Żydom pisała, że Żydzi są „*de facto* wykluczeni są od stanu nauczycielskiego w szkołach średnich” — przypomniano o Żydach od lat „nadarownie czekających na posadę”, zob. „Ojczyzna” 1889, nr 11, s. 85.

¹⁴³ „Ojczyzna” 1886, nr 15, s. 59; profesor Blumensztok przyjął chrzest, zmieniając nazwisko na Halban. W 1897 r. został pochowany na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

¹⁴⁴ „Ojczyzna” 1892, nr 1, s. 6.

¹⁴⁵ H.G., *O rasowości a asymilacji Żydów*, „Ojczyzna” 1888, nr 15, s. 113.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

naiwna), o tyle w drugiej połowie lat osiemdziesiątych ton publicystyki uległ korekcie – stając się bardziej dojrzały i zdroworozsądkowy, by na początku lat dziewięćdziesiątych ustąpić rozczarowaniu i apatii. Ewoluował nie tylko nastrój i tonacja, ale także tematyka i ferowane oceny¹⁴⁷.

Jeszcze w 1885 r. pisano: „musimy z zadowoleniem konstatować, że [–] poczucie obywatelskie coraz głębiej wnika w organizm społeczny [–], że hasło polskości coraz szersze ogarnia koła”. I wliczono kolejne sukcesy:

Do szkół publicznych coraz większa uczęszcza liczba młodzież żydowskiej. Znikają coraz bardziej średniowieczne chedery, po miastach większych powstają szkółki wieczorne i czytelnie ludowe do krzewienia znajomości języka polskiego¹⁴⁸.

Także „niemczyzna”, dotąd obok zacofania wiodący temat „Ojczyzny”, wydawała się – jak przekonywano – ulegać. Nie uszło jej uwadze, że „lwowski «Israelit» staje się «Izraelitą» lwowskim”¹⁴⁹ (dodajmy, że na bardzo krótko), a w uważanych za nad wyraz „zniemczone” Brodach pojawiło się redagowane w języku polskim pismo „Kronika”. Co znamienne, w noworocznym podsumowaniu, oponenti programu integracji byli już nieco inni, a w każdym razie – bardziej liczni. Obok chasydyzmu i „zacofańców” wymieniono bowiem „idee panjudaistyczne”, manifestujące odrębność – a więc rodzący się syjonizm.

O rodzącym się w Galicji ruchu zaczęto pisać późno, bo od przełomu 1883 i 1884 r. Syjonizm od początku bagatelizowany, nie zasługiwał na uwagę, choć bez wątpienia dostrzegano jego postępy; jego analizy i krytykę środowisko „Ojczyzny” odnajdowało m.in. w śledzonym pilnie „Izraelicie”. Zmieniło się to, jak się wydaje, po „demonstracji patriotyczno-palestyńskiej”, którą urządzili w 1883 r. we Lwowie Józef Kobak i Ruben Bierer¹⁵⁰. „Ojczyzna” informowała przy tej okazji o stowarzyszeniu studenckim Kadima, które założono w Wiedniu w roku 1882. Popierając osadnictwo w Palestynie i odrzucając asymilację, Kadima znalazła wsparcie młodzieży z Europy Środkowej i Wschodniej, a jak sugerowało czasopismo – szczególnie Galicji. W grudniu 1883 r. członkowie Kadimy

¹⁴⁷ Zob. o tym także P. Jasnowski, *The Failure of the Integration of Galician Jews according to Lvov's „Ojczyzna”*, „Scripta Judaica Cracoviensia”, t. 13, 2015, s. 55–65.

¹⁴⁸ „Ojczyzna” 1985, nr 1, s. 1.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ R. Bierer był współzałożycielem Kadimy, założycielem pierwszej grupy syjonistycznej we Lwowie.

potępili radykalnie integrację „szczególnie w Galicji jako zdradę, jako hańbę dla żydów”¹⁵¹. Co gorsza, podobne deklaracje padły we Lwowie:

„My żydzi postępowi ubiorem, językiem i trybem życia przechodzimy do obozu skrajnych zachowawców; pragniemy wraz z nimi, korząc się przed bałwanami zabobonu, przed cudotwórcami, wiecznej ścisłej odrębności narodowej dla naszych współwyznawców!”¹⁵².

Nową ideologię nazwano „ideą panjudaistyczną”, „prądem panjudejskim” lub „prądem wszechżydowskim”¹⁵³; a syjoniści określani byli na przemian jako: „narodowcy”, „nasi Palestyńczycy”, deprecjonująco: „nasi marzyciele”, „rycerze utopii palestyńsko-państwowej” i pogardliwie: „próżniacy”. Wachlarz negatywnie wartościujących epitetów był szeroki. Zwolennicy syjonizmu byli więc m.in. „marzycielami”, „rozmarzonymi zapaleńcami”, „próżniakami”/„fanatycznymi próźniakami”, „fanatykami” i „wichrzycielami”¹⁵⁴. O szansie powodzenia ruchu pisano z pobłażaniem: „o tym chyba mówić nie warto”, „doprawdy nie wiemy, czy się śmiać, czy ręce załamać...”, „Jest to jeno utopia i nic nie daje powodu do przypuszczenia, aby się to kiedy urzeczywistnić mogło”¹⁵⁵, „z ewentualnością wydzielenia Żydów spośród innych narodowości przez utworzenie udzielnego państwa żydowskiego nie należy się na serio liczyć”¹⁵⁶. Projekt nowego państwa był więc „mrzonką”, „utopią”¹⁵⁷, „tendencją bałamutną”¹⁵⁸.

Syjonizm sprawiał, że „Ojczyzna”, jak „Izraelita”, musiała odpowiedzieć sobie i czytelnikom na takie pytania, jak to, czy Żydzi są narodem. „Plemienność — pisano — i pewne pokrewieństwo duchowe istnieje w samej rzeczy między żydami, ale czy to wystarcza do uzasadnienia odrębnej «narodowości żydowskiej»? Nie!”. To, co mogłoby konstytuować naród: „język, myśl, obyczaj, ideały i dążenia wspólne [–] żydzi dawno postradali i obecnie już nie posiadają”¹⁵⁹. Jak integracjoniści

¹⁵¹ „Ojczyzna” 1884, nr 1, s. 3.

¹⁵² *Uroczystość Machabeuszów w lokalnościach Towarzystwa „Szomer Izrael”*, „Ojczyzna” 1884, nr 1, s. 2.

¹⁵³ Sz. Wr., *Nasza pozycja*, „Ojczyzna” 1892, nr 1, s. 1.

¹⁵⁴ Określenia kolejno z następujących numerów „Ojczyzny”: 1885, nr 5, s. 17; 1891, nr 4, s. 30; 1889, nr 3, s. 17–18; 1884, nr 3, s. 10; 1886, nr 6, s. 21; 1889, nr 3, s. 17–18; 1888, nr 15, s. 117; 1886, nr 6, s. 21; 1885, nr 5, s. 17; 1884, nr 1, s. 2.

¹⁵⁵ Trzy cytaty z: E. R...r, *Nasi marzyciele*, s. 17–18.

¹⁵⁶ H.G., *O rasowości a asymilacji Żydów*, s. 113.

¹⁵⁷ E. R...r, *Nasi marzyciele*, s. 17.

¹⁵⁸ „Ojczyzna” 1890, nr 21, s. 170.

¹⁵⁹ E. R...r, *Nasi marzyciele*, s. 17.

warszawscy, uważali się raczej za wspólnotę wyznaniową, „stowarzyszenie religijne”¹⁶⁰. Odwołano się m.in. to autorytetu dr Adolfa Jelinka, wiedeńskiego kaznodziei, który krytykował aspiracje narodowe Kadimy: „musimy – mówił – ten patos narodowy z oburzeniem od siebie odepchnąć. Odkąd żydzi stracili własną swą ziemię, przestali być narodem i są tylko związkiem religijnym, plemieniem”¹⁶¹.

„Ojczyzna” śledziła postępy syjonizmu w Galicji (szczególnie we Lwowie), donosząc o powstaniu Mikra Kodesz, lwowskiej organizacji protosyjonistycznej¹⁶², a w 1887 r., po jej przekształceniu, o stowarzyszeniu „Syjon”. O ile wcześniej wyrażano nadzieje, że Mikra nie będzie miała nic wspólnego z polityką (a zajmie się pielęgnowaniem języka i literatury hebrajskiej)¹⁶³, o tyle po powstaniu „Syjonu” nie miano złudzeń. Organizacja, pisano, postanowiła [–] zrzucić płaszczyk naukowy i z stowarzyszenia literackiego przedzierzgnąć się w czysto polityczne”¹⁶⁴. Już wówczas ruch stanowił dla idei integracji realne zagrożenie – ciągle wszakże ośmieszane i oceniane fałszywie. W 1886 r. pisano, w odezwaniu od rzeczywistości, że Palestyna jest „miejszem, do którego gravituje część zacofanych żydów. Szczególnie wiekowi ludzie, którzy wychowani w całkiem innym świecie pojęć, obecnego życia, jego prądów i wymagań nie są w stanie zrozumieć”¹⁶⁵ [wyróżnienie – P.J.]. A przecież wiadano doskonale, że obie organizacje zrzeszały młodzież, nie mówiąc już o tym, że syjoniści nie wywodzili się z „części zacofanych żydów”, ale właśnie z obozu integracjonistów, rozczarowanych integracją. Nie umykał środowisku „Ojczyzny” wpływ nowej ideologii na masy, o które zabiegano, wydając broszury w jidysz.

Od czasu do czasu sygnalizowano więc zagrożenie dla programu integracji. Zwrócono np. uwagę, że zbieranie składek na osadnictwo w Palestynie „osłabia [–] między tutejszymi żydami przywiązanie ku prawowitej ich ojczyźnie”¹⁶⁶. Usilnie zwalczająca separatyzm „Ojczyzna” pisała

¹⁶⁰ Zob. A. Jagodzińska, *Pomiędzy*, s. 41.

¹⁶¹ „Ojczyzna” 1884, nr 2, s. 6.

¹⁶² Początki syjonizmu w Galicji datują się na pierwszą połowę lat osiemdziesiątych XIX w. Mikra Kodesz była organizacją nawiązującą do wiedeńskiej Kadimy, organizującą, jak ona, tzw. wieczorki machabeuszowskie przywołujące idee powrotu do biblijnej ojczyzny. Adolf Stand wśród pionierów galicyjskiego syjonizmu wymieniał obok J. Kobaka i R. Bierera, Osera Rohatynera, W. Holzera, zob. A. Stand, *Sylwetki przodków syjonizmu galicyjskiego*, w: *Almanach i leksykon Żydostwa polskiego*, t. 2/3, red. R. Goldberger i in., Lwów 1938, s. 428–433.

¹⁶³ „Ojczyzna” 1885, nr 2, s. 7.

¹⁶⁴ „Ojczyzna” 1888, nr 15, s. 117.

¹⁶⁵ „Ojczyzna” 1886, nr 6, s. 21.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

także o podawaniu broni „nieprzyjaciołom żydów, aby mogli wystąpić ze słusznymi zarzutami, że żydzi nigdy nie zasymilują się, że mają osobne cele, osobną narodowość”¹⁶⁷.

Syjonści nie pozostawili suchej nitki na programie integracji, w który nie wierzyli. Integracyjniści byli dla nich „najpodlejszymi tchórzami”¹⁶⁸, „apostatami”¹⁶⁹, a nawet antysemitami, którzy zaprzędali swoją żydowskość, co rozmyślnie, choć fałszywie, eksponowano, chcąc pokazać alternatywę dla ich programu, nie prowadzącą do utraty żydowskich wartości¹⁷⁰.

Podsumowując, w swym podejściu do syjonizmu „Ojczyzna” okazała raczej ignorancję i bierność. Choć dostrzegano rosnące znaczenie ruchu, uparcie podkreślano jego utopijność. Jeszcze w 1889 r. pisano: „Mówić dzisiaj jeszcze o jakimś «królestwie izraelskim» — jako o kwestii najbliższej przyszłości — toż to chyba niedorzeczność do najwyższego posunięta stopnia!”¹⁷¹. Najbliższe lata miały pokazać, jak bardzo się mylili.

Wobec antysemityzmu. Rozczarowanie

Tym, co paraliżowało — chyba najdotkliwiej — program integracji, był antysemityzm. Niechęć i nieakceptacja okazywane Żydom podmyły jego fundament. „Ojczyzna” jak „Izraelita” podzielała pozytywistyczną wiarę w integrację, próbując wyzyskać „kapitał” zaufania, który przyniosły lata sześćdziesiąte XIX w. Idealizowano więc stronę polską, usilnie zwracając ostrze krytyki we własną stronę. Obojętność i niechęć wobec Żydów kazały wszakże „Ojczyźnie” dokonać korekty programu i zabrać w tej sprawie głos.

Choć już w pierwszym roku reagowano na ironiczne komentarze „Gazety Narodowej”, to jednocześnie wyrażano przeświadczenie, „że Naród Polski całym sercem sprzyja naszym usiłowaniom”¹⁷². Dzień 25 grudnia 1881 r., a więc „wypadki warszawskie” (jak eufemistycznie określono wydarzenia

¹⁶⁷ „Ojczyzna” 1884, nr 2, s. 6.

¹⁶⁸ „Ojczyzna” 1886, nr 1, s. 2; słowa te padły w czasie zebrania stowarzyszenia akademickiego Kadima z końcem roku 1885 w Wiedniu. Korespondent donosił, że zastępca prezesa „nie szczędził najobelżywszych wyrazów” pod adresem zwolenników integracji i asymilacji, prezes Natan Birnbaum zaś, wydawca gazety „Selbstemancipation”, wygłosił „piorunującą mowę przeciw asymilacji”, nazywając ją „okropnym jadem”. Co znamienne, sam Birnbaum, wiedeńczyk, znany dziennikarz i ideolog syjonizmu, kiedyś sam skłaniał się ku asymilacji.

¹⁶⁹ *Nietolerancja narodowców*, „Ojczyzna” 1885, nr 5, s. 17.

¹⁷⁰ Zwracała na to słusznie uwagę m.in. A. Jagodzińska, *Pomiędzy*, s. 62.

¹⁷¹ E. R...r, *Nasi marzyciele*, s. 17.

¹⁷² „Ojczyzna” 1881, nr 11, s. 1.

funkcjonujące w historiografii jako pogrom warszawski), które dla warszawskiej inteligencji były wstrząsem, dla Galicji były poważnym ostrzeżeniem. Co znamienne, „Ojczyzna” reagowała na nie wezwaniem do „usunięcia materiału palnego”, do zmiany wszystkiego, „co wobec naszych współbraci chrześcijańskich jest nieodpowiednim”¹⁷³. Choć redakcja piętnowała sprawców, w ten sposób poniekąd ich usprawiedliwiała.

Pojawienie się „Roli” Jana Jeleńskiego¹⁷⁴ było w Galicji mniej istotne. Skupiano się bowiem na polemice z prasą krajową; m.in. z „Kurierem Lwowskim”, który już w 1883 r. pisał, „że nie ma ani jednego przymiotu w żydach, «który by w ogólnym tyglu narodowym dodatni stanowił pierwiastek»”¹⁷⁵. Redakcja, zaostrzając kurs, odpowiadała:

jest punkt, który nietykalnym być winien, to jest patriotyzm. Wara od tego! Niech nikt się nie targa na patriotyzm drugiego [– –]. Nie uznajemy wyznaniowego monopolu polskości i nie dozwolimy, by ktokolwiek naszą polskość w wątpliwość podawał¹⁷⁶.

Odrębność „w mowie, w wyglądzie, w zwyczaju i obejściu”¹⁷⁷ ciągle oceniano jako podstawowe źródło niechęci. Choć już wówczas pojawiały się opinie „współczesnych rozgoryczonych”¹⁷⁸, że ma ona inne źródło i „żydzi żadnymi ze swej strony ustępstwami jej nie zażegnają”¹⁷⁹. Na coraz częstsze insynuacje próbowano odpowiadać rzeczowo i merytorycznie. Np. wobec zarzutu, że „handel galicyjski jest na wskroś żydowsko-niemiecki”, pisano, iż handel i lichwa, jako główne zajęcia Żydów, miały swe źródło „właśnie w owej nietolerancji ekonomicznej, która wszelkie szlachetniejsze sposoby zarobkowania żydom zamyka”. Ograniczanie drogi rozwoju, i wielu gałęzi zarobkowania miało zamykać ich „w ciasnym kole handlu i lichwy”¹⁸⁰. Podjęcie postulatu produktywizacji nie zamknęło ust krytykom. Gdy bowiem Żydzi zaczęli nabywać i uprawiać ziemię, donoszono: „Żydzi zagarniają własność ziemską! Nie zezwalajmy na to!”. I za „Izraelitą” puentowano gorzko: „Handlarz-żyd — źle, finansista,

¹⁷³ „Ojczyzna” 1882, nr 2, s. 6.

¹⁷⁴ Chodzi o warszawskie pismo konserwatywno-klerykalne o wyraźnie antyżydowskim profilu. Zob. M. Domagalska, *Zatrute ziarno. Proza antysemita na łamach „Roli” (1883–1912)*, Warszawa 2016.

¹⁷⁵ N. L[oewenstei]n, „O żydów”, „Ojczyzna” 1883, nr 17, s. 68.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Pytanie. *Naszym zachowawcom ku rozwadze*, s. 13.

¹⁷⁸ Autor miał na myśli prawdopodobnie pierwszych syjonistów.

¹⁷⁹ Pytanie. *Naszym zachowawcom ku rozwadze*, s. 13.

¹⁸⁰ „Ojczyzna” 1890, nr 1, s. 2–3.

bankier — źle, doktor, adwokat, inżynier — źle, bo ci wszyscy zabierają wszak miejsca przynależne naszym. Żyd rolnik ziemianin, także źle!”¹⁸¹.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych opór się wzmacniał, a ton „Ojczyzny” ulegał zmianie. Co istotne, głos zabierała także część polskiej inteligencji. W 1886 r. Jan Lam pisał:

Z kwaśną miną uchwaliliśmy, co było do uchwalenia z naszej strony, dla przeprowadzenia równouprawnienia wyznań. Ze słodką miną głoszczemy czasem i podnosimy tego i owego „brata starozakonnego”. W pożyciu wszakże codziennym, w zetknięciu się towarzyskim i rodzinnym, równouprawnienie to jakoś na żaden sposób *in succum et sanguinem succum* wejść nie może...¹⁸²

Zauważając, że „żydzi galicyjscy garną się *en masse* do polskości”, co dowodziła m.in. „zdumiewająca” liczba dziewcząt żydowskich szukających nauki w polskich szkołach, Lam pisał wszakże: „Cóż stąd, skoro rodzice chrześcijańskich panien nie umieją, czy nie chcą wyzyskać tego koleżeństwa swoich córek”¹⁸³.

We wrześniu 1888 r., z okazji Nowego Roku i Dnia Pojednania¹⁸⁴, podsumowując działalność, pisano bez entuzjazmu:

położenie nasze trudne: tyle wymagań, a ile zapór, ile trudności, ile ku nam niechęci, często zawistnej, często owej drobnej, które życie uprzykrza, łamie najżywotniejszą siłę, umęcza stopniowo, powoli, bez końca¹⁸⁵.

I z zalem:

Za nic nasze usiłowania, za nic najrzetelniejsze nasze usługi, najuczciwsza nasza praca, tej pracy nie pożądamy, bo ona żydowską jest pracą¹⁸⁶.

W podsumowaniu roku wspomniano także z goryczą hasło „nie kupujcie u Żyda” i cytowano „Kurier Lwowski”, ganiącego rzemieślników,

¹⁸¹ *W kwestii własności ziemskiej*, „Ojczyzna” 1884, nr 5, s. 20.

¹⁸² I dodawał: „Gdybym był żydem — pisze Lam — nie bardzo by mi było miło bywać w domu, w którym by, wśród najbardziej uprzejmego przyjęcia, od czasu do czasu zapewniano mnie, moją żonę i moje córki, że państwo gospodarstwo cenią nas bardzo, *jakkolwiek* jesteśmy żydami, bo też jesteśmy wyjątkowymi żydami zupełnie niepodobnymi do innych, którzy śmierdzą cebulą i wymawiają r z głębi gardła. Całując rączki za takie komplementa”, *Jan Lam o kwestyi żydowskiej*, „Ojczyzna” 1886, nr 6, s. 22.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Warto dodać, że nazwy świąt zapisano właśnie tak: „Nowy Rok”, a nie „Rosz ha-Szana”, i „Dzień Pojednania”, a nie „Jom Kipur”.

¹⁸⁵ „Ojczyzna” 1888, nr 17, s. 129.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

że narzekają na Żydów „a sami u żydów kupują, udaremniając (?) [tak w oryg.] tym sposobem wszelkie najszlachetniejsze wysiłki około racjonalnego (!?) [tak w oryg.] postawienia rzemiosł na własne nogi”¹⁸⁷, oraz „Kuriera Rzeszowskiego”, który donosząc o nadużyciach pisarzy gminnych, ubolewał: „najsmutniejsze, że na pisarzy gminnych wybierają nawet żydków (dlaczego nie żydów?)”¹⁸⁸.

Być może [--], że pisarz katolik, którego gmina chciała przyjąć, był gorszy od żyda. To przecież jest wielu innych, ale niekoniecznie żyd¹⁸⁹.

W tym samym czasie lwowski „Przegląd” sprzeciwiał się reorganizacji gminnej służby zdrowia, sugerując, że wówczas „bardzo wielu żydów zajmie posady lekarzy gminnych”¹⁹⁰; „A czy dobrze będzie — pytał «Przegląd» — gdy żyd będzie lekarzem, żyd aptekarzem, żyd szynkarzem?”¹⁹¹. Redakcja „Ojczyzny” drukowała, przyjmowane z ulgą, głosy polemiczne. „Przeglądowi” np. odpowiedziała krakowska „Nowa Reforma”:

Oto rozumowanie! [--]. Żeby żyd nie korzystał — niech nikt nie korzysta. [--] Jest w tym coś tak nieludzkiego, że nie trzeba być ani konserwatystą, ani postępowcem, ani żydofilem, ani antysemitą, trzeba być po prostu człowiekiem, ażeby się na taką argumentację najżywiej oburzyć¹⁹².

¹⁸⁷ Ibidem; chodzi o notę, która pojawiła się w dziale „Kronika” w „Kurierze Lwowskim” 15 sierpnia 1888 r. Redakcja „Kuriera” za „Gazetą Przemyską” pisała w niej o Towarzystwie handlu skór w Przemyślu, które w najbliższym czasie ma zostać rozwiązane. Towarzystwo — jak czytamy — nie zarobiło w poprzednich dwóch latach odpowiednio dużo, aby pokryć czynsz, podatki i koszty administracji. Tę właśnie informację redakcja „Kuriera” opatrzyła cytowanym przez „Ojczyznę” komentarzem, zob. „Kurier Lwowski” 1888, nr 226, s. 4.

¹⁸⁸ Ibidem; cytaty pochodzą z działu korespondencji „Kuriera Rzeszowskiego”, zob. „Kurier Rzeszowski” 1888, nr 35, s. 2–3. Przywoływana korespondencja dotyczy Sokołowa i sprawy pisarzy gminnych, którą zajęto się w Wydziale Krajowym; a na najbliższej sesji sejmowej — jak się dowiadujemy — miał zostać przedłożony projekt ustawy o pisarzach gminnych i ustanowienia szkoły dla gminnych pisarzy. Korespondent „Kuriera” zauważył jednak, że nim reforma wejdzie w życie, minie kilka lat. Największym „utrapieniem” okazuje się fakt — przywoływany właśnie przez „Ojczyznę” — że zdarza się, iż na pisarzy wybierani są Żydzi.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem; niestety, w przypadku „Przeglądu” „Ojczyzna” nie podała numeru wydania ani autora cytowanego artykułu.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem.

Głosy te — podkreślmy sporadyczne — drukowano do upadku „Ojczyzny”. W 1891 r. opublikowano rezolucję zorganizowanego w Zurychu kongresu studentów polskich, która potępiła „wyłaniający się w Polsce ruch antysemicki jako niehumanitarny, niepatriotyczny i reakcyjny”¹⁹³.

Z czasem insynuacje i polemiki zdominowały pismo. Z goryczą pisano o niechęci prasy krajowej, zwracając uwagę na jej możliwe konsekwencje:

Fakt systematycznego niemal, nie powiemy, wydrwiwania i ośmieszania żydów, ale ich dyskredytowania wobec opinii publicznej, przedstawiania ich jako żywiołu niebezpiecznego dla interesów narodowych, może być tak brzemienny w szkodliwe dla naszego społeczeństwa skutki¹⁹⁴.

W styczniu 1890 r. w posępnym tonie dokonywano bilansu, wyliczając bariery programu integracji: niezyczliwość, obojętność i nieakceptację. „Ojczyzna”, idealizująca uprzednio drugą stronę, chcąc łagodzić napięcia i bronić idei integracji, pod koniec lat osiemdziesiątych dawała upust frustracji. Pisano więc o „walce przeciw żydom”, pod pozorem „uratowania społeczeństwa chrześcijańskiego od urojonej nawały i wyzysku żydowskiego”. Co gorsza, tę niechęć i opór dostrzegano nie tylko na polu ekonomicznym, ale „w gruncie rzeczy na każdym polu życia społecznego”. W tym czasie entuzjazm wyraźnie wygasł, ustępując apatii i rozczarowaniu. Integracjoniści znaleźli się w ślepej uliczce, walcząc „z niechęcią i otwartą niezyczliwością lub z obojętnością na zewnątrz, [–] z niechęcią i z zobojętnieniem w własnym łonie”¹⁹⁵.

Frustrację pogłębiał rosnący w siłę syjonizm, obojętność, skłócenie inteligencji i kolejne insynuacje. Wiarę w integrację nadwątlало także wykluczenie, każące wątpić w realną emancypację. Już w roku 1883 pisano np. o statucie Towarzystwa kółek rolniczych we Lwowie, który przewidywał, że członkiem kół mogą być obywatele chrześcijańskiego wyznania (co zresztą piętnował w otwartym liście historyk i publicysta Izidor Dzieduszycki)¹⁹⁶. Wyznaniowy klucz przyjmował także Wydział Krajowy, np. w ogłoszonym w 1890 r. konkursie na posadę dyrektora krajowego archiwum aktów grodzkich i ziemskich w Krakowie od kandydata oczekiwano metryki chrztu¹⁹⁷. Podobnie w ogłoszeniu (z lutego 1891) dyrekcji krajowej szkoły ogrodniczej w Tarnowie od kandydatów żądano świadectwa chrztu i ukończonego 15 roku

¹⁹³ „Ojczyzna” 1891, nr 5, s. 38.

¹⁹⁴ H.G., *Możliwe następstwa*, „Ojczyzna” 1889, nr 4, s. 25.

¹⁹⁵ F., *Słowo wstępne*, „Ojczyzna” 1890, nr 1, s. 1.

¹⁹⁶ „Ojczyzna” 1884, nr 8, s. 29.

¹⁹⁷ „Ojczyzna” 1890, nr 20, s. 162.

życia¹⁹⁸. Notowano także fundacje stypendialne i zapisy, stwierdzając, że „do wypadków najrzadszych [należy], aby chrześcijanie w kraju naszym nie wykluczali z góry żydów od korzystania z dobrodziejstwa ich zapisów dobroczynnych”¹⁹⁹. Jednocześnie pisano, że „żydzi prawie zawsze przeznaczają je dla potrzebujących bez różnicy wyznania”²⁰⁰ (informowano o tym na bieżąco w „Kronice” do końca ukazywania się „Ojczyzny”).

Zaniepokojone głosy dotyczyły także sfery absolutnie priorytetowej dla „Ojczyzny” – szkolnictwa. W lutym 1889 r., donosił korespondent, w Krakowie w szkole ludowej na Dajworze i w szkole wydziałowej żeńskiej oddzielono dzieci obu wyznań. Co w efekcie, jak pisał, doprowadziło do tego, „że klas tych równoległych nie można razem wypuszczać ze szkoły”²⁰¹. Powracające objawy niechęci były tak niepokojące, że proszono, aby podobne gesty spisać i „przedłożyć sferom szkolnym z pomocą publikacji w Waszym piśmie”²⁰². „Ojczyzna”, uparcie promująca dotąd publiczne szkoły, odpowiadała:

Zwłaszcza z gimnazjów lwowskich i prowincjonalnych dochodzą nas tak często żale na nietaktowne i obrażające uczniów żydowskich odezwanie się pp. profesorów, że wypadałoby chyba w każdym numerze sprawą tą ponownie się zajmować²⁰³.

Choć należy z ostrożnością traktować tę, rzekomo powszechną, niechęć, to ów głos sugestywnie obrazuje zmianę nastroju. Upust apatii i goryczy dano w czerwcu 1891 r. Mimo frekwencji na Walnym Zgromadzeniu Towarzystwa, w artykule *Nasza pozycja* pisano o „chwilowej podniecie” i „przemijającym zapale”²⁰⁴. Idee integracji i złożonej tożsamości uległy znaczącemu osłabieniu.

potępiają nas ci spomiędzy naszych współwyznawców, którzy zasklepieni w świecie pojęć przestarzałych, [- -] o odszczepieństwo od wiary ojców oskarżają, albowiem nie jesteśmy tylko i wyłącznie żydami, lecz dzielimy

¹⁹⁸ „Ojczyzna” 1891, nr 5, s. 37.

¹⁹⁹ „Ojczyzna” 1888, nr 22, s. 172.

²⁰⁰ Publikowane na bieżąco szczegółowe informacje zdają się tą opinię potwierdzać; aczkolwiek trudno powiedzieć, w jakim stopniu wykazy publikowane przez „Ojczyznę” były reprezentatywne, zob. o tym „Ojczyzna” 1888, nr 22, s. 172.

²⁰¹ Co istotne, wcześniej miało – zdaniem sprawozdawcy – nie dochodzić do napięć. Stało się to dopiero, gdy „różnice tak wybitnie uwydatniono”, „Ojczyzna” 1889, nr 3, s. 19.

²⁰² Korespondent wymienił m.in. incydent w szkole św. Barbary, ibidem.

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ F., *Nasza pozycja*, „Ojczyzna” 1891, nr 11, s. 81.

przywiązanie i miłość naszą pomiędzy ludem żydowskim a narodem, których czujemy się członkami. I potępiają nas ci spośród naszych współobywateli, którzy dobrowolnie się zasklepiwszy w bezpłodnym i płytkim doktrynerstwie [– –], głośno nas oskarżają o podtrzymywanie separatyzmu żydowskiego, albowiem [– –] nie zapominamy przy tym, że jesteśmy żydami, pielęgnującymi tradycje wiary²⁰⁵.

W styczniu 1892 r., na krótko przed zamknięciem „Ojczyzny”, po odejściu H. Feldsteina, bilans był druzgocący. Podkopaniu uległy – w istocie wszystkie – filary programu integracji. Uczciwie oceniono syjonizm: „Potężniejszy prąd wszechżydowski – pisano – neutralizował nasze usiłowania”, „pociągnął za sobą masy i gorączkował je, apelując do drogich sercom ludu ideałów”, by ostatecznie przyznać: „Pod względem popularności nie mogliśmy mierzyć się z przeciwnikami”²⁰⁶. Własne środki okazały się niedostateczne, niezdolne „fanatyzować szerokie masy”, a własny idealizm naiwny:

Ci, którzy barwnymi zwrotami o uobywatelnieniu i pojednaniu pragnęli jednym zamachem zburzyć stworzone przez wieki przegrody, rozwiać zakorzenione w masach przesady i jak nowi mesjasze wprowadzić żydów do obiecanej ziemi swobody i braterstwa, przejrzeni zbyt rychło, cofnęli się, zobojętnieli, lub nawet przeszli do wrogich obozów²⁰⁷.

Inteligencja okazała się skłócona, bierna, egoistyczna, apatyczna. Porzucono nadzieję na poparcie chrześcijan, a niechęć prasy, „uprzedzenie” lub „obojętność” władz kazały pisać, że: „Tolerancja i równouprawnienie w szczupłej jeno mierze przeszły z frazesu w rzeczywistość”²⁰⁸.

Idea asymilacji, by użyć określenia redakcji, otrzymała „wotum nieufności”. Najlepsze chęci przyniosły „niechęć i niepoprawne uprzedzenie”. Przepaść, którą usiłowano zasypać, pozostała, a być może, powiększyła się:

gorzej jeszcze w życiu towarzyskim. Asymilacja choćby najdoskonalsza, w języku, obyczajach i poziomie oświaty, nie zdołała dotąd żydom otworzyć podwoi do wspólnego życia towarzyskiego z chrześcijanami. Rodziny

²⁰⁵ Ibidem, s. 82.

²⁰⁶ Sz. Wr., *Nasza pozycja*, „Ojczyzna” 1892, nr 1, s. 1.

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Władze krajowe, pisano, jak gdyby naigrywają się z emancypacji, „zamykają [– –] swoje podwoje przed żydem lub utrudniają mu awans. Ani w Wydziale krajowym, ani w Magistracie stołecznym, ani w władzach politycznych rządowych nie znajdziesz żyda”, *ibidem*, s. 2.

żydowskie żyją w odosobnieniu, unikane przez rodziny chrześcijańskie. Nigdzie może separatyzm nie przebija się jaskrawiej, jak w tym ostatnim właśnie kierunku²⁰⁹.

Bilans

Integracyjny impas przyniósł kres pisma i wydającego je towarzystwa. „Ojczyzna” zniknęła w maju 1892 r.²¹⁰ Podobnie jak nieco późniejszy upadek innych czasopism integracjonistów („Jedność”, „Izraelita”), był to znak czasów, świadectwo niepowodzenia oświeceniowego projektu, idei postępu, tolerancji i emancypacji, która nie zdołała zaspokoić nadziei, którą w niej pokładano. Na przełomie wieków dostrzeżono, że bezwarunkowa akceptacja nie-Żydów (warunek *sine qua non* integracji) była wciąż nieuchwytna lub wręcz nieosiągalna. Mimo iż w tym okresie polityczny antysemityzm nie zdołał jeszcze formalnie naruszyć równouprawnienia²¹¹, to systematyczna dyskryminacja (odmawianie Żydom dostępu do wielu stanowisk, poprzez wymaganie metryki chrztu) i przemoc werbalna, a w następnych latach fizyczna²¹², ujawniały, że w społeczeństwie, do którego aspirowali, nie ma dla nich miejsca jako dla Żydów (choćby tylko w wymiarze religijnym). Wyemancypowani i kulturowo zaadaptowani — w przeciwieństwie do poprzednich pokoleń i żydowskich mas — znacznie bardziej troszczyli się o to, co myślą i mówią o nich nie-Żydzi. Dla nich, otwarcie deklarowana i okazywana niechęć była szczególnie dotkliwa; dla samej ideologii zaś destabilizująca, a w ostatecznym rozrachunku — rujnująca.

Choć zwolennicy integracji przetrwali, znacząco osłabieni (a ich dalsze losy nie doczekały się dotąd systematycznego opracowania), sama idea ulegała wyczerpaniu²¹³. Był to skądinąd szerszy fenomen; hasła zbliżenia — jak pisała Jagodzińska — dokonały żywota z końcem XIX w.

Był to oczywiście koniec ideologii integracji, a nie samego zjawiska. Integracjonizm przestał odgrywać rolę spoiwa ideologicznego [–]. Ponadto ani Polacy, ani Żydzi nie postrzegali już integracji i „asymilacji” jako sposobu

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Obok kryzysu ideowego przyczynił się do tego także kryzys finansowy. Rosły długi, a czytelnicy na prowincji były zamykane.

²¹¹ Tj. cofnąć postanowień konstytucji grudniowej.

²¹² Zob. m.in. M. Soboń, *Polacy wobec Żydów w Galicji doby autonomicznej 1868–1914*, Kraków 2011, zwłaszcza s. 221–284.

²¹³ Jeszcze w 1907 r. we Lwowie na krótko udało się powołać nawiązujące do niej pismo „Jedność”.

rozwiązania „kwestii żydowskiej”. Jako etap w historii programów i reform polskich Żydów zakończyła się na przełomie stuleci²¹⁴.

To wszakże — podkreślmy — nie oznaczało, że proces polonizacji wyhamował. Przeciwnie, stale nasilał się aż do wybuchu wojny. Istotne jest to, że choć malał kulturowy dystans, utrzymywał się (lub rósł) dystans społeczny. Na to sprzężenie zwrócił uwagę m.in. Zygmunt Bauman, opisując *casus* Żydów niemieckich²¹⁵. Interesujące są efekty tego impasu. Jak podpowiada teoria, wykluczenie, uprzedzenia „poważnie opóźniają, jeśli nie zgoła wstrzymują integrację członków grupy etnicznej w społeczeństwo globalne”²¹⁶. Co więcej, przypominanie etnicznej, rasowej i religijnej odrębności i poczucie deprywacji statusu może — choć nie musi — ożywić (na nowo) etniczną świadomość. Ów fenomen nie umknął uwadze środowiska. „Litość nad uciśnionymi — pisała «Ojczyzna» — wzmocniła poczucie przynależności plemiennej, obudziła wspomnienia wspólnej przeszłości”²¹⁷. Kryzys, który ujawnił się pod koniec XIX w. — niemożliwość „trzeciej drogi”, złożonej, podwójnej tożsamości — pogłębił się w II Rzeczypospolitej. Dla wielu oznaczało to zawieszenie, tkwienie w sferze ambiwalencji, w szczelinie między jedną a drugą wspólnotą²¹⁸, pierwszą, która broniła do siebie dostępu, i drugą, która była już nieomal obca — w izolacji, w której ulokował ich niedokończony projekt oświecenia²¹⁹.

Nie wszyscy byli w stanie unieść ciężar swego pochodzenia. W efekcie niektórzy próbowali zażegnać kryzys, odpowiadając na wykluczenie za pomocą radykalnego gestu; tego, co T. Endelman określił „radykalną asymilacją” — przede wszystkim chrztu²²⁰, dla którego nie było żadnego świeckiego ekwiwalentu, dającego realną nadzieję na pełną integrację²²¹.

²¹⁴ A. Jagodzińska, *Pomiędzy*, s. 260.

²¹⁵ Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1994, s. 143–214; E. Prokop-Janiec, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków 2013, s. 72.

²¹⁶ E. Morawska, *Awans społeczny i asymilacja*, w: *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław 1980, s. 195.

²¹⁷ W oryginale prawdopodobnie omyłkowo napisano: „przyszłości”, Sz. Wr., *Nasza pozycja*, „Ojczyzna” 1892, nr 1, s. 1.

²¹⁸ W literaturze przedmiotu i we wspomnieniach ów stan intuicyjnie określano jako bycie „pomiędzy”; zob. przede wszystkim A. Jagodzińska, *Pomiędzy*.

²¹⁹ By użyć określenia Jürgena Habermasa, którym posłużył się w dyskusji na dziedzictwem Oświecenia.

²²⁰ Inni, jak powiada Endelman, „grzebali swoją żydowskość” w imię socjalizmu, komunizmu albo nauki i sztuki, T. Endelman, *Leaving the Jewish Fold. Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History*, Princeton–Oxford 2015, s. 6.

²²¹ „There was no secular ritual, equivalent to baptism, to transform Jews into Germans, Hungarians, or whatever”, *ibidem*, s. 362–363.

Odpowiedzią mógł być także gest dokładnie przeciwny — odwrót, „wypisanie się”²²² z otoczenia, do którego chciało się należeć, zgoda na swą odrębność albo jej afirmacja. Właśnie te radykalne gesty należałoby, w moim przekonaniu, uczynić przedmiotem namysłu²²³.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest historia środowiska galicyjskich integracjonistów ukazana w świetle jego prasowego organu, polsko-żydowskiego dwutygodnika „Ojczyzna”, który ukazywał się we Lwowie od kwietnia 1881 do połowy 1892 r. Autor, przedstawiając genezę formacji, omawia następnie jej najważniejsze cele, program i działalność. Osobne miejsce poświęca reakcji na narastający antysemityzm i nacjonalizm żydowski (syjonizm) — ruchy, które w ostatecznym rozrachunku doprowadziły do atrofii i dekompozycji obozu integracjonistów.

Środowisko integracjonistów galicyjskich zaczęło formować się w drugiej połowie XIX w., pod wpływem korzystnej sytuacji politycznej (klęski Austrii w wojnach z Francją i Prusami), prawnej emancypacji, postępującej akulturacji i zmiany kolonialnej. Wywodzący się głównie z warstw inteligencji i bogatej burżuazji większych miast (przede wszystkim Lwowa i Krakowa) integracjoniści czerpali z ideologii haskali, choć sami dokonali jej znaczącego przesunięcia i radykalizacji, reprezentując posthaskalową opcję ideologiczną. Wraz z formalną emancypacją i akulturacją potrzeby i aspiracje potomków galicyjskich maskili znacznie wzrosły; szukali oni sposobu ich realizacji poza kulturowym gettem w polskim otoczeniu, w którym stali już jedną nogą, mocą formalnego równouprawnienia i kulturowej adaptacji. Integracjoniści przez okres kilku dziesięcioleci wierzyli, że ucisk i nietolerancja stanowią anachronizm i relikw przeszłości i prędzej czy później muszą ustąpić „cywilizacji”. Właściwie było przekonanie, że spełniwszy obywatelskie obowiązki, znajdą dla siebie miejsce w nieżydowskim społeczeństwie. Wyemancypowani i kulturowo zaadaptowani — w przeciwieństwie do poprzednich pokoleń i żydowskich mas — znacznie bardziej troszczyli się o to, co myślą i mówią o nich nie-Żydzi. Dla nich — jak pokazuje autor — otwarcie deklarowana i okazywana niechęć była szczególnie dotkliwa; dla samej ideologii zaś destabilizująca, a w ostatecznym rozrachunku — rujnująca.

²²² Posługuje się tu określeniem Jonathana Skolnika, *Dissimilation and the Historical Novel: Hermann Sinsheimer's Maria Nunez*, „The Leo Baeck Institute Yearbook” 43, 1998, 1, s. 228.

²²³ Ów fenomen, którego nie sposób odnosić tylko do syjonizmu, określano często dysymilacją; w kontekście żydowskim pisali o niej zwłaszcza Shulamit Volkov, J. Skolnik i Myriam Bienenstock. (S. Volkov, *The Dynamics of Dissimilation. Ostjuden and German Jews*, w: *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, red. J. Reinharz, W. Schatzberg, Hannover–London 1985, s. 192–211; J. Skolnik, *Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*, Stanford, Calif. 2014; idem, *Dissimilation and the Historical Novel*; M. Bienenstock, *Assimilation — dissimilation. Rosenzweig sur l'école*, w: *Héritages de Franz Rosenzweig: Nous et les Autres*, red. eadem, Paris 2011, s. 140–148.

Integration of Galician Jews in the Light of the Lwów “Ojczyzna” (1881–1892)

The article examines the history of Galician integrationists, depicted in the light of their press organ, the Polish-Jewish bi-weekly “Ojczyzna”, issued in Lwów from April 1881 to the middle of 1892. While presenting the origin of this social formation the author discusses its most prominent targets, programme, and activity. Special attention is paid to the reaction towards growing anti-Semitism and Jewish nationalism (Zionism), i.e. movements that ultimately resulted in the atrophy and decomposition of the integrationist camp.

The formation of Galician integrationists began to assume shape in the second half of the nineteenth century under the impact of a favourable political situation (the defeat of Austria in the wars against France and Prussia), legal emancipation, progressing acculturation, and generational shift. The integrationists, who originated predominantly from the intelligentsia and the prosperous bourgeoisie in larger towns (primarily Lwów and Cracow) referred to the Haskalah ideology, although they carried out its considerable modification and radicalization by representing a post-Haskalah ideological option. The needs and aspirations of the successors of the Galician Maskilim grew considerably as the outcome of formal emancipation and acculturation. The integrationists sought a way to realise their goals outside the cultural ghetto within the Polish environment, in which they enjoyed a firm foothold due to formal equal rights and cultural adaptation. For several decades they believed that repression and intolerance are relics of the past and an anachronism, which sooner or later must be replaced by “civilisation”. The integrationists were also of the opinion that having fulfilled their civic duties they gained a place within non-Jewish society. Emancipated and culturally adapted — in contrast to previous generations and the Jewish masses — they were much more concerned with what the non-Jews said and thought about them. The author indicates that the openly declared and demonstrated animosity of the non-Jewish surrounding was particularly grievous: it destabilised and ultimately destroyed integrationist ideology.

Translated by Aleksandra Rodzińska-Chojnowska

Bibliografia

- Bałaban, Majer. *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*. T. 2, 1656–1868. 1936. Reprint, Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Bienenstock, Myriam. „Assimilation — dissimulation. Rosenzweig sur l'école”. W *Héritages de Franz Rosenzweig: Nous et les Autres*, red. Myriam Bienenstock, 140–148. Paris: Éditions de l'Écat, 2011.
- Buszko, Józef. „The Consequences of Galician Autonomy after 1867”. W *Galicja: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918*, red. Israel Bartal, Antony Polonsky. *Polin. Studies in Polish Jewry* 12 (1999): 86–99.

- Cała, Alina. *Żydowskie periodyki i druki okazjonalne w języku polskim. Bibliografia*. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2005.
- Eisenbach, Artur. *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
- Endelman, Todd M. *Leaving the Jewish Fold. Conversion and Radical Assimilation in Modern Jewish History*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Galas, Michał. *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w drugiej połowie XIX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2007. Wydanie ang.: *Rabbi Marcus Jastrow and His Vision for the Reform of Judaism. A Study in the History of Judaism in the Nineteenth Century*, tłum. Anna Tilles (Boston: Academic Studies Press, 2013).
- Galas, Michał, red. *Synagoga Tempel i środowisko krakowskich Żydów postępowych*. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2012.
- Jagodzińska, Agnieszka. *Asymilacja, czyli bezradność historyka: o krytyce terminu i pojęcia*. W *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, red. Konrad Zieliński, 15–31. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010.
- Jagodzińska, Agnieszka. *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.
- Jasnowski, Paweł. „Dialog hebrajskiego z łacinką. Obraz pogranicza kulturowego w inskrypcjach Nowego Cmentarza Żydowskiego w Krakowie”. W *Na pograniczach. Pamięć — historia — kultura*, red. Anna Chudzik, Dariusz Wojakowski, 95–112. Sanok: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Grodka, 2014.
- Jasnowski, Paweł. „The Failure of Integration According to the Lwów’s «Ojczyzna» (1881–1892)”. *Scripta Judaica Cracoviensia* 13 (2015): 55–65.
- Jasnowski, Paweł. Recenzja: „Izraelita” (1866–1915). *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Zuzanna Kołodziejka. *Scripta Judaica Cracoviensia* 13 (2015): 193–196.
- Kołodziejka, Zuzanna. „Izraelita” (1866–1915). *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.
- Kopff-Muszyńska, Katarzyna. „Ob Deutsch oder Polonisch” — przyczynek do badań nad asymilacją Żydów we Lwowie w latach 1840–1892. W *The Jews in Poland*. T. 1, red. Andrzej K. Paluch, 188–203. Kraków: Jagiellonian University, Research Center on Jewish History and Culture in Poland, 1992.
- Kozińska-Witt, Hanna. „The association of Progressive Jews in Kraków, 1864–1874”. W „Jews in Kraków”, red. Michał Galas, Anthony Polonsky. *Polin. Studies in Polish Jewry* 23 (2011): 119–134.
- Łapot, Mirosław. *Nauczanie religii możeszowej we lwowskich szkołach publicznych w dobie autonomicznej — zarys problematyki*. W *W kręgu dawnych i współczesnych teorii wychowania. Uczeń — szkoła — nauczyciel*, red. Katarzyna Dormus, Ryszard Ślęczka, 166–183. Kraków: Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej, 2012.
- Mahler, Raphael. *Hasidism and the Jewish Enlightenment. Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*. New York: Jewish Publication Society, 1985.
- Manekin, Rachel. *The Debate over Assimilation in Late Nineteenth-Century Lwów*. W *Insiders and Outsiders. Dilemmas of East European Jewry*, red. Richard I. Cohen,

- Jonathan Frankel, Stefani Hoffman, 120–130. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2010.
- Maślak-Maciejewska, Alicja. „Działalność towarzystwa Agudas Achim i jego związki z synagogami postępowymi we Lwowie i Krakowie”. *Kwartalnik Historii Żydów*, nr 1 (2014), 173–202.
- Maślak-Maciejewska, Alicja. *Rabin Szymon Dankowicz (1834–1910) — życie i działalność*. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2013.
- Maślak-Maciejewska, Alicja. *Wydarzenia patriotyczne organizowane w synagodze Tempel w Krakowie*. W *Synagoga Tempel i środowisko krakowskich Żydów postępowych*, red. Michał Galas, 103–128. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2012.
- Maślak-Maciejewska, Alicja. „Z dziejów judaizmu w XIX w. w Krakowie — tożsamość, poglądy religijne i instytucje środowiska Żydów postępowych”. Praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, 2015.
- Mendelsohn, Ezra. „Jewish Assimilation in Lvov: The Case of Wilhelm Feldman”. *Slavic Review* 28, nr 4 (1969): 577–590.
- Mendelsohn, Ezra. *On Modern Jewish Politics*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Mendelsohn, Ezra. *Painting a People: Maurycy Gottlieb and Jewish Art*. Hanover: Brandeis University Press, 2002.
- Morawska, Ewa. „Awans społeczny i asymilacja”. W *Założenia teorii asymilacji*, red. Hieronim Kubiak, Andrzej K. Paluch, 185–206. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1980.
- Opalski, Magdalena, Israel Bartal. *Poles and Jews. A failed Brotherhood*. Hanover: Brandeis University Press, 1992.
- Polonsky, Anthony. *The Jews in Poland and Russia*. T. 2, 1881–1914. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2010.
- Prokop-Janiec, Eugenia. *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.
- Skolnik, Jonathan. „Dissimilation and the Historical Novel: Hermann Sinsheimer’s Maria Nunnez”. *The Leo Baeck Institute Yearbook* 43, nr 1 (1998): 225–237.
- Skolnik, Jonathan. *Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2014.
- Sinkoff, Nancy. *Out of the Shtetl. Making Jews Modern in the Polish Borderlands*. Brown Judaic Studies 336. Providence: Brown University Press, 2004.
- Soboń, Marcin. „Działalność asymilacyjna towarzystwa «Przymierze Braci» Agudas Achim w świetle lwowskiej «Ojczyzny»”. W *Znani i nieznanymi dziewiętnastowiecznego Lwowa. Studia i materiały*. T. 2, red. Lidia Michalska-Bracha, Marek Przeniosło. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, 2009.
- Soboń, Marcin. *Polacy wobec Żydów w Galicji doby autonomicznej w latach 1868–1914*. Kraków: Wydawnictwo Verso, 2011.
- Sorkin, David. *The Early Haskalah*. W *New Perspectives on the Haskalah*, red. Shmuel Feiner, David Sorkin, 9–26. London: Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- Volkov, Shulamit. „The Dynamics of Dissimilation. Ostjuden and German Jews”. W *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, red. Jehuda Reinharz, Walter Schatzberg, 192–211. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1985.

- Weeks, Theodore R. „Assimilation, Nationalism, Modernization, Antisemitism. Notes on Polish-Jewish Relations, 1855–1905”. W *Antisemitism and Its Opponents in Modern Poland*, red. Robert Blobaum, 20–38. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Wodziński, Marcin. „Language, Ideology and the Beginnings of the Integrationist Movement in the Kingdom of Poland in the 1860s”. *East European Jewish Affairs* 34, nr 2 (2004): 21–40.
- Wodziński, Marcin. *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu*. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2003. Wydanie ang.: *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: History of a Conflict*, tłum. Sarah Cozens (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2005).
- Yinger, J. Milton. „Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation”. *Ethnic and Racial Studies* 4, nr 3 (1981): 249–264.

Biogram: mgr Paweł Jasnowski — ur. 1987, judaista, krytyk, doktorant Instytutu Judaistyki UJ; zainteresowania badawcze: akulturacja i asymilacja polskich Żydów; polsko-żydowskie pogranicze, kontakt: jasnowski.pawel@gmail.com.