

KW.28.028

ALEKSANDER HERTZ

ŻYDZI  
W KULTURZE POLSKIEJ

INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1961







# ŻYDZI W KULTURZE POLSKIEJ

BIBLIOTEKA " KULTURY "  
Tom LXVI

IMPRIME EN FRANCE

---

Wydawca : Edition et Librairie „LIBELLA”  
12, rue St. Louis-en-l'Île, Paris, 4<sup>e</sup>

ALEKSANDER HERTZ

ŻYDZI  
W KULTURZE POLSKIEJ

INSTYTUT

PARYŻ



LITERACKI

1961

TEGOŻ AUTORA  
W BIBLIOTECE „KULTURY”:

*Amerykańskie Stronnictwa Polityczne, 1957*



KW

KW.28.028

---

Copyright by „Kultura”, Paris, 1961

1993 W 426/15



*Mojej Żonie*



## WSTĘP

*Książka ta ukazuje się w chwili, kiedy w Polsce znów mówi się — choć nie koniecznie pisze — o Żydach i o „kwestii żydowskiej”. Inaczej — kiedy znów stwierdzane są fakty rosnącej fali antysemityzmu. Żydzi w Polsce jako wielka społeczność narodowo-kulturalna, jako liczna zbiorowość ludzka, należą do przeszłości. To co zostało, są to nieliczne jednostki, przeważnie nie związane z tą dawną zbiorowością, nigdy z nią nie utożsamiające się, dziś zazwyczaj ukryte poza maską nowych nazwisk. Ale dawna „kwestia” istnieje, ale wciąż wyraźne są objawy niechęci do tych jednostek, jako do Żydów.*

*Ilustruje to jedną z tez tej książki, że antagonizm do pewnych ludzi, w danym wypadku określanym jako antysemityzm, jest niezależny od ilości tych ludzi, od ich obiektywnej roli, od ich „obcości”. Nie nieliczni Żydzi są w Polsce źródłem antysemityzmu, ale pewne schorzenia głębsze i szersze, jakie trawią społeczność, wśród której Żydzi ci żyją. Żydzi jedynie stają się wygodnym ośrodkiem, ułatwiającym polaryzację pewnych uczuć i reakcji. Jest rzeczą prawdopodobną, że gdyby w Polsce dzisiejszej nie było ani jednego Żyda lub gdyby żaden z Żydów nie odgrywał najmniejszej roli w życiu polskim, jakieś formy antysemityzmu nadal by istniały. Żywych ludzi zastąpiłyby ich upiory. W Polsce tradycje antysemityzmu zostawiły po sobie ślady tak głębokie, że symbol Żyda może tu w zupełności wystarczyć.*

Bezpośrednio po wojnie antysemityzm w Polsce znajdował dla siebie racjonalizację w tej roli, jaką jednostki pochodzenia żydowskiego odgrywały w partii komunistycznej i w polskim aparacie rządzącym. W książce tej jest mowa o tych okolicznościach, które sprawiły, że Żydzi polscy dostarczyli komunizmowi wielu wybitnych przywódców. Jest też mowa i o tym, że dostarczyli oni przywódców także kierunkom obcym i wrogim komunizmowi. I jest też próba wyjaśnienia faktu, że właśnie ze świata żydowskiego wychodziło tyle osobowości niekonformistycznych, rzucających wyzwanie ogólnie przyjętym regułom i filozofiom. Tak było w Polsce przed wojną, kiedy mówiło się o „żydokomunie”, i z natury rzeczy coś z tego musiało pozostać się i po wojnie. W Polsce komunistycznej dygnitarze państwowi pochodzenia żydowskiego byli resztką dawnego nonkonformizmu inteligencji żydowskiej, która w komunizmie szukała protestu, ideału sprawiedliwości spełnienia swych marzeń idealistycznych. Że niejednemu z tych ludzi z czasem sądzono było przeżyć bolesne rozczarowanie — albo zostać oportunistą — jest inną zupełnie sprawą.

Ale w Polsce dzisiejszej, obok tej tradycyjnej i wciąż bardzo potężnej postaci antysemityzmu, idącego od dołu, coraz wyraźniej zaznacza się postać nowego antysemityzmu, idącego od góry, a raczej idącego spoza granic Polski, ze Związku Sowieckiego. Jest to już teraz nie „żydokomuna” ale „żydorewizjonizm”. Moskwa podjęła program walki z żydowskimi rewizjonistami i program ten narzuca swym polskim pupilom. O ile dawniej Żydzi byli oskarżani o wywrotowość lewicową, o tyle dziś są oskarżani o wywrotowość prawicową.

„Żydokomuna” i „żydorewizjonizm”! Na pozór rzeczy diametralnie różne, w rzeczywistości identyczne. Albowiem w obu wypadkach chodzi o te same treści. Nie ulega wątpliwości, że wśród „rewizjonistów” w Polsce wybitną rolę odgrywają jednostki pochodzenia żydowskiego. Nazwiska ich są dobrze znane i możemy obyc się bez ich wymieniania. Istotne jest to, że do rewizjonizmu prowadzi tych ludzi ta sama droga, która niegdyś zaprowadziła ich do komunizmu. Jest nią wstręt do konformizmu, jest nią krytycyzm, jest nią zamiłowanie do myślenia, jest nią dążenie

do sprawiedliwości. Żydzi i tu okazują się owymi „drożdżami”, budzącymi ferment i niepokój.

Rewizjonizm jest groźbą dla komunizmu, możliwe że największą ze wszystkich. Albowiem idzie od wewnątrz, jest buntem rozumu i uczucia przeciwko załganiu, obłudzie oficjalnej doktryny. Jako system filozoficzny jest to dziś doktryna martwa, ale wciąż jest ona wygodnym narzędziem w rękach tych, którzy rządzą znaczną częścią naszego świata. Jest to doktryna ukanonizowana i znieść nie może swobodnego i krytycznego myślenia. A rewizjoniści próbują myśleć. W rzeczywistości rewizjonizm zaczyna dziś spełniać zadanie dziecka w bajce Andersena, coraz wyraźniej mówiąc, że król jest nagi. I nic dziwnego, że oficjalny komunizm boi się rewizjonizmu, że prowadzi z nim walkę. Jest to dla niego niebezpieczeństwo wewnętrzne, zdrada we własnych szeregach.

W walce tej antysemityzm może spełnić to zadanie jakie spełniał, gdy był wyzyskiwany przez rząd carski i pokrewne mu systemy w tej części Europy: może liczyć na życzliwe przyjęcie w masach ludzkich.

W Polsce dzisiejszej antysemityzm jest zjawiskiem szczególnie groźnym. Przyszłość Polski, przyszłość jej kultury jest w ogromnym stopniu związana z tym, czy rewizjonizm utrzyma się na widowni jako siła rozsadzająca oficjalną doktrynę od wewnątrz. Każde powodzenie rewizjonizmu to krok naprzód na drodze wyzwolenia umysłów, to krok naprzód w kierunku wolności twórczości i kultury. Jednostki pochodzenia żydowskiego, zaliczane do „rewizjonistów”, są w pierwszym szeregu bojowników o przyszłość kultury polskiej. Antysemityzm, bijąc w nich, bije w tych, którzy szerzą twórczy ferment, rozsadzając skorupę zakłamanego komunistycznego konformizmu.

Książka ta była pisana z myślą o tych jednostkach, które walczą o przyszłość kultury polskiej. I była pisana z myślą o tych wszystkich Polakach, od których postawy tak bardzo zależy, czy Moskwa w swej walce z rewizjonizmem odniesie zwycięstwo, czy przegra.

Żydów jako społeczności w Polsce już nie ma. Ale został się antysemityzm. I jest on dziś niemniej groźny niż wtedy, gdy w Polsce żyła, działała, tworzyła i cierpiała wielomilionowa rzesza żydostwa polskiego. Pod pewnymi względami jest bodaj jeszcze groźniejszy.



## ZAGASŁY ŚWIATŁA SZABAŚNE

### I

W Polsce nie ma dziś Żydów. Garść, która się została, jest tylko wspomnieniem tej wielomilionowej społeczności, jaka przed wojną żyła w Polsce. Społeczność ta została wytępiona i nie będzie już nigdy wskrzeszona. Wybitny pisarz żydowski — Józef Opatoszu — w jednym ze swych ostatnich przed śmiercią opowiadań daje obraz miasteczka polskiego w latach, które dopiero nadejdą. Było to dawniej miasteczko żydowskie. Ale w epoce, którą Opatoszu opisuje, Żydów już tam nie ma i tylko jakieś głuche zachowało się wspomnienie o dziwnych ludziach, którzy tam ongiś żyli. Z mieszkańców miasteczka został się tylko jeden — sędziwy starzec — który na własne oczy, gdy był dzieckiem, widział owych miejscowych Żydów i coś o nich zapamiętał. W opowiadaniu Opatoszu młodzież miejscowa, która przypadkowo usłyszała o tych dawnych mieszkańcach, stara się od starca dowiedzieć, kim oni byli, co się z nimi stało, dlaczego zaginęli. I w ten sposób płynie opowieść-legenda o tych, którzy nawet upiorami być przestali, i legenda zdaje się ich wskrzeszać na nowo.

Jest to bardzo piękne opowiadanie. Zawarta w nim myśl zasadnicza wyraża pewność, że Polska nigdy o swych Żydach zapomnieć nie będzie mogła, że pozostaną oni choćby w postaci legendy — bolesnej, tragicznej, nie dającej się wyrwać z rzeczywistości polskiej.

„Najstraszniejsze w dziejach ludzkości ludobójstwo, masakra kilku milionów Żydów w Polsce, obranej przez Hitlera jako plac straceń, krew i popioły tych ofiar, które wsiąkły w ziemię polską, stanowią istotną więź, która spoiła Polskę z narodem żydowskim i od której uwolnić się nie jest w naszej mocy”. — Tak pisała Maria Czapska w roku 1957 (*Kultura*, Czerwiec 1957, str. 53). Są to słowa pełne prawdy i głębi. Czy jednak tylko wyłącznie krew i popioły ofiar staną się istotną więzią, która połączy Polskę z narodem żydowskim? Mam wrażenie, że nie będzie to więź jedyna i że w miarę, jak czas będzie upływał, oczywistość tych innych więzi będzie stawała się coraz wyraźniejsza. Polska — chcąc czy nie chcąc — nie będzie mogła zapomnieć o Żydach, którzy stanowili część mieszkańców jej ziem.

Od tysiąca lat Żydzi byli jednym z ważnych elementów życia polskiego. Od samego początku dziejów Polski dawała się zauważyć obecność Żydów i udział ich w życiu zbiorowym. Spotykamy ich wśród pierwszych narratorów faktu powstawania państwowości polskiej, bili monetę za pierwszych Piastów, z każdym następnym wiekiem coraz wyraźniej i wszechstronniej zaznaczali swą obecność. Przez tysiąc lat byli częścią rzeczywistości polskiej. Oceniano ich rozmaicie — częściej nieżyczliwie niż życzliwie, nieraz wrogo i potępiająco. A jednak byli oni jakąś częścią składową życia polskiego, jakoś zaznaczali swą obecność, jakoś na całość tego życia wpływali. Żeromski niechętnie nazywał ich „krajowymi cudzoziemcami”, zapominając zresztą, że określenie takie nie tylko do Żydów dawało się odnieść. Czy byli cudzoziemcami czy też nie — to może być kwestią, w każdym jednak razie byli krajowi.

Byli ważną częścią krajobrazu Polski — materialnego i duchowego. I krajobraz ten po odejściu Żydów niezwłocznie musiał się zmienić. Duchowy może jeszcze bardziej niż materialny. Jak pięknie pisze Słonimski o zmienionych miasteczkach polskich:

*„Już nie ma tych miasteczek, gdzie szewc był poetą,  
Zegarmistrz filozofem, fryzjer trubadurem.  
Nie ma już tych miasteczek, gdzie biblijne pieśni  
Wiatr łączył z polską piosnką i słowiańskim zalem.  
Gdzie starzy Żydzi w sadach pod cieniem czereśni*



*Oplakiwali święte mury Jeruzalem.  
Już nie ma tych miasteczek, choć mgły poetyczne,  
Księżyce, wiatry, stawy i gwiazdy nad niemi  
Krwia stuleci spisały historie tragiczne,  
Dzieje dwu najsmutniejszych narodów na ziemi”.*

W dziejach Polski rozdział żydowski jest zamknięty. Ale zachowa się, i to, co w nim zostało napisane, nie da się już nigdy wymazać, będzie miało odgłosy w rozdziałach następnych, tych, których napisanie przypadnie w udziale przysłym pokoleniom.

Czym jednak rozdział ten został zamknięty? Co stanowi jego treść? Jaka naprawdę była rola Żydów w życiu polskim? — Dopiero dziś, gdy Żydów w Polsce już nie ma, wypadnie dać na te pytania rzeczową i wyczerpującą odpowiedź. Nadchodzi czas, gdy trzeba przystąpić do rzetelnego zbadania historii Żydów polskich. Przede wszystkim zaś nadchodzi czas, gdy wypadnie gruntownie i wszechstronnie zbadać rolę Żydów w kulturze polskiej.

Zadanie to kolosalne, wymagające olbrzymiego wysiłku zbiorowego. Przez dłuższy czas największą trudnością będą tu uprzedzenia, małostkowość, często — tchórzostwo. W społeczeństwie polskim sprawa żydowska zawsze miała swe określone emocjonalne zabarwienia. I ma je nadal. Przenosiło się to i przenosi i na świat nauki. O Żydach mówiło się i pisało bardzo dużo. Ale kto z nie-Żydów starał się uczciwie i bezstronnie badać i poznawać zagadnienia żydowskie? Ilu Polaków znało język żydowski czy hebrajski na tyle, by móc na własną rękę zapoznawać się ze sprawami żydowskimi? Rzecz fantastyczna: w Polsce, gdzie każdy „zajmował się” sprawą żydowską, na palcach jednej ręki można było policzyć ludzi, znających język, którym posługiwało się trzy miliony obywateli Rzeczypospolitej. Mówię tu oczywiście o nie-Żydach. Autorzy długich rozpraw na tematy żydowskie nie mieli najmniejszego pojęcia o problematyce życia żydowskiego, o mechanice tego życia, i nie dbali o poznawanie tych rzeczy.

W rezultacie, jeżeli pominiemy źródła i opracowania pochodzące od samych Żydów, zdumiewa i przeraża ubóstwo tego, co zostało tu wniesione przez stronę polską. Dopiero w czasach zupełnie ostatnich ukazanie się znakomitej pracy Marii i Kazimierza Piechotków o Bóźnicach

Drewnianych jest pierwszym, naprawdę poważnym i na dużą miarę, opracowaniem jakiegoś zagadnienia żydowskiego, opracowaniem podjętym nie przez Żydów.

Dzieło Piechotków jest — jak dotąd — zjawiskiem odosobnionym. Polska Akademia Nauk ogłosiła dwa tomy monumentalnej *Historii Polski*. W tym ogromnym dziele dzieje Żydów — zdawałoby się — powinny być nieco szerzej uwzględnione. To, co o Żydach tam zostało powiedziane, sprowadza się do kilku stronic, przy czym ukryte jest w ramach szerszej tematyki społeczno-gospodarczej. Kulturze Żydów polskich poświęcono kilkanaście zdań.

Przed wojną było znacznie gorzej. Oczywiście pracowali historycy Żydzi i im zawdzięczamy szereg bardzo cennych opracowań. Bersohn dał znakomity „Dyplomatariusz”, Bałaban napisał historię Żydów w Polsce i opracował kilka doskonałych monografii lokalnych grup żydowskich, żeby tylko wymienić jego prace o Krakowie i Lwowie. Takich monografii było znacznie więcej. Jakub Szacki napisał — ale niestety nie zdążył ukończyć — monumentalne dzieło o dziejach Żydów warszawskich, Filip Friedman dał wyczerpującą monografię o Żydach łódzkich. Pisali Schipper, Mahler, Ringelblum i wielu innych. W zakresie historii sztuki żydowskiej, folkloru żydowskiego i pokrewnych, prace Bersohna, prace Lilienthalowej — żeby nie wymieniać wielu innych — pozostają trwałym dorobkiem naukowym.

Na dorobku tym przyszedł historyk będzie mógł się oprzeć. Jednak prace te ujmują życie zbiorowości żydowskiej w Polsce czy jej poszczególnych fragmentów jako zjawisko samo przez się, na ogół unikając powiązań z całokształtem życia polskiego. Oczywiście pewne zasadnicze powiązania i tam są zaznaczone. Friedman w swej historii Żydów łódzkich i w pracach, ogłoszonych w „Rocznikach Łódzkich”, daje obraz życia żydostwa łódzkiego na tle rozwoju całego miasta. Szacki w swej historii Żydów warszawskich szeroko uwzględnia rozwój Warszawy na tle całej historii Polski. Ale tematem jest tu społeczność żydowska jako taka, jej specyficzne sprawy i zagadnienia. Nie jest ona tu widziana — albo jest widziana tylko w nieznacznym stopniu — jako składnik pewnej szerszej całości — Polski.

To samo odnosi się i do prac z zakresu spraw ściśle kulturowych. Bodajże Piechotkowie byli pierwsi, którzy zauważyli, że architektura polskich synagog drewnianych jest pochodną prądów i tendencji, jakie panowały w całym polskim budownictwie drewnianym, i że tylko na tym tle i w takim powiązaniu może być należycie zrozumiana. Natomiast badacze-Żydzi — nawet najwybitniejsi wśród nich — ograniczali się do opisywania i analizowania przedmiotów i dążeń w obrębie społeczności żydowskiej, tak, jak gdyby działały one autonomicznie, bez związku z bardziej powszechnymi zjawiskami i dążeniami. I tu jest rzeczą znamienne, że bodaj pierwszym i jedynym, który powiązania kulturalne żydowsko-nieżydowskie zrozumiał i głęboko potraktował, był nie-Żyd, Stanisław Vincenz. Jak nikt przed nim, umiał uchwycić wzajemne oddziaływania kulturalne, zachodzące między Żydami i Hucułami. Może pomagało mu i to, że, nie będąc ani Żydem ani Hucułem, miał niezmiernie serdeczny i bliski stosunek do jednych i do drugich.

Pomijając nieliczne wyjątki, strona polska do pracy nad dziejami i rolą Żydów polskich wniosła znikomo mało. Prawda, był Czacki, którego rzecz o Żydach i Karaitach wciąż ma swoją wartość. Ale później przyszły książki Jeske-Choińskiego czy Łuszczewskiego-Marylskiego, których wartość historyczno-naukowa jest żadna. Książki te mają jakąś wartość jako dokumenty socjologiczne, jako materiał dla analizowania pewnych postaw i sądów w środowisku nieżydowskim. Z tego względu mogą być użyteczne. Ale jako opracowania są bez wartości.

To samo da się powiedzieć o rozprawkach nawet tak poważnych uczonych jak Kutrzeba i Bujak. Prace ich, pisane na użytek zagranicy, były powierzchowne, ujęte propagandowo, zadowalające się tanimi uproszczeniami. W dorobku tych poważnych uczonych nie zajmują one trwałego miejsca.

Charakter czysto dokumentalny mieć może spora ilość książek, broszur i artykułów, zajmujących się różnymi aspektami sprawy żydowskiej w Polsce. Są to zarówno rzeczy antysemityczne, jak i apologetyczne, pisane w obronie Żydów. Są wśród nich pozycje cenne, żeby tylko wymienić książeczkę Orzeszkowej, książki Hollaenderskiego czy Lublinera. Można w nich znaleźć pewne materiały faktyczne,

pewne dane, które powinny być uwzględnione. Ale olbrzymia większość tych publikacji jest pozbawiona nawet dokumentalnej wartości.

Najgorsze jest jednak to, że olbrzymia ilość podstawowych materiałów uległa zniszczeniu i nie będzie mogła być zrekonstruowana. Wojna i hitleryzm uczyniły pracę przyszłych badaczy nieprawdopodobnie trudną. W wielu wypadkach wypadnie im iść na ślepo, posługując się jakimiś fragmentami podstawowych materiałów, jeżeli choćby i one zostały zachowane. Praca taka może być podjęta tylko przez wielu badaczy i nie prędko może być doprowadzona do jakichś wyników.

## II

A przecież praca taka będzie musiała być podjęta. I w formie zbierania, inwentaryzowania tego, co się jeszcze uda odnaleźć, i w formie opracowywania materiałów, i wreszcie w formie tworzenia jakichś syntez. To wszystkie będzie musiało być zrobione. I jest rzeczą szczęśliwą, że — choć na wciąż jeszcze skromną skalę — zaczyna już być robione. Dobrą zapowiedzią jest praca nad dziejami poszczególnych osiedli żydowskich w Polsce, prowadzona w Izraelu i w Stanach Zjednoczonych.

W tych wielkich badaniach obok strony żydowskiej i strona polska powinna wziąć udział. I szczególnie w jednej dziedzinie Polacy i Żydzi powinni zespolić swe wysiłki. Chodzi tu o sprawę udziału Żydów w rozwoju kultury polskiej. I to wszystkich aspektów tego udziału, zaczynając od kultury ludowej i kończąc na roli, jaką w literaturze i sztuce polskiej odegrali twórcy pochodzenia żydowskiego. Bez względu na to, jak się tę rolę oceni, wypadnie stwierdzić, że była to rola niemała. Znikając z ziemi polskiej, żydostwo polskie pozostawiło po sobie wkład w kulturę polską, który zapewne okaże się trwały. Jak gdyby żegnając się z Polską, Żydzi dali poezji polskiej Juliana Tuwima, którego imię i dzieło na trwałe zostaną w kulturze narodu polskiego.

I odwrotnie, nie można będzie pominąć tej roli, jaką kultura polska odegrała w życiu duchowym żydostwa polskiego. Znaczenie książki Piechotków polega między innymi i na tym, że sprawa tej roli została tu jasno postawiona, tworząc punkt wyjściowy dla dalszych dociekań. I podobnie na innym terenie, taki punkt wyjściowy daje Vincenz. Oczywiście najwięcej do powiedzenia na ten temat będą mieli badacze żydowski, wśród których już i teraz daje się zauważyć zainteresowanie dla tego zagadnienia.

By jednak wszystkie te prace mogły być podjęte poważnie i na dużą skalę, niezbędne będą pewne zabiegi przygotowawcze. W żadnej bowiem dziedzinie badań kulturoznawczych momenty emocjonalne nie będą miały takiego znaczenia, jak w wypadku studiowania roli Żydów w kulturze polskiej, czy też roli kultury polskiej w dziejach żydostwa polskiego. Żydzi opuścili Polskę przez swą zagładę, przez potworne wymordowanie ich jako wielkiej zbiorowości ludzkiej. Działo się to w Polsce, i choć dokonane przez niemieckich najeźdźców, nie we wszystkich Polakach budziło uczucie zgrozy, przerażenia czy choćby litości. To trzeba jasno powiedzieć. Dla wielu Polaków zagłada żydostwa polskiego była kolosalnym wstrząsem psychicznym. Dla wielu innych jednak to, co zrobił Hitler, było „rozwiązaniem sprawy żydowskiej”. I zdanie, że „Hitler za nas zrobił brudną robotę”, nie było w Polsce czymś odosobnionym. I nawet nie zawsze uważano, że robota ta była znów tak brudna.

Jest rzeczą oczywistą, że wstrząs psychiczny wśród tych Żydów, którzy zdołali się uratować, był olbrzymi. Powojenny exodus z Polski niedobitków żydostwa miałby zapewne miejsce nawet gdyby nie było tam antysemityzmu. „Nie można żyć na cmentarzu” — zdanie to nieraz słyszałem od powojennych żydowskich uchodźców z Polski. I to samo mówili Żydzi, którzy wojnę spędzili poza Polską i po wojnie do niej wrócić nie chcieli.

Ale wstrząs psychiczny i związane z nim wszelkiego rodzaju postawy antagonistyczne nie były dopiero następstwami wypadków czasu okupacji i okresu powojennego. Cała epoka poprzednia stała pod znakiem „rozwiązania sprawy żydowskiej w Polsce”, była pełna szalonych emocji, zacierzenia, urazów psychicznych, stanów głęboko patologicznych. Jak rzeczy te okazały się trwałymi, o tym

najlepiej powiedziała słynna ankieta „Kultury” na temat antysemityzmu w Polsce. Wypowiedzi tam zawarte miały ogromną wartość dokumentalną, odnoszącą się przede wszystkim do epoki przedwojennej. Wyraźnie z nich wynikało, że pochodzą od ludzi, których poglądy od dawna były ustalone, przyjęte z całą mocą i bez wahania.

A przecież jednocześnie była tam i chęć ucieczki od tego, co się w Polsce stało, i od samego zagadnienia. Czytając wiele z tych wypowiedzi, myślało się o znanym „Ciszej nad tą trumną” — klasycznym przykładzie ucieczki przed odpowiedzialnością, przykładzie tchórzostwa i zakłamania. W pewnych kłopotliwych sytuacjach o zamordowanych lepiej jest nie mówić — zarówno gdy chodzi o zamordowanego prezydenta, jak i o cały naród!

Tylko że nad takimi trumnami nie może być ciszej. I ucieczki od nich nie ma. Byłoby straszne gdyby była! Milczenie oznaczałoby wewnętrzną truciznę, niszczącą duszę i ciało tego, który mówić nie chce i mówić się boi.

Bez uwzględnienia tych postaw emocjonalnych, bez uwzględnienia całego klimatu psychicznego, jaki wytworzył się dokoła Żydów polskich, nie może być mowy o rzeczowej pracy nad rolą Żydów w kulturze polskiej i rolą kultury polskiej w rozwoju żydostwa polskiego. Tu nic nie może być przemilczane, nie może być niedopowiedziane. Ten klimat psychiczny, związane z nim koncepcje, racjonalizacje, postawy — wszystko to wymaga sumiennej i obiektywnej analizy. Sumiennej i obiektywnej! To jest — jak tylko to jest możliwe w granicach psychiki człowieka — wyzwolonej od tych emocji, jakie łączyły się i łączą z całym zagadnieniem.

Zasadniczą przeto rzeczą w tym wstępnym czy przygotowawczym okresie pracy będzie gruntowna analiza tych postaw i opartych na nich wartościowań, które tworzyły treść klimatu psychicznego tzw. sprawy żydowskiej w Polsce. Analiza taka nie usunie istniejących uprzedzeń, urazów i psychoz. I nie będzie to jej celem. Ale umożliwi ona ich zrozumienie i tym samym ułatwi badanie zagadnienia w całej pełni. Trzeba pamiętać, że urazy, uprzedzenia i psychozy były po obu stronach — po polskiej i po żydowskiej, choć w każdej z nich miały inne uwarunkowanie i inny charakter. Niemniej jednak pewne elementy były tu wspólne i one to są najważniejsze.

Takim zasadniczym elementem jest sprawa różności Żydów, ich obcości, ich izolacji. Nie są to pojęcia i zjawiska jednoznaczne. Można być różnym i nie być obcym, można być obcym i nie koniecznie trwać w stanie izolacji. I można się izolować nie koniecznie będąc ani różnym, ani nawet obcym. Wszystkie te pojęcia i zjawiska mają arcyważne znaczenie dla naszego tematu. Jeżeli Żydzi byli tylko różni czy odmienni od Polaków, to oczywiście wzajemne oddziaływania kulturalne mogły być bardzo wszechstronne i żywe. Jeżeli natomiast byli ciałem obcym w polskiej społeczności narodowej, to wzajemne przenikania kulturalne mogły być bądź bardzo ograniczone, bądź też bardzo specyficzne i w najlepszym razie występujące w tych wypadkach, gdy „obcość” ulegała zanikowi czy osłabieniu. Podobnie, jeżeli Żydzi zachowywali pełną izolację od reszty społeczności polskiej, to — niezależnie od tego, czy byli „różni”, „obcy” czy też nie — przenikania kulturalne musiały być bardzo ograniczone, jeżeli w ogóle na większą skalę zachodzić mogły. Wszystko to wymaga bardzo dokładnego rozpatrzenia i przeanalizowania.

„Różność”, „obcość”, „izolacja” prowadzą nas do dalszego zagadnienia, które też miało kapitalne znaczenie dla klimatu psychicznego tzw. sprawy żydowskiej w Polsce. Jest to zagadnienie postaw antagonistycznych po obu stronach. Chodzi tu z jednej strony o kwestię antysemityzmu, z drugiej zaś strony — nieżyczliwego stosunku Żydów do nie-Żydów. Niewątpliwie antysemityzm ma tu szczególnie wielkie znaczenie, gdyż on to nadawał zabarwienie klimatowi duchowemu Polski przedwojennej i — jak wszystko przemawia za tym — ma poważny wpływ na klimat Polski powojennej. Ta sprawa wymaga rzeczowej analizy, dokonanej *sine ira*, próbującej sięgnąć do najbardziej zasadniczych sprężyn motywacji ludzkiej.

Na temat antysemityzmu w ogóle i w Polsce w szczególności pisano bardzo dużo. Literatura na ten temat jest kolosalna. Rzeczy bardziej wartościowych jest tu znikomo mało. Rzeczy bez wartości czy o wartości wyłącznie socjologiczno-dokumentalnej ilość jest olbrzymia. Samo zagadnienie jest zresztą niesłychanie skomplikowane i wielostronne. Z góry trzeba stwierdzić, że nigdy nie potrafi się podejść do niego, jeżeli nie wyjdzie się z bardziej szerokich założeń antagonizmu społecznego w ogóle. Antysemityzm jest

w tym tylko wypadkiem specyficznym. A do tego antysemityzm w każdym kraju, w którym istniał, i w różnych epokach historycznych był czymś różnym. Antysemityzm niemiecki w swych założeniach historycznych, w swych motywach i racjonalizacjach, w swych formach zewnętrznych był czymś różnym od polskiego, ten zaś z kolei był czymś różnym od np. antysemityzmu ukraińskiego czy litewskiego. Olbrzymia praca naukowa, jakiej dokonano w Stanach Zjednoczonych w dziedzinie sprawy murzyńskiej, niezmiernie ułatwia badanie innych postaci antagonizmu społecznego, w tym również i antysemityzmu. Oczywiście chodzi tu o zasadniczy mechanizm powstawania i działania antagonizmów, przy czym trzeba stale pamiętać, że w każdym poszczególnym wypadku ma się do czynienia z czymś specyficznym.

Te dwa wielkie zagadnienia prowadzą nas do trzeciego, którego doniosłość jest nie mniejsza. Odnosi się ono do mechanizmu przenikania kulturalnego, zwłaszcza w warunkach tak specyficznych jak polsko-żydowskie przenikania kulturalne w Polsce. Wypadnie zbadać, czy przenikania takie rzeczywiście zachodziły, w jakich warunkach się one odbywały, jakie były ich kierunki, do czego one prowadziły. I tu nie uniknie się pewnych podstawowych dociekań zarówno natury teoretycznej jak i empiryczno-badawczej.

Takie oto są fundamentalne zagadnienia, które muszą być postawione na samym wstępie badania roli Żydów w kulturze polskiej i roli tej kultury w dziejach Żydów. Postarajmy się dać próbę jakiegoś podejścia do traktowania tych zagadnień. Nie mamy złudzeń, by można tu dać prostą i łatwą odpowiedź. Ważne jest jednak zacząć, ważne jest dać jakiś punkt wyjściowy. I o to mi przede wszystkim w tych rozważaniach chodzi.

### III

W jakim stopniu Żydzi byli „różni” od reszty ludności Polski, w jakiej mierze tworzyli „obce” ciało w obrębie



polskiej zbiorowości narodowej? Jak dalece zachowywali stan izolacji?

Fakty „odrębności” „obcości”, zupełnej „izolacji”, „autonomizacji” społecznej, politycznej i kulturalnej były zawsze przyjmowane jako rzecz oczywista zarówno przez Żydów jak i przez Polaków. Bywały w tych definicjach różne motywacje i różne racjonalizacje, wyciągane były niejednakowe wnioski praktyczne, ale same fakty były powszechnie uznawane za oczywiste. Nawet tak obiektywni badacze, jak Brückner czy Bystroń, w tych rzadkich momentach, gdy wypadało im mówić o Żydach, jeżeli nie kładli nacisku na „obcość”, to w każdym razie mówili o „różności” i mocno podkreślali fakt kulturalnej izolacji żydostwa polskiego. Wszyscy inni „różność”, „obcość” i „izolację” wysuwali na czoło swych rozważań i wniosków.

Ci, którzy do Żydów odnosili się nieprzychylnie, w cechach tych widzieli wystarczające uzasadnienie dla swych postaw antagonistycznych. Przeważnie uważali oni, że „różność” Żydów jest tak zasadnicza, iż oznacza zupełną „obcość”, której usunąć się nie da, i że z „różnością” i „obcością” związane są pewne właściwości Żydów, uniemożliwiające Polakom współzycie z nimi. Była to więc głęboko pesymistyczna ocena możliwości współlistnienia polsko-żydowskiego. Takie poglądy spotykamy u Staszica i u Wincentego Krasińskiego, swój zaś punkt szczytowy znalazły one w przedwojennym rasizmie.

Wcześni przedstawiciele takiego stanowiska widzieli źródło odrębności, obcości i szkodliwości Żydów w ich wierzeniach religijnych. Był to pogląd bardzo rozpowszechniony, który przetrwał prawie aż do naszych czasów. Religia żydowska i jej zasadnicze instytucje — rabinat i prawo talmudyczne — oto co uczyniło z Żydów element fundamentalnie różny od innych, obcy, izolujący się, a jednocześnie obdarzyło ich właściwościami społecznymi, które okazały się bardzo szkodliwe dla nieżydowskiego otoczenia. Tych rzeczy przewyciężyć czy usunąć się nie da. Staszic i Wincenty Krasiński patrzą na to bardzo pesymistycznie. Co więc pozostaje? Trzeba z jednej strony jak najdalej ograniczyć wpływ religijnych instytucji żydowskich, z drugiej zaś strony izolować Żydów od reszty ludności kraju. Staszic obie te myśli sformułował bardzo kon-

kretnie. Daje on szereg wskazań praktycznych, jak należy usunąć wpływ Talmudu, jak złamać panowanie rabinów oraz jak usunąć Żydów z tych dziedzin życia gospodarczego, w których wpływali oni rozkładowo na ludność nieżydowską.

Jest rzeczą zdumiewającą, że tak trzeźwy umysł jak Staszic nie zauważył, iż odpowiedzialność za rozpijanie ludności wiejskiej Żydzi dzielili z polskim ziemiaństwem i że prawo propinacji było w znacznie większym stopniu sprawą szlachecką niż żydowską. Nie było dla niego jasne, że w systemie szlachecko-folwarcznym Żyd był tylko jednym z kółek całego mechanizmu i że właściwości Żyda — Staszic naiwnie przypisywał je momentom religijnym i wpływowi Talmudu — były uwarunkowane przez funkcje gospodarcze, jakie Żydzi wykonywali w obrębie systemu folwarcznego. Na sprawę żydowską Staszic patrzył pod kątem widzenia pańszczyźnianego chłopca, który źródło swej niedoli widział w narzędziu, nie zaś w tym, kto to narzędzie stworzył i nim się posługiwał.

Zasadnicza ocena źródeł i charakteru odrębności i obcości Żydów, tak jak ją sformułował Staszic, panowała przez całe następne stulecie. W jej duchu były utrzymywane racjonalizacje tych, którzy — jak Staszic — do Żydów odnosili się nieżyczliwie. Szkodliwość Żydów płynęła z ich religii. Z takimi poglądami można się jeszcze spotkać u Szczepanowskiego. Stopniowo jednak zaczęło się wytwarzać przekonanie, że sama religia żydowska jest tylko odbiciem złych właściwości Żydów jako specyficznej, wyjątkowej i nie mającej sobie podobnej zbiorowości ludzkiej. Andrzej Niemojewski napisał całą książkę, w której udowodnił, że Talmud jest tylko odbiciem duszy żydowskiej, że nie tylko Żydzi są jego dziełem, ale — i co ważniejsze — jest on dziełem samych Żydów. W każdym razie i u Niemojewskiego zachodzi powiązanie religii żydowskiej ze szkodliwymi społecznie właściwościami Żydów.

W poglądach Niemojewskiego była już zapowiedź powstawania nowej koncepcji. W wieku XX było sprawą coraz oczywistszą, że momenty religijne przestają w życiu żydowskim odgrywać tak przemożną rolę, jaką odgrywały dotąd. W okresie międzywojennym — zwłaszcza w większych ośrodkach miejskich — wpływ rabinów słabł i w żydostwie polskim coraz silniejsze były prądy sekularyza-

cyjne. Coraz też większa była ilość tych Żydów, którzy w swym życiu Talmudu nigdy w rękę nie mieli. Oczywiście można było mówić — i tak mówiono — o stałym wpływie etyki Talmudu, o tradycjach, jakie zachowały się i wśród tych Żydów, którzy z religią, Talmudem i rabinami zerwali, ale takie zdania brzmiały mniej przekonywująco niż za czasów Staszica i Wincentego Krasińskiego. Potrzebne były inne racjonalizacje.

Racjonalizacje takie występowały w różnych postaciach. Najogólniej rzecz biorąc, sprowadzały się one do wspólnego przekonania o konstytucjonalnej odrębności Żydów, o ich zasadniczej obcości w każdym środowisku ludzkim i we wszelkich warunkach. Rasizm stał się najbardziej skrajną formą tych racjonalizacji. Ludzie, którzy takie stanowisko zajmowali, sami niezbyt poważnie traktowali własne życie religijne. Z większym szacunkiem odnosili się do koncepcji, które uważali za naukowe. Rasizm — w swych różnych postaciach i sformułowaniach — był koncepcją, która mogła być traktowana jako naukowa.

Inaczej niż w Niemczech, rasizm w Polsce przedwojennej nigdy nie miał jakiegoś jednolitego czy jednoznacznego sformułowania. W rzeczywistości mówiąc o polskim rasizmie, możemy mieć na myśli różne koncepcje, których wspólną cechą było uznawanie Żydów za element organicznie, *ex definitione* obcy i odmienny od elementu polskiego. Bardzo często miało to postać romantycznego mistycyzmu nacjonalistycznego, tak, na przykład, typowego dla Chołojewskiego i wielu innych przedstawicieli antysemityzmu polskiego. W tym ujęciu Żydzi reprezentowali duchowość nie tylko organicznie odmienną od duchowości polskiej, ale jej wrogą i dla niej zgubną. Stąd płynęła konieczność izolowania Żydów, niedopuszczania, by wpływy żydowskie — destrukcyjne — przenikały w życie polskie. Koncepcje takie bez wątplenia korzeniami swymi tkwiły w romantyzmie — bardziej zresztą niemieckim niż polskim. Odgłosy Fichtego i Hegla były w tym bez porównania silniejsze niż odgłosy Lelewela i jego szkoły. Zresztą Lelewel, gdy chodzi o Żydów, pod takimi poglądami nigdy by się nie podpisał.

Rasizm — podobnie zresztą jak komunistyczny marksizm — należy do wielkiej grupy magicznych filozofii socjologicznych i historiozoficznych. W ujęciu rasizmu aparat wpływów kulturowych sprowadza się do podziału wszelkich

wartości na „czyste” i „nieczyste”, przy czym pierwsze są przypisywane kulturze i duchowości własnej, drugie — kulturom i duchowościom obcym. Zwłaszcza pewnym z nich. „Czyste”, stykając się z „nieczystym”, ulega zanieczyszczeniu. Stąd konieczność izolowania „czystego” od „nieczystego” i konieczność środków ochronnych, skierowanych przeciwko Żydom. Rasizm w każdej postaci jest niesłychanie ciekawym obiektem badawczym dla każdego kogo interesuje rola magii w życiu ludzkości. Badaczowi w tym wypadku spokój ducha zamąca świadomość, że magia ta okazała się w praktyce znacznie mniej niewinna od wielu innych magii i że owocem jej były niedola i zagłada milionów istot ludzkich. Pod każdym też względem jest nieskończenie łatwiej badać tę magię na terenie np. Stanów Zjednoczonych, gdzie działanie jej w stosunku do Murzynów jest przedmiotem licznych i owocnych studiów.

Organiczna odrębność, wynikająca z religii, i organiczna odrębność, wynikająca z różnic duchowo-rasowych, to dwa krańce racjonalizujące antagonizm do Żydów. Po środku była cała masa innych racjonalizacji bądź łączących religię z rasą, bądź wprowadzających jeszcze dodatkowe elementy. Było ich dużo, ale wyluczanie ich nie wniosłoby nic nowego ani istotnego do naszych rozważań.

Celem tych ostatnich zresztą nie jest przedstawienie dziejów czy też systematyzacja różnych koncepcji antysemitycznych. Praca taka nie została dotąd zrobiona, ale powinna być zrobiona. Ujęta obiektywnie, przy użyciu całego aparatu dociekania naukowego, miałyby kolosalną wartość zarówno dla historii ideologii, jak — i może przede wszystkim — dla socjologii i antropologii kulturalnej. W niewielu bowiem dziedzinach mitotwórstwa elementy magiczne były tak wyraźne i dominujące, jak w tej.

Nam jednak wystarczy tu zadowolić się stwierdzeniem faktu najbardziej ogólnego: że istniały postawy i racjonalizacje, które przyjmowały absolutną, 'organiczną „różność” czy „obcość” Żydów i nie wierzyły w możliwość jej przewyciężenia. Postawy takie i racjonalizacje *implicite* czy *explicitie* zakładały, że „obcość” musi prowadzić do antagonizmu. Stały one na stanowisku pospolitej koncepcji, że antagonizm do obcego jest naturalnym produktem obiektywnego istnienia „obcości” i jej odczuwania przez tych, którzy obcymi nie są, przez swoich. Antagonizm taki może prowadzić

bądź do całkowitego usunięcia „obcych”, bądź też — jeżeli pierwsze w praktyce okaże się nieosiągalne — do takiego ich izolowania, by nie mogli szkodzić swojakom. W wypadku Żydów „różność” ich i „obcość” były uważane za fakt oczywisty i nie podlegający dyskusji. Różnice były tylko w tym, jak charakteryzowano „różność” i „obcość” i jak ustalano ich źródła.

#### IV

Ale fakty „różności” i nawet „obcości” Żydów były w Polsce przyjmowane nie tylko przez tych, którzy do Żydów odnosili się nieżyczliwie czy wrogo. Przyjmowali je i tacy, którzy do Żydów odnosili się bardzo życzliwie. Przede wszystkim zaś przyjmowali je sami Żydzi.

Ani Butrymowicz, ani Czacki, ani Łukasiński nie negowali faktu odrębności czy obcości Żydów, nie zaprzeczali, że Żydzi w Polsce tworzą osobną społeczność, izolującą się od polskiej społeczności narodowej. Nie zaprzeczała tego i Orzeszkowa, nie zaprzeczali wszyscy inni pisarze i działacze społeczni, którzy w duchu humanitaryzmu szukali rozwiązania sprawy żydowskiej. I nie negowali tego faktu sami Żydzi, zarówno asymilatorzy jak i nacjonaści. Wszyscy oni jednak posługiwali się innymi motywacjami i wyciągali inne wnioski praktyczne niż ludzie, o których mowa była przedtem. I oni zwracali uwagę na swoiste właściwości gospodarczej działalności Żydów i oceniali je ujemnie. Wreszcie i oni widzieli źródło tych anomalii w życiu religijnym żydostwa.

Inaczej jednak niż Staszic i Wincenty Krasiński, byli oni optymistami. Przedstawiciele Wieku Oświeconego, racjonalści, wierzyli oni, że źródłem zła jest ciemnota, że wraz z postępami oświaty zniknąć będą żydowskie „przesady” religijne i że Żydzi zarówno upodobnią się do reszty obywateli jak i sami staną się dobrymi Polakami i pożytecznymi członkami społeczeństwa. Niektórzy z nich — jak Czacki — wnikliwie dostrzegają związki między właści-

wościami Żydów polskich a całą sytuacją ekonomiczną i kulturalną Polski. Inni — jak Łukasiński — widzą w Żydach polskich wielkie możliwości dla przyszłości całego kraju i sądzą, że polityka szerzenia oświaty i równouprawnienia obywatelskiego najlepiej przysłuży się sprawie wydobycia i rozwinięcia tych możliwości. Dla przedstawicieli tego kierunku sprawa żydowska jest jedną z zasadniczych spraw życia narodowego polskiego, jedną z tych, które muszą i mogą być pomyślnie rozwiązane na drodze cierplivej i wytrwałej pracy na polu oświaty i reformatorstwa społeczno-gospodarczego.

Co więcej, wierzyli oni, że dowody postępu są już teraz widoczne. Niemcewicz w swej powieści „Lejbe i Siora” pisanej w formie wymiany listów między parą zakochanych, starał się wykazać, jak pod wpływem oświaty młode pokolenie żydowskie zmienia dotychczasowy sposób życia, jak przeobraża się jego mentalność, jak przetwarza się ono w dobrych obywateli i Polaków.

Powieść ta uległa dziś zapomnieniu. Literacko zresztą rzecz to bardzo słaba, a i samo podejście autora jest naiwne. Ale jako dokument czasu i jako wyraz przekonań wielkiego humanisty, rzecz to bardzo interesująca. Miała też ona poważny wpływ na prądy emancypacyjne wśród młodzieży żydowskiej owych czasów. Napisana w wiele lat później książka Hilarego Nussbauma „Leon i Lajb” pozostaje pod wyraźnym wpływem owej powieści Niemcewicza.

Te idee zostały z czasem podjęte przez pozytywizm, który i pod tym względem okazał się spadkobiercą Wieku Oświeconego. W tym, co Orzeszkowa pisała w swej broszurze o kwestii żydowskiej, w tym, jak problematykę żydowską ujęła w Meirze Ezofowiczu, mamy wyraźną tradycję zarówno Czackich i Łukasińskich, jak i Niemcewicza. Złem jest ciemnota Żydów, związana z ich wierzeniami religijnymi. Złem są rządy ciemnych, fanatycznych rabinów. Lekarstwem może być tylko oświata. Na szczęście w młodym pokoleniu żydowskim występują już nowe prądy, jest potężne dążenie w kierunku wyzwolenia się spod jarzma przesądów, nałożonego przez rabinizm. Temu młodemu pokoleniu należy podać rękę. W nim jest zapowiedź lepszej przyszłości i droga do rozwiązania całego zagadnienia.

W epoce, w której żyła i działała pisarka, tendencje asymilatorskie wśród Żydów były bardzo wyraźne. Istniała

też już liczna grupa inteligencji polsko-żydowskiej, która podzielała poglądy Orzeszkowej. Sama pisarka miała wśród tych ludzi wielu najbliższych przyjaciół, żeby tylko wymienić Meyeta. Istnienie tych prądów i takich ludzi było dla Orzeszkowej, i wielu Polaków jej czasów, najlepszą rękojmnią, że przez oświatę, przez równouprawnienie da się Polsce duży zastęp wartościowych i oddanych jej obywateli.

Orzeszkowa też, bardziej niż pisarze początku w. XIX, mogła podkreślić historyczne związanie Żydów polskich z krajem. Działalność pisarki przypadła na okres po roku 1863. A karta żydowska w Powstaniu Styczniowym nie była zła. Orzeszkowa mogła więc mówić o tym, że Żydzi umieli wykazać swój patriotyzm i obywatelstwo, mogła też sięgać w dalszą przeszłość historyczną, by stwierdzić, że i dawniej Żydzi umieli służyć wspólnej ojczyźnie. Legenda historyczna w Meirze Ezofowiczu — legenda zresztą nie bez uzasadnienia historycznego — była niczym innym jak podjętą przez wielką pisarkę próbą nobilitacji żydostwa polskiego, czy też próbą jego historycznej rehabilitacji.

Wnosi to moment bardzo ważny, na ogół obcy pisarzom początku wieku XIX. Stwierdzając odrębność Żydów i fakt ich izolowania się, Orzeszkowa jednocześnie kwestionuje „obcość” żydostwa polskiego. Jeżeli Żydzi stali się „obcymi”, to jest to zjawisko przejściowe, wynikłe zarówno z anomalii życia polskiego jak i żydowskiego. Ale Żydzi nie zawsze byli „obcymi”. W rzeczywistości i teraz jest to obcość raczej pozorna, sztucznie utwierdzana przez zabobony rabinów z jednej strony i przez antysemitów z drugiej. Żydzi bowiem jako całość — by nie mówić o coraz liczniejszych jednostkach — są związani z Polską, są jej częścią składową, mają swe polskie tradycje historyczne. Tu Orzeszkowa zbliża się do innego stanowiska w ujmowaniu zagadnienia żydowskiego w Polsce, do stanowiska, o którym wypadnie nam pomówić osobno.

Inni pisarze doby pozytywizmu — Konopnicka, Szymanowski, we wcześniejszych okresach Świętochowski, Prus — byli bliscy poglądom Orzeszkowej. I dla nich istota zagadnienia leżała w ciemnocie mas żydowskich, w ich zależności od rabinów, w przepisach prawa talmudycznego. I dla nich lekarstwem były postępy oświaty. Wreszcie — podobnie jak Orzeszkowa — mocniej akcentowali „różność” niż „obcość” Żydów polskich. Z dumą przecież

mówił o sobie Mendel Gdański, że jest on gdański a nie jakiś inny. Podnoszenie faktu historycznego i uczuciowego związania Żydów z krajem było rozpowszechnione w literaturze pozytywistycznej i przetrwało — choć w stopniu słabszym — w literaturze okresu następnego.

W każdym razie jeżeli „różność” czy „odrębność” były silniej akcentowane od „obcości”, nie oznaczało to jeszcze pełnego „uswojszczenia” żydostwa polskiego przez pisarzy okresu pozytywizmu. „Odrębność” od „obcości” różniła się raczej pod względem stopnia oddalenia czy przybliżenia do polskości. Silniej podkreślając „odrębność” niż „obcość”, pozytywiści tym samym odcinali się od antysemityzmu, który był przecież postawą antagonistyczną wobec Żyda jako obcego. Wyrażali też swoje optymistyczne przekonanie, że Żydzi ulegną „uswojszczeniu”, że różnice między nimi a Polakami zostaną zatarte i że tym samym zniknie to, co w Żydach jest „obcego”. Postępy asymilacji językowej i kulturalnej wśród Żydów napawały ich otuchą i umacniały ich wiarę.

Bez względu jednak na to, czy silniej była akcentowana „odrębność” czy „obcość”, stwierdzany był brak „swojskości”, a przynajmniej brak całkowitej i nie budzącej wątpliwości „swojskości”. Pomijając asymilujące się jednostki i grupy, pomijając owych „Polaków wyznania możeszowego” (wielu z nich zresztą szybko zmieniło wyznanie), Żydzi w swej masie nie byli Polakami, w wielu najbardziej zasadniczych rzeczach bardzo się od Polaków różnili. I w gruncie rzeczy — nawet u Orzeszkowej — mieli w sobie coś obcego. Pojęcia te nigdzie i nigdy nie były jasno zdefiniowane, rozgraniczenia nigdzie i nigdy nie były wyraźnie przeprowadzone. Brano je intuicyjnie.

Źródłem, z którego miały płynąć cechy żydostwa polskiego, było nadal życie religijne Żydów i jego instytucje. Inaczej — źródłem tym była ciemnota. Dopiero później zaczęto większą uwagę zwracać na anomalie struktury gospodarczo-zawodowej Żydów, jako czegoś nie koniecznie tylko wypływającego z Talmudu i rządów rabinów. Nastąpiło to jednak w czasach późniejszych i łączyło się ze sprawami, o których w tym miejscu mówić jeszcze nie możemy.



Jeżeli od strony polskiej przejdziemy do strony żydowskiej, to i tu spotkamy się z ocenami, które w zasadniczych treściach były zgodne z tym, co o sprawie żydowskiej mówili przedstawiciele myśli polskiej. I po stronie żydowskiej były różnice w ujmowaniu pewnych zjawisk i prądów, ale sposób patrzenia na „odrębność”, „obcość” i izolowanie się nie odbiegał od tego, cośmy przedtem mówili.

Podobnie jak po stronie polskiej zachodziła zasadnicza rozbieżność pomiędzy stanowiskiem takiego np. Staszica i stanowiskiem Łukasińskiego, tak i po stronie żydowskiej były nie mniejsze różnice pomiędzy ocenami asymilatorów i narodowych Żydów.

Poglądy asymilatorów były w zupełności zgodne ze stanowiskiem reprezentowanym przez Czackiego, Łukasińskiego czy Orzeszkową. I asymilatorzy przyjmowali „odrębność” czy nawet „obcość” Żydów, i oni źródła tych właściwości widzieli w żydowskim życiu religijnym i w jego instytucjach. I oni wreszcie w oświacie i uobywatelnieniu widzieli jedyny sposób rozwiązania trudnego zagadnienia.

Nie negując faktu „obcości”, asymilatorzy główny nacisk kładli oczywiście na „odrębność”. Podobnie jak Orzeszkowa, asymilatorzy, zaczynając od Czyńskiego, Hollaenderskiego i Lubliner, powoływali się na tradycje historycznego związania Żydów z Polską. Hollaenderski w swej cennej książce „Les Israélites de Pologne”, Lubliner w „Des Juifs en Pologne” sięgali w przeszłość, skwapliwie wydobywając wszelkie dowody obywatelskiej i patriotycznej postawy Żydów polskich. Chodziło tu o legitymację historyczną, która by w oczach społeczeństwa polskiego uzasadniała konieczność przyjęcia Żydów do polskiej wspólnoty narodowej. Każda grupa, która się asymiluje do grupy innej, szuka takiej legitymacji. Stany Zjednoczone — ten wielki tygiel narodów — mogą dostarczyć niezmiernie pod tym względem cennych przykładów. Kościuszko i Pułaski, Steuben i Lafayette, spełniają w Ameryce tę samą funkcję, jaką w wypadku asymilujących się Żydów polskich spełniały takie postacie, jak Esterka, Ezołowicz, Szmul Zbytkower, Berek Joselewicz i szereg innych. Zarazem —

podobnie zresztą jak w przypadku asymilujących się grup emigracyjnych w Ameryce — postacie te stawały się patronami żydostwa polskiego, miały być jego przewodnikami na drodze asymilacji i symbolami utożsamiania się z polskością. Zresztą i Hollaenderski i Lubliner życiem własnym i działalnością dawali dowody, że są dobrymi Polakami. Po roku 1831 obaj znaleźli się na emigracji i tam rozwijali żywą działalność polityczną. Lubliner był bliskim przyjacielem Lelewela.

Frankista Czyński, zachowujący dawne wyznanie Hollaenderski i Lubliner, wszyscy oni podobnie patrzą na obraz żydostwa polskiego. Żydzi „tkwią w przesądach” i przez to wyobcowali się z życia polskiego, przez to nie są gospodarczo produktywni, nie stają się dobrymi obywatelami. Źródłem jest tu ciemnota, przesady, Talmud, władza rabinów. Hollaenderski, który o życiu żydowskim wiedział znacznie więcej niż współcześni autorzy Polacy, w swej książce nie szczędzi barw czarnych, opisując przesady żydowskie, rządy kahałów i rabinów. Niemniej krytycznie o tych sprawach mówią Czyński i Lubliner. Ale jednocześnie wszyscy oni są optymistami. Przede wszystkim dostrzegają fakty pozytywne, budzenie się nowych tendencji, występowanie jednostek obywatelskich, ofiarnych, dobrych Polaków. Lubliner zwłaszcza widzi w tym doskonałą zapowiedź na przyszłość. Oświata, walka z ciemnotą — oto droga, wiodąca do tej przyszłości. Wiele w tym zależeć będzie od pracy czołowych jednostek wśród samych Żydów. Ale muszą one mieć wydatną pomoc od strony polskiej. Pomoc taka leży w interesie Polski, jest dla jej przyszłości sprawą jak najbardziej żywotną. Niechęć do Żydów, dawne uprzedzenia trudnego zagadnienia nie rozwiążą. Konieczna jest życzliwość, braterstwo, rzeczywiste równouprawnienie.

Późniejsze pokolenie asymilatorów wiernie trzymało się poglądów swoich poprzedników. Składało się ono z ludzi, którzy sami (lub ich rodzice) wyszli z getta, którzy swój awans społeczny zawdzięczali nieraz z wysiłkiem zdobytemu wykształceniu i zerwaniu z tradycyjnymi obyczajami. Byli głęboko przekonani, że ich własne doświadczenie życiowe może posłużyć za wzór dla osiągnięcia emancypacji mas żydowskich. Gdy masy te ulegną językowej i kulturalnej polonizacji, gdy ich życie religijne zostanie zreformowane, to i struktura gospodarcza przeobrazą się i Żydzi staną się

Polakami wyznania mojżeszowego, częścią składową polskiej zbiorowości narodowej. Samo zaś wyznanie mojżeszowe, wolne od wpływów Talmudu, będzie systemem deistycznym, bardziej etycznym niż religijnym, opartym na Biblii i na wskazaniach wielkich żydowskich moralistów wszystkich czasów. Majmonides wśród tych moralistów był szczególnie często wymieniany. Wszystko to razem oznaczało całkowity nawrót do idei Wieku Oświeconego. Mozaizm w tym ujęciu stawał się religią rozumu.

W Polsce poglądy te znalazły dla siebie najlepsze sformułowanie w niewielkiej książce pod tytułem „Leon i Lajb. Studium religijno-społeczne”. Autorem jej był Hilary Nussbaum i ukazała się ona w Warszawie w roku 1883. Jest to dialog między dwoma Żydami — asymilatorem Leonem i ortodoksą Lajbem. Każdy z nich jest człowiekiem dużej wiedzy: Leon — świeckiej (choć nie obca mu jest i wiedza talmudyczna), Lajb — tradycyjnej, religijnej. Ideałem życiowym Lajba jest jak największe pogłębienie tej wiedzy oraz udanie się do Palestyny, by tam, na ziemi praojców osiągnąć najwyższy stopień mądrości. Nie jest on syjonistą. Dla niego Palestyna ma wyłącznie sens religijny. Leon natomiast uważa ideały Lajba za antyspołeczne i głęboko szkodliwe. Miejsce Żyda jest w Polsce i wśród Polaków. Powinien zabrać się do pracy produktywnej i służyć krajowi, którego jest synem.

Dialog porusza wszelkie dziedziny sprawy żydowskiej, tak jak była ona widziana w owym czasie. W rezultacie zwycięża Leon. Lajb uznaje, że poglądy jego były fałszywe, niezgodne z duchem czasu, wyrzeka się Palestyny, wyrzeka się Talmudu i postanawia stać się dobrym obywatelem kraju. Nie chodzi nam tu o ocenianie tej książki pod kątem wartości jej treści i formy. Treść jest naiwna, a forma — papierowa. Ale książka miała ogromne znaczenie programowe i wychowawcze, i z tego względu jest cennym dokumentem epoki. Wypowiada się w nim optymistyczna wiara, że odrębność Żydów może być usunięta i że uswojszczenie mas żydowskich jest tylko sprawą pracy i czasu.

W takim też duchu utrzymywane były różne wydawnictwa obozu asymilatorskiego. Na pierwszym miejscu trzeba tu wymienić „Izraelitę”. Tygodnik ten przez pół wieku prowadził wytrwałą działalność wychowawczą i niewątpliwie odegrał bardzo poważną rolę w kształtowaniu się

nowej generacji zasymilowanych Żydów polskich. Zwrócił on też pilną uwagę na kobiety i miał wśród nich wiele czytelniczek.

Celem „Izraelity” było uobywatelnienie i spolszczenie Żydów w Polsce. Nie było to łatwe zadanie. Masy żydowskie, do których pismo przede wszystkim starało się trafić, były obojętne czy niechętne. W społeczeństwie polskim po roku 1863 rosły nastroje antysemityczne, z każdym dziesięcioleciem coraz silniejsze. Prawda że „Izraelita” mógł liczyć na poparcie wielu czołowych jednostek zarówno wśród Żydów jak i Polaków, ale poparcie to nie zawsze zdolne było zrównoważyć niechęć, jaką do pisma odczuwały szersze masy. Zresztą koła tzw. postępowe — zwłaszcza socjaliści — odnosiły się bardzo krytycznie do kierunku pisma. A do tego dochodziły kłopoty z cenzurą, która pismu często dawała się we znaki. Redaktorzy „Izraelity” — podobnie jak i ich koledzy z całej ówczesnej prasy zaboru rosyjskiego — musieli ważyć każde słowo, by uniknąć zatargów z cenzurą.

Sama nazwa, jaką założyciele wybrali dla pisma, mówiła o jego programie. „Izraelita” to nie Żyd, pisany przez duże Ż, rozumiany jako uczestnik określonej zbiorowości narodowej. „Izraelita” to wyznanie, a zarazem podkreślenie pochodzenia. Ale nie odrębność narodowa. Izraelitą miał być Polak określonego wyznania i pochodzenia, ale niemniej Polak. Analogiczne tendencje istniały w tym okresie w całej Europie Zachodniej. „Alliance Israélite” czy „Israelitische Gemeinde” wyrażały to samo, do czego zmierzali polscy asymilatorzy. Rzecz znamienita, że Holenderski swej słynnej księżce dał tytuł „Les Israélites de Pologne”. Lubliner jednak pisał o Żydach.

Jak już było powyżej zaznaczone, główny okres działalności pisma przypadł na podnoszącą się falę antysemityzmu w Kongresówce. W roku 1881, w Warszawie, była próba zorganizowania pogromu żydowskiego, w czym wybitny udział miała policja rosyjska. „Izraelita” musiał więc duży nacisk kłaść na apologetykę, wykazując nie-Żydom, że antysemityzm jest nieuzasadniony, że jest szkodliwy dla Polski, że nie daje żadnego rozwiązania zagadnienia. Powoływanie się na przykłady świata zachodniego i równouprawnienia, jakie Żydzi tam osiągnęli, było argumentem często używanym przez pismo. Rzecz ciekawa, że

od czasu do czasu ukazywały się tam artykuły o Żydach amerykańskich, podnoszące, że całkowite równouprawienie, jakie Żydzi osiągnęli w Stanach Zjednoczonych, doprowadziło do ich utożsamienia się z całą społecznością amerykańską i do uobywatelnienia się.

Ta apologetyka oczywiście posługiwała się argumentami historycznymi. „Izraelita” stale sięgał do tych kart historii Żydów polskich, które świadczyły o ich patriotyzmie, o poświęcaniu się dla kraju. Rzecz jasna, w ówczesnych warunkach cenzuralnych można się było w tej materii posługiwać tylko niedomówieniami, parabolami czy przykładami z dziejów innych narodów. Ale pewne rzeczy były przemycane, a czytelnik ówczesny umiał czytać między wierszami.

Pismo pilnie notowało wszelkie przejawy obywatelskiej działalności Żydów. Założenie nowego szpitala, ufundowanego przez żydowskiego fabrykanta, szkółki czy ochronki, schroniska dla starców — wszystko to było szczegółowo przez tygodnik omawiane. Tak samo — albo jeszcze bardziej — pilnie były notowane i omawiane wszelkie próby przebudowy zarobkowo-ekonomicznych stosunków wśród Żydów polskich. „Izraelita” dużo pisał o próbach osadzenia Żydów na roli, o planach barona Hirscha, o Kucharach Posnera itp.

Tygodnik bardzo dużo uwagi poświęcał sprawom religijnym. Życzliwie odnosił się do wysiłków reformowania judaizmu w Niemczech i we Francji. Prawda, że trochę krytykował reformizm amerykański, obwiniając go o to, że całkowicie zatracą charakter żydowski, ale była to krytyka raczej łagodna. „Izraelita” drukował prace o żydowskich moralistach, popierał przekłady na język polski żydowskich modlitewników i pism sakralnych. Gdy słynny kaznodzieja Dr Jakub Cyłkow zaczął ogłaszać swe przekłady na polski razem z własnymi komentarzami pism Starego Testamentu, „Izraelita” poparł tę imprezę bardzo życzliwie.

Współpracownicy pisma szczerze wierzyli, że antagonizm wobec Żydów będzie zanikał w miarę tego, jak Żydzi upodobnią się do reszty społeczeństwa, jak zniknie ich odrębność i obcość. Byli przekonani, że jest to możliwe, że oświata i postęp gospodarczy doprowadzą do rozwią-

zania istniejących zagadnień i zlikwidowania istniejących antagonizmów. Byli w tym najzupełniej zgodni zarówno z Lublinerem i Hollaenderskim, jak i z Łukasińskim, Czackim, Niemcewiczem. Dla wszystkich tych ludzi obiektywna „odrębność” i „obcość” były wyłącznymi przyczynami istnienia „kwestii żydowskiej” w Polsce. Niewątpliwie też dla nich było, że „odrębność” i „obcość” są rezultatami ciemnoty i swoistych właściwości żydowskiego życia religijnego.

## VI

Pod koniec wieku XIX na scenie życia żydowskiego w Polsce ukazuje się nowy czynnik. Są nim ideologowie narowego odrodzenia żydowskiego. W ich przekonaniu Żydzi są nie tylko grupą religijną o określonym pochodzeniu i tradycjach, ale społecznością narodową o własnym języku, własnej kulturze, społecznością swoistą i różną od innych społeczności narodowych.

Ideologowie tacy zjawiają się w Polsce, ale występują i w krajach innych, zwłaszcza w Rosji i — choć w stopniu słabszym — w Niemczech. Wzrost antysemityzmu w tej części świata bez wątpienia odegrał wielką rolę w powstawaniu takich dążeń. Ale nie mniejszą rolę odegrały ogólne prądy nacjonalistyczne, jakie w tym czasie zaczęły się powszechnie ujawniać. W całym szeregu grup etnicznych, którymi dotąd interesowali się głównie etnologowie, występują teraz tendencje w kierunku odrodzenia narodowego, dążenia do zaznaczenia swej odrębności wśród narodów świata. W tym to przecież czasie takie tendencje coraz potężniej zaznaczają się wśród Ukraińców, Białorusinów, Litwinów Łotyszów itd., by pominąć budzenie się analogicznych prądów w innych częściach Europy i reszty świata. Żydowska emancypacja narodowa była wypadkiem poszczególnym w obrębie prądu — z czasem sążone mu było stać się potężną rzeką — masowych narodowych dążeń emancypacyjnych. Procesy te wszędzie zachodziły w podobny sposób i mechanizm ich działania wszędzie wykazywał ten sam wzór.

Każde takie dążenie w kierunku określenia swej tożsamości narodowej musi od samego początku mocno podkreślać swą różność od innych grup narodowościowych. Ideologowie ukrainizmu — Drahomanow, Franko, Antonowicz, Hruszewski i inni — z całą mocą zaznaczali, że Ukraińcy nie są Rosjanami czy Małorosjanami, że język ukraiński nie jest dialektem języka ogólnorosyjskiego, że Ukraina ma swoją odrębną i specyficzną fizjognomię historyczną i kulturalną. Równocześnie nie mniej mocno podkreślali odrębność ukrainizmu od polskości. Takie same postawy z łatwością dadzą się zauważyć i we wszystkich innych budzących się grupach narodowych.

Nie inaczej było i z Żydami. Mieli oni zresztą sprawę o tyle ułatwioną, że zawsze tworzyli specyficzną społeczność językową, kulturalną i religijną. Chodziło o wykazanie, że społeczność ta była równocześnie społecznością narodową, albo że w każdym razie tkwiły w niej wszelkie dane na stanie się taką społecznością.

Zrozumiałe jest przeto, że ideologowie narodowej emancypacji Żydów z całą stanowczością stwierdzali odrębność czy różność Żydów od nie-Żydów, bardzo często nie cofali się przed specjalnym akcentowaniem obcości żydowskiej w stosunku do szerszego otoczenia. Wrogo też odnosili się do asymilatorów, w których widzieli odstępców sprawy żydowskiej. Fakt, że sami często wychodzili ze środowisk zupełnie zasymilowanych, że nieraz dopiero w późnym wieku uczyli się języka żydowskiego czy hebrajskiego, że nie zawsze języki te potrafili opanować, nie miał znaczenia. Nie inaczej zresztą bywało i z ideologami wielu innych grup narodowościowych! Niektórzy z ideologów żydowskich — żeby tylko wymienić Stanisława Mendelсона — sami w pewnych okresach swego życia brali czynny udział w polskim ruchu politycznym i nieraz odgrywali w nim rolę poważną. Mendelson był przecież jedną z czołowych postaci PPS. Niektórzy — żeby tu wymienić nazwisko jednego z twórców Bundu, Włodzimierza Medema — nawet wyznaniowo mało mieli wspólnego z żydostwem. Zresztą sam twórca syjonizmu Teodor Herzl wyszedł ze środowiska całkowicie zasymilowanego. Ale — powtarzamy — podobnych przykładów mogą nam dostarczyć dzieje wszystkich innych narodowych ruchów emancypacyjnych. Dość tu wskazać na

Ukraińców i Litwinów, a w naszych czasach na narody kolonialne.

Ideologowie narodowego odrodzenia żydowskiego systematycznie starali się wykazywać odrębność Żydów. Historycy żydowscy — jak Dubnow — byli zgodni z większością historyków polskich, że Żydzi polscy zawsze tworzyli izolowaną społeczność, której styczności z otaczającym światem były bardzo nieliczne i sporadyczne. To zawdzięczali Żydzi swym instytucjom religijnym. Narodowi Żydzi byli zgodni z asymilatorami i nie-Żydami w tym, że religia żydowska była źródłem odrębności Żydów. Różnili się jednak od asymilatorów i nie-Żydów w ocenianiu roli tej religii. Nawet ci z nich, którzy w życiu religijnym byli zupełnymi agnostykami i krytycznie odnosili się do tradycyjnych instytucji religijnych, uważali jednak, że wierność tym instytucjom uratowała narodowość żydowską przed zagładą. I dlatego to nawet najbardziej wobec religii krytycznie usposobieni wysoko sobie cenili jej funkcje narodowościowozachowawcze. Nie odbiegało to zbyt od tych Polaków, którzy w katolicyzmie widzieli ostoję zachowania polskości.

Niektórzy z żydowskich ideologów szli tak daleko, że uznawali Żydów za swoistą grupę fizycznie-antropologiczną, szykując w tym drogę dla późniejszego rasizmu. Kategorycznie też odrzucano teorie w rodzaju Gumplowicza o nieżydowskim pochodzeniu Żydów wschodnio-europejskich. Nie bez słuszności dostrzegano w chazarskiej teorii Gumplowicza próbę uzasadnienia konieczności asymilacji. Skoro Żydzi właściwie nie są Żydami, to nie ma sensu, by się upierali przy swej odrębności. Jest rzeczą zrozumiałą, że w środowiskach zasymilowanych teoria chazarska cieszyła się powodzeniem.

Szczególnie syjoniści chętnie powoływali się na fakt „obcości” Żydów w diasporze. Teoretycy syjonizmu tym samym przyjmowali antysemityzm jako rzecz uzasadnioną. Dopóki Żydzi są w diasporze i stanowią w niej ciało obce, dopóty musi być antysemityzm, który jest formą antagonizmu wobec obcego. Jedyne więc rozwiązanie to masowa emigracja Żydów do własnego kraju, to powstanie nowej ojczyzny żydowskiej. Jak wiadomo, sam Herzl nie był pewien, jaki kraj ma być wybrany na tę ojczyznę. Projekt Ugandy był poważnie rozpatrywany i długo miał swoich zwolenników.



Stanowisko syjonistów nie było więc różne od stanowiska antysemitów. Jedni i drudzy mówili o organicznej odrębności Żydów i tym samym o ich obcości. Oczywiście różnili się zasadniczo w ocenianiu roli Żydów i ich znaczenia historycznego. Ale w punktach wyjściowych byli zgodni, a i ich wnioski końcowe nie zbyt odbiegały od siebie. Na tym miejscu tylko nawiasowo zauważymy, że historiozofia Ludwika Gumplowicza miała swój wpływ na ideologów polskiego antysemityzmu spod znaku „Ligi” i Narodowej Demokracji.

Żydowski narodowcy-niesyjniści nie szli tak daleko. Największe znaczenie mieli tu Bundowcy. Stali oni na gruncie narodowego odrodzenia Żydów w krajach ich osiedlenia. Wysuwali hasło autonomii kulturalnej, która by jednocześnie zabezpieczyła rozwój kulturalno-narodowy Żydów i umożliwiła ich współistnienie z szerszym otoczeniem. Przy takim stanowisku „obcość” nie mogła być zbyt mocno podkreślana. Podkreślana natomiast była „różność”, w sensie jednak bardziej odrębności kulturalno-narodowej niż politycznej. A i ta „różność” nie negowała możliwości współposiadania pewnych zasadniczych wartości i ideałów. Bundowcy byli socjalistami, ściśle współpracowali z partiami socjalistycznymi krajów diaspory i odrzucali szowinistyczny nacjonalizm. Syjniści często oskarżali ich o asymilatorstwo i — ze swego punktu widzenia — nie bez uzasadnienia. Jest rzeczą znamioną, że w Polsce obóz antysemitowski bardziej wrogo odnosił się do ideologów typu bundowskiego niż do syjonistów. W najmniejszym stopniu nie było to sprawą przypadku.

W każdym więc razie wszystkie stanowiska narodowych Żydów były zgodne w poglądzie, że Żydzi są różni od Polaków, że stanowią wyraźnie odrębną zbiorowość kulturalno-narodową, że mają swe własne i swoiste interesy. Syjniści cały nacisk kładli na „obcość”, bundowcy na „różność” i „odrębność”. Ale jedni i drudzy fakt przetrwania Żydów przypisywali ich wielowiekowemu izolowaniu się od otoczenia i — inaczej niż Polacy i asymilatorzy — w izolowaniu się tym widzieli zjawisko nadzwyczaj pozytywne.

## VII

A jednak istniało stanowisko, które znacznie silniejszy akcent kładło na „swojskość” Żydów polskich niż na ich „odrębność”, nie mówiąc już o „obcości”. Nie oznaczało to negowania faktu odrębności Żydów — odrębności językowej, religijnej, obyczajowej. Chodziło jednak o to, że Żydzi — przy wszystkich swych odrębnościach — byli częścią integralną życia polskiego, że byli wewnątrz tego życia, a nie obok niego czy z dala od niego. Stanowisko takie uznawało fakt udziału Żydów w kulturze polskiej i oceniało go życzliwie.

Ze stanowiskiem takim spotykamy się przede wszystkim w literaturze pięknej, niekiedy — w prozie historycznej. Można się z nim spotkać i wśród Polaków i wśród Żydów.

Idea „swojskości” Żydów najpiękniejszy dla siebie wyraz znalazła w ujęciu Mickiewicza. Niewątpliwie — jak to wykazał A. Duker — pogląd poety na Żydów nie był jednolity i nawet w „Panu Tadeuszu” dają się zauważyć ambiwalentne postawy. Niemniej jednak w swym ostatecznym sformułowaniu koncepcja Mickiewicza jest jednolita i wyraźna. Izrael stanowi składową część społeczności polskiej. Opatrzność sprawiła, że Polacy i Żydzi zostali powołani do współżycia i do świadczenia o pewnych prawdach wieczystych. Izrael to „starszy brat”, który jest duchowo i fizycznie związany z Polską i jej przeznaczeniami.

Idea „swojskości” najpełniej oczywiście wypowiedziała się w postaci Jankiela. Zauważmy, jak kolosalną rolę odgrywa Jankiel w „Panu Tadeuszu” — rolę moralną, polityczną, nawet — wojskową. Jankiel jest tym, który godzi zwaśnionych, który jest łącznikiem między różnymi składnikami świata „Pana Tadeusza”. Szanują go i zwolennicy Soplicy i zwolennicy Hrabiego. Jest zaufanym Robaka. Jest emisariuszem politycznym i wojskowym. A jednocześnie nie przestaje być Żydem. Zachowuje wiarę i obyczaj żydowski, jest podrabinkiem, wykonywuje czynność gospodarczą, która w Polsce tradycyjnie była udziałem Żydów — jest karczmarzem i arendatorem. Ale, będąc Żydem, ma „sławę dobrego Polaka”, jest patriotą, gorąco i szcze-

rze oddanym sprawie polskiej. „Żyd poczciwy ojczyznę jako Polak kochał”.

Mickiewicz genialnie w działalności Jankiela uchwycił pewne funkcje kulturotwórcze, jakie były udziałem Żydów polskich. Jankiel jest źródłem rozchodzenia się po Litwie pewnych wartości kulturalnych — muzycznych przede wszystkim. Mazurki i kołomyjki stają się dobrem ogółu dzięki niemu. Jemu to się przypisywało, że pierwszy na Litwę przyniósł Mazurek Dąbrowskiego. Jest rzeczą zdumiewającą, jak trafnie Mickiewicz umiał ocenić rolę żydowskich muzykantów wiejskich w kształtowaniu się i rozpowszechnianiu polskiego folkloru muzycznego. Na tę stronę „Pana Tadeusza” dotąd stosunkowo mało zwracano uwagi. A niewątpliwie jest to skarbnica uwag i spostrzeżeń odnośnie kulturotwórczej roli Żydów polskich. O tych sprawach wypadnie nam zresztą jeszcze szerzej pomówić.

Jankiel jest „różny” — wiarą, obyczajem, zajęciem, ubiorem. Ale równocześnie ta jego „różność” mieści się w jego „swojskości” jako w czymś znacznie szerszym, ogólniejszym i istotniejszym. Mickiewicza nie razi to, że w obrębie tej „swojskości” mieszczą się rzeczy, zjawiska i wartości rozmaite. Jest to wielość w jedności, wielość, która jedność wzbogacała i rozwija. I w tym — jak i w wielu innych sprawach — Mickiewicz okazał się znacznie głębszym obserwatorem i myślicielem niż wielu zawodowych socjologów czy etnologów.

Motyw „swojskości” Żydów polskich występuje i u pomniejszych pisarzy polskich. Syrokomla w postaci wileńskiego księgarza znów wprowadza zagadnienie funkcji kulturalnych Żydów. Księgarz Syrokomli to też Jankiel, tylko że tragiczny, osamotniony. To ten Żyd, który pod strzechy zanosí książeczki polskie i chroni przed zagładą wielkie zabytki przeszłości. Znacznie później wybitny historyk polsko-żydowski Jakub Szacki napisze piękny rozdział o roli i działalności tych drobnych handlarzy-antykwarjuszy, którzy tak walnie się przyczynili do rozpowszechniania się polskich wartości i tradycji kulturalnych. W prozie polskiej Ksawery Pruszyński i Karol Estreicher uwiecznią postacie takich antykwarjuszy.

Wszyscy ci ludzie w ujęciu swych twórców nie są „obcymi”. Są „różni”, są „odmienni”, ale jak Mendel

Gdański czują się głęboko związani z Polską i w życiu jej jakąś rolę — rolę pozytywną — odgrywają.

Tego rodzaju traktowanie charakteru i roli Żyda polskiego występuje i w żydowskiej twórczości literackiej. A w pierwszym rzędzie — w twórczości Opatoszu.

Józef Opatoszu był pisarzem żydowskim. Pisał po żydowsku, tematyka jego była żydowska. Był Żydem jako człowiek i pisarz. Był duchowo związany z żydostwem, jego przeszłością, tradycjami. Miał wiarę w jego przyszłość. Był Żydem narodowym, któremu obce były hasła asymilatorów.

Ale jednocześnie Opatoszu był głęboko związany z Polską. Kulturze polskiej zawdzięczał bardzo dużo i był tego w zupełności świadom. Do końca życia interesował się sprawami polskimi i z dala od Polski, w New Yorku, zbierał książki polskie, utrzymywał stosunki z pisarzami polskimi.

W jego powieści „W lasach polskich”, poświęconej Powstaniu Styczniowemu, idea związania Żydów z Polską jest przeprowadzona bardzo jasno. Żydzi nie są Polakami, są Żydami. Mają własną kulturę, własne aspiracje i własne sprawy. Ale są Żydami polskimi. To, co polskie, nie jest im obce. Zachowując swą odrębność, są częścią Polski jako czegoś szerszego i ogólniejszego. I tu jest wielość w jedności.

Mam wrażenie, że poza literaturą piękną, podobne poglądy tylko w jednym Jakubie Szackim znalazły swego przedstawiciela. Ciekawa to była postać — Jakub Szacki. Z urodzenia Warszawianin, wychowanek Uniwersytetu Jagiellońskiego, wielbiciel Micińskiego, znalazł się w Legionach. Brał udział w walkach, był ranny i odznaczony. Po wojnie przez krótki czas pracował w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. W roku 1923 wyjechał do Ameryki, gdzie przebywał aż do swej śmierci w roku 1956.

Szacki był narodowym Żydem. Przeważająca część jego prac była napisana po żydowsku, w języku, którym władał znakomicie — tak znakomicie, jak i polskim. Po żydowsku była pisana jego wielotomowa historia Żydów warszawskich, niestety niedokończona. Żył sprawami żydowskimi, utożsamiał się z nimi, one to wyznaczały sens jego życia.

Ale równocześnie nie wielu znajdzie się Polaków, którzy byłiby takimi, jak Jakub Szacki, znawcami zagadnień

życia polskiego, kultury polskiej, literatury i historii. Jego wiedza w zakresie historii Polski była fantastyczna. Był doskonałym znawcą literatury polskiej — tu w umiłowaniach swych zawsze zachowywał wierność swej młodości, gdy pisywał krytyki literackie w feldmanowskiej „Krytyce”. Literatura młodopolska miała stale dla niego szczególny urok.

I w historyoficznej koncepcji Szackiego Żydzi polscy nie byli „obcymi”. Byli Żydami, byli „różni”, ale w obrębie szerokiej rzeczywistości polskiej byli „swojakami”. Za tragiczne Szacki uważał, że ta „swojskość” Żydów, „swojskość” istniejąca obiektywnie, nie tylko że nie była uznawana, ale że była zaprzeczana, przekreślana, odrzucana. Była odrzucana przez antysemityzm i zaprzeczana przez krańcowy nacjonalizm żydowski. Antysemityzm był jedną z przyczyn, dla których Szacki opuścił Polskę. Szowinizm żydowski nie raz mu się dawał we znaki w Ameryce.



W formie tylko jak najbardziej szkicowej możemy mówić o tych prądach, koncepcjach, wartościowaniach. Były to prądy i koncepcje ideologiczne, które niezawsze i nie koniecznie musiały mieć odbicie w postawach i wartościowaniach szerszych mas ludzkich. Te postawy i wartościowania to sprawa inna, o której wypadnie nam jeszcze szerzej pomówić. Ale zacząć musimy od koncepcji ideologicznych, zwłaszcza że i one nie wisiały w próżni, ale pozostawały w jakimś związku z postawami i wartościowaniami, podzielanymi przez szersze masy ludzkie.

Podsumowując te koncepcje ideologiczne, przyjąć musimy, że w swej przeważającej większości przyjmowały one „odrębność” Żydów polskich, odrębność, która obejmowała różne oceny — od stwierdzenia zwykłej „różności” aż do całkowitej „obcości” i „wrogości”. To ostatnie w okresie międzywojennym wyraźnie przeważało. A w latach okupacji stało się jednym z najważniejszych — choć bynajmniej nie jedynym — składników tego klimatu duchowego, wśród którego następowała zagłada żydostwa polskiego.

## SWOI I OBCY

### I

Przekonanie, że Żydzi są czymś obcym, a przynajmniej różnym czy odmiennym, przeważało wśród tych ideologów i pisarzy, którzy od początku wieku XIX uwagę swoją poświęcali sprawie Żydów w Polsce. Były to poglądy elity intelektualnej, ludzi myślących i piszących. W jakim stopniu odpowiadały one postawom, ocenom i odczuwaniom najszerszych mas społecznych — polskich i żydowskich?

Nie popełni się chyba błędu, przyjmując, że w bardzo znacznym stopniu zachodziła zgodność między refleksjami ideologów i ocenami szerszego ogółu. Ideologie te nie były spekulacjami oderwanymi od życia. Opierały się na pewnych faktach, na pewnych doświadczeniach zbiorowych. Jak to zazwyczaj bywa, ideologie te były racjonalizacją nastrojów szerszego ogółu. Nastrojom tym dawały jakieś sformułowanie, jakiś logiczny wyraz, i je uzasadniały. Z drugiej zaś strony w ten czy inny sposób, bezpośrednio czy pośrednio, wpływały na te nastroje, jakoś je kształtowały, szukały dla nich racjonalnego ujęcia.

Nigdy jednak nie zachodzi doskonała zgodność między ideologami a postawami i nastrojami wielkich zbiorowości ludzkich. Każda ideologia — już przez to samo, że jest racjonalizacją — musi zawierać w sobie element uproszczenia, redukcji, musi być skrótem logicznym. Dąży ona do uniknięcia sprzeczności wewnętrznych i — choć rzadko jej

się to udaje — stara się być jak najbardziej jednolitą i zwartą. Przynajmniej na powierzchni, w swym wyrazie zewnętrznym. Dopiero bardziej sumienna analiza potrafi wydobyc sprzeczności wewnętrzne i faktyczne błędy ideologów. Na oko jednak wszystko tu jest gładkie i proste.

Zupełnie inaczej wygląda sprawa tego, co zwykliśmy określać jako postawy i nastroje ogółu, jego reakcje, oceny i odczuwania. Niewątpliwie i tu poważną rolę odgrywają racjonalizacje. Każdy z nas szuka jakiegoś logicznego czy pseudologicznego uzasadnienia dla swych odczuwań, reakcji, przekonań. Prawie stale uzasadnienia te mają postać stereotypowych sformułowań, branych z tradycji, zapożyczanych od zawodowych ideologów, od wszystkich tych, których uważamy za autorytety. Najczęściej też racjonalizacje takie przyjmujemy na wiarę, mało dbając o sprawdzenie ich logicznej czy empirycznej podstawy. Ważne jest to, że dają nam poczucie pewności w naszych ocenach i stosunkach z innymi ludźmi. Taką też rolę spełniają te różnorodne filozofie życiowe, które tak często uważamy za mądrość narodów.

Wszystkie te racjonalizacje, którymi stale się posługujemy w naszym życiu codziennym, nie silą się na usunięcie tych różnorodnych sprzeczności, jakie normalnie cechują postawy i nastroje zarówno każdego z nas jak i całych zbiorowości. Człowiek, nawet wtedy gdy motywowym swym, postępowaniu swemu i swym ocenom usiłuje nadać postać racjonalną, jest przede wszystkim istotą emocjonalną, pełną sprzecznych uczuć i reakcji. Rzadko też kiedy sam sobie z tych sprzeczności zdaje sprawę. W każdym razie jego stosunek do innych ludzi, do samego siebie, do świata wszelkich wartości jest wybitnie ambiwalentny. A równocześnie momenty magiczne w myśleniu, odczuwaniu i działaniu dzisiejszego człowieka odgrywają rolę nie mniejszą od tej, jaką odgrywały w życiu naszych odległych przodków. Różnica jest jedynie w formach, w wyrazie na zewnątrz, w stereotypowych racjonalizacjach, jakich się przy tym używa. Choć jeżeli chodzi o te ostatnie, to wiele z nich zachowało swą świeżość sprzed stuleci czy nawet tysiącleci!

O wszystkich tych momentach należy dobrze pamiętać, gdy rozpatrujemy zachowania się ludzkie. Albowiem wszystkie te momenty w jakimś stopniu decydują o sto-

sunkach międzyludzkich i mają zasadnicze znaczenie, gdy chodzi o ustosunkowanie się każdego z nas do tych spośród nas, których uważamy za różnych od nas i za obcych. Bez względu na to, jakimi racjonalizacjami się tu posługujemy, to, co decyduje o naszym zachowaniu się, ma za zwyczaj bardzo mało wspólnego z trzeźwą obserwacją i myślą logiczną.

Takie oto są okoliczności, które musimy stale mieć w pamięci, rozpatrując miejsce Żydów w Polsce i ich rolę w kulturze polskiej. Okoliczności takie muszą być zresztą stale w pamięci każdego, kto zajmuje się stosunkami między różnymi grupami etnicznymi czy kulturalnymi w każdym kraju i w każdej epoce. Stosunki polsko-żydowskie, choć uwarunkowane przez swoiste właściwości życia polskiego, zawierały jednak w sobie pewne zasadnicze elementy ogólnoludzkie, dające się w takiej czy w innej postaci zauważyć na całym świecie.

## II

Każdy z nas jest różny od drugiego pod jakimś względem. Zachodzą wszelkiego rodzaju różnice obiektywne w naszym wyglądzie, zachowaniu się, sposobie noszenia się, w języku, w przekonaniach itp. Olbrzymia jednak ilość tych różnic nie narzuca się naszej uwadze, albo, jeżeli się narzuci, to jest po prostu zarejestrowana jako rzecz bardzo zwykła, powiedzmy — naturalna. Rejestrując takie różnice bynajmniej tym samym nie przypisujemy ludziom, w których je zauważamy, cechy obcości. W obrębie tej samej rodziny, w obrębie rodzeństwa mogą zachodzić duże różnice zewnętrzne i wewnętrzne. Niemniej jednak w obrębie tej rodziny może panować doskonała harmonia, wzajemne przywiązanie i miłość. W życiu erotycznym właśnie różnice i kontrasty mogą najsilniej pociągać. Odrębność wyglądków, odrębność charakterów może tu być właśnie punktem wyjściowym dla powstania silnej więzi międzyludzkiej.



Łatwo więc daje się zauważyć, że stwierdzenie różności bynajmniej nie jest identyczne ze stwierdzeniem obcości. Można być różnym ode mnie, ale niemniej być dla mnie bardzo swoim. Inaczej jednak sprawa wygląda, gdy kogoś odczuwamy jako obcego. W tym wypadku z reguły powołujemy się na to, że ów obcy jest pod jakimś jednym czy wieloma względami od nas różny i że różność ta jest tak zasadnicza i uderzająca, iż pociąga za sobą wytworzenie się w nas poczucia obcości w stosunku do owego człowieka czy całej grupy.

Są to postawy i oceny niezmiernie pospolite, właściwe każdemu z nas. Niekiedy je racjonalizujemy, najczęściej przyjmujemy je jako coś oczywistego i nie wymagającego uzasadnienia. X jest zasadniczo różny ode mnie i dlatego muszę go odczuwać jako obcego.

Różność ta może być odczuwana bardzo ostro, jako coś całkowicie sprzecznego z tym, co uważamy za specyficznie nam właściwie. Co więcej, możemy w niej widzieć groźbę dla siebie, niebezpieczeństwo dla własnego istnienia i dlatego, co uważamy za szczególnie cenne. X może być tak dalece od nas różny, że jego istnienie zagraża mojemu istnieniu, że on i ja razem się nie mieścimy. W tym wypadku różność będzie podstawą odczuwania nie tylko obcości, ale i wrogości. Do takiego obcego ustosunkowujemy się bardzo nieżyczliwie, antagonistycznie.

Zresztą jakaś — choćby drobna — doza zachowania się antagonistycznego cechuje nasze ustosunkowania się do wszelkiego obcego. Nawet w tym wypadku, gdy stosunek nasz do niego jest pozbawiony emocjonalnego zabarwienia, gdy do obcego odnosimy się obojętnie. Sama ta obojętność świadczy o braku zaufania, o jakiejś dozie nieżyczliwości. Aby mieć do kogoś pełne zaufanie, musimy przestać uważać go za obcego. To nie oznacza, byśmy zawsze i bezwzględnie ufali tym, których uważamy za swoich. Ale obcy, przez to samo już że jest dla nas obcym, wywołuje w nas poczucie dystansu, niepewności, nieufności. To zaś łatwo może się przerodzić w otwarty antagonizm, we wrogość.

Wszędzie też tam, gdzie w stosunkach międzyludzkich zaznacza się postawa wrogości i stosunki te determinuje, wszędzie tam istnieje obcość. Niekiedy poczucie obcości rodzi wrogość, ale niekiedy wrogość rodzi obcość. Skłócenia

członkowie tej samej rodziny, skłócenie małżonkowie, kochankowie, przyjaciele stają się sobie obcymi. Ciągłe mówimy o ludziach, którzy się „wyobcowali” z naszego życia czy naszego środowiska.

Pamiętajmy jednak, że poczucie obcości nie koniecznie musi iść z wyraźnym antagonizmem. Ta doza antagonizmu w stosunku do przypadkowego obcego, wynikająca z braku zaufania czy z niepewności, może być bardzo niewielka. Sprowadza się ona raczej do braku zainteresowania dla osoby obcej i jej spraw, do obojętności z naszej strony, do neutralności w naszej ocenie obcego. Dla Polaka Gwatemalczyk jest obcym. Ale nie jest przedmiotem jego niezyczliwości. Może mu być doskonale obojętny. Ostatecznie cóż Polak wie o Gwatemalczyku? Ten jest całkowicie poza obrębem życiowych doświadczeń Polaka. Jest jakąś nazwą, symbolem czy cieniem. W życiu codziennym olbrzymia ilość „obcych” jest dla nas tylko cieniami, symbolami, figurami, które — jeżeli bezpośrednio się z nimi stykamy — przechodzą koło nas bez zwrócenia na siebie uwagi i szybko giną z naszej pamięci.

W rzeczywistości jednak sprawa nie wygląda tak prosto, jak by to wynikało z naszego dotychczasowego przedstawienia. W praktyce życia codziennego rzeczy te nie wyglądają tak prosto ani tak jednolicie. Jak wszystko co ludzkie, są one pełne sprzeczności, niekonsekwentne i — gdy chodzi o przełamywanie się ich w świadomości ludzkiej — ambiwalentne.

Zacznijmy od różności. Aby stwierdzić, że X jest różny ode mnie, muszę tę różność zauważyć. Inaczej — musi to być różność, która narzuci się mojej uwadze w sposób wystarczająco silny i przekonujący. Jakaż to ma być różność, co sprawia, że mi się ona narzuca, w jakich warunkach to następuje?

Otóż tu wszelkie formułki zawodzą i żadne ustalone kryteria nie mają zastosowania. Albowiem różność „obiektywna” i różność „subiektywna” są czymś zupełnie od siebie odmiennym.

Weźmy za punkt wyjściowy różnice w wyglądzie zewnętrznym — więc to, co nam się powinno najsilniej i od razu narzucić. Pod względem wyglądu fizycznego ludzie bardzo różnią się między sobą: X jest wysokim blondynem, Y — niskim brunetem, Z jest gruby i rudowłosy, N

— chudy i łysy. Widzimy te różnice, zdajemy sobie z nich sprawę, mówimy o nich. Czy jednak są one zawsze odczuwane jako różnice? To znaczy, że X jest świadomy tego, iż wyglądem swym różni się od Y, Z i N, ale nie przypisuje tej różnicy istotnego znaczenia, nie odczuwa jej jako różnicy. Słowem — „różnica” nie zawsze oznacza to samo. „Różnica” może być jednocześnie dostrzegana i zupełnie ignorowana, po prostu — nie widziana. Jeżeli X, Y, Z i N są przyjaciółmi, członkami tej samej rodziny, uczestnikami tego samego bliskiego zespołu itp. — odrębności wyglądu są przez nich ignorowane. Dostrzegane jest natomiast tylko to, co ludzi tych łączy ze sobą.

Dobrze — ktoś powie. Ale w tym wypadku chodzi o ludzi tej samej rasy, o ludzi, których odrębności fizyczne mieszczą się w obrębie pewnych zasadniczych cech, wyznaczających fakt wspólnoty rasowej. Z miejsca więc nie możemy uniknąć zagadnienia rasy. Zwłaszcza gdy żyjemy w epoce, w której w imię rasy popłynęło morze krwi. I choć na temat błędów i absurdów teorii rasowych powiedziano wszystko, co należało powiedzieć, sprawie tej kilka uwag musimy tu poświęcić.

### III

„Rasa” jest konstrukcją schematyczną, którą posługuje się antropolog przy klasyfikowaniu typów fizycznych istoty zwanej *homo sapiens*. Typ rasowy oznacza stwierdzenie faktu zbieżności pewnych cech anatomicznych człowieka. Sprawa doboru tych cech jest przedmiotem dyskusji. Dla celów klasyfikacji można przyjąć zbieżność czy powtarzalność takich lub innych cech. Wiemy poza tym, że „czysty” typ rasowy jest fikcją teoretyczną. W praktyce — przyjmujemy, że nastąpiło to w wyniku tysięcy krzyżowań — wytworzyły się różnorodne kombinacje cech antropologicznych. W pewnych populacjach kombinacje te mogą występować wyraźniej, w innych — mniej wyraźnie. Nigdzie jednak nie występują one tak wyraźnie jak

np. w wypadku sztucznie wyprodukowanych ras psów, kotów czy koni.

Antropologii nie jest znana „rasa” żydowska. Ani — „rasa” semicka. Zresztą „semicki” oznacza grupę językową i nie ma nic wspólnego z antropologią. Mówić o „rasie” semickiej oznaczałoby to samo, co mówić o „rasie” ludzi mówiących po angielsku. Żydzi wszędzie są kombinacją różnych elementów rasowych, przy czym wśród Żydów polskich typ „nordycki” bynajmniej nie należał do rzadkości. W Polsce tzw. cechy „armenoidalne” i „śródziemnomorskie” były uważane za swoiście żydowskie i je zazwyczaj miano na myśli, mówiąc o „typie” żydowskim. W amerykańskim tyglu narodów, gdzie cechy te są pospolite wśród Włochów, Hiszpanów, Greków, Ormian, Arabów itd. bez końca, nikt ich specyficznie nie przypisze Żydom.

Wszystkie próby ustalenia jednolitego typu rasowego żydowskiego — na te niebezpieczne wody puszczali się i sami Żydzi — były bezapelacyjnie odrzucane przez poważną naukę. Nie miało to oczywiście wpływu na mitologię społeczną, która niezmiernie serio traktowała „rasę” żydowską. Jak serio — o tym najlepiej świadczą takie miejsca, jak Majdanek i Bełżec.

Od dawna robione były próby ustalenia związków między „rasami” fizycznymi a cechami psychicznymi, socjalnymi i kulturalnymi istot ludzkich. Długi szereg teorii pseudonaukowych i filozofii politycznych powstał na takim tle. Nauce jednak związki takie nie są znane. Co najwyżej zauważano, że pewne dyspozycje psychiczne mogą być bardziej wyraźne w obrębie jednego typu antropologicznego niż w obrębie drugiego. Ale i to były stwierdzenia ogólnikowe, bardziej o charakterze hipotetycznym niż kategoriycznym. Rasizm naukowo jest absurdem, który w faktach obiektywnych nie ma dla siebie uzasadnienia. Że absurd ten stał się wyrazem wiary milionów ludzi, że stał się źródłem cierpienia i zagłady dla milionów innych ludzi — to sprawa zupełnie inna. Szaleństwo człowieka jest bezgraniczne i racjonalne myślenie, rzetelne poznanie bardzo rzadko ma jakiś większy wpływ na postawy istot ludzkich i na ich działania.

Niemniej jednak musimy przyjąć, że rzucające się w oczy właściwości antropologiczne są podstawą naszego róż-

nicowania istot ludzkich i że prowadzą do definiowania tych istot jako od nas różnych i nam obcych. Taką szczególnie narzucającą się uwadze właściwością jest kolor skóry. W tym wypadku mówi się nawet o różnicach „naturalnych”, takich, co do których nie można mieć wątpliwości, oczywistych dla każdego.

Zagadnienie koloru skóry ma zasadnicze znaczenie w krajach takich jak Stany Zjednoczone, Afryka Południowa i wszystkie kolonie afrykańskie. W tych krajach kolor skóry jest jedną z najważniejszych podstaw różnicowania ludzi. I właśnie w tych krajach uważa się to za zróżnicowanie „naturalne”, płynące z samej natury rzeczy. Różnorodne doktryny teologiczne i teorie filozoficzne uzasadniają naturalność takiego zróżnicowania i stoją na jego straży. „Gdyby Bóg nie chciał tego, nie stworzyłby Murzynów i nie uczyniłby ich takimi jakimi są” — głosi niezbyt logicznie, ale wysoce autorytatywnie doktryna popularna, na Południu Stanów Zjednoczonych. Jak jednak w rzeczywistości jest z tą „naturalnością”?

Synek moich przyjaciół miał ciągle kłopoty z jednym ze swych kolegów szkolnych. Matka ciągle słyszała skargi. Bruce jest taki a taki. Bruce zrobił dziś takie czy inne świństwo. Przez całe lata ciągle była mowa o podłościach owego Bruce’a. Aż przypadkowo i nie od swego synka matka dowiedziała się, że Bruce jest Murzynem. Osoba wolna od przesądów, delikatnie zapytała się o to swego syna. Ten wzruszył ramionami! „Tak, no to co?” i, przeszedłszy w ten sposób do porządku dziennego nad kolorem skóry Bruce’a, wrócił do jego podłości.

Było rzeczą oczywistą, że kolor skóry Bruce’a nie zarejestrował się w umyśle białego chłopca. Zresztą wśród swych najbliższych przyjaciół miał on Murzynów. W szkole nowojorskiej — wszystko to działo się w New Yorku, a nie na Południu — nie mogło być inaczej. Reakcja mojego młodego przyjaciela nie oznaczała, że kolor skóry nie był przez niego „obiektywnie” zauważany, tak jak był zauważany kolor włosów, oczu, cera, wzrost czy tusza innych chłopców o jasnej czy ciemnej skórze. Ale „subiektywnie” rzeczy te nie były rejestrowane, nie służyły za podstawę dla jakiejś klasyfikacji, dla jakiegoś podziału czy zróżnicowania. O „naturalnym wstręcie” do obcej rasy — o czym tak wymownie prawią rasiści — nie było tu mowy.

Otóż przykład, który pozwoliłem sobie przytoczyć, ma absolutne potwierdzenie we wszystkich bez wyjątku badaniach, jakie były prowadzone wśród dzieci amerykańskich na całym obszarze kraju, włączając w to i Południe. Dziecko nie rejestruje faktu odrębności rasowej, nie zauważa go. Następuje to później pod wpływem otoczenia dorosłych, gdy dziecko dojrzewając i wchodząc w życie, przejmuje system wartości, obowiązujący w danej cywilizacji. Jeżeli system ten opiera się na zróżnicowaniu ludzi według koloru skóry, różnice w wyglądzie będą niezwłocznie dostrzegane i staną się podstawą odpowiednich klasyfikacji społecznych.

Będzie jednak inaczej, jeżeli panujący system wartości nie zna takich zróżnicowań, lub tam gdzie są one bardzo słabe. W tym wypadku istniejące i obiektywnie zauważane różnice zewnętrzne nie będą dostrzegane „subiektywnie”, jako coś istotnego, silnie narzucającego się uwadze i pociągającego za sobą zasadnicze wnioski praktyczne.

Tak jest np. w wielu republikach Ameryki Łacińskiej, włączając w to nawet Brazylię. Niewątpliwie i tam istnieje pewien snobizm rasowy, zwłaszcza w środowiskach „wyższych”, o tradycjach arystokratyczno-hiszpańskich. Jako przykład może tu posłużyć Peru. Ale w szerszych masach społecznych, gdzie przemieszania rasowe zachodzą od stuleci, odrębności rasowe nie są rejestrowane i nie prowadzą do poważniejszych konsekwencji społecznych.

To samo da się powiedzieć o całym szeregu wielkich cywilizacji, w których odrębności koloru skóry nie były czy nie są dostrzegane. Nie mam wrażenia, by były one dostrzegane np. w Portugalii. Nie są one mocno dostrzegane we Francji. W przeszłości nie były one zupełnie dostrzegane w świecie cywilizacji muzułmańskiej. W całej historii tej cywilizacji nie znajdujemy faktów dyskryminacji rasowej, nie znajdujemy dowodów, by różnice rasowe były tam w ogóle dostrzegane. Wyznawcy Allaha i Jego Proroka należą do tego samego zespołu, bez względu na różnice w swym wyglądzie zewnętrznym.

Wszystko też przemawia za tym, że różnice te nie były rejestrowane w późnym Cesarstwie Rzymskim, gdy objęło ono ludy wszelkich ras i wszelkiego wyglądu. Ludzie o czarnej skórze byli wśród najwyższej postawionych Rzymian i tylko przez implikację domyślamy się, że skóra ich była czarna czy też bardzo ciemna. I znów przez implikację

możemy przyjąć za prawdopodobne, że Tertullian i Św. Augustyn nie mieli białej skóry. Współcześni jednak nie zdawali się zwracać zbytnej uwagi na wygląd zewnętrzny wielkiego biskupa Hippony.

Sprawa koloru skóry i w ogóle wyglądu „rasowego” występuje szczególnie interesująco na tle tzw. *passing*. W Stanach Zjednoczonych ma się tu na myśli mieszaińców, w których pierwotne cechy murzyńskie uległy takiemu zatarciu, że ludzie ci zaczynają uchodzić za białych. Ale *passing* da się odnieść i do innych wypadków. W Polsce, w Niemczech, na Węgrzech można było mówić o *passing* w odniesieniu do ludzi żydowskiego pochodzenia, o których „niearyjskości” nikt nie wiedział. Ludzie ci nosili nazwiska „aryjskie”, byli chrześcijanami, mową, obyczajem wyglądem zewnętrznym nie różnili się od innych. I „plamę” swego pochodzenia — jeżeli w ogóle byli jej świadomi — trzymali w głębokiej tajemnicy. Ustawodawstwo norymberskie wykazało, że ludzi takich było nie mało.

Sinclair Lewis powieść swoją „Blood Royal” oparł na zagadnieniu *passing*’u. Bohater powieści, grzebiąc się w jakichś starych papierach rodzinnych, przypadkowo odkrywa, że jednym z jego przodków był Murzyn. Nie jest więc białym, jest mieszaińcem, jest *colored*. Mógłby tę tajemnicę ukryć. Ale jest człowiekiem uczciwym, nie chce innych oszukiwać. I nie chce oszukiwać samego siebie. Prawda o przodku odkryła w nim inną prawdę — naraz poczuł w sobie „murzyńskość”. A więc tajemnicę przodka odkrywa swej rodzinie. Wstrząs jest tu szalony. Rodzina błaga go, by prawdę pochodzenia zatrzymał dla siebie. Błaga i grozi. Ale bohater powieści nie ustępuje. Rodzina go się wyrzeka, przyjaciele porzucają, traci swą pozycję społeczną, jest wyobcowany ze środowiska białych. I przechodzi do świata murzyńskiego. Tu znajduje jakieś miejsce dla siebie.

Niewątpliwie powieść ta operuje daleko posuniętymi uproszczeniami. Nawet na Południu próbuje się ignorować *passing*, który miał miejsce przed wieloma pokoleniami. Ale nie w tym jest istota zagadnienia, poruszonego przez amerykańskiego pisarza. Chodzi o to, że z tą chwilą, gdy ogół dowiedział się o pochodzeniu bohatera, zaczęto naraz dostrzegać cechy murzyńskie — fizyczne i duchowe. Co więcej, on sam w sobie te cechy zaczął zauważać. Skoro jest pochodzenia murzyńskiego, musi odpowiadać temu,

czego od Murzyna się oczekuje. Musi być różny od białych, musi mieć określone właściwości antropologiczne, określone właściwości psychiczne, określony sposób zachowania się. Rzeczy te nie były dostrzegane, nie były rejestrowane, zanim tajemnica nie została odkryta. I nie ulega wątpliwości, że obiektywnie nigdy nie istniały. Ów przodek murzyński był pradziadkiem i wysoce nieprawdopodobne, by mógł w swych potomkach zostawić jakieś ślady antropologiczne, które by odbiegały od typu np. europejskiego Śródziemnomorca. Różnice, które zaczęto dostrzegać, były subiektywnym wkładem otoczenia, które Murzyna odpowiednio zaklasyfikowało. A i nowokreowany „Murzyn” przyjął na siebie od razu technikę postępowania i zachowywania się wobec białych i czarnych, jaka jest zgodna ze wzorem Murzyna w Stanach Zjednoczonych.

Analogiczne zjawiska i postawy są doskonale znane w wypadku *passingu* Żydów w Polsce i wielu innych krajach Europy Wschodniej i Zachodniej. Dopóki tajemnica żydowskiego pochodzenia Pana X była ogółowi nieznaną, dopóty w Panu X nie dostrzegano cech, świadczących o jego żydowskim pochodzeniu. Z chwilą jednak, gdy tajemnica ta przestawała być tajemnicą, niezwłocznie zaczynano dostrzegać odrębność wyglądu rasowego, swoistość języka, właściwości psychiczne i obyczajowe. W takich to wypadkach z reguły można było słyszeć powiedzenie: „Aha, Żyd. Nie dziwię się. Zawsze podejrzewałem, że jest w nim coś nie w porządku”. I ludzie, którzy to mówili, naprawdę w tym momencie wierzyli, że zawsze w X znajdowali coś nie w porządku.

Musimy więc stwierdzić bardzo wyraźnie: moment subiektywny, moment socjopsychiczny ma decydujące znaczenie w dostrzeganiu i ocenianiu przez nas różnic zewnętrznych, nawet gdy zachodzą one obiektywnie. W wielu wypadkach różnice takie są widziane oczyma, ale nie umysłem. Nie są rejestrowane jako coś istotnego, jako coś, co może być podstawą rozróżnienia społecznego, społecznej kategoryzacji czy klasyfikacji. Ale zarazem są dostrzegane i oceniane różnice, które bądź obiektywnie nie istnieją, bądź też w innych warunkach nie narzuciłyby się uwadze. Są one dostrzegane wtedy, gdy w wyniku pewnych społecznie przyjętych założeń oczekuje się, że muszą one istnieć i zaznaczać się.



Na temat tego zagadnienia można by powiedzieć nieskończenie więcej. W rzeczywistości zachodzą tu różne odchylenia, działają momenty niepewności i nieufności do własnych obserwacji. Zasadniczo jednak mechanizm zachowania się jest jednolity: dostrzega się różnice wtedy, gdy obowiązujące konwencje i przekonania zbiorowe nakazują, by były one dostrzegane. Dostrzega się je wtedy, gdy powinny być dostrzeżone lub gdy oczekuje się, że powinny one wystąpić.

#### IV

Jednakże różnice mogą być nie tylko natury zewnętrznej. Mogą być również różnice duchowe, wyrażające się w odrębności zachowania się człowieka, jego myślenia i odczuwania. Słowem, chodzi tu o różnice kulturowe.

Jest rzeczą wyraźną, że we wszystkich epokach i cywilizacjach różnice tego rodzaju potężnie narzucały się uwadze człowieka. W czasach nowożytnych w miarę rozwoju współczesnego nacjonalizmu stały się one jedną z najważniejszych podstaw różnicowania ludzi. Język, religia, instytucje życia publicznego, tradycje, obyczaje, sposób życia — wszystko to z całą mocą narzuca się naszej uwadze i staje się punktem wyjściowym dla różnicowań i klasyfikacji.

Bardzo często te różnice kulturowe są łączone z różnicami zewnętrznymi. Przekonanie, że ludzie innego języka, innej narodowości i innej kultury wyglądają inaczej niż my, należy do pospolitych stereotypowych obrazów cudzoziemca. Ludzie, którzy mówią po włosku, są ruchliwymi brunetami, Francuzi gestykują, Rosjanie mają rysy mongolskie, Anglicy są zimni i opanowani, itd. bez końca. Są to typowe trafarety, którymi posługujemy się i zawsze się posługiwaliśmy i co do których nie mamy wątpliwości. To, że pewne cechy antropologiczne i pewne wzory zachowania się rzeczywiście często występują w pewnych cywilizacjach, trafaretom tym daje podstawę empi-

ryczną i pseudoracjonalną. Angielski wzór wychowania gentlemana, rzeczywiście tradycyjny w Anglii, miał kolosalne znaczenie dla wytworzenia się stereotypowego obrazu Anglika wśród ludzi innych krajów. Nie zmienia to faktu, że w rzeczywistości nie każdy Anglik jest gentlemanem, jak nie każdy Włoch jest ruchliwym brunetem, nie każdy Francuz gestykuluje i nie każdy Rosjanin ma rysy mongolskie.

We wszystkich wypadkach stykania się z ludźmi innego języka, narodu czy — szerzej — kultury oczekujemy od nich, że będą zgodni z naszym obrazem, a jeżeli zachodzą tu jakieś odchylenia, to albo je zwyczajnie ignorujemy, albo interpretujemy je odpowiednio, sprowadzając do przyjątego przez nas wzoru.

Bez względu jednak na to, jak wyglądają nasze trafaryty ludzi innej mowy, narodowości i kultury, ważne jest to, że odrębności językowe, państwowe, narodowościowe, kulturalne stanowią zasadnicze kryteria w naszych różnicowaniach ludzi. Na ich podstawie klasyfikujemy ludzi, stwierdzamy zasadnicze różnice, jakie ich między sobą dzielą.

W praktyce jednak sprawa nie wygląda zbyt prosto. Albowiem zróżnicowania kulturalne mogą być wyprowadzane na podstawie różnorodnych kryteriów, które bynajmniej nie są ze sobą zharmonizowane. Co więcej, mogą tu między nimi zachodzić wyraźne sprzeczności.

Zacznijmy od kryterium języka. Szwajcarzy mówią czterema językami i odrębność mowy nie jest tu równoznaczna ze zróżnicowaniem narodowo-państwowym. Nie ulega wątpliwości, że Szwajcarzy stanowią jednolity naród, w jednolitym państwie, o wspólnych i mocnych tradycjach historycznych i kulturalnych. Hindusi używają kilkudziesięciu różnych języków, by nie mówić o lokalnych dialektach. A jednak młoda wspólnota narodowo-państwowa Indii jest faktem. I w Szwajcarii, i w Indiach, i w całej masie innych krajów świata ludzie mówiący innym językiem nie są uważani za różnych od nas. Z drugiej zaś strony Anglicy, Amerykanie i Irlandczycy mówią tym samym językiem, co w najmniejszym stopniu nie zmienia faktu, że odczuwają się na wzajem jako różni. W obrębie tej samej grupy narodowo-językowej różnice dialektyczne mogą być tak znaczne, że uniemożliwiają porozumienie się wzajemne. Wystarczy

wskazać tu na Chiny. Dostrzeganie tych odrębności nie koniecznie jednak musi prowadzić do powstawania ocen, klasyfikujących ludzi na ich podstawie. Albo też dostrzeganie różnic dialektycznych może być np. łączone z różnicowaniami klasowymi, w których właściwości języka są atrybutem przynależności do warstwy wyższej lub niższej. W tym jednak wypadku chodzi o zupełnie inny rodzaj ocen społecznych.

Coraz bardziej oddalamy się od romantyczno-mistycznej koncepcji jednolitej kultury narodowej. Koncepcja ta odegrała kolosalną rolę w rozwoju prądów nacjonalistycznych, by z czasem ulec zwyrodnieniu w rasizm i prymitywnym socrealizmie. Wiemy dziś dobrze, że w obrębie każdej grupy narodowej istnieje wielość specyficznych kultur klasowych, terenowych, zawodowych itd. I nie koniecznie muszą się one mieścić w ramach tej tradycyjnej kultury literackiej, jaką uznajemy za oficjalną kulturę narodową. Ta ostatnia jest najczęściej produktem wielowiekowej działalności warstw wyższych, literackich, które ze świata swych wartości zrobiły system oficjalny, reprezentacyjny, uznawany za typowy dla danego narodu. Ta oficjalna kultura miała potężny wpływ na kultury ludowe czy lokalne, ale nie panowała nad nimi, nie zamykała ich w sobie bez reszty. W rzeczywistości każda kultura narodowa jest wielością, której praca literatów, a w czasach ostatnich — propagandystów i dziennikarzy, usiłuje nadać postać jednolitą.

A jednocześnie coraz trudniej jest określić, co stanowi swoistość określonej kultury narodowej — bez względu na to, czy chodzi tu o kulturę „oficjalną”, czy regionalną lub klasową. Albowiem najważniejsze wzory kulturowe są uniwersalne, przenikają do różnych cywilizacji i narodów. I tak było zawsze.

Wielkie religie ludzkości tworzyły potężne systemy wartości uniwersalnych. Dziełem chrześcijaństwa była wielka cywilizacja światowa. Cywilizacja Islamu czy cywilizacja buddyjska nie dadzą się zlokalizować. Judaizm przeniknęła do różnych cywilizacji — nie tylko do żydowskiej — i je zapłodniła. Uniwersalny charakter miała kultura rycerska, mieszczańska czy chłopska. Oczywiście kultury te w poszczególnych krajach nabierały — w zależności od warunków lokalno-historycznych — odpowiedniego zabarwie-

nia. Ale zasadnicze treści były zgodne. Kultura chłopstwa polskiego ma uderzające cechy wspólne z kulturami chłopów całej masy innych narodów świata. Gdy w swoim czasie w Ameryce pracownia Margaret Mead rozpoczęła badania nad tym, co nazywała *national character* poszczególnych krajów, krytyka nie bez uzasadnienia podnosiła, że to, co szkoła Mead uznawała za specyficzne dla jakiejś grupy kulturowej w jednym kraju, można by uznać również za specyficzne dla analogicznych grup w innych krajach.

Nie wynika stąd, byśmy mieli odrzucać fakt istnienia kultur narodowych jako swoistych produktów historycznych określonych wspólnot narodowych. Stanowisko takie byłoby absurdem. Narody istnieją i wspólnota kultury stanowi rację ich istnienia. Chodzi jednak o to, że żadna z tych kultur narodowych nie jest metafizycznym monolitem i że żadna z nich nie jest czymś całkowicie specyficznym, właściwym tylko jakiejś jednej społeczności narodowej.

Niemniej jednak w naszym życiu praktycznym momenty te bardzo rzadko są uświadamiane. Przyjmujemy tu mity jedności i swoistości kultur narodowych. Romantyczny mistycyzm wyznacza treść naszych ocen i decyduje o naszym zachowaniu się. Mamy trafaret naszej kultury narodowej i mamy trafarety innych kultur narodowych. Zgodnie z nimi tworzymy nasze definicje ludzi innych narodowości. Człowiek, którego definiujemy jako Francuza, *musi* reprezentować kulturę inną od naszej i z tej racji musi być różnym od nas. Tego od niego oczekujemy, to *a priori* zakładamy. Nie moment obiektywny ma tu znaczenie, ale nasze subiektywne ocenianie, oparte na tym systemie wartości, w którym i którym żyjemy.

Z pomocą idą nam te obiektywnie istniejące okoliczności zewnętrzne, które w danych warunkach szczególnie mogą się narzucić naszej uwadze. W krajach bardziej jednolitych wyznaniowo przynależność do dysydenckiego wyznania mocno narzuca się uwadze i łatwo stać się może podstawą różnicowania. Żeby tylko wymienić stosunek do nie-muzułmanów w wielu dzisiejszych krajach arabskich. W krajach katolickich protestanci byli czymś różnym, w krajach protestanckich — katolicy. Anglicy stosunkowo dopiero od niedawna pogodzili się z faktem istnienia „papistów”. Wszystko to jednak znika lub słabnie, gdy przy-

należność wyznaniowa przestaje odgrywać decydującą rolę w życiu zbiorowym, lub gdy kraj — jak np. Stany Zjednoczone — jest konglomeratem wszelkich wyznań. Jeżeli zaś nawet w takich wypadkach utrzyma się coś z różnicowania na podstawie przynależności wyznaniowej — ma to miejsce w Stanach Zjednoczonych — to staje się składnikiem pewnych ogólniejszych konwencji życia społecznego i ma stosunkowo bardzo mały wpływ na sprawy całej zbiorowości narodowej.

Odrębność obyczajów bywa niezmiernie ważnym czynnikiem w różnicowaniu ludzi. W obyczajach jesteśmy tradycjonalistami, nawet gdy się tym obyczajom sprzeniewierzamy. Obyczaj niezgodny z naszym uderza nas i niepokoi. I nie jest istotne, czy jest to obyczaj obiektywnie bardzo ważny. Wiadomą jest rzeczą, jaką rolę w stosunku do obcego odegrała kuchnia tego obcego. W krajach anglosaskich Francuzi ciągle są „zjadaczami żab” czy nawet po prostu „żabami”. Ten przysmak francuski — wybitnie niezgodny z obyczajami dietetycznymi innych narodów — wywoływał oburzenie i niesmak. Dla Polaków Niemiec jest nieraz „kiełbasiarzem”, a raczej był nim za dawnych idyllicznych czasów. Inna rzecz, że kiełbasa weszła do kuchni polskiej i zajęła w niej bardzo czcigodne miejsce. Bez końca można by przytaczać przykłady takich różnicowań na podstawie zwyczajów jedzeniowych. Dla Polaków czosnek stał się bez mała synonimem Żydów, jakkolwiek ta znakomita roślina jest spożywana na olbrzymich obszarach naszego globu. Ale oczywiście nie momenty racjonalnej refleksji i obserwacji miały tu znaczenie. Istotne były pewne wzory tego, co jeść należy, i tego, czego jeść nie należy. Człowiek, który je to, czego jeść nie należy, jest od nas różny, nawet — jest nam obcy.

Ani na chwilę nie można powątpiewać o obiektywnym charakterze zróżnicowań kulturalnych. Są one faktem. Co więcej — bez względu na uniwersalność podobieństw — zróżnicowania te są wyjątkowo liczne i głębokie. Są wyjątkowo wszechstronne i różnorodne. To, że w olbrzymiej ilości wypadków reprezentują one wartości nie dające się zamknąć w ramach jakiegoś jedyne i specyficznego systemu, nie ma w praktyce większego znaczenia. W każdej zbiorowości ludzkiej — narodowej, wyznaniowej, klasowej, lokalnej, zawodowej itd. — są one odczuwane jako coś swoistego

i tylko danemu miejscu i danej tradycji właściwego. Rzecz jednak jest w tym, że te obiektywne zróżnicowania kulturowe nie koniecznie muszą być stosowane jako jasne, o sprecyzowanym zakresie treści, odpowiednio uszeregowane kryteria różnicowania innych ludzi. W bardzo wielu wypadkach obiektywnie istniejące różnice w ogóle nie są dostrzegane i nie są narzędziami kategoryzacji i klasyfikacji istot ludzkich i całych grup. Tak jest np. w wypadku szwajcarskiego zróżnicowania językowego. Niekiedy natomiast narzędziami takimi stają się różnice kulturowe bardzo — zdawałoby się — mało istotne, jak np. różnice w kuchni. W pewnych warunkach tak ważne obiektywne różnice jak wyznaczenie i język nie narzucają się uwadze ludzkiej, w innych — mają kolosalne znaczenie.

Mamy więc tu wyraźną paralelę ze sferą zróżnicowań antropologicznych czy ściśle zewnętrznych. Obiektywnie zachodzące różnice nie muszą być podstawą dla ich subiektywnego dostrzeżenia i ocenienia. Co więcej, i w dziedzinie zróżnicowań kulturowych dają się zauważyć te same postawy i reakcje, o których mówiliśmy w wypadku *passing*'u.

Odkrycie, że ktoś jest pochodzenia różnego od tego, które uważamy za nasze, prowadzi do przypisania temu komuś tych cech kulturowych, jakie odpowiadają naszemu stereotypowi kultury, do której on *powinien* należeć. Rzeczy te są doskonale znane w Polsce ze stosunków polsko-żydowskich czy polsko-ukraińskich itd. Muzyk Polak przypadkowo i ze zdumieniem dowiaduje się, że jego adorowana koleżanka jest pochodzenia żydowskiego. „Pani jest Żydówka? To Pani nie lubi Chopina, Pani lubi Antoniego Rubinsteina?” — „Dlaczego?” — pyta zdumiona pianistka. „Bo przecież Chopin jest obcy duszy żydowskiej”. Ta autentyczna rozmowa może być uznana za doskonały przykład klasyfikowania kulturowego na podstawie z góry przyjętego stereotypu i oczekiwania, że rzeczywistość musi z nim być zgodna. Do tej pory miliony Polaków wierzą, że tylko Polak może być dobrym wykonawcą Chopina. Wierzą w to ludzie, którzy walca Chopina nie potrafią odróżnić od walca Straussa! Są jednak przekonani, że tylko pianista Polak może „wczuć się” w Chopina i dobrze go wykonać. Że w rzeczywistości nie koniecznie tak być musi — jest bez znaczenia. Rozmowa, o której przed chwilą wspo-

minaliśmy, pokazuje nam mechanizm takiego rozumowania. Odkrycie, że X jest pochodzenia, z którym w umyśle moim jest związany określony schemat kulturowy, sprawia, że od razu umieszczę X-a w ramach tego schematu i oczekuję od X-a, iż zachowa się tak, jak reguły schematu tego wymagają. To, że w danym wypadku X uwielbia Chopina, że go doskonale wykonywuje, jest bez znaczenia. X *powinien* nie móc odczuwać Chopina.

Na każdym kroku, we wszystkich epokach, krajach, cywilizacjach możemy się spotykać z podobnymi ocenami i zachowaniami się. Jedna z moich amerykańskich znajomych doznała prawdziwego wstrząsu psychicznego, gdy spotkała się z polskimi intelektualistami. W tym zakątku Stanów Zjednoczonych, z którego pochodziła, poza garścią robotników kolejowych nie było innych Polaków. Obraz intelektualisty całkowicie nie mieścił się w ramach obrazu Polaka, jaki zawdzięczała zarówno swym własnym dotychczasowym doświadczeniom jak i miejscowym tradycjom. Znajoma moja — sama intelektualistka i wyćwiczona w myśleniu naukowym — szybko potrafiła przejść do porządku dziennego nad stereotypowym obrazem Polaka, jaki wyniosła ze swego rodzinnego miasteczka. Wymagało to jednak pewnego wysiłku z jej strony. Ale ludzi z jej inteligencją i przygotowaniem naukowym nigdzie nie jest zbyt wielu. Najczęściej też tradycyjny stereotyp — z reguły bardzo silnie emocjonalnie zabarwiony — nie ulega zachwianiu i nowospotkany, bez względu na jego obiektywne właściwości, jest definiowany zgodnie z uznanym schematem.

## V

Nie każdy, kogo uważamy za różnego od nas, jest przez nas definiowany jako obcy. Ale określając kogoś jako obcego, tym samym stwierdzamy, że jest on od nas różny. Obcość implikuje różność.

„My i Wy”, „My i Oni”, „Nasi i Wasi”, „Swoi i Obcy” — przez całą ludzkość przechodzi ten podział i

zawsze przechodził. Pod jego kątem w życiu codziennym, w naszych filozofiach i teoriach historycznych czy socjologicznych klasyfikujemy ludzi, z którymi stykamy się bezpośrednio czy pośrednio, o których słyszeliśmy, i o których myślimy. Podział ten jest zasadniczy dla wszystkich cywilizacji, dla wszystkich etapów historycznych.

„Obcy” nie są „swojakami”. Nasz stosunek do nich nie zawsze musi być wyraźnie antagonistyczny. Może być neutralny, może być zabarwiony życzliwie. W pewnych wypadkach może być nawet życzliwy. Nigdy jednak nie jest on nacechowany tą intymnością, bliskością czy ufnością, jaką nacechowany jest nasz stosunek do „swoich”. Zawsze jest tu jakiś dystans, najczęściej połączony z dozą nieufności. W każdym wypadku kategoryzacja jest stanowcza: obcy nie jest swoim.

Jednakże jeżeli od tej ogólnej kategoryzacji przejdziemy do konkretnych postaw i zachowań się ludzkich, to okaże się, że sprawa nie jest tak prosta. W praktyce podział na swoich i obcych nie jest czymś sztywnym ani jednoznacznym. I im bardziej od ogólnych teorii przechodzimy do konkretnych faktów życia, tym mocniej uderza nas płynność i wieloznaczność tej zasadniczej kategoryzacji.

Różnym jest się pod jakimś względem czy ze względu na coś. Tak samo i obcym. Obcym jest się ze względu na coś, i to coś jest zawsze podstawą naszej definicji obcego. Obcym jest nie nasz krewny, obcym jest człowiek innej narodowości, innego wyznania, innej grupy zawodowej czy zabawowej. Obcym jest mieszkaniec innej miejscowości, innego domu czy innej ulicy. Jest niezliczona ilość okoliczności, które mogą służyć nam za podstawę do wykreślenia linii „My i Oni”, do definiowania naszych bliźnich jako obcych. Zawsze tu wchodzi w grę element negatywny: obcy jest ten, kto nie jest taki jak my; czy też — obcy jest taki, jakim my nie jesteśmy.

Zauważmy jednak, że takie określenie obcego jako kogoś, kto nie jest taki jak my, nie opiera się na jakimś stałym i niezmiennym systemie kryteriów. Obcym jest zawsze ktoś, kto jest od nas różny ze względu na jakieś cechy, które przypisujemy sobie i swoim. Co więcej, cechy te nie są czymś danym raz i na zawsze, ale ulegają stałym przemianom.



W izolowanym osiedlu obcym bywa każdy, kto przybywa z zewnątrz, kto się tu nie urodził, czy też nie ma tu bliskich i licznych krewnych. Taki przybysz nawet po całych dziesięcioleciach przebywania w tym samym miejscu będzie wciąż uważany za „obcego”, będzie traktowany z pewną rezerwą i nieufnie. Nieraz aż do końca długiego życia będzie uważany za tego, który „nie przynależy”. Człowiek ten, poza tym że nie jest „miejscowy” — ani językiem, ani religią, ani obyczajem, wyglądem, przekonaniami, całą kulturą nie musi się różnić od reszty otoczenia. Nie przestanie jednak być obcym. Brakuje mu cechy, która w przekonaniu tubylców jest zasadnicza: nie jest człowiekiem miejscowym.

Ale w każdej zbiorowości ludzkiej — nie koniecznie terytorialnej i nie koniecznie izolowanej — obcym może być każdy, kto nie jest „miejscowym”. Dla zabawowej bandy wyrostków obcymi są dzieci z sąsiedniej ulicy, nawet — z sąsiedniego domu. Obcym jest każdy, kto nie należy do stowarzyszenia czy zespołu towarzyskiego, w których uczestniczę, do szkoły, w której się uczę albo w której nauczam. Obcym jest każdy, kogo osobiście nie znam lub znam bardzo słabo. W naszych codziennych stosunkach międzyludzkich bez przerwy i w najrozmaitszych sytuacjach i kombinacjach definiujemy ludzi jako obcych lub swoich.

Cały szereg niezmiernie doniosłych instytucji społecznych i prawnych polega na rytuale „uswojszczenia” obcych na wprowadzeniu ich do naszego zespołu. Inicjacje w tzw. cywilizacjach pierwotnych, chrzest i bierzmowanie w życiu religijnym, rytuał „wtajemniczenia” w masonerii, procedura nadawania nowego obywatelstwa w przypadku naturalizacji, przyjęcie, jakie w wielu miejscowościach Ameryki nowy przybysz obowiązany jest urządzić dla swych sąsiadów — oto kilka przygodnie dobranych przykładów powszechnie obowiązujących rytuałów „uswojszczenia”. Rytuały te występują w najróżnorodniejszych sytuacjach, we wszystkich cywilizacjach, we wszelkich formach obrzędowych. Zanik ich w jakimś zespole świadczy o słabnięciu więzi zespołowej i o dużej przypadkowości w stosunkach międzyludzkich.

Stale też i wszędzie obcym jest się *ze względu na coś*. I stąd ktoś jest dla mnie obcym w jednym układzie stosunków a może przestać być obcym w innym układzie stosun-

ków. Mieszkaniec innej dzielnicy tego miasta może być dla mnie obcym, gdyż nie jest moim sąsiadem. Ale jest zarazem swoim, gdyż jest moim bratem, przyjacielem, członkiem zespołu towarzyskiego, w którym uczestniczę. Stale i zawsze odnosimy się do innych ludzi jako do tych, którzy *jednocześnie* są obcymi i swoimi. X może być dla mnie najbliższym człowiekiem, ale może być równocześnie obcym i intruzem na terenie moich spraw zawodowych czy rodzinnych. Właśnie od dobrego przyjaciela oczekuje się, by nie narzucał mi się w sprawach, które się nie tyczą ani jego ani naszej przyjaźni.

Prowadzi to do ocen i postaw wybitnie ambiwalentnych, co w pewnych konkretnych sytuacjach może mieć kolosalne znaczenie społeczne. Dla białego plantatora na Południu Stanów Zjednoczonych jego Murzyn-niewolnik był zarazem obcym i swoim. Był obcym jako Murzyn, jako człowiek pogardzanej rasy, jako niewolnik; był swoim jako częśćka życia plantatora, jako jego własność, jego człowiek zaufany nawet — przyjaciel, jako składnik jego systemu wartości. Wypadki intymności i serdeczności pomiędzy białym panem a czarnym niewolnikiem nie był czymś osobliwym w stanach południowych. Dla polskiego szlachcica jego chłop pańszczyźniany mógł być „chamem”, od którego dzieliła go cała przepaść, ale jednocześnie mógł być człowiekiem bardzo bliskim, tak bliskim, że żadna przepaść tu nie istniała. W każdym wypadku decydowała płaszczyzna spotkań się dwu tych ludzi. Na jednej płaszczyźnie byli oni obcy, na drugiej — swoi i bliscy. A istnieje niezliczona ilość płaszczyzn, na których odbywają się nasze spotkania z bliźnimi.

Uwagi te są bardzo ważne, gdyż — jak dalej wypadnie nam o tym mówić szczegółowo — typ stosunków „swoi-obcy” miał zasadnicze znaczenie dla sytuacji Żydów w Polsce. Byli oni „obcymi” na jednej płaszczyźnie, „swoimi” — na drugiej. Mieściło się to w obrębie powszechnie i we wszystkich cywilizacjach obowiązujących systemów ocen i odczuwań.

Dodajmy dalej, że „obcość” i „swojskość” są kategoriami historycznymi. Były czasy, kiedy dla mieszkańców Wenecji Genuńczyk był nie tylko obcym, ale i śmiertelnym wrogiem. W Niemczech, we Włoszech, we wszystkich krajach o potężnie rozwiniętym partykularyzmie dynastycznym, politycznym czy po prostu obyczajowym — pełno

było obcych i „odwiecznych” wrogów. Z czasem rzeczy te ulegały zmianie i dziś jest rzeczą więcej niż wątpliwą, aby Wenecjanin i Genuńczyk reagowali na siebie tak, jak ich dalecy przodkowie.

Z drugiej jednak strony w wyniku takich czy innych okoliczności może powstawać uczucie obcości i wrogości tam, gdzie go dawniej nie było lub gdzie było ono bardzo słabe. Walki klasowe wieku XIX były wyrazem wytworzenia się nowych uczuć wrogości do obcych, a i uczuć obcości w ogóle, nieznanych w świecie stosunków patriarchalno-patronackich. Zorganizowany robotnik i przedsiębiorca stali się sobie obcymi w stopniu nieznanym społeczności majstrów i czeladników.

Ta obcość może występować czy wzmacniać się nawet w wypadkach, gdy tzw. obiektywne różnice ulegają znacznemu zmniejszeniu. Nie ulega wątpliwości, że antagonizm między białymi i czarnymi na Południu Stanów Zjednoczonych zmógł się znacznie po emancypacji, choć obiektywne kulturalne i społeczne różnice między obu grupami zaczynały się zmniejszać. I nie ulega wątpliwości, że w Polsce — a i poza Polską — antysemityzm wybuch ze szczególną mocą w epoce, w której Żydzi zaczęli się całkowicie upodobniać do swego otoczenia. Oczywiście te fakty obiektywne są bez znaczenia dla masowo tworzonych wtedy racjonalizacji, które cały nacisk kładą na obcość grupy, będącej przedmiotem antagonizmu.

Kategorie „swojskości” i „obcości” należą do świata wartości kulturalnych. Oceniamy ludzi jako „swoich” czy „obcych” ze względu na pewne systemy wartości, którymi żyjemy. Swoim jest ten, kogo umieszczamy w obrębie tych systemów, czy któregoś z nich, jest ten, kto tam „przynależy”; obcym — każdy, kto w naszym przekonaniu tam „nie przynależy”. Momenty obiektywnej obserwacji i refleksji, obiektywnej oceny mają tu minimalne znaczenie, lub w ogóle go nie mają. Decydują nasze subiektywne sądy, z reguły zresztą społecznie i historycznie uwarunkowane.

Całe nasze życie, nasze zachowanie się, działanie, myślenie, odczuwanie, są wyznaczone przez te systemy wartości, które przyjmujemy jako własne. Są one uwarunkowane społecznie i historycznie: zostały nam przekazane przez tradycje wychowawcze, wynikają z uczestnictwa na-

szego w różnych grupach społecznych i ich dążeniach. A że człowiek — zwłaszcza dzisiejszy — jest współuczestnikiem całej mnogości grup społecznych, przeto krzyżują się w nim różnorodne systemy wartości.

Nie zawsze są one ze sobą zharmonizowane. W cywilizacjach współczesnych jest to raczej zjawiskiem wyjątkowym. Żyjemy w świecie pełnym konfliktów, w świecie wielostronnego rozdzielenia, i to ma swoje odbicie w konfliktach między systemami wartości w każdym z nas. I to też pociąga za sobą wzmożoną ambiwalentność naszych postaw i ocen.

Te systemy wartości mają wyznaczające znaczenie dla naszego ustosunkowania się do innych ludzi. W ocenach naszych ludzie ci mogą się mieścić w obrębie systemów wartości, które uważamy za własne, i wtedy są „swoimi”, lub mogą się nie mieścić i wtedy stają się dla nas „obcymi”. Ale że przyjmujemy różne systemy wartości, że rzadko potrafimy je zharmonizować, że najczęściej sami z tej racji jesteśmy w stanie wewnętrznego konfliktu, przeto ci sami ludzie mogą być dla nas zarówno „obcymi” jak i „swoimi”. Wszystko to zależeć będzie od płaszczyzny naszego zetknięcia się z nimi, od tego, jakie wartości wyznaczają tę płaszczyznę i całe nasze zachowanie się. Biały wobec czarnego, nie-Żyd wobec Żyda, Francuz wobec Niemca, członek klubu wobec nie-członka, sąsiad wobec nie-sąsiada itd. w nieskończoność — wszystko to może oznaczać zupełnie różne typy odczuwania i oceniania w zależności od rodzaju styczności społecznej, jaka tu może mieć miejsce.

Bez końca trzeba powtarzać, że „swojskość” i „obcość” są kategoriami psychosocjalnymi, że są uwarunkowane historycznie, że są wynikiem przekształcających się doświadczeń zbiorowych, że nie są czymś absolutnym i istniejącym niezależnie od naszych odczuwań. Mogą być one przez nas odczuwane bardzo silnie, nie wynika stąd jednak, by musiały mieć swe uzasadnienie w faktach niezależnych od naszej świadomości. Swoim jest ten, którego dla takich a nie innych względów uważamy za swojego. I obcym jest ten, którego dla takich a nie innych względów uważamy za obcego. Te oceny nasze stale ulegają zmianom i — co więcej — mogą współistnieć w zależności od płaszczyzny naszych zetknięć się z innymi.

## VI

„Swój” i „obcy” są wypełnione treściami emocjonalnymi. Nasz uczuciowy stosunek do swojego jest bardzo różny od naszego stosunku uczuciowego do obcego. Odnosimy się życzliwie do pierwszego, nieufnie czy wrogo do drugiego. Stwierdzenie, że ktoś jest obcym, wywołuje w nas skalę uczuć od chłodnej obojętności do gorącego antagonizmu.

Fakt, że ktoś jest dla nas obcy, nie oznacza, byśmy go mieli odczuwać zdecydowanie antagonistycznie. Jeżeli jednak stosunek nasz do kogoś jest nacechowany antagonizmem, to nie ulega wątpliwości, że tego kogoś odczuwamy jako obcego. We wszystkich postawach antagonistycznych element obcości ma zasadnicze znaczenie.

Zagadnienie antagonizmu do obcych należy do najlepiej opracowanych we współczesnej literaturze socjologicznej i historycznej. I nic dziwnego. Antagonizm do obcych był od zarania dziejów jednym z najpotężniejszych motorów historii człowieka. A w epoce naszej, w epoce wielkich konfliktów narodowych i klasowych, zagadnienie to specjalnie zaciążyło nad całym życiem ludzkości. Musiano mu więc poświęcić szczególnie dużo uwagi i pracy. W Polsce prace Znanięckiego i Chałasińskiego wniosły tu wiele cennego. W Ameryce badanie konfliktów międzyrasowych zebrało skarbnicę materiałów i dociekań o kolosalnej wartości.

Nie możemy tu szczegółowo omawiać wyników tych badań i rozważań. Możemy jedynie w formie jak najbardziej ogólnikowej podkreślić zasadnicze ich momenty.

Antagonizm do obcego jest uwarunkowany przez przeświadczenie, że obcy ten reprezentuje wartości, które są zaprzeczeniem naszych wartości, są dla nich groźne, a więc tym samym i dla nas groźne. Obcy jest tu symbolem niebezpieczeństwa. Obcy ponadto może być traktowany jako przyczyna czy źródło naszych niepowodzeń. Skoro bowiem reprezentuje on coś, co jest dla nas groźne, przeto faktycznie nam grozi i szkodzi, tym samym stając się odpowiedzialnym za nasze porażki. Jest rzeczą obojętną, że źródła naszych niepowodzeń mogą być gdzie indziej. Obiektywne

przyczyny tych niepowodzeń mogą być bardzo różnorodne i bardzo skomplikowane. Mogą być nam nieznane lub tylko częściowo znane. Wiemy jednak, że istnieją. W „obcym” polaryzuje się to wszystko, w czym chcemy widzieć źródła naszych nieszczęść. „Obcy” staje się wtedy owym „kozłem ofiarnym”, tym, który personifikuje źródła naszych niepowodzeń, jest za nie odpowiedzialny i z tej racji powinien ponieść karę. W każdej mitologii narodowej spotykamy się z taką koncepcją „obcego”, w praktyce najczęściej sprowadzaną do konkretnego obcego. Roman Dmowski uporczywie dowodził, że za nieszczęścia Polski odpowiedzialność ponoszą Niemcy i Żydzi. Z czasem w koncepcji Dmowskiego Żydzi wyparli Niemców. Każdy naród miał zresztą swoich Dmowskich i takie koncepcje. Zmieniała się tylko osoba „obcego”. Katkow z całym przekonaniem głosił, że źródłem nieszczęść Rosji są Polacy i ich złośliwe intrygi.

Obcy wśród nas jest intruzem. Wdziera się on w nasze życie, wnosi jakieś wartości, które są niezgodne z naszymi wartościami, są ich zaprzeczeniem i z tej racji są dla naszego życia groźne. Trudno nam ścierpieć obcego w naszym gronie, gdyż jest on tu czynnikiem dysharmonii, zamętu. Jeżeli zaś — jak to w szczególnym stopniu ma miejsce w naszej cywilizacji — sami w obrębie przez nas uznawanych wartości jesteśmy w stanie dysharmonii i zamętu, to obcy staje się tym bardziej groźnym i niepokojącym. Środowisko bardzo zwarte, mocno ustabilizowane, jeżeli odrzuca obcego, nigdy nie traktuje go tak historycznie, jak środowiska wewnętrznie skłócone i niepewne swych wartości. Nie było rzeczą przypadkową, że nasza epoka znalazła się pod znakiem najbardziej dramatycznych i fanatycznych przejawów nienawiści do obcych. Jest to epoka straszliwych schorzeń społecznych i kulturalnych. Rozwój antysemityzmu i formy, jakie antysemityzm przybrał w wielu krajach europejskich, były to symptomy głębokich schorzeń całych zbiorowości ludzkich i całej cywilizacji.

Antagonizm do obcego był zawsze wielkim motorem historii. Zmieniało się jedynie jego napięcie, zmieniały się jego formy. W epokach wielkich schorzeń socjopsychicznych zjawiska wyobcowania, rodzenia się nowych antagonizmów, zaostżenia dawnych, brutalność form walki — wszystko to zaznaczało się szczególnie potężnie. Zbioro-

wości ludzkie w stanie głębokiego konfliktu wewnętrznego, niepewne swych własnych wartości, zaniepokojone swą słabością, z tym większą trwogą patrzyły na tych, którzy mogą wnieść nowe wartości, zagrażające starym. Czy ci obcy rzeczywiście byli nosicielami jakichś wartości nowych i odmiennych — nad tym się nie zastanawiano. Wszędzie widziano obcych-wrogów, którzy rozkładali nasze życie.

Gunnar Myrdal, badając antagonizm do Czarnych w stanach południowych Ameryki, w sposób niezmiernie przekonywujący wykazał, iż antagonizm ten jest symptomem głębokiego kryzysu moralnego i społecznego, jaki stał się udziałem białej społeczności tej części Stanów Zjednoczonych. Zamiast też mówić o istnieniu tam „kwestii czarnej”, słuszniej byłoby mówić o istnieniu „kwestii białej”. Te uwagi Myrdala dadzą się odnieść do wszystkich innych krajów i cywilizacji. Antysemityzm więcej mówił o „kwestii” polskiej, niemieckiej czy ukraińskiej, niż o żydowskiej. Żydzi — sami zresztą będąc społecznością schorzałą — byli tu okolicznością raczej przypadkową i zewnętrzną. Jakiś antagonizm do jakiegoś obcego musiałby się tu wytworzyć nawet gdyby Żydów w ogóle nie było. Miejsce Żydów w innych wypadkach z podobnym skutkiem zajmowali Ormianie i Parsowie, katolicy i protestanci, Chińczycy, metysi wszelkiego rodzaju itd. w nieskończoność. W epoce Katkowa w Rosji podobna rola była przydzielona Polakom. Inna rzecz, że w każdym z tych wypadków wybór obcego-wroga nie był sprawą czystego przypadku. Grupa, która była przedmiotem antagonizmu, zajmowała określoną pozycję społeczną, wykonywała określone funkcje, co stwarzało korzystne warunki dla antagonistycznego ustosunkowania się do niej i dawało wygodną podstawę dla racjonalizacji. Nie wynika stąd jednak, by ten wybór wroga opierał się na rzeczowych, logicznych przesłankach i był wynikiem trzeźwej obserwacji. Jak w całej sprawie oceniania obcości, tak i w antagonizmie do obcych, momenty obiektywne i momenty racjonalne nie mają istotnego znaczenia. Obcy, którego uważamy za wroga, nie koniecznie obiektywnie rzecz biorąc jest obcym i jest wrogiem. W stanach południowych wrogość do czarnych wzmożła się w okresie, gdy Murzyni coraz bardziej upodobniali się do białych, gdy całkowicie przejęli ich wartości i dą-

żenia. Im bardziej Murzyn stawał się Amerykaninem, tym bardziej przez białych Południowców był odczuwany jako obcy i wróg. W stopniu nie mniejszym to samo da się powiedzieć i o Żydach. Antysemityzm przybrał najostrzejsze formy, gdy upodobnienie się Żydów do nie-Żydów stało się faktem obiektywnie nie mogącym budzić wątpliwości.

Ale nie jesteśmy tu w świecie, w którym obowiązują reguły naukowego myślenia. Jesteśmy w świecie wartości, odczuwań, definicji opartych na emocjach. Jesteśmy w świecie człowieka. Człowiek zaś, w ciągłym dążeniu do racjonalizowania swych odczuwań i działań nie przestaje być istotą nieracjonalną.

Wyraża się to i w ambiwalentności naszych postaw w antagonizmie do obcego-wroga. To, cośmy przedtem mówili o wielopłaszczyznowości w naszych ocenach ludzi jako obcych, w takim samym stopniu odnosi się i do postaw antagonistycznych. Ten sam biały Południowiec, który w jednej sytuacji odnosi się wrogo do czarnego, w innej odniesie się do niego z całą życzliwością. Anegdotka o polskim dziedzicu, który nienawidził wszystkich Żydów z wyjątkiem swego fatora, adwokata, lekarza, bankiera itd., ilustruje pokrewne zjawiska w obrębie stosunków polsko-żydowskich. Oczywiście polaryzacja nienawiści może pójść tak daleko, że nie zostawi miejsca ani dla takich wyjątków ani dla ambiwalentnego ustosunkowania się do tego samego człowieka. Ale nawet w wypadkach najbardziej posuniętych polaryzacji, w wypadkach najbardziej usystematyzowanej i bezkompromisowej nienawiści do obcego, można się było spotykać z przykładami ocen i zachowań się ambiwalentnych, rzadko zresztą uświadamianych.

Znane są wypadki — niestety bardzo nieliczne — przekonanych hitlerowców, którzy bez wahania tępiąc Żydów czy Polaków, w pewnych sytuacjach, gdy chodziło o ludzi, których znali osobiście i dla których mieli jakąś dozę sympatii, wykazywali pomoc, nawet ich ratowali. W dziejach wszystkich najbardziej fanatycznych antagonizmów narodowościowych, wyznaniowych czy klasowych można spotkać się z przykładami podobnej dwoistości odczuwania i zachowania się. Antysemita, robiący wyjątki dla pewnych Żydów, biali Południowcy, z całą sympatią odnoszący się do „swoich” Murzynów, Turcy, pomagający pewnym



Ormianom, protestanci angielscy w XVII wieku, ratujący pewnych katolików — przykładów takich można znaleźć ilość nieskończoną we wszystkich krajach, cywilizacjach i epokach. Człowiek nieraz odczuwał życzliwość do tych, których w zasadzie uważał za śmiertelnych wrogów i chciał zniszczyć.

## VII

Wszystkie te rozważania — bardzo ogólne i raczej teoretyczne — mają podstawowe znaczenie dla naszego zagadnienia: roli Żydów w kulturze polskiej. Od odczuwania Żydów przez nie-Żydów jako „różnych” aż do odczuwania ich jako „obcych” i „wrogów” szła gama postaw i ocen, które wyznaczały klimat sprawy żydowskiej w Polsce. Klimat ten ulegał zmianom. Były okresy, w których przeważało odczuwanie „różności”, i były okresy, które stały pod znakiem „obcości” i „wrogości”. A i w tych samych epokach oceny te krzyżowały się ze sobą, prowadząc do postaw ambiwalentnych i alogicznych. I wreszcie — jak o tym z czasem wypadnie nam pomówić — we wszystkich tych epokach postawy te i oceny mieszały się z innymi, w których dominowało odczuwanie „swojskości” Żydów.

Zawsze jednak momenty poznawczo-racjonalne zajmowały miejsce bardzo podrzędne. I ci, którzy — jak Staszic — oskarżali Żydów o rozpijanie chłopów, i ci, którzy obwiniali ich o lichwę, i ci wreszcie, którzy w ich zasadach moralnych widzieli śmiertelne niebezpieczeństwo dla ogółu — wszyscy oni nie zastanawiali się zbyt nad obiektywnymi warunkami, wśród których pewne właściwości Żydów mogły czy musiały się wytworzyć. Nie badano nawet, czy i w jakim stopniu zarzuty te mają oparcie w obiektywnych faktach. Zdumiewającym wyjątkiem był tu Wawrzyniec Surowiecki. Współczesny Staszicowi, Surowiecki, jak nikt przed nim i mało kto po nim, rozumiał sens obiektywnych funkcji gospodarczych i społecznych, wykonywanych przez

Żydów polskich, i wnikliwie przeanalizował warunki ich życia. Ale wpływ Surowieckiego na współczesnych nie był wielki i z czasem wybitny ten myśliciel uległ całkowitemu zapomnieniu. Dopiero zupełnie niedawno Aleksander Gella w pięknej monografii wskrzesił Surowieckiego i przekonywująco udowodnił, że była to postać bardzo dużej miary. Do poglądów Surowieckiego wypadnie nam zresztą jeszcze kiedyś powrócić.

Ale Surowiecki był postacią wyjątkową i szybko zapomnianą. Obowiązywały natomiast stereotypy. Dopiero na niewiele lat przed wybuchem drugiej wojny światowej rzeczowe badania wykazały, że lichwa żydowska była znacznie mniej uciążliwa od lichwy nieżydowskiej, że na wsi polskiej największymi „pijawkami” byli zamożni chłopi i że w kraju tak biednym i zacofanym, jak Polska, kredyt musiał mieć cechy lichwiarskie, to jest musiał być bardzo drogi.

Ani polski antysemityzm ani polski filosemityzm nie były — a i być nie mogły — zwartymi systemami, wolnymi od sprzeczności logicznych i opartymi na rzetelnym poznaniu. Były racjonalizacjami pewnych emocji, odczuwań, ocen. Niemniej jednak antysemityzm i filosemityzm — choć ten ostatni w wieku XX nie był zjawiskiem częstym — same przez się były faktami i miały kolosalny wpływ na całokształt życia ludzkiego. Nie można powiedzieć, aby w praktyce było rzeczą obojętną, czy ocenianie Żyda było owocem trzeźwej refleksji, opierającej się na wszechstronnym i gruntownym poznaniu rzeczywistości, czy też wynikało z emocji, do których dosztukowywano takie czy inne racjonalizacje. Obojętne to oczywiście nie było i być nie mogło. Istotny jednak był fakt, że pewne oceny i postawy istniały, że posługiwano się określonymi racjonalizacjami i że wszystko to pociągało za sobą wyraźne następstwa praktyczne. A następstwa te decydowały o klimacie całego zagadnienia, o tej tragicznej sprawie, która nosiła nazwę „kwestii żydowskiej”.

Dochodzimy w ten sposób do dalszych rozważań, teraz już natury bardziej konkretnej. Musimy rozpatrzeć te obiektywne warunki, wśród których w Polsce wytworzyła się „kwestia żydowska”. Będziemy tu mieli do czynienia ze sprawą wybitnie złożoną i o wielu aspektach. Za punkt

wyjściowy posłuży nam tu sprawa izolowania się Żydów, ich wyłączenia się od reszty społeczności polskiej. Chcąc jednak sprawę tę potraktować poważnie, musimy oprzeć ją na fakcie zasadniczym — że Żydzi w Polsce tworzyli kasty. Nie unikniemy przy tym pewnych rozważań zasadniczych na temat organizacji kastowej w ogóle.

## KASTA

### I

Przez wszystkie wieki swego pobytu w Polsce, aż do chwili swej zagłady, Żydzi tworzyli kastę. Kasta jest czymś szerszym od getta. To ostatnie jest zamkniętą jednostką terytorialną. Kasta natomiast obejmuje całą szerszą grupę na danym terenie, niezależnie od takiego czy innego zlokalizowania jej odłamów czy poszczególnych członków. Żydzi polscy, żyjąc przeważnie w obrębie lokalnych gett, jako całość tworzyli kastę. Nie była to jedyna kasta w zbiorowości polskiej. Żadna jednak grupa, uczestnicząca w tej zbiorowości, nie miała — z wyjątkiem jedynie Cyganów — tak charakterystycznych i tak jaskrawie narzucających się cech kastowych, jak Żydzi. W ciągu wieków w kaście tej zachodziły głębokie przemiany. Zmieniały się też jej funkcje i jej rola w życiu całej zbiorowości polskiej. Niemniej jednak Żydzi kastą być nie przestawali, i to nawet w epoce, gdy wśród nich zaczęło dominować hasło walki z organizacją kastową.

Jak już przed chwilą powiedzieliśmy, Żydzi nie byli jedyną kastą w zbiorowości polskiej. System kastowy nie jest wyłączną własnością takich organizacji społecznych jak np. hinduska czy starożytna egipska. W takiej czy innej formie występuje on w różnych systemach społecznych, w różnych cywilizacjach, krajach i epokach. Można się z nim spotkać w najbardziej nawet rozwiniętych orga-

nizacjach przemysłowych i demokracjach społecznych. W Stanach Zjednoczonych Murzyni — zwłaszcza na Południu — są jaskrawym przykładem grupy kastowej. W dawnej Polsce organizacja stanowa miała wiele cech istotnych dla systemu kastowego. Takie cechy miała warstwa szlachecko-ziemiańska, miało chłopstwo i miało mieszczaństwo. W nieco zmienionej postaci pozostałości tego systemu przetrwały aż do czasów ostatnich, ba — nawet do dzisiejszych.

Kasta jest grupą zamkniętą. Każdy, kto w niej uczestniczy, rodzi się w kaście i w kaście umiera. Wyjście z kasty jest dla jednostki rzeczą bardzo trudną, zazwyczaj — niemożliwą. Nieraz wyjście to ma postać ucieczki z kasty i jest połączone z próbami — niezawsze udanymi — zatarcia śladów kastowej przeszłości. Udział w kaście wymaga absolutnego przyjęcia szeregu reguł, które wyznaczają sam fakt istnienia kasty. Są to reguły religijne, prawne, językowe, obyczajowe, zawodowe — najogólniej — kulturalne. Uczestnik kasty musi całe swe życie, całe swe zachowanie się, myślenie, odczuwanie przystosować do reguł kasty. Reguły te są przyjęte zarówno przez samą kastę jak i przez szersze otoczenie, w którym kasta i jej członkowie przebywają. I kasta i owo szersze otoczenie oczekują od każdego członka kasty, by zachował się tak, jak tego reguły wymagają. Narzuca to obowiązek przestrzegania określonej etykiety, zazwyczaj pedantycznie określającej wszelkie szczegóły stylu życia.

Reguły kasty określają np. ubiór jej członków. Członek kasty powinien używać swoistego języka, a jeżeli używa języka otoczenia zewnętrznego, to posługuje się w nim swoistą gramatyką, swoistym akcentem i słownictwem. Członka kasty obowiązują określone reguły dietetyczne, mieszkaniowe, medyczne itd. Oczywiście gdy w systemie kastowym zaczynały pokazywać się rysy, gdy z instytucji prawno-obyczajowej stawał się on tylko instytucją obyczajową, reguły jego traciły na swej mocy i częste były od nich odstępstwa. Jednakże aż do ostatnich czasów było w Polsce rzeczą właściwą, by Żyd, nawet mówiący po polsku, „żydłaczył”, by używał gramatyki, zwrotów, akcentu, infleksji, zgodnych z przyjętym wzorem Żyda. Analogiczne wymagania językowe są stawiane jeszcze dziś w stosunku do Murzynów na Południu Stanów Zjednoczonych. Analogii takich, odnoszących się do drobiazgów stylu życia, można

znaleźć więcej. W Polsce, Żyd, który „nosił się po europejsku”, miał — tak przynajmniej głosiła fama — ubierać się szczególnie jaskrawo, zdradzając tym gust „żydowski”. W Ameryce w tym wypadku mówi się o guście „murzyńskim”. Ubocznie dodajmy, że opinie te w dużym stopniu miały swe uzasadnienie faktyczne. Żydzi w Polsce, Murzyni w Ameryce, różne grupy kastowe w innych krajach świata w ubraniu swym i w całym zachowaniu się wykazują niejaką agresywność. Ma to głębokie uzasadnienie psychologiczne, w co jednak tu wchodzić nie możemy.

Od tych przykładów regulowania przez kastę szczegółów stylu życia przejdziemy do rzeczy bardziej zasadniczych. Kasta nie koniecznie jest grupą, której organizacja, zachowanie się, miejsce w zbiorowości narodowej są wyznaczone przez przepisy prawa. Oczywiście w Polsce stanowej charakter kastowy poszczególnych grup społecznych miał swe oparcie w przepisach prawa. Cała organizacja Żydów jako kasty, włączając w to ich autonomię wewnętrzną, ustrój kahalny, stosunki z innymi grupami itp. — wszystko to było określone przez reguły prawa pisanego. W Stanach Zjednoczonych jeszcze dzisiaj ustawy pewnych stanów południowych — np. zakazujące małżeństw mieszanych, segregujące w miejscach publicznych itp. — nakładają na ludność murzyńską reguły kastowości. Niemniej jednak system kastowy może istnieć i rozwijać się również i wtedy, gdy nie ma za sobą oparcia w sankcjach prawnych. W Polsce okresu międzywojennego system ten istniał, choć nie był narzucany przez prawo i nie było ustaw, które — formalnie rzecz biorąc — stałyby na jego straży. Pomijając odosobnione wypadki, system kastowy w czasach dzisiejszych ma charakter obyczajowy, jest produktem pewnych wartościowań, jakie w danym społeczeństwie panują i są powszechnie uznawane. Te przepisy społeczne, choć — znów formalnie rzecz biorąc — pozbawione sankcji prawnych, mogą mieć moc nie mniejszą od najbardziej surowych postanowień prawa. Wiedzieli o tym dobrze Żydzi w Polsce i wiedzą o tym — niemniej dobrze — Murzyni w stanach południowych.

Kasta bardzo często jest organizacją ekonomiczną. Polega to na tym, że pewne czynności gospodarcze mieszczą się we wzorze kasty i całego zachowania się jej członków. W Indiach i w starożytnym Egipcie gospodarczy charakter

kast występował szczególnie wyraźnie i — rzecz jasna — miał dla siebie sankcję religijną i prawną. Ale to samo ma miejsce i tam, gdzie sankcje takie nie istnieją lub nie są rygorystycznie stosowane. W Polsce we wszystkich wiekach z kastą żydowską związane były określone zajęcia i funkcje gospodarcze. Jeszcze w czasach przedwojennych dla ludu polskiego Żyd w kapocie (a nawet bez kapoty) był „kupcem” albo „handlującym”. Takich czynności należało oczekiwać od Żyda w kapocie, albowiem były one zgodne z ogólnie przyjętym wzorem Żyda. Zresztą przez całe wieki w Polsce — jak i w innych krajach — określone czynności gospodarcze wyznaczały czy współwyznaczały wzór szlachcica, mieszczanina, chłopca czy Cygana. Zachowało się to i wtedy, gdy bądź zaczęło się zacierać różnicowanie stanowe, bądź też zaczynała występować separacja czynności gospodarczych i przynależności stanowej. W przypadku Żydów wzór ten przetrwał aż do końca. To zaś, że w rzeczywistości coraz częstsze były wypadki odbiegania od niego, komplikowało obraz, miało daleko sięgające następstwa społeczne, ale nie wstrząsało samym wzorem. „Kupiec”, „handlujący” — mieściło się bez reszty we wzorze kastowym Żyda.

Kasta jest — dalej — organizacją kulturalną. Co więcej — kastę cechuje swoistość kulturalna, wyróżniająca kastę wśród kultur innych grup danej społeczności. Da się to powiedzieć nawet o Murzynach amerykańskich, którzy — jako całość będąc uczestnikami w ogólnej kulturze amerykańskiej i będąc jej produktami — zachowali pewne właściwości socjopsychiczne i obyczajowe, wytworzone przez sam fakt życia w kaście. W Polsce w wypadku Żydów taka swoistość kulturalna była posunięta bardzo daleko.

Przedewszystkim każdą kastę cechują jej tylko właściwe *mores*, zwyczaje i obyczaje, swoiste filozofie, swoisty styl życia, wynikający z samego faktu istnienia kasty. Zresztą w polskiej organizacji stanowej — jak na ogół i we wszystkich innych organizacjach stanowych — dawało się to odnieść zarówno do szlachty, jak i do mieszczan czy chłopów. Każda z tych grup miała swoje właściwości kulturalno-obyczajowe, swoisty styl życia, swoiste systemy wartości. Wnosiło to elementy kastowości do organizacji stanowej. Szlachcic żył, myślał i działał tak, jak się to godziło ze szlachectwem. Sposób jego życia, myślenia

i działania wydzielał go od przedstawicieli innych stanów, wyznaczając mu określone miejsce w całej zbiorowości. Naturalnie o zajęciu tego miejsca decydował szereg zasadniczych okoliczności, fakt urodzenia przede wszystkim.

Żydzi byli *par excellence* grupą kulturową. Byli grupą religijną i językową. Mieli określone tradycje historyczne. Stworzyli własną literaturę, filozofię i sztukę. Mieli własny system prawny i prawno-obyczajowy. Wszystkie te elementy składały się na wzór Żyda i na samą treść jego udziału w kście. W niewielu tylko systemach kastowych spotkać się możemy z tak pełną i wszechstronną organizacją kulturową, jak wśród Żydów. Najwięcej analogii pod tym względem może nam dostarczyć ten system kastowy, jaki wytworzył się w Indiach.

Nie wynika stąd, by Żydzi byli czymś jednolitym w obrębie swej organizacji kastowej. Żadna kasta nigdy nie jest czymś jednolitym. W obrębie najbardziej sztywnego systemu kastowego powstają wszelkiego rodzaju zróżnicowania, wytwarzają się podgrupy, zachodzą konflikty wewnętrzne. Murzyni amerykańscy, nie przestając być kastą, wykazują — podobnie jak cała narodowa społeczność Stanów Zjednoczonych — zróżnicowania klasowe, zawodowe, regionalne, wyznaniowe, stopnia wykształcenia itp. Zróżnicowania też istniały i wśród Żydów. Między arystokracją kahalną a biedotą małomiasteczkową była skala bardzo duża. Była ona nie mniejsza pomiędzy rabiniczną, intelektualną elitą a ciemną masą. W czasach późniejszych, gdy w systemie kastowym zaczęły ujawniać się wyrwy i gdy całe życie zbiorowe zaczęło ulegać przemianie, zróżnicowania te były coraz większe i coraz bardziej wielostronne.

Kasta zajmuje określone miejsce w danej zbiorowości narodowej. Ten fakt zajmowania takiego właśnie miejsca jest jedną z najistotniejszych cech systemu kastowego. Kasta jest tu odpowiednio szacowana, na drabinie hierarchii społecznej ma sobie przydzielony ten a nie inny szczebel. Jej członkowie są przedmiotami surowych definicji, które określają ich zachowanie się i postawy na wewnątrz kasty i na zewnątrz jej. Żyd był Żydem i to mówiło o nim wszystko, wyznaczając zarazem jego miejsce w całości rzeczywistości polskiej. Tak samo jak to, że Murzyn jest Murzynem, wyznacza jego miejsce w rzeczywistości amerykańskiej, południowo-afrykańskiej czy kra-



jów kolonialnych. W Polsce zresztą to samo dawało się powiedzieć o szlachcicu, chłopie, mieszczaninie, Cyganie itd.

Zasadniczą cechą kasty jest to, że panujące oceny przydzielają jej określone miejsce w hierarchii społecznej. W dawnej Polsce hierarchia ta była wyznaczona przez podział na stany czy warstwy wyższe i niższe. Warstwą wyższą była szlachta jako całość. Jako kasta stanowiła ona grupę uprzywilejowaną, stojącą ponad grupami innymi. Chłopi, mieszczenie, Żydzi należeli do warstw niższych, byli „podłej kondycji”. Zresztą i tu zachodziło różnicowanie ocen. Ponadto w poszczególnych wypadkach podział ten nie był bezwzględnie sztywny. Zachodziły tu różne przesunięcia, i ambiwalentne oceny były czymś pospolitym. Jedynie Cyganie i jako grupa i jako jednostki byli zawsze u spodu drabiny i postawy ambiwalentne wobec nich były czymś wyjątkowym. Zaznaczały się one w tych rzadkich wypadkach, gdy Cygan występował jako uznany autorytet, np. w zakresie kotlarstwa, znachorstwa czy handlu końmi.

Oto są najogólniejsze uwagi o Żydach polskich jako o kaście. Wypadnie nam teraz przejść do bardziej szczegółowej analizy systemu kastowego, w jakim przez stulecia przebywali Żydzi polscy.

## II

Dla rozważań naszych bezprzedmiotowe jest roztrząsanie warunków historycznych, które złożyły się na powstanie systemu kastowego w Polsce, oraz roli w nim Żydów. Tak samo jest sprawą mało istotną, w jakim stopniu system ten był Żydom narzucony z zewnątrz i w jakim stopniu oni sami przyczynili się do ukształtowania i utrwalenia swojej w nim roli. Niewątpliwie był im narzucony i niewątpliwie sami Żydzi nie tylko że go przyjęli, ale umocnili go i pogłębili. Zjawisko to zresztą powszechne, dające się zauważyć wszędzie tam, gdzie istnieją kasty. W Polsce — jak na całym świecie — system kastowy wyrósł na określo-

nym podłożu historycznym, był przyjęty jako rzecz oczywista przez ogół i bez mała do naszych czasów był uważany za coś normalnego i właściwego. Żydzi polscy znaleźli w nim miejsce dla siebie i znów aż bez mała do naszych czasów nie starali się o jego zniszczenie. Przeciwnie — starali się go nawet wzmocnić. To samo robiła szlachta, robili mieszczenie i chłopi w obrębie swych organizacji stanowo-kastowych.

W każdym razie cały rozwój historyczny Polski — a nie była ona pod tym względem czymś wyjątkowym czy odosobnionym — cały układ stosunków społeczno-gospodarczych i kulturalnych, wszystko to wreszcie co tradycyjnie składało się na treść życia żydowskiego w Polsce i poza Polską — wszystkie te momenty spowodowały zamknięcie masy żydowskiej w sztywne ramy organizacji kastowej. Przyjmujemy to jako fakt historyczny, nie wdając się w jałowe i płytkie wywody na temat tego, dlaczego tak się stało, czy stać się musiało i kto za to ponosi odpowiedzialność. Dodajmy, że na ten temat napisano bardzo dużo i że to, co napisano, przedstawia się zgoła niepoważnie. Zwłaszcza że było pisane pod kątem widzenia ocen moralnych czy politycznych. Antysemita całą odpowiedzialność za kastowość zwałali na Żydów. Żydzi i ich nie-żydowscy obrońcy — na otoczenie chrześcijańskie.

Pominąwszy więc wszystkie te historyczne i pseudo-historyczne rozważania, możemy przejść do sprawy zasadniczej — do faktu kastowej organizacji żydostwa polskiego.

Żyd rodził się Żydem i umierał Żydem. Nie oznaczało to, by nie zachodziły wypadki indywidualnego, a nawet zbiorowego, wychodzenia z kasty. Wyjście takie następowało przede wszystkim przez zmianę wyznania. Przez długie wieki była to jedyna droga wyjścia z kasty. W epoce Rzezypospolitej szlacheckiej prawo i obyczaj sprzyjały takim wyjściom. Neofita był widziany życzliwie, znajdował możnych protektorów, którzy często byli jego rodzicami chrzestnymi, był uszlachcany i tym samym przyjmowany do kasty wyższej. Niewątpliwie nie było to, obyczajowo rzecz biorąc, przyjęcie wolne od wszelkich zastrzeżeń. Ale takie obyczajowe zastrzeżenia istniały w każdym wypadku nobilitacji. Na *homo novus* patrzano nieco z góry czy lekceważąco. Ulegało to jednak zatarciu i w drugim czy trzecim poko-

leniu nobilitowany w zupełności upodabiał się do masy szlacheckiej i był przez nią traktowany jako jeden ze swoich. Dopiero znacznie później, już w wieku XX, zaczęto wypominać „brzydkie” pochodzenie wielu polskim rodom szlacheckim. W wieku XVIII frankizm wprowadził do szeregów szlachty polskiej większą grupę *homines novi*. W wieku XIX wychodzenie z kasty przez zmianę wyznania stało się zjawiskiem powszechnym. Przez to jednak, że było ono zjawiskiem powszechnym i ilościowo dość znacznym stosunek do neofitów ze strony chrześcijan stawał się mniej życzliwy, z biegiem czasu — nawet niechętny.

Od drugiej połowy wieku XIX widoczne są próby wychodzenia z kasty bez zmiany wyznania. Zacznie się era tzw. asymilacji. Polegała ona na odrzucaniu reguł właściwych kaście i przyswajaniu sobie reguł i cech świata pozakastowego. W okresach początkowych takie dążenia były życzliwie widziane przez chrześcijańskie otoczenie. Najlepsze umysły epoki popierały asymilację i starały się nadać jej charakter masowy. Sytuacja zmieniła się w czasach późniejszych, gdy tendencje do wyzwolenia się z reguł kasty stały się u Żydów — nie tylko wśród jednostek ale i w szerszych masach — bardziej powszechne. W tym okresie wytworzyły się w środowiskach chrześcijańskich postawy, które zmierzały do utrzymania ram kastowości nawet w stosunku do Żydów niewątpliwie zasymilowanych. Antysemityzm był najważniejszą postacią przejawiania się takich postaw. Zresztą coś zupełnie analogicznego spotykamy i w innych cywilizacjach. *Mores* świata białego na Południu Stanów Zjednoczonych zmierzają do utrzymania kasty murzyńskiej bez względu na to, że kasta ta jest w stanie faktycznego rozpadu i że Murzyni swym stylem życia, obyczajami, działalnością gospodarczą itp. wyraźnie jej zaprzeczają.

We wszystkich tych wypadkach wychodzenia z kasty — czy przez zmianę wyznania czy przez asymilację bez zmiany wyznania — jedna rzecz była wspólna: wychodzący milcząco przyjmował fakt istnienia kasty i go uznawał. Chodziło tu zawsze o odejście od kasty, o ucieczkę z niej, nie zaś o jej zwalczenie czy zniszczenie. *Implicite* lub *explicite* przyznawano, że kasta jest zjawiskiem nie tylko istniejącym, ale i uzasadnionym. Niewątpliwie asymilatorzy byli przeciwnikami organizacji kastowej. Chodziło im jed-

nak o to, by samym znaleźć się poza kastą i przyciągnąć do siebie jak największe zastępy nowych uchodźców z kasty. To, że faktycznie — zwłaszcza w latach późniejszych — byli wciąż traktowani jako uczestnicy kasty, że w pewnym stopniu tworzyli raczej kastę nową, nie miało tu istotniejszego znaczenia. Asymilacja nie była walką o likwidację kasty jako takiej, była ucieczką czy odejściem od kasty. Sądzono, że przez masowe odejście kasta stopniowo będzie ulegać zanikowi. Taki był najbardziej optymistyczny aspekt asymilacji.

Dopiero znacznie później w obrębie samej kasty rozbudziły się szersze tendencje emancypacyjne, zmierzające do obalenia systemu kastowego i do przetworzenia dawnej kasty w grupę narodową. Nastąpiło to jednak później i szło w parze z analogicznymi dążeniami, które zaczęły się wtedy ujawniać w innych krajach i cywilizacjach. O tym jednak wypadnie nam pomówić osobno.

Neofici i asymilatorzy — ludzie z kasty odchodzący — byli przez tych, którzy w kaście pozostawali, oceniani bardzo nieżyczliwie. Neofici byli renegatami, byli tymi, którzy w sposób jak najbardziej radykalny i bezwzględny odrzucali wszystkie te założenia, na których kasta się opierała, dzięki którym istnieć mogła i przez stulecia przetrwała. Wrogość do „mechesów” była więc uzasadniona. Ale i do tych asymilujących się, którzy pozostawali wierni religii przodków, stosunek nie był życzliwy. I to byli odstępcy, ludzie, którzy swym życiem zaprzeczali regułom kasty, jej obyczajom, jej wierzeniom, jej filozofii. Z czasem jednak stosunek do asymilatorów stał się raczej ambiwalentnym. Nastąpiło to wtedy, gdy nurty laickie zaczęły szerzej przenikać do kasty. To, że wśród zasymilowanych było wielu ludzi majątnych i wykształconych, ludzi znanych w szerszym świecie i tam szanowanych, stało się źródłem dumy w samej kaście. Zapewne, ludzie ci byli odstępcami. Ale z drugiej strony wykazali się czymś, można było być z nich dumnym, byli żywym świadectwem sił, jakie w masach kasty się kryły. Takie ambiwalentne postawy wobec wychodźców z kasty dają się zauważyć we wszystkich innych pokrewnych procesach społecznych. I tu znów Stany Zjednoczone — chodzi nam zarówno o Murzynów jak i o emigracyjne getta narodowościowe — mogą dostarczyć wielu pouczających przykładów.

Jeżeli jednak pominiemy wypadki indywidualnego czy zbiorowego wychodzenia z kasty, to pozostanie prawdą, że Żyd rodził się i umierał Żydem. Czyli że rodził się i umierał w kaście. Od kolebki aż do grobu całe jego życie było wyznaczone przez fakt udziału w grupie kastowej i to decydowało o kierunku i kolejach jego życia.

Nie będziemy tu zajmowali się opisywaniem tego wszystkiego, co składało się na treść życia getta żydowskiego. Literatura omawiająca jego etos, obyczaje, wierzenia, metody wychowawcze itd. jest olbrzymia. W języku polskim prace Reginy Lilienthalowej o dziecku żydowskim, o świętach żydowskich, są wciąż niezastąpione. Nas tu obchodzą inne aspekty kastowego charakteru życia Żydów polskich.

Chodzi nam w pierwszym rzędzie o to, że Żyd na zewnątrz w każdej sytuacji występował jako członek i przedstawiciel kasty. Przede wszystkim — nie był trudny do zdefiniowania. Nie-Żyd, stykając się z Żydem, mógł łatwo ustalić, że ma do czynienia z Żydem. Określał to już sam wygląd zewnętrzny. Strój, długa broda u mężczyzn, peruka u kobiet zamężnych, rysy twarzy, swoista polszczyzna, gesty, różne szczegóły zachowania się — wszystko to pozwalało na szybkie zaklasyfikowanie spotkanego osobnika jako członka określonej zbiorowości ludzkiej. Była to definicja bardzo szeroka. Obejmowała ona emocjonalne ustosunkowanie się do spotkanej osoby, umieszczała ją w określonej grupie zawodowej, kulturalnej, czyniła elementem określonego układu wartości, przypisywała określone cechy psychiczne. Z reguły był w niej zawarty moment oceniania. X jest Żydem, a więc jest takim a takim i tym samym należy do takiego to a takiego świata wartości, który w taki to a nie w inny sposób jest przeze mnie szacowany.

Niewątpliwie zwłaszcza od drugiej połowy wieku XIX definicje takie natrafiały na trudności. X nie zawsze był zgodny z przyjętym wzorem. Ani strojem, ani rysami twarzy, ani mową, ani całym zachowaniem się nie różnił się od nie-Żyda. Mógł się nawet nie różnić pod względem wykonywania czynności gospodarczych. Był lekarzem, prawnikiem, technikiem, nawet — ziemianinem. Słowem, obiektywnie rzecz biorąc, nie odpowiadał wzorowi, według którego była tworzona definicja. W tych, którzy definiowali, mogło to budzić niepokój, niepewność, rozczarowanie. X

nie był taki, jakim być był *powinien*. Zazwyczaj jednak decydowała wiedza o tym, że był Żydem. Skoro zaś był Żydem, to musiał być zgodny ze wzorem. Stosowane były — często nieświadomie dla osoby definiującej — określone interpretacje wyglądu i zachowania się X-a, które miały na celu utożsamienie go ze wzorem Żyda. Miał (ściślej — musiał mieć) cechy żydowskie — fizyczne i duchowe, w jego języku były jakieś ślady akcentu (albo słyszało się zarzut, że jego polszczyzna jest *zbyt* poprawna!), w jego zachowaniu się było coś, co zdradzało jego żydostwo. Było obojętne, czy wszystko to rzeczywiście miało miejsce. Obiektywnie mogło tego nie być. Ale subiektywnie było dostrzegane i notowane. Mechanizm interpretacyjny nakazywał znalezienie cech, które by X-a utożsamiały ze wzorem.

Taki mechanizm działa stale i powszechnie we wszystkich wypadkach styczności międzyludzkich, w których zachodzi konieczność definiowania i kategoryzowania. A konieczność taka jest nieodłącznym towarzyszem naszego życia. Stale definiujemy ludzi innej narodowości, innej religii, innej klasy społecznej, innej grupy zawodowej, innego zespołu towarzyskiego czy zabawowego, innej dzielnicy naszego miasta. Czasami jest to Żyd, czasami Francuz, Rosjanin czy Amerykanin, może to być lekarz lub szofer, katolik lub protestant, szewc lub profesor, paryżanin lub łódzianin itd. bez końca. W każdym wypadku posługujemy się tu abstrakcjami i do tych abstrakcji sprowadzamy żywych ludzi. Na ludzi tych patrzymy poprzez szablony naszych definicji, ludzi tych widzimy w maskach, jakie doświadczenia zbiorowe i tradycje na nich nakładają. Nie inaczej sami Żydzi patrzyli na „gojów”. W tym jednak, że Żydzi tworzyli kastę, że stanowili grupę specjalnie się wydzielającą i — zarówno jako całość i jako jednostki — ulegającą szczególnie sztywnym definicjom, była przyczyna dużej ostrości takiego interpretowania. Podobnie jak w innych układach Murzyn amerykański, Cygan czy nawet chłop polski, Żyd musiał bardzo rygorystycznie odpowiadać temu, czego od niego oczekiwano.

W wypadku szczególnych trudności, gdy X obiektywnie zupełnie odbiegał od wzoru, decydowała wiedza o jego żydowskim pochodzeniu. Jeżeli wiedzy takiej nie było, zachodził *passing* i X nie był definiowany jako Żyd.

To, co miało wyznaczać jego żydowskość, przestawało istnieć. Było ono jednak niezwłocznie dostrzegane, gdy bądź sam X stwierdzał fakt swego żydowskiego pochodzenia, bądź też fakt ten zostawał ujawniony na jakiejś innej drodze. Aparat interpretacyjno-definiujący był niezwłocznie uruchamiany i X bywał odpowiednio zakategoryzowany i oceniany.

### III

Aparat interpretacyjno-definiujący sięgał dalej. Definicja Żyda obejmowała cały świat wierzeń, poglądów, zasad moralnych, politycznych, prawnych, obejmowała świat czynności gospodarczych i przydzielała Żydowi określone funkcje i zadania w tym świecie. Tworzyło to bardzo wszechstronny stereotyp, usystematyzowany, emocjonalnie uwarunkowany, oceniający.

Stereotyp ten był owocem długich doświadczeń historycznych. Jak wszystkie doświadczenia zbiorowości ludzkich, tak i te, z których wyrósł stereotyp Żyda, nie opierały się na obiektywnych obserwacjach i racjonalnych analizach. Były fragmentaryczne, przypadkowe, posługiwały się łatwymi uogólnieniami, obfitowały w sprzeczności wewnętrzne, były emocjonalnie uwarunkowane. Były czystymi abstrakcjami. Słowem — były doświadczeniami ludzi. Ale były faktami, były rzeczywistością. I bez względu na to, co by się z nich zostało po przepuszczeniu ich przez filtr trzeźwej analizy logicznej, były one prawdą historyczną, „mądrością narodów”, tradycją, wyznaczającą kierunki i charakter stosunków międzyludzkich.

Żyd takiego stereotypu był człowiekiem nie tylko innej wiary, mowy i obyczajów, ale i innej moralności. Był podstępny i wykrętny. Myślał tylko o własnym zysku, starał się oszukać chrześcijanina. Miał on tu wszelkie cechy, jakimi folklor gospodarki przedkapitalistycznej wszędzie obdarzał każdego kupca. W Polsce, gdzie kupcem, zwłaszcza małym kupcem, był prawie wyłącznie Żyd, cechy te zostały przypisane całej kasty. Jak się wkrótce o tym prze-

konamy, było to nie tylko łatwym uogólnieniem. Niemniej jednak uogólniania było w tym wystarczająco dużo.

To uogólnianie miało też swe oparcie i w odrębności religijno-obyczajowej Żydów. Przepisy religijne i obyczaje — nieznanne, tajemnicze — budziły niepokój i podejrzliwość. Fakt, że w warunkach gospodarki przed- i wczesno-kapitalistycznej — a w Polsce warunki te przetrwały prawie aż do naszych czasów — drobny handel musiał mieć specyficzne właściwości, w Polsce przypisywane wyłącznie Żydom, sprawił, że łatwo łączono je z obyczajami Żydów i ich religią. Podobnie w innych krajach właściwości drobnego handlu są przypisywane obyczajowości i religii Chińczyków, Ormian, Parsów itd. itd. Dopiero po ostatniej wojnie, gdy Żydów w Polsce już nie było, ale warunki jeszcze się zachowały, można było stwierdzić, jak handlarze nie-Żydzi, którzy „wskoczyli” na miejsce Żydów, niezwłocznie przejęli wszystkie tych ostatnich właściwości. Doskonale to wykazał Kazimierz Wyka w pięknym studium ogłoszonym tuż po wojnie w „*Twórczości*”.

Stereotyp określał oblicze gospodarcze Żyda. Oczywiście kasta jako całość tworzyła grupę gospodarczą. W rzeczywistości funkcje gospodarcze kasty były bardziej różnorodne niż w ujęciu stereotypu. Ten nie doceniał np. roli rzemieślników żydowskich, często ich nawet nie dostrzegał. Przenosił natomiast rolę lichwiarzy żydowskich. W folklorze polskim Żyd to kupiec, raczej — handlujący, co było czymś bardzo szerokim i włączało wszelkie formy gospodarczego pośrednictwa. Aż do roku 1939 do Żyda w chałacie zwracano się per „kupiec” — „czego kupiec tu szuka?” itp. Dowcip mówił o „wyznaniu handlującym”. Przenosiło się to i na tych Żydów, którzy — obiektywnie rzecz biorąc — od kasty odeszli i nie wykonywali właściwych jej funkcji gospodarczych. Ustalenie, że X jest Żydem, pociągało za sobą przypisywanie mu — nie ważne było, jakim był jego zawód — właściwości „handlowych” i tej mentalności, jaka w Polsce była uważana za typową dla handlowców. Skoro X był Żydem, to musiał mieć w myśli tylko zysk, interes osobisty, musiał być spekulantem itd.

Trzeba stale pamiętać, że w Polsce panowała niechęć do zajęć handlowych. Zacofanie gospodarcze kraju i tradycje szlacheckiej wytworzyły tu atmosferę pogardy dla handlu jako zawodu. Była to czynność gospodarcza ceniona



bardzo nisko i nie miano szacunku dla ludzi, którzy się nią zajmowali. W Polsce stała się ona udziałem kasty, zajmującej bardzo niskie miejsce w hierarchii społecznej. Zresztą kasta, która tę czynność objęła, miała w tej dziedzinie wielowiekowe doświadczenie i tradycje. W Polsce była jedyną grupą predestynowaną do zajęcia się pośrednictwem i dystrybucją dóbr gospodarczych, do wzięcia na siebie zadań, do których inni nie byli przygotowani lub którymi pogardzali.

Stosunek nie-Żyda do Żyda był wyznaczony przez panujący wzór-stereotyp. Jak zresztą bywa to we wszelkich rodzajach stosunków międzyludzkich — indywidualnych i grupowych. Bez względu na to, jak oceniano w poszczególnym wypadku tego Żyda — życzliwie czy nieżyczliwie — oczekiwano od niego, że uczyni zadość wymaganiom wzoru-stereotypu, że zachowa się tak, jak Żyd zachować się powinien.

W praktyce oczekiwanie takie na ogół nie zawodziło. Jest to powszechna właściwość systemu kastowego, że członkowie kasty przyjmują reguły, jakie na nich nakładają ludzie spoza kasty, i że je wykonywują. Czy chodzi tu o ludność tubylczą w krajach kolonialnych, czy o Murzynów amerykańskich albo południowo-afrykańskich, czy o chłopów w dawnej Polsce, czy wreszcie o Żydów — wszędzie ludzie kasty przyjmują rytuał, jaki, według wymagań świata poza-kastowego, ma być w stosunku do tego świata pilnie przestrzegany.

We wszystkich przypadkach tej swoistej etykiety nie trudno jest zauważyć wspólny wzór. Zachowanie się Żyda wobec chrześcijanina pod niejednym względem przypomina tradycyjne zachowanie się Czarnego wobec Białego w Stanach Zjednoczonych czy Unii Południowo-Afrykańskiej, czy też krajowca wobec Europejczyka w krajach kolonialnych. Na zewnątrz wymagana jest tu pokora, schlebienie, usłużność. Na wewnątrz dominuje tu daleko posunięta nieufność i nieszczerłość. Zasada podwójnej moralności, tak wnikliwie i wszechstronnie badana przez amerykańskich obserwatorów postaw murzyńskich, obowiązuje tu na każdym kroku. Trzeba zachować się tak, jak oczekuje ten drugi. Trzeba być wobec niego uniżonym, przytakiwać mu, zaznaczać swą niższość wobec niego. Ale zarazem wie się że jest to maska, poza którą kryją się inne uczucia. Trzeba

też być zawsze nastawionym na to, że ten drugi — choćby, zdawałoby się, najbardziej życzliwy — traktuje mnie jako człowieka kasty, że mną pogardza i że w każdej chwili może dać mi to odczuć. Stąd nigdy nie mogę mu ufać, nigdy w całej pełni nie mogę wierzyć w jego życzliwość, stale muszę oczekiwać od niego, że zachowa się wobec mnie tak, jak jest to zgodne ze wzorem.

Taka nieufność jest szczególnie silna wśród tych, którzy chcą wyjść z kasty lub, obiektywnie rzecz biorąc, już z niej wyszli. Cień kasty ciągle wlecze się za nimi. I stąd powstaje swoista nadczułość, przewrażliwienie, stałe napięcie psychiczne, płynące z obawy, że będę wciąż traktowany jako członek kasty. A to jest dla mnie tym bardziej bolesne, że ja *już nie jestem* członkiem kasty, nie chcę się za takiego uważać, chcę od kasty uciec jak najdalej. Czy jednak inni tak mnie widzą? Czy nie traktują mnie nadal jako człowieka kasty? Czy nie dają mi tego do zrozumienia? Ciągła niepewność, ciągła podejrzliwość!

To jest ta nadczułość żydowska, o której się nieraz mówi i mówi. I niewątpliwie nadczułość taka jest faktem. Przekonanie, że „wszyscy Polacy są antysemitami”, że „każdy chrześcijanin gardzi Żydem”, jest wśród Żydów równie rozpowszechnione jak wśród amerykańskich Murzynów analogiczne przekonanie o stosunku do nich ludzi białych, czy wśród krajowców krajów kolonialnych o stosunku do nich Europejczyków. Zresztą chłop polski ustami Czepca nie inaczej wyraził pogląd na stosunek do niego świata panów. Wśród Żydów „nadczułość” prowadziła do definiowania każdego nie-Żyda jako antysemitę i uruchamiała cały aparat interpretacyjny analizujący każdy szczegół zachowania się nie-Żyda. W Ameryce wielokrotnie słyszałem od żydowskich emigrantów ze Wschodniej i Środkowej Europy, że tu nareszcie mogą nie myśleć o tym, iż inni traktują ich jako Żydów. W warunkach amerykańskich te postawy definiująco-interpretacyjne ulegają zanikowi czy też działanie ich szybko słabnie. To w dużym stopniu nam tłumaczy, dlaczego Żydzi w Ameryce — nie przestając zresztą być Żydami — tak szybko ulegają procesowi amerykanizacji i łatwo utożsamiają się z Ameryką.

Owa nadczułość, stała nieufność, mus ciągłego stosowania odpowiednich interpretacji — wszystko to ma głę-

boko sięgający wpływ na psychikę ludzi kasty i prowadzi do zaburzeń emocjonalnych. Jest to spotęgowane i przez to, że ludzie z zewnątrz odnoszą się do kasty nie tylko pogardliwie ale i drwiąco. W rezultacie kasta staje się czymś śmiesznym zarówno dla tych, którzy do niej nie należą, jak i dla tych, którzy w niej się znajdują. Wytwarza to stosunek drwiący do samego siebie, wykipiwanie własnej roli, szczególną złośliwość pod adresem własnych cech i ułomności. Na tym tle mógł się rozwinąć „szmonces”, specjalny rodzaj dowcipu żydowskiego. Zupełnie analogiczną postacią „szmoncesu” znajdujemy w folklorze Murzynów amerykańskich. Emancypująca się czarna Ameryka z tą formą dowcipu prowadzi walkę i w czasach dzisiejszych jest on w Ameryce uważany za coś wybitnie niewłaściwego. Jest też w stanie zaniku. Film hollywoodski od lat nie używa tych *Negro gags*.

Obowiązek stosowania odpowiedniej etykiety w stosunkach ze światem zewnętrznym wytwarza podwójną moralność. Taka podwójna moralność istnieje wszędzie tam, gdzie istnieje system kastowy. Skoro otoczenie zewnętrzne wymaga ode mnie, bym się zachowywał zgodnie z jego definicją mojej osoby i mojej roli, przeto *dla celów ochronnych* muszę się tak zachowywać. Te względy ochronne sprawiają też, że wobec otoczenia zewnętrznego będę stosował inne kryteria i reguły moralne, niż wobec samego siebie i moich bliskich. Oczywiście w wypadkach indywidualnych nie jest to sztywne. Do ludzi z otoczenia zewnętrznego, którym ufam i których cenię, mogę stosować reguły moralne, jakie bym stosował wobec samego siebie i swoich. Poza tymi wypadkami nie powinienem popadać w przesadną uczciwość. Tego ode mnie nie wymagają i nie uwierzono by mi, gdybym naprawdę był uczciwy. Reguły uczciwości powinny mnie natomiast obowiązywać w stosunku do Żydów — choć w praktyce nie zawsze to bywało osiąganane. Ale nieuczciwość wobec Żyda spotykała się z potępieniem kasty, czego nie było w stosunku do nie-Żyda. Drobnny handel w Polsce był pod znakiem tej podwójnej moralności, zrodzonej w kaście. Choć przypisywano jej pochodzenie mentalności żydowskiej, Talmudowi, cechom rasowym itp., była ona w rzeczywistości produktem systemu kastowego i jego mentalności. Jest rzeczą interesującą, że w Stanach Zjednoczonych Żydzi — wolni od ram kastowości — mają

jako kupcy bardzo dobrą opinię. O „szachrajstwach” żydowskich tu się nie słyszy. Znacznie natomiast gorszą w tej dziedzinie opinię mają nieliczni kupcy murzyńscy.

#### IV

Wszędzie, gdzie istnieje system kastowy, jest on związany ze sztywnym i tradycyjnie utrwalonym układem ocen społecznych. Kasta jest przedmiotem określonych wartościowań, których wpływ na życie zbiorowe jest kolosalny.

W polskim systemie stanowym szlachta tworzyła kastę odgórną, uprzywilejowaną, niosącą na sobie charyzmę. Szlachcic był potomkiem Jafeta, płynęła w nim krew lepsza, był pod każdym względem wyższego gatunku. Folklor szlachecki wytworzył swoistą antropologię, w której elementy rasizmu nie były bez znaczenia.

Wszystko, co nie było szlacheckie, było podlejszego gatunku. Chłop wywodził od Chama (antropologia południowej fundamentalistycznej Ameryki czyni z Chama praojca Murzynów!), był nie tylko społecznie ale i antropologicznie istotą kondycji niższej. Żyd oczywiście wywodził się od Sema. Antropologia szlachecka zbyt mało interesowała się mieszczaninem, by znaleźć dla niego odpowiedni rodowód. Ale i on oczywiście był gatunku gorszego.

Ta antropologia łączyła się ściśle z socjologią, jaką przyjmował świat szlachecki. Zamykała się ona w zwężonych definicjach, jakim poddawane były „podłe kondycje” społeczności polskiej. Chłop był „chamem”, mieszczanin — „łykiem”, Żyd — „parchem”. „Cham”, „łyk” i „parch” tworzyli układ wartości, w którym szlachcic polski zamykał warstwy nieszlacheckie.

W takich definicjach mieścił się zarazem moment kastowego traktowania przez szlachtę świata nieszlacheckiego. Słowa „cham”, „łyk” i „parch” oznaczały sztywne układy, zamknięte grupy społeczne, umiejscawiały je w ramach określonej organizacji społeczno-politycznej, ekono-

micznej i kulturalnej, i poddawały każdą z nich określonemu wartościowaniu. Nie były to nazwy pochlebne czy pochlebiające. Przeciwnie — były wyraźnie poniżające, pogardliwe.

Dopóki system kastowy w Polsce był mocno zakorzeniony i przyjmowany jako coś oczywistego i naturalnego, dopóty nazwy te i odpowiadające im treści były w powszechnym obiegu i nie budziły zastrzeżeń. Chłop godził się z tym, że jest „chamem”, mieszczanin — że jest „tykiem”, Żyd — że jest „parchem”. Każda z tych grup traktowała swoją kastowość jako coś oczywistego i każda z nich godziła się z tym miejscem, jakie system kazał jej zajmować. Oczywiście niekiedy zdarzały się bunty, częściej indywidualne niż zbiorowe, choć i z tymi ostatnimi można się było spotkać. Najwięcej oporu wykazywało mieszczaństwo, zamożniejsze zwłaszcza, w którym aż do końca Rzeczypospolitej żyły tradycje dawnego patrycjatu i wspomnienia minionego znaczenia. Chłop i Żyd — dwie grupy o szczególnie wyraźnych cechach kastowych — w całości przyjmowali definicje „chama” i „parcha”.

Definicje te i oceny były stosowane nie tylko w stosunkach między szlachtą i nieszlachtą. Stały się one wyrazem stosunków między warstwami niższymi. Dla mieszczańska chłop był „chamem” a Żyd „parchem”. Chłop widział w Żydzie „parcha”, a Żyd w chłopie „chama”.

Tu jednak na jedno trzeba od razu zwrócić uwagę. Definicje takie nie koniecznie były wyrazem jakichś ostrych antagonizmów społecznych, nie koniecznie mówiły o istnieniu głębszych konfliktów międzygrupowych, wcale nie były przejawem nienawiści. Oczywiście wypowiadała się w nich pogarda, niski szacunek jednej grupy dla drugiej. Ale ocenianie takie w warunkach systemu kastowego mogło się doskonale mieścić w ramach stosunków pokojowych i wolnych od atmosfery napięcia.

To, że chłop uważał Żyda za „parcha”, nie musiało być przejawem antysemityzmu, jeżeli przez antysemityzm rozumiemy wyraźnie wypowiadającą się postać antagonizmu wobec Żydów. Nazywając Żyda „parchem”, chłop — a tak samo zresztą szlachcic i mieszczanin — określał miejsce kasty, jaką stanowili Żydzi, oceniał ją, ustalał jej pozycję w całej strukturze życia zbiorowego. Ocena ta mogła być niepochlebna, ale nie oznaczało to jeszcze wrogości. W

podobny sposób szlachcic, nazywając chłopą „chamem”, plasował go społecznie, oceniał go jako członka określonej kasty, ale nie odnosił się do niego wrogo. Wszystko to razem stwierdzało fakt istnienia kast i plasowało każdą z nich w obrębie całości.

Tak jak chłop godził się z tym, że jest „chamem”, tak samo i Żyd przyjmował to, że jest „parchem”. Murzyn amerykański na Południu nawet jeszcze teraz użyje słowa *Nigger* w odniesieniu do drugiego Murzyna. Słowo to, użyte pod adresem Murzyna przez białego, ma zabarwienie wybitnie obraźliwe. Podobnie Żyd polski nieraz drugiego Żyda nazywał „parchem” i to nawet wtedy, kiedy słowo to zaczął odczuwać jako obrazę, jeśli pod jego adresem było użyte przez chrześcijanina. W tym wypadku, gdy Żyd tak mówi o Żydzie, słowo to ma wyłącznie charakter dezaprobaty, wywołanej indywidualnym zachowaniem się drugiej osoby. Analogicznie słowa „cham” i „tyk” nabrały w Polsce od drugiej połowy wieku XIX znacznie szerszego zastosowania i znaczenia. We wszystkich tych wypadkach słowo-definicja zaczynało się odrywać od swej podstawy kastowej i stawać się po prostu słowem obelżywym. Ale i w tym, jak było ono używane i pod czym adresem, zachowywały się ślady dawnej podstawy kastowej. „Chamem” nie musiał być chłop, ale był nim człowiek, który — bez względu na swe pochodzenie — zachowywał się nie tak, jakby się zachował szlachcic, ale tak, jakby mógł się zachować chłop. „Parch” — prawie nigdy nie stosowane do nie-Żydów — mówiło o zachowaniu się zgodnym z tradycyjnym wzorem kastowego Żyda. To dosłownie ma na myśli Murzyn amerykański, mówiąc o drugim Murzynie, że jest *Nigger*.

Żyd-„parch” oznaczał miejsce kasty. W systemie wartości Polski szlacheckiej trudno było określić, czy kasta żydowska zajmowała miejsce najniższe w hierarchii społecznej, czy była poniżej chłopów, czy też nie. Ścisłe przeprowadzenie takiego szacowania jest niemożliwe — a i byłoby raczej bezcelowe — z tego względu, że w praktyce oceny bywały ambiwalentne, że w zależności od sytuacji i typu stosunków szacowanie ulegało zmianom. W pewnej sytuacji i dla pewnych względów Żyd mógł być szacowany wyżej od chłopą, w innej sytuacji i dla innych względów — niżej. Ważne było to, że i Żyd i chłop i mieszczanin byli

znacznie poniżej szlachcica, że byli „podłej kondycji”. W każdym razie jako całość kasta żydowska była umieszczona bardzo nisko i była pogardzana.

Ten pogardliwy stosunek do kasty żydowskiej był szczególnie uderzający, gdy się przejdzie do tych ocen, jakie grupy „podłej kondycji” stosowały jedne do drugich. I tu nasuwają się pewne analogie z tymi stosunkami, jakie na Południu Stanów Zjednoczonych wytworzyły się między Murzynami, a *white trash* — „białą hołotą”. Coś podobnego da się również zaobserwować w niektórych krajach kolonialnych w przypadku stosunków między tubylcami „czystej krwi” a mieszkańcami.

Dla polskiego mieszczanina czy chłopca Żyd był zdecydowanie „parchem”. Był kimś gorszym, niższym, był śmieszny. Jeżeli występował np. w komedii rybałtowskiej czy w twórczości ludowej, to z reguły jako postać komiczna, zasługująca na wyszydzenie. Wyśmiewano jego język, jego strój, obyczaje, jego zajęcie. Był tchórzem, żył w wiecznym strachu. Był chciwy i nieuczciwy, ale też prawie zawsze ponosił surową karę za swoją chciwość i nieuczciwość. W ludowym obrazie Żyda momenty religijne odgrywały ogromną rolę. Żyd ponosił odpowiedzialność za mękę i śmierć Pana Jezusa, był też zaślepiony w upieraniu się przy swych błędach religijnych. Niewątpliwie wpływ duchowieństwa był w tym silny.

Żyd wyszydzony jest ważnym motywem folkloru polskiego. Nie trudno jest zauważyć, że rzeczywistym przedmiotem wyszydzenia jest kasta i jej cechy. Przez swą odrębność, przez swe obyczaje, przez swe czynności jest ona czymś wysoce komicznym. Komiczna jest też zarozumiałość Żyda, który uważa się za kogoś lepszego, a przecież jest tylko „parchem”. Komizm ten zresztą niezbyt odbiegał od tego, jaki szlachcic czuł wobec chłopca, a chłop wobec szlachcica. Był to komizm płynący w dużym stopniu z niezgodności zachowania się członka drugiej grupy ze wzorem, który uważamy dla niej za właściwy.

Znów trzeba tu mocno podkreślić, że trudno tu było mówić o antysemityzmie w późniejszym tego słowa znaczeniu. Oczywiście od czasu do czasu wybuchały w miastach „tumulty” antyżydowskie i wśród chłopów niekiedy dochodziły do przejawów wyraźnej nienawiści do Żydów. Ale — jeżeli pominiemy Ukrainę wieku XVII i XVIII —

były to zjawiska niezbyt ostre. Miały też one swoje specjalne podłoże społeczno-ekonomiczne, łącząc się z bardziej szerszymi procesami historycznymi. To ostatnie było szczególnie uderzające na Ukrainie, gdzie rzezie Żydów były fragmentem wielkiej rewolty ludowej i szły w parze z rzezią szlachty polskiej. Żydzi byli tu ofiarą ogólnego wstrząsu, wymierzonego przeciwko całej organizacji społeczno-gospodarczej i politycznej tej części Rzeczypospolitej. A że sami stanowili część tej organizacji, przeto na równi ze szlachtą masowo ginęli. W Polsce właściwej do wydarzeń takich nigdy nie doszło.

Antysemityzm jest pewną koncepcją, racjonalizującą określoną postać konfliktu międzygrupowego. Wprowadza on definicję Żyda jako wroga, którego należy nienawidzić i z którym trzeba walczyć. Takie racjonalizacje zaczęły się ukazywać w Polsce dopiero w drugiej połowie XIX wieku i ostatecznie skryształizowały się w wieku XX. W epokach wcześniejszych nie można było o nich mówić. Stosunek do Żyda — pogardliwy, niechętny, kpiący — nie był stosunkiem do *wroga*, który jest odpowiedzialny za nasze nieszczęścia i którego należy zniszczyć. Żyd był tu po prostu elementem szerszego układu, w którym obok „pana” mieścił się „łyk”, „cham” i „parch”.

## V

Jest rzeczą oczywistą, że i Żydzi ze swej strony wytworzyli własne definicje i stereotypy świata społecznego, w którego obrębie się znajdowali. Była tu przede wszystkim najszersza definicja nie-Żyda, chrześcijanina czyli „goja”. W podobny sposób Murzyn amerykański stworzył sobie definicję „białego”, a tubylec w krajach kolonialnych definicję Europejczyka. Nigdy to nie były i nie są definicje pochlebne. Są one tworzone na użytek wewnętrzny i nie są otwarcie wprowadzane do kontaktów ze światem zewnętrznym. Wypowiada się w nich postawa obronna, jaką kasta niższa zajmuje wobec kast wyższych.



„Goj” był czymś różnym od Żyda. W całokształcie organizacji społecznej zajmował on pozycję znacznie wyższą, ale zarazem był istotą znacznie gorszą od Żyda. Jego wierzenia, sposób życia, jego system wartości, jego działalność gospodarcza — wszystko to odbiegało od norm, jakie Żyd uważał za właściwe, i dlatego było gorsze i śmieszne. Jeżeli folklor chrześcijański stworzył typ komicznego Żyda, to z kolei folklor żydowski stworzył typ komicznego i głupiego „goja”.

Śmieszność „goja” ujawniała się zwłaszcza wtedy, gdy zabierał się do czynności, w których celowali Żydzi. „Gojowską głowę” można było poznać przede wszystkim w handlu oraz w tych czynnościach, które wymagały jakiegoś gospodarczego doświadczenia. Tu „goj” był głupcem i Żyd w dowcipie brał na nim odwet za swe poniżenie.

„Gojowi” nigdy nie można ufać. Trudno z góry przewidzieć, jak się wobec Żyda zachowa, co mu do głowy strzeli. Trzeba stale wobec niego być na baczności i pilnie uważać, by nie zrobić czegoś, co obudzi w nim nieżyczliwość. Ma on swój obraz Żyda i Żyd powinien zachowywać się zgodnie z tym obrazem. Oczywiście wobec „goja” nie można być szczerym. Trzeba stale mieć nałożoną maskę uległości i pokory. Jeżeli Żyd „goja” śmieży, to Żyd wobec „goja” powinien być śmieszny, podkreślając swym zachowaniem to, co w nim jest komiczne. Jest rzeczą uderzającą, jak dalece wszystko to miało swe repliki w innych krajach i cywilizacjach!

Nie znaczy to, by „goja” należało nienawidzić czy uważać za wroga. „Antygoizm” — jeżeli wyrażenia tego wolno użyć jako odpowiednika antysemityzmu — był postawą bardzo późną i wystąpił jako zjawisko towarzyszące żydowskim ruchom emancypacyjnym końca wieku XIX i początku XX. „Goj” gardził Żydem, ale nie musiał go nienawidzić. Podobnie Żyd gardził „gojem”, ale nie koniecznie go nienawidził. Pozostając w kaście, Żyd przyjmował jako rzecz oczywistą, że „goj” jest taki jaki jest i że tak a nie inaczej należy na niego patrzeć i do niego się odnosić. Postawa Żyda wobec „goja” nie oznaczała buntu wobec systemu kastowego. Była wyłącznie postawą obronną wobec konsekwencji życia w ramach kasty.

Jednakże w obrębie tego ogólnego stereotypu „goja” zachodziły wyraźne zróżnicowania. Oczywiście „goj” był

zawsze „gojem”, bez względu na to jakie miejsce w organizacji społecznej zajmował. „Goj” był poza kastą żydowską i był tym, który — bez względu na swoją pozycję społeczną — jednolicie się do Żyda ustosunkowywał. Niemniej jednak każdy „goj” miał w świecie „gojowskim” jakieś własne miejsce społeczne i to nie mogło nie mieć wpływu na ustosunkowanie się Żyda do niego.

Żyd od szlachty przejął ocenę chłopą jako „chama” i mieszczanina jako „łyka”. Żyd polski gospodarczo — nawet kulturalnie — był najściślej związany ze szlachtą. Funkcje gospodarcze, jakie Żyd wykonywał, były w ogromnym stopniu pochodną całego systemu gospodarki szlacheckiej. Żyd polski, nie zdając sobie z tego sprawy, w swych ocenach społecznych i kulturalnych utożsamiał się ze światem szlacheckim.

Stąd w oczach Żyda chłop był „chamem”. Dochodził do tego jeszcze jeden bardzo ważny moment. Etos żydowski jako naczelną wartość wysuwa mądrość, wiedzę. Inaczej niż w protestanckim purytanizmie, majątek nie jest dla Żyda wartością samą przez się i nie jest zewnętrzną oznaką charyzmy. Majątek może być środkiem dla osiągnięcia najwyższej wartości — mądrości, wiedzy. Z wyjątkiem chyba kultury chińskiej, w żadnej innej kulturze wiedza nie jest ceniona tak wysoko jak w tradycyjnej kulturze żydowskiej. Mniej ważne jest, jaka jest to wiedza. Istotne jest, że jest to wiedza. W świecie żydowskim człowiek niewykształcony — choćby nawet bardzo bogaty — stał znacznie niżej od biednego mędrca. Jest rzeczą uderzającą, że ta zasadnicza cecha etosu żydowskiego była zupełnie zignorowana przez stereotypy tworzone przez świat zewnętrzny, które stale przypisywały Żydom traktowanie majątku jako wartości najwyższej. Było to oczywistym następstwem tych funkcji gospodarczych, jakie kasta żydowska tradycyjnie wykonywała.

„Goj”, jakiego Żyd znał i z jakim najczęściej stykał się na co dzień, wiedzy nie cenił. Przeciwnie — był niewykształcony, ciemny, zazwyczaj analfabeta. Stąd pogardliwy stosunek Żyda do chłopą, który w jego oczach był podwójnym „chamem”, raz — jako chłop taki, jakim go definiował świat szlachecki, dwa — jako istota ciemna, głupia, której obca była wiedza. W ogromnym stopniu

taki obraz, przenosił się na mieszczanina, który był nie tylko „łykiem”, ale i nieukiem, oraz na ogromną część szlachty. Z wyjątkiem jednostek bardzo wykształconych, do których Żyd odnosił się prawdziwie z szacunkiem, każdy „goj” był „chamem”. W folklorze Żydów polskich natrafić można na liczne dowody czci dla mądrych nie-Żydów, którzy — rzecz godna podkreślenia — byli obrońcami i przyjaciółmi Żydów.

Oczywiście nie zobaczymy tu nigdzie postaw jednolitych, logicznie sformowanych poglądów, wolnych od sprzeczności wewnętrznych. Tego nigdy nie ma w tych definicjach, jakimi ciągle posługujemy się w stosunkach międzyludzkich. „Goj” Żydowi przedstawiał się w postaci dwojakiej: był istotą rzędu wyższego, nawet gdy był chłopem, i był głupim „gojem”, „chamem”, istotą niższą, zasługującą na pogardę. Na zewnątrz kasty obowiązywała pierwsza definicja, na wewnątrz — druga. Były to postawy wybitnie ambiwalentne, logicznie rzecz biorąc — sprzeczne, ale doskonale współistniejące ze sobą.

One także znajdowały dla siebie odbicie w zasadzie podwójnej moralności, o której była mowa poprzednio. Dochodziły tu nawet nowe momenty. Żyd uważał się za przedstawiciela narodu wybranego. Inaczej niż Murzyn amerykański, inaczej niż większość ludów tubylczych w krajach kolonialnych, i inaczej niż chłop polski, Żyd miał w sobie wysoce rozwinięte poczucie swego znaczenia kulturalnego, swej własnej charyzmy. Niewiele w historii świata znajdzie się grup etnicznych — zwłaszcza grup kastowych — w których by poczucie znaczenia kultury duchowej, skoncentrowanie najważniejszych elementów życia na tej kulturze, odgrywało taką rolę, jak wśród Żydów. Jedynie bodaj Chiny — w pewnym stopniu Indie — mogą posłużyć jako przykład zbliżonego zjawiska. Żydzi ponadto mieli świadomość, że swej kulturze, w pierwszym rzędzie tradycji zapisanej, zawdzięczają swe trwanie, swoją ciągłość historyczną. Żydzi to społeczność Pisma, to społeczność Książki. „Goje”, z którymi się Żydzi stykali, nie mieli, pomijając nieliczne wyjątki, ani takich tradycji, ani takiego stosunku do wartości Pisma i Książki. Zasługiwali więc na pogardę.

W żadnym jednak wypadku nie wolno było tej pogardy uzewnętrzniać. Albowiem „goj” — to było faktem

niezbitym — w hierarchii społecznej stał ponad Żydem. Temu głupcowi trzeba było ulegać. Czy jednak mogło być coś złego w tym, że się zręcznie umiało wyzyskać jego głupotę? Takie postawy i rozumowania nie są rzadkie wśród kupców chińskich poza Chinami. Podwójna moralność — produkt każdego systemu kastowego — znajduje tu jeszcze mocniejsze dla siebie oparcie.

## VI

Kasta jest grupą zamkniętą. Jako całość jest ona kulturalnie, obyczajowo, gospodarczo odcięta od innych grup społeczności narodowej. Czy jest ona jednak od nich *izolowana*? Trudno to tak nazwać. I kasta jako całość i jej poszczególni członkowie utrzymują stałe stosunki z innymi grupami i ich członkami. A gdy takie stosunki zachodzą, muszą następować i jakieś oddziaływania i wzajemne przenikania wpływów. O absolutnej izolacji nie może być mowy.

Wiemy dziś doskonale, że w Stanach Zjednoczonych bardzo rygorystyczny system kastowy nie przeszkodził wzajemnemu przenikaniu wpływów między Murzynami a białymi. W rezultacie Murzyn amerykański w momencie Emancypacji — nie mówiąc już o późniejszych epokach — przejął był całą masę elementów kultury białych, a białe Południe niejedno przejęło od Murzynów. Tu zaś mamy do czynienia ze społecznością, której pierwotne więzi i tradycje kulturalne zostały gwałtownie przerwane i zniszczone i która swój dorobek kulturalny musiała stwarzać od podstaw. Przejęła go od białych, ale zarazem dała białym coś ze swych doświadczeń, zdobytych na plantacjach.

Getto żydowskie było terenowo izolowane. Żydzi jako całość mieli swój własny świat, tworzyli jednostkę autonomiczną, byli pod bardzo wieloma względami odseparowani od reszty. Ale w jakimś stopniu wszystko to dawało się w dawnej Polsce odnieść i do szlachty, i do mieszczan, i do chłopów. Zapewne stopień odosobnienia Żydów był szcze-

gólnie znaczny, choćby ze względu na ich swoistość kulturalną, bardziej specyficzną niż swoistość kulturalna szlachty polskiej lub chłopów polskich. Ale były stałe kontakty między szlachtą, mieszczanami i chłopami, i były stałe kontakty między Żydami i chrześcijanami. Kontakty te były wielostronne i różnorodne.

Zasadniczo rzecz biorąc, istniał potężny dystans pomiędzy chrześcijaninem a Żydem. Obie strony, każda dla swych racji, starały się go utrzymać. W życiu religijnym, politycznym, towarzyskim, kulturalnym chrześcijanie i Żydzi nie spotykali się ze sobą. Każda strona trzymała się sfery, jaka była dla niej wyznaczona. Tak samo zresztą, jak był dystans pomiędzy „panem” a „chamem” czy „łykiem”. I tu każda strona trzymała się wyznaczonej sobie strefy.

Były jednak dziedziny i sytuacje, gdy dystans ten kurczył się a nawet zanikał. W plantatorskiej Ameryce dystans pomiędzy białym plantatorem a czarnym niewolnikiem był kolosalny. A jednocześnie czarna niańka i czarny kamerdyner weszli w życie białych jako instytucje społeczne o ogromnym znaczeniu i jako żywi ludzie, których wpływ na sprawy białych plantatorów był głęboki i wszechstronny. Ta czarna niańka i ten czarny kamerdyner byli bliskimi ludźmi, doradcami, przyjaciółmi, nieraz w życiu codziennym prawdziwymi tyranami. Stosunek białych panów do nich był pełen serdeczności, przywiązania, jak najdalej posuniętej życzliwości. I czarny niewolnik gotów był życie swe poświęcić dla pana i jego rodziny. Do tej pory w stacjach południowych zachowały się tradycyjne więzi pomiędzy rodzinami dawnych panów i dawnych niewolników. Murzyn-przyjaciel, powiernik, doradca wszedł do tradycji Południa Stanów Zjednoczonych, stał się składnikiem miejscowej kultury. We wszystkich krajach i cywilizacjach, gdzie wytworzyła się organizacja kastowa, można znaleźć podobne przykłady. Członek kasty niższej jest nadal członkiem kasty niższej, pomiędzy nim a światem pozakastowym utrzymuje się daleki dystans, ale równocześnie w pewnych określonych sytuacjach i ze względu na pewne specyficzne stosunki dystans ten zanika i przemienia się w bliskość.

Nie inaczej było w Polsce z Żydami. Jedną z najważniejszych okoliczności, wyznaczających oblicze Żydów pol-

skich jako kasty, było wykonywanie przez nich określonych funkcji gospodarczych. W olbrzymiej swej większości zajmowali się oni handlem, pośrednictwem, rzemiosłem. Funkcje te były organicznie związane z całym systemem gospodarczym Polski szlacheckiej. Były pochodną gospodarki folwarcznej, pańszczyźnianej, bardzo słabo uprzemysłowionej. Twierdzenie — popularne od końca wieku XIX — że to Żydzi utrzymywali gospodarkę polską na tak niskim poziomie, było śmieszne. Prawdą było, że gospodarka polska utrzymywała Żydów na tak niskim poziomie, jak zresztą utrzymywała na tym poziomie wszystkie inne grupy zbiorowości polskiej.

Wykonywując takie czynności gospodarcze, Żyd wchodził w stałe i wszechstronne stosunki z nie-Żydem. Nie zawsze i nie koniecznie ograniczały się one do płaszczyzny czysto gospodarczej. W bardzo wielu wypadkach sięgały one znacznie dalej i głębiej.

Aż prawie do końca wieku XIX znaczna część ludności żydowskiej na ziemiach polskich mieszkała na wsi lub w miasteczku, które było najściślej ze wsią związane i faktycznie było nadal częścią systemu gospodarki folwarcznej. Wyjątkiem był zabór pruski, gdzie nieliczna ludność żydowska stanowiła element wybitnie miejski. Ale w obu pozostałych zaborach żydowski pachciarz, karczmarz, arendarz, faktor, sadownik stanowił kółko w mechanizmie gospodarki folwarcznej. Było to ważne kółko. Faktycznie duża część czynności handlowo-kredytowych i administracyjnych była powierzana Żydom. Do tego dochodził udział Żyda małomiasteczkowego: kupca zbożowego, dostawcy wszelkich artykułów, krawca, szewca itp. W Galicji szczególnie można tu jeszcze było dodać miejscowego lekarza i prawnika, od końca wieku XIX coraz częściej pochodzenia żydowskiego.

Słowem — jak mawiano — „szlachcic nie mógł obejść się bez Żyda”. Taki był stan faktyczny. Dla naszych rozważań jest obojętne, jakie okoliczności historyczne spowodowały taki stan rzeczy. Swoiste warunki rozwoju Polski sprawiły, że Żydzi byli jedynym elementem, który mógł się stać takim kółkiem w aparacie szlacheckiej gospodarki folwarcznej. Gdy gospodarka ta zaczęła się załamywać i schodzić z widowni, ofiarą, obok szlachcica-ziemianina, był i jego Żyd.

Trzeba stale podkreślać i powtarzać, że żydostwo polskie było mocno i wszechstronnie związane z Polską szlachecką. Bez przesady można powiedzieć, że było jej produktem. Było z nią związane gospodarczo i nie tylko gospodarczo. Jak jeszcze o tym będzie mowa, istniały tu i więzi kulturalne. Nie jest rzeczą przypadkową, że antysemityzm nie znalazł dla siebie mocnego podłoża w środowiskach ziemiańskich. Nawet w okresie międzywojennym, gdy środowiska te były już w stanie daleko posuniętego rozkładu. W tym okresie wśród ludzi, odnoszących się do Żydów życzliwie, nie brakło jednostek o głośnych nazwiskach arystokratycznych.

Nie przestając być członkiem kasty, Żyd jednocześnie miał liczne i różnorodne stosunki ze światem szlachecko-ziemiańskim. Nie były one pozbawione cech intymności i serdeczności. Powieść polska tego okresu, aż po Marię Dąbrowską, daje niezliczone przykłady takich bliskich i ciepłych stosunków między dworem a Żydem. Nieraz ta bliskość przechodziła z pokolenia na pokolenie, wytwarzając tradycję *patronatu* rodu ziemiańskiego nad „naszymi Żydami”. W takich wypadkach Żyd przestawał być „parchem” a stawał się „żydkiem” — istotą swojską, do której miało się zaufanie, którą uważało się za część własnego świata.

Warto jest zwrócić uwagę na ten szczegół terminologiczny. „Żydek”, „żydóweczka” — oznaczało uswojszczenie Żyda, włączenie go do własnego świata wartości, do własnej rzeczywistości. Niewątpliwie i „żydek” był członkiem kasty, od której szlachcica dzielił daleki dystans. Ale równocześnie ten „żydek” był osobą bliską i swoją. W przystępie gniewu mogło się ją zwymyślać od „parchów”, ale nie zmieniało to zasadniczego stosunku. Nie inaczej przecież w plantatorskiej Ameryce układał się stosunek białego pana do zaufanego i lubianego czarnego niewolnika.

Nie tylko Żydzi wiejscy i małomiasteczkowi byli w ten sposób wciągnięci w krąg świata ziemiańsko-szlacheckiego. Ostatecznie aż do drugiej połowy wieku XIX ekonomika nawet większych miast polskich była w takim czy w innym stopniu pochodną ekonomiki folwarcznej. Polski Żyd wielkomiejski — mizernie te „wielkie” miasta wyglądały i w rzeczywistości były rozszerzonymi miasteczkami — w taki czy inny sposób ciążył ku folwarkowi i swoją działalność

gospodarczą przystosowywał do potrzeb i właściwości folwarku.

Jeżeli w folklorze ziemiańsko-szlacheckim nie brakło ciepła w stosunku do „żydków” (choć nie koniecznie w stosunku do Żydów), to z drugiej strony i w folklorze żydowskim nie brakło dowodów życzliwości i przywiązania do dobrych panów, nie brakło tradycji lojalności wobec życzliwych patronów. „Dobry goj” jest tu równie pospolity jak „poczciwy żydek” po stronie polskiej.

Nie można więc było mówić o „izolacji” Żydów w Polsce. Oczywiście jako kasta byli oni w obrębie zamkniętego systemu, tworzyli świat sam dla siebie. Ale równocześnie jako jednostki i mniejsze zespoły utrzymywali stałe kontakty ze światem pozakastowym, stanowili składnik tego świata, odgrywali w nim poważną rolę. Były to kontakty częste, liczne, wielostronne. Miały one mocne zabarwienie emocjonalne. Żyd czy raczej „żydek” stał się częścią świata wartości polskiego szlachcica-ziemianina i nie był wartością ujemną. I tym samym wytwarzały się drogi wzajemnego oddziaływania kulturalnego. Drogi te były ściśle wytyczone przez cały układ stosunków społecznych i gospodarczych świata folwarczno-szlacheckiego. Oddziaływania mogły zachodzić tylko w pewien sposób i w pewnych ramach. Tak zresztą jak jedynie mogły zachodzić wszelkie oddziaływania międzygrupowe w danych warunkach. Ale zachodziły i — jak o tym wypadnie nam szerzej pomówić — były poważne.

Świat ziemiańsko-szlachecki tworzył też podstawę i ramy dla styczności Żydów z chłopami. I chłop i Żyd tworzyli — różne co prawda, ale bardzo ważne — elementy systemu folwarcznego. W obrębie tego systemu chłop i Żyd stykali się nieustannie: w karczmie, w kramie, w różnych sytuacjach życia wiejskiego. Żyd był rzemieślnikiem, był wędrownym handlarzem, był źródłem kredytu. Bardzo też często był pośrednikiem między chłopem a panem, czy też reprezentantem pana wobec chłopu. I w tym wszystkim nie był chłopu obcym. Niewątpliwie w sytuacjach ostrych konfliktów społecznych stawał się ofiarą tego, że był utożsamiany z dworem. Tak było na Ukrainie — w wieku XVII i później w czasie Koliszczyzny. Ale były to sytuacje specjalne. Normalnie, podobnie jak dla dworu, tak i dla chaty był on „swoim żydkiem”, którego się znało i któremu



można było ufać. Chłop — w zupełnej zgodzie ze szlachcicem — mógł traktować całą kastę żydowską jako „par-chów”, ale wydzielał tu „swoich żydków”, z którymi się stale stykał i których znał.

Niejeden z obserwatorów polskiej wsi chłopskiej podkreślał rolę autorytetu, jaką Żyd odgrywał w gromadzie wiejskiej. Stanisław Schnür-Peplowski w książce „Cudzoziemcy w Galicji (1787-1841)” (Kraków, 1902) przytacza uwagi Ernesta Kortuma, poświęcone Żydom galicyjskim końca wieku XVIII i początku XIX. W książce „Ueber Judenthum und Juden” Kortum pisał: „Chłop, traktowany z góry przez dziedzica, widzi w żydzie jedynego przyjaciela. Mówi z nim otwarcie, słucha jego rad, przyjmuje jego pomoc, ucieka się do jego protekcji...” (str. 50). Na podobne stosunki wskazywali i inni obserwatorzy, nawet w czasach znacznie późniejszych. Wanda Wasilewska, pisząc w roku 1937 w „Wiadomościach Literackich” o swych wędrówkach po Polesiu, stwierdzała, że chłop poleski traktował miejscowego Żyda jako człowieka zaufanego i zwracał się do niego jako do pośrednika, gdy chodziło o stosunki z władzą państwową (WL, 1937, Nr 40). Nie mamy podstaw, by Wasilewskiej nie ufać w tym wypadku.

Stosunkowo najsłabsze kontakty łączyły Żyda z mieszczańinem. Tu zresztą wchodziła w grę kolizja interesów gospodarczych. W porównaniu ze szlachtą i chłopami płaszczyzna styczności była tu wąska, powiązania nieliczne i raczej antagonistyczne.

## VII

Podsumujmy nasze dotychczasowe wywody. Żydzi w Polsce szlacheckiej tworzyli kastę. Organizacja kastowa powstała w wiekach średnich, utrzymała się i rozwinęła przez cały okres trwania Rzeczypospolitej szlacheckiej, zachowała się i po jej upadku. W rzeczywistości kastowy charakter Żydów polskich istniał — w formie już coraz bardziej przeżytkowej — aż do roku 1939. Później przysła Zagłada. Ta organizacja kastowa Żydów polskich mie-

ściła się w ramach szerszej organizacji społecznej, charakterystycznej dla rozwoju historycznego narodu polskiego.

Kasta miała decydujące znaczenie dla oblicza żydostwa polskiego i dla jego pozycji w całokształcie zbiorowości polskiej. Nie zrozumie się nigdy właściwości Żydów polskich, jeżeli nie weźmie się pod uwagę faktu, że stanowili kastę. A że wszędzie — w każdej cywilizacji, w każdej społeczności narodowej, na całym świecie — kasta wytwarza specyficzne właściwości i stosunki międzyludzkie, przeto nie zrozumie się w pełni dziejów i roli Żydów polskich, jeżeli będzie się ich traktowało jako coś swoistego wyłącznie żydowskiego, czy też wyłącznie żydowsko-polskiego. Sprawa żydowska w Polsce była wypadkową szeregu pewnych procesów i faktów znacznie ogólniejszych. W Polsce miała ona oczywiście swoje lokalne zabarwienie, była pochodną całego rozwoju cywilizacji polskiej. Ale w swych założeniach i podstawowych przejawach mieściła się w kategoriach czegoś nieskończenie szerszego. Te rzeczy dotąd zupełnie nie były rozumiane ani uwzględniane. Nie rozumieli ich — ani programowo rozumieć nie mogli i nie chcieli — pisarze antysemiccy. Nie uwzględniali ich pisarze żydowscy, reprezentujący obóz nacjonalistyczny. I przeoczali je ci nieliczni badacze polscy i żydowscy, którzy usiłowali podchodzić do tych spraw poważnie.

Widzieliśmy dalej, że kasta — przy całym swym odosobnieniu i zamknięciu w sobie — nie jest izolowana od całości życia zbiorowego. Kasta mieści się w tym życiu i jest jego częścią. Zwłaszcza gdy spełnia określone i ważne funkcje gospodarcze. Następstwem tego były stałe, silne i wielostronne styczności pomiędzy Żydami i nie-Żydami w Polsce. Zachodziły one przez całe tysiąclecie historii żydostwa polskiego. I miały głębokie następstwa kulturalne dla obu stron. Żydzi, czy to stając się Polakami, czy zachowując swą odrębność, coś wnosili do kultury polskiej i sami coś z niej wchłaniali.

Wypadnie nam w dalszym ciągu przeanalizować aparat tych przenikań i ich proces. Podstawą będą dla nas przemiany, jakie zachodziły w kacie, oraz przejawy jej stopniowego rozpadu.

## UCHODŹCY Z KASTY

### I

Kasta jest grupą zamkniętą. Jest ona zamknięta „od wewnątrz” jako swoista całość kulturowa, obyczajowa, wyznaniowa, prawna. I jest zamknięta „od zewnątrz” przez stosunek do niej otaczającego świata, przez to miejsce, jakie świat ten jej wyznacza, i przez tę rolę, jaką każe jej odgrywać. Dla jednostki wyjście z kasty jest rzeczą bardzo trudną, nieraz — niemożliwą. Przeszkodą jest tu zarówno „wewnętrzne” jak i „zewnątrzne” zamknięcie kasty.

Osobliwością położenia kasty żydowskiej w dawnej Polsce było to, że w wypadkach jednostkowych zasadniczych przeszkód „od zewnątrz” nie było, że — przeciwnie — istniały okoliczności sprzyjające dla wychodzenia jednostek z kasty. Wyjście takie w dawnej Polsce mogło nastąpić tylko w jeden sposób: przez chrzest, przez zmianę wyznania. Polska katolicka mile widziała prozelitów ze świata żydowskiego. Statut Litewski otwierał neofitom drogę do nobilitacji. W Koronie, praktycznie rzecz biorąc, Żyd, który się chrzcił, zostawał szlachcicem. Oczywiście nie były to zjawiska częste, ale znów nie tak rzadkie, jak się to zwykło przypuszczać. Teodor Jeske-Choiński w swych „Neofitach Polskich” — książce niekompletnej, stronniczej i niedbale opracowanej — wymienia jednak wcale pokazaną liczbę rodzin żydowskich, które w wieku XVIII zo-

stały nobilitowane dzięki zmianie wyznania. A Jeske-Choiński — jak sam o tym mówi — mógł zbadać tylko część dokumentów parafialnych i nie na całym terenie Rzeczypospolitej.

Inaczej niż w krajach Europy Zachodniej, w Polsce przymusowe nawracania były czymś rzadkim, raczej — wyjątkowym. Neofityzm polskich Żydów miał na ogół charakter dobrowolny. Przy tym stwarzał on wyjątkową szansę życiową: nie tylko porzucenia kasty pogardzanej, ale i przejścia do kasty uprzywilejowanej. Jeżeli w Polsce istnieje skłonność do przesadzania polskich tradycji wolnościowych, to w wypadku apostolatu katolickiego wśród Żydów słusznie mogą być one przytoczone.

Nic nie przemawia za tym, by stosunek świata szlacheckiego do uszlachconych neofitów był gorszy niż stosunek do innych świeżonobilitowanych. Może był nawet lepszy, co niewątpliwie miało swe źródła w uczuciach religijnych. Neofita był żywym dowodem triumfu wiary katolickiej. Zasługiwał więc na specjalną życzliwość.

Niemniej jednak neofita — jak każdy świeżonobilitowany — był parweniusem, był *homo novus*, który nie od razu mógł być bez reszty przyjęty do społeczności szlacheckiej. Istniał tu dystans społeczny, który jednak z czasem zmniejszał się i zanikał. Przychodzili też z pomocą zawodowi heraldycy, których ścisłość w wyprowadzaniu rodowodów bywała dość wątpliwa. Zresztą nobilitacja najczęściej miała postać przyjęcia do klejnotu i to wybitnie ułatwiało zatarcie przeszłości.

Z drugiej jednak strony sama nowa szlachta wykazywała pewną nieśmiałość wobec swej nowej współbraci. Rodziny frankistów trzymały się razem i zawierały małżeństwa między sobą. Przynajmniej — przez dwa czy trzy pierwsze pokolenia. Tego rodzaju dystans, płynący od samych neofitów, był zjawiskiem zrozumiałym. I analogiczne postawy dają się w podobnych wypadkach zauważyć na całym świecie. *Homines novi* nie czuli się pewni nowego środowiska. Czuli się swobodniej w środowisku własnym. Łączyły ich więzi podobnych przeżyć i decyzji, wspomnienia przeszłości, pewne tradycje, nieraz — poczucie obowiązku wobec dawnych współwyznawców. To ostatnie było szczególnie uderzające w wypadku takiego Czyńskiego. W nas-

tępnych pokoleniach wszystko to się zacierało. Potomstwo *hominum novorum* przestawało być *homines novi*.

Neofityzm nie przestał odgrywać podobnej roli i po upadku Rzeczypospolitej szlacheckiej. Oczywiście zmiana wyznania przestała być drogą do nobilitacji w sensie prawnym, ale nadal oznaczała wyjście z kasty pogardzanej i przejście do kasty wysoko cenionej. Z czasem zaczęła oznaczać wyjście z kasty w ogóle, znalezienie się w środowisku mniej lub więcej bezkastowym. Liczba takich wyjść z kasty rosła stale i z każdym rokiem przybierała coraz większe rozmiary. Żydowski neofityzm — zarówno katolicki jak i liczny protestancki — w końcu wieku XIX i na początku XX był zjawiskiem ilościowo poważnym. W tym jednak też czasie wystąpiły nowe czynniki, które wpłynęły na zmianę dotychczasowej tradycji.

Przede wszystkim stosunek do neofitów ze strony nieżydowskiego środowiska stale się pogarszał. Zaczynały się czasy stale wzmagającego się antysemityzmu. Jednym z najważniejszych aspektów wszelkiego antysemityzmu jest dążenie środowiska nieżydowskiego do zachowania kastowego charakteru zbiorowości żydowskiej. Że przy tym używane są racjonalizacje, oskarżające Żydów o obcość i separatyzm, jest rzeczą bez znaczenia. W Polsce — podobnie było i w innych krajach — antagonizm do Żydów rósł w miarę tego, jak wśród Żydów wzmagaly się tendencje antykastowe. W miarę też jak antysemityzm się zaostrzał, zmierzał on do nadania oblicza kastowego i tym Żydom, którzy z kasty wychodzili. Neofita zaczął być traktowany jako „wychrzta”, jako ten, który nie przestał być Żydem nawet po zmianie wyznania. W dalszej konsekwencji prowadziło to do rasizmu, dla którego kryterium wyznaniowe było bez znaczenia.

Równocześnie wśród Żydów ujawniły się inne tendencje osiągnięcia wyjścia z kasty. W miarę postępów ogólnej laicyzacji życia, moment wyznaniowy przestawał odgrywać tak decydującą rolę w zmienianiu kondycji życiowej, jaką odgrywał dawniej. Rozpoczyna się dążenie do wychodzenia z kasty bez zmiany wyznania, albo też — nie koniecznie ze zmianą wyznania. Drogą do indywidualnej emancypacji będzie nie zmiana wyznania, ale zmiana kultury i całego dotychczasowego sposobu życia. Na tym polegał sens spo-

łeczny asymilacji. Było to wychodzenie z kasty poprzez przemianę kulturalną.

Wszystkie te wypadki wychodzenia z kasty — czy drogą religijną czy też laicką — miały charakter indywidualnej ucieczki od kasty. Żyd chrzczący się, Żyd asymilujący się przy zachowaniu dawnego wyznania — każdy z nich szukał indywidualnego wyjścia z kasty. Nie walczył z kastą jako taką, walczył ze swoim własnym miejscem w kaście. Faktycznie afirmował fakt istnienia kasty. Godził się z tym, że kasta istnieje, nie chciał jednak sam w niej się znajdować. Niewątpliwie asymilatorzy dążyli do zaniku kasty. Wyobrażali sobie jednak ten zanik jako następstwo masowego wychodzenia jednostek z ram istniejącej organizacji. W dziejach czarnej Ameryki „liliowi” Murzyni (*lily Negroes*) oraz „Uncle Tome’ism” mogą służyć za przykład analogicznych tendencji.

Od końca wieku XIX wśród Żydów polskich wytwarzać się zaczyna tendencja, zmierzająca do likwidacji systemu kastowego jako takiego — nie na drodze indywidualnego odchodzenia — przy zachowaniu kulturalno-narodowych odrębności żydowskich. Będzie to początek ruchów emancypacyjnych w obrębie żydostwa polskiego. Tendencje te będą odpowiednikiem tych masowych prądów emancypacyjno-narodowościowych, jakie w tym czasie zaczęły się budzić na całym świecie.

O wszystkich tych sprawach wypadnie nam jeszcze pomówić i to znacznie szerzej.

## II

Zacznijmy od wychodźstwa z kasty przez neofityzm. Mówiliśmy, że prawo i obyczaj Polski szlacheckiej, nie posługując się środkami przymusu, wybitnie sprzyjały neofityzmowi. Istniały potężne bodźce społeczne, które mogły pchać Żydów w kierunku zmiany wyznania i tą drogą zmieniania całej swej kondycji życiowej. Zauważyliśmy też, że wypadki neofityzmu Żydów nie były czymś odosobnionym

czy wyjątkowym. A jednak w stosunku do całej masy żydowskiej w Polsce były one nieliczne. Nie potrafimy ustalić ile rodzin żydowskich przez całe tysiąclecie życia żydowskiego w Polsce zmieniło wyznanie. Nie potrafimy tego określić nawet w stosunku do wieku XVIII, wieku frankizmu. Zapewne w całości były to setki rodzin, może — niezbyt wielkie tysiące. W każdym razie masa żydowska pozostawała wierna wierze, obyczajom, kaście.

Albowiem Żydzi byli grupą zamkniętą „od wewnątrz”. Ich charakter kastowy wynikał w pierwszym rzędzie z ich swoistości wyznaniowej, obyczajowej, językowo-kulturalnej, gospodarczej. Zasadnicze znaczenie miało tu wyznanie, które — jak niewiele innych wyznań na świecie — wyznaczało etos grupy, jej oblicze i oblicze każdego z jej członków. Judaizm jest systemem religijnym integralnym. Wprowadza on sakralność do wszystkich — choćby najmniej — szczegółów życia zbiorowego i jednostkowego. Jest on nie tylko systemem wierzeń religijnych. Jest on zakonem, opartym na surowej i wszechstronnej regule postępowania. Prawowierny Żyd w całym swym zachowaniu spełnia przepisy tej reguły. Jest to reguła wybitnie zracjonalizowana. I sam judaizm jest systemem racjonalnym, nawet wtedy gdy — jak w chasydyzmie — przechodzi w mistycyzm. Przepisy postępowania opierają się na interpretacji słów Pisma, na interpretacji nadzwyczaj szczegółowej, pedantycznej. Całe pokolenia uczonych życie swe poświęcały tej interpretacji.

Równocześnie judaizm jest systemem prawnoreligijnym. Wśród religii świata tylko religia rzymska daje się z judaizmem pod tym względem porównać. Ale judaizm poszedł tu dalej, stwarzając wszechogarniający system przepisów prawnoreligijnych. Elementy prawne chrześcijaństwa — tak bogate przede wszystkim w katolicyzmie — swe punkty wyjściowe zawdzięczają zarówno judaizmowi jak i prawu rzymskiemu. Treści pochodzą od pierwszego, formy — od drugiego.

Judaizm, to że Żydzi byli zakonem, swoisty etos na tym podłożu wyrosły — wszystko to umożliwiło Żydom przetrwanie w diasporze. Żadna inna grupa kulturowa nie może się wykazać taką trwałością tradycji historycznych w warunkach istnienia diasporowego. Stare cywilizacje wschodnie nie były młodsze od Żydów i umiały wykazać

nie mniejszą ciągłość tradycji historycznych. Tak jest z Chinami i Indiami. Ale też obcy im jest fakt diaspory. A nawet Ormianie, których losy w pewnym stopniu nasuwają analogię z losami Żydów, mieli jakieś oparcie w swej części niediasporowej. Zresztą Ormianie w diasporze nie potrafili zachować swoistości swego oblicza kulturalnego w takim stopniu, w jakim zachowali je Żydzi.

Wszystkie te właściwości religijno-prawno-kulturalne stanowiły treść życia żydowskiego w kaście. I one tworzyły zasadniczą przeszkodę wewnętrzną dla tych jednostek, które kastę chciały porzucić. Pomijając wypadki krańcowego cynizmu, zmiana wyznania w każdym poszczególnym wypadku oznaczała dla Żyda wstrząs wewnętrzny ogromnych rozmiarów. Dla każdej natury religijnej zmiana wyznania jest decyzją niezmiernie trudną i poważną, jest głębokim wstrząsem duchowym. O tym nam mówią wyznania wielkich konwertytów, by wymienić Św. Augustyna i kardynała Newmana. U konwertytów żydowskich decyzja była wyjątkowo trudna i wstrząs duchowy wyjątkowo silny. Albowiem judaizm był całym systemem życia. Konwersja oznaczała tu wyrzeczenie się wszystkich dotychczasowych wartości, całkowite przetworzenie się.

Oznaczała też ona radykalne zerwanie z dawnym środowiskiem. Niewątpliwie, społecznie rzecz biorąc, konwersja, wyprowadzając jednostkę z kasty, musiała oznaczać zerwanie z dawnym środowiskiem. Ale zerwanie to było połączone z jak najdalej posuniętym potępieniem jednostki przez dawne środowisko. Neofita był tym, który nie tylko że porzucił kastę, ale i wyparł się jej, wyparł się jej ideałów, wszystkiego, czym ona żyła, co stanowiło jej treść duchową i samą rację istnienia. Był odstępcą i zdrajcą. W folklorze żydowskim pełno jest dowodów, że żydowska opinia ludowa bez porównania surowiej traktowała „mehesa” niż „goja”. Ślady takich postaw zachowały się aż dotąd i dają się zauważyć nawet w Ameryce i w Izraelu. Ludzie podkreślający swój związek z żydostwem, ale wyznaniowi chrześcijanie, spotykają się z daleko posuniętą nieufnością nawet ze strony Żydów, którzy w sprawach religijnych są zupełnymi agnostykami.

Oczywiście w dużej ilości wypadków neofita przechodził do porządku dziennego nad takimi reakcjami swych dawnych współwyznawców. Starał się znaleźć



dla siebie oparcie w środowisku swych nowych współwyznawców. Nieuniknionym tego następstwem, była szybkość, z jaką zatracały się dawne związki z żydostwem. W Polsce „maranizm” był zupełnie nieznanym. Nie zawsze jednak wejście do nowego środowiska było rzeczą łatwą. Co więcej — od końca wieku XIX stawało się coraz trudniejszą. Nowe środowisko coraz oporniej absorbowało przybyszów z kasty żydowskiej. Stąd wytwarzała się sytuacja, w której neofici tworzyli poniekąd własne środowisko. Tak np. było przez czas pewien z frankistami. Później, w wieku XX, „trzymanie się wychrztów razem” było zjawiskiem dość częstym, przynajmniej jeżeli chodziło o pierwszą czy drugą generację. Rozpowszechnianie się jednak małżeństw „mieszanych” było okolicznością przyspieszającą nową integrację. O małżeństwach tych możemy tu mówić tylko ubocznie, choć same przez się były zjawiskiem bardzo ciekawym.

Ostracyzm dawnego środowiska i nieufność — początkowo stosunkowo krótkotrwała, później coraz większa i dłużej trwająca — środowiska nowego były to jedynie społeczne następstwa zasadniczej decyzji, jaką była zmiana wyznania, chrzest, wyrzeczenie się dawnych wierzeń i reguł życia. Decyzja ta mogła nie być trudną od drugiej połowy wieku XIX, gdy wzrósł indyferentyzm religijny i gdy sam chrzest był tylko końcowym etapem odchodzenia od judaizmu, jego obyczajów i etosu. Chrzest często ztracał tu swój sens religijny i był tylko zewnętrznym wyrazem daleko posuniętego procesu asymilowania się, ostatecznego wyjścia z kasty. Konwersje Żydów — tak pospolite w końcu wieku XIX w świecie inteligencji — ztracały swój sens religijny i były przede wszystkim formą społecznego i kulturalnego utożsamienia się z światem nieżydowskim.

Ale i wtedy nie we wszystkich wypadkach były to decyzje łatwe. Nawet u ludzi religijnie indyferentnych zachowały się pewne tradycje, pewne przywiązania, choćby w postaci lojalności wobec rodziców czy dziadków. Wyrażenie „chrzczę się ze względu na los moich dzieci, sam bym się nigdy nie ochrzczył” było dość pospolite w tych środowiskach.

Inaczej jednak było w epokach intensywnego życia religijnego. W wieku XVII czy XVIII zmiana wyznania

dla Żyda była decyzją nadzwyczaj trudną i poważną. I to sprawiało, że wypadki neofictwa nie były zbyt częste. Prawo i panujące *mores* stwarzały przed neofitą pociągające perspektywy. Chrzesz prowadził do nobilitacji, oznaczał kolosalny awans osobisty. Prawo i *mores* mogły sobie tu być pozwolić na taką hojność: ilość Żydów, która z niej korzystała, była stosunkowo mała.

### III

Pewien moment zasługuje tu raz jeszcze na specjalne podkreślenie. Żydzi stanowili kastę pogardzaną, kastę „parchów”. W stosunkach z nie-Żydami Żydzi bez wahania przyjmowali taką definicję i zgodnie z nią się zachowywali.

„Na zewnątrz” Żyd czuł się więc „parchem”. Starał się być „porządnym Żydkiem”, choć niezawsze mu się to udawało. Wszystko to jednak się zmieniało, gdy od stosunków ze światem zewnętrznym przechodził do życia we własnej gromadzie.

Żyd polski czuł się członkiem wielkiej wspólnoty religijnej, był spadkobiercą bogatych tradycji historyczno-kulturalnych. Nade wszystko jednak czuł się członkiem zespołu charyzmatycznego i uczestnikiem charyzmy. Nie wiele społeczności na świecie miało w takim stopniu rozwinięte poczucie charyzmy zbiorowej i indywidualnej, jak Żydzi.

Żydzi tworzyli „naród wybrany”, naród Przymierza z Bogiem. Warunkiem zachowania charyzmy było dokładne dotrzymanie przykazań Przymierza. Samo ono miało formę umowy prawnej i wykonanie go wymagało niezwyklej dokładności i sumienności prawniczej. To, że Żyd urodził się Żydem, że tym samym wszedł do narodu wybranego, czyniło go współuczestnikiem charyzmy, jednostką wybraną. Nakładało to na Żyda kolosalne obowiązki, ale też i było kolosalnym wyróżnieniem. W swych codziennych modlitwach Żyd dziękował Bogu, że stworzył go Żydem.

Porzucenie żydostwa oznaczało wyrzeczenie się charyzmy, która dzięki Przymierzu przypadła w udziale wszystkim Żydom. Chrzest był więc nie tylko odstępstwem czy zdradą. Był rzuceniem wyzwania Przymierzu, był zaparciem się charyzmy. Zresztą w oczach prawowiernego Żyda ten, który nie chrzcząc się wyrzekł się praw Zakonu, był nie o wiele lepszy od „mechesa”. Nie zmiana języka, nie zmiana „świeckich” przekonań, nie nabycie laickiego wykształcenia było kamieniem obrazy w stosunku prawowiernych Żydów do ich asymilujących się współwyznawców. Kamieniem obrazy było nieprzestrzeganie podstawowych reguł judaizmu, reguł, które wynikały z Przymierza i ze strony Żydów stanowiły jego gwarancję.

Rozbieżność pomiędzy rolą „parcha” na zewnątrz i wybraństwem na wewnątrz była kolosalna. Wieki działania takiego dualizmu sprawiły, że Żyd na ogół bez większej trudności przechodził od jednej roli do drugiej. Było to znacznie łatwiejsze niż wyrzeczenie się obu. Chrzest mógł Żyda zwolnić od piętna „parcha”, ale za cenę wyrzeczenia się charyzmy.

Dualizm w ocenach i postawach Żydów był oczywiście doskonale znany i światu nieżydowskiemu. Reakcje tego świata nie były wobec niego życzliwe. Nie były jednak i specjalnie wrogie. Często traktowano ów dualizm jako coś komicznego, śmieszącego. Niewątpliwie też w oczach nie-Żydów mógł on zawierać elementy komizmu. Żyd „parch”, uważający się jednocześnie za nosiciela charyzmy, był w sobie tak rażącym kontrastem, że mógł tylko śmieszyć. W folklorze polskim, a i nie tylko polskim, w literaturze mieszczańskiej — kontrast między Żydem-„parchem” a Żydem-„wybrańcem” był nieraz podchwytywany i wykpiwany. Odgłosy tego można znaleźć nawet w znacznie późniejszych epokach w różnych „szmoncesach”, a nawet w twórczości takich żydowskich pisarzy jak Szolem Alejchem.

W dobie rozwijającego się antysemityzmu dualizm w postawach i zachowaniu się Żydów zaczął w oczach nie-Żydów tracić na swym komizmie, stając się jedną z racjonalizacji wrogiego ustosunkowania się wobec żydostwa. Z tego źródła płynęły oskarżenia o obłudę, niemoralność, brak skrupułów w handlu itp. Oskarżenia te były najsil-

niejsze w czasach, kiedy obiektywnie rzecz biorąc dualizm żydowski zaczynał ulegać zanikowi.

#### IV

Decyzja zmiany wyznania nie była więc łatwa dla Żyda. A jednak i w dobie Rzeczypospolitej szlacheckiej jakaś ilość Żydów zdobywała się na taką decyzję, wyrzekała się dawnych wartości, chrzcila się i opuszczała kastę. Czy działał tu wyłącznie oportunizm, chęć zmiany kondycji socjalnej czy ekonomicznej? Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą móc zbadać procesy psychiczne, towarzyszące tym konwersjom.

Niestety o wypadkach wczesnego neofictwa nie właściwie powiedzieć nie możemy. Nie mamy dokumentów, które by dawały świadectwo drodze duchowej tych Żydów, którzy przyjmowali chrzest. Żaden z nich nie pozostawił po sobie jakichś „Confessiones” w rodzaju tych, jakie o swej drodze duchowej podał Św. Augustyn. Na szczęście jednak zachowały się pewne materiały późniejsze, odnoszące się do frankizmu. Sam zaś Frank i frankizm doczekali się opracowań, wśród których dzieło Aleksandra Kraushara wciąż ma jeszcze poważną wartość.

Niewątpliwie frankizm był zjawiskiem bardzo specyficznym. Był zjawiskiem późnym, przypadającym na koniec Rzeczypospolitej i na początek wieku XIX. Był też swego rodzaju „ruchem”. W grę wchodziły tu nie jednostki, ale cała grupa — niezbyt może wielka, ale też i nie mała. Grupa ta miała swego przywódcę, była wewnętrznie związana, miała wspólne cele i losy. Z drugiej jednak strony w grupie dawały się zauważyć pewne tendencje i postawy, które według wszelkich danych mogły być uznane za znamienne i dla wcześniejszych, indywidualnych konwersji. Najważniejszą rzeczą są tu motywy, jakimi kierowali się frankiści, oraz samo środowisko, jakie oni reprezentowali.

Frankizm był ruchem religijnym. Wyrósł on z sekciarstwa żydowskiego, z tego sekciarstwa, które w sabbataizmie znalazło swój punkt szczytowy. Sekciarstwo żydowskie — nie było ono pod tym względem różne od niejednego ruchu sekciarskiego w innych wyznaniach — było reakcją mistycyzmu na racjonalizm judaizmu. Zasadniczą w tym rolę odegrała idea mesjanizmu.

Judaizm jest religią mesjanistyczną. Od chrześcijaństwa różni się on tym, że wciąż oczekuje przyjścia Mesjasza. Zresztą i w chrześcijaństwie nie brakło sekt, oczekujących ponownego przyjścia Zbawiciela. W ortodoksyjnym judaizmie koncepcja Mesjasza ma charakter polityczno-prawny. Jest też koncepcją nacjonalistyczną. Sekciarski judaizm wprowadził tu silne pierwiastki mistyczne. Zarazem ukonkretnił on i uhistorycznił postać Mesjasza, oczekując przyjścia jego wkrótce, jeszcze za życia danej generacji. Byłoby sprawą interesującą ustalić, w jakiej mierze chrześcijańska idea Mesjasza wywarła wpływ na kształtowanie się mesjanizmu sekciarstwa żydowskiego.

Frankizm zaczął się jako jeden z takich prądów mesjanistycznych w judaizmie. Był protestem przeciwko schematyzmowi rabinizmu, szukał odpowiedzi na swe pytania na drodze mistycznej. Nie różnił się pod tym względem od całego szeregu swych poprzedników. W dziejach żydostwa nie brakło jednostek, które brały na siebie rolę zapowiadanego Mesjasza i umiały pociągnąć za sobą gromady wiernych. Nie było też osobliwością, że ruch taki kończył się zerwaniem z judaizmem i przejściem do innego wyznania.

Nie będziemy tu wchodzić w dzieje Franka i jego ruchu. Dla nas ważne jest to, że punktem wyjściowym dla konwertyzmu frankistów było mistyczne i mesjanistyczne sekciarstwo żydowskie, był protest w stosunku do legalizmu i racjonalizmu rabinicznego. Ludzie ci, którzy ostatecznie znaleźli dla siebie miejsce w katolicyzmie, przeżyli jakiś proces duchowy, przeszli przez szereg wstrząsów religijnych. Motywy, jakimi się kierowali, były natury religijnej.

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że motywami podobnymi kierowali się i konwertycy czasów wcześniejszych. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą, gdyby można było

zbadać, w jakim stopniu nasilenie prądów mistyczno-sekiarskich w judaizmie szło w parze ze wzrostem neofictwa. Jest wysoce prawdopodobne, że jakaś zależność tu zachodziła i że wielu neofitów trafiło do chrześcijaństwa poprzez chasydyzm i inne formy judaistycznego mistycyzmu.

Co ponadto wiemy o frankistach? Jacy to byli ludzie? Z jakich środowisk żydostwa polskiego się wywodzili? Te fragmentaryczne dane, jakimi rozporządzamy, umożliwiają nam wytworzenie sobie jakiegoś obrazu polskich frankistów. Nie jest to na pewno obraz dokładny, ale prawdopodobnie zbliżony do rzeczywistości.

Zachowując całą ostrożność sądu, możemy przypuścić, że frankiści rekrutowali się w dużym stopniu z ludzi możnych, nawet — majątnych. Twierdzenia dość rozpowszechnione wśród ich przeciwników, że frankizm pociągał ludzi bez znaczenia społecznego, nie wydają się uzasadnione. Wśród frankistów byli kupcy, dzierżawcy, samodzielni rzemieślnicy, ludzie związani z dworami magnackimi. Te fragmentaryczne dane, jakie się zachowały, nie wskazują na to, by Frank miał większe wpływy wśród biedoty żydowskiej, jakkolwiek o jakiejś części jego wyznawców da się powiedzieć, że byli biedni. Była to jednak tylko pewna część.

Wbrew też twierdzeniom ich przeciwników nie da się powiedzieć, by byli to ludzie ciemni. Przeciwnie — wiele przemawia za tym, że byli to ludzie dość wykształceni, nie tylko w sensie tradycyjnego wykształcenia religijnego, ale również „otarci”, umiejący sobie przyswoić jakąś dozę wiedzy świeckiej, nietradycyjnej. Wielu z nich — choć nie wszyscy — biegle mówiło po polsku. Niektórzy mogli znać jeszcze i inne języki. Jak to zwykle bywało, poziom świeckiego wykształcenia ich kobiet był jeszcze wyższy.

Innymi słowy, na ogół należałoby ich zaliczyć do górnej warstwy świata getta. Jeżeli nie wchodzili w skład aristokracji kahalnej, to w każdym razie byli w swym środowisku czynnikiem nie bez znaczenia. Byli opozycją wobec rabinów. Na taką opozycję mogli sobie być pozwolić tylko ludzie wybitniejsi, wyróżniający się majątkiem i wykształceniem, posiadający z tego tytułu jakąś dozę autorytetu. Jest też rzeczą niewątpliwą, że łączyły ich związki ekonomiczne ze światem dworsko-magnackim czy szlacheckim.

Ich rodzicami chrzestnymi z czasem bywali ludzie o wybitnych nazwiskach.

Sam Frank był przez swych dawnych współwyznawców oskarżany o nieuctwo. Oskarżenie to jednak należy traktować bardzo ostrożnie. Zarzut taki jest powszechnie stosowany we wszystkich sporach dogmatycznych. Nieukiem jest każdy, kto się z nami nie godzi. W każdym razie Frank musiał i jako człowiek i jako intelekt coś reprezentować. Był postacią przywódczą, umiał za sobą pociągnąć większą gromadę ludzką, umiał zdobyć się na autorytet.

Tak, w w najbardziej ogólnikowym ujęciu, zapewne wyglądało środowisko, z którego wyszedł frankizm. Mamy też prawo przypuszczać, że i wcześniejszy — a w pewnym stopniu i późniejszy — konwertyzm żydowski wychodził podobnych środowisk. Reprezentowali go ludzie religijni, zamożni i wykształceni. Nie oznacza to, by w poszczególnych wypadkach nie było wśród neofitów ludzi biednych i niewykształconych. Ci jednak — jeżeli w ogóle byli — zostawali pociągani przez przykład i autorytet tych, których uważali za swoich przywódców.

Ludzie zamożniejsi i bardziej w sensie laickim wykształceni musieli mieć liczniejsze i bardziej wszechstronne stosunki ze światem chrześcijańskim, niż ciemne masy żydowskich nędzarzy. Skądinąd wiemy, że zamożni Żydzi mieli niezliczoną ilość sposobności dla takich kontaktów. Zamożny Żyd był najczęściej ważną częścią składową aparatu gospodarczego majątku magnackiego czy większego szlacheckiego. Był dzierżawcą, pachciarzem, bankierem, dostawcą wszelkiego rodzaju dóbr użytkowych. Jako prosperujący rzemieślnik mógł głównie liczyć na klientelę szlachecką, nawet — magnacką. Biedota żydowska w swych kontaktach ze światem nieżydowskim miała przeważnie do czynienia z biedotą chłopską. Majątkowa elita żydowska miała dostęp do dworów pańskich i, choć w charakterze „parchów” czy „żydków”, ale odgrywała tam rolę znaczną. Były więc możliwości kontaktów i były same kontakty. A tym samym były możliwości przenikania kulturalnego i niewątpliwie takie przenikanie musiało zachodzić.

Znane są nam szczegóły życia codziennego bogatych Żydów w dawnej Polsce. W ich domach i mieszkaniach były ślady tego, co ich właściciele widzieli w dworach

magnackich i szlacheckich. Jak to zwykle bywa, siłą, która zachęcała do szukania wzorów w „lepszym” świecie, były kobiety, mniej niż mężczyźni skrepowane przez surowe reguły religii. Znane nam opisy „dworów” różnych rabinów i cadyków przypominają coś z atmosfery i organizacji dworów magnackich.

Zresztą sam neofityzm był najlepszym dowodem przenikania wpływów świata chrześcijańskiego w środowisko żydowskie. Ilościowo rzecz biorąc, nie było to przenikanie bardzo znaczne i wszechstronne. Neofityzm w sumie był zjawiskiem raczej sporadycznym. Jakieś jednak przenikanie zachodziło. I nie było bez znaczenia. Nie można było mówić o całkowitej izolacji. Gdyby ona rzeczywiście istniała, to neofityzm w ogóle nie byłby w Polsce znany. To, że jednak był, świadczyło o istnieniu kontaktów między obu światami, przeczyło teorii o zupełnej izolacji.

Możemy więc przyjąć, że konwertyci żydowscy w dawnej Polsce rekrutowali się głównie z ludzi zamożniejszych i bardziej wykształconych, mających z tej racji stałe kontakty ze światem nieżydowskim. Dochodzimy tu do momentu, który dla całego zagadnienia sprawy żydowskiej w Polsce ma kolosalne znaczenie.

## V

Żyd mógł przyjmować rozbieżność między swoją rolą „na zewnątrz”, gdzie był „parchem”, i „na wewnątrz”, gdzie był nosicielem charyzmy. Uznawanie takiej rozbieżności jest zjawiskiem powszechnym w systemach kastowych. Taka jednak rozbieżność stawała się coraz trudniejsza do przyjęcia w wypadkach ludzi, których pozycja w obrębie kasty była bardzo wysoka i którzy jednocześnie i poza kastą zdobyli sobie autorytet i znaczenie. Trzeba stałe pamiętać, że poza kastą w stosunku do wielu Żydów były stosowane ambiwalentne oceny. Nie przestając być „parchami”, odgrywali oni poważną rolę w gospodarce szlacheckiej, byli ludźmi zaufania panów, którzy im nieraz powie-



rzali odpowiedzialne i delikatne misje. W ludziach tych mógł się być wytworzyć stan rozdwojenia wewnętrznego. W obrębie kasty mieli poczucie swej mocy i znaczenia. Ale i poza kastą wykonywali obiektywne funkcje, które dawały im podstawę do rozwinięcia w sobie poczucia własnej mocy i znaczenia. Jednocześnie zaś nie przestawali być „parchami”, członkami kasty pogardzanej.

Warunkiem wytworzenia się postaw, prowadzących czy to do awansu indywidualnego czy też do masowego ruchu emancypacyjnego, jest powstanie zdolności porównywania własnej kondycji z kondycją innych. Dopiero gdy taka zdolność powstaje, zaczynają się ukazywać pierwsze rysy w strukturze społecznej, opartej na przyjmowaniu przez każdy element zbiorowości swego miejsca i losu jako czegoś oczywistego, naturalnego i właściwego. Zdolność robienia porównań, ośmielenie się na ich robienie — to dowód, że w jednostkach czy w zbiorowościach powstają wątpliwości odnośnie oczywistego, naturalnego i właściwego charakteru istniejącego porządku.

Jeżeli porównywalne jednostki czy grupy mają w wyniku takich czy innych przemian historycznych rozwinięte w sobie poczucie własnego znaczenia, własnej godności, własnej mocy — porównywanie zaczyna prowadzić do przekonania o możliwości i konieczności dokonania zasadniczej zmiany w kondycji społecznej. Wypowie się to w swej formie ostatecznej bądź w dążeniu do osiągnięcia awansu indywidualnego przez zmienienie dotychczasowej kondycji, bądź w postaci masowych ruchów emancypacyjnych. Z mechanizmem takiego działania spotykamy się we wszystkich epokach i cywilizacjach.

Żydzi byli grupą wyjątkowo intensywnie zaangażowaną w czynności gospodarcze. W dawnej Polsce pewne działy życia gospodarczego były wyłącznie lub prawie wyłącznie przydzielane Żydom. Niewątpliwie można tu było mówić o monopolu żydowskim. W ich ręku był handel, była bankowość (faktycznie — lichwiarstwo), były pewne rzemiosła. Żydzi byli niezmiernie ważnym elementem gospodarki szlachecko-ziemiańskiej. Stwarzało to wyjątkowo dobre warunki dla powstawania całych fortun. I choć niewątpliwie masy żydowskie żyły w nędzy, to jednak odsetek zamożnych i bogatych Żydów był dość znaczny. Oczywiście wymiary tych fortun musimy traktować oględnie, biorąc

pod uwagę ogólne zacofanie gospodarcze kraju i niski poziom jego życia.

Max Weber zwrócił uwagę na fakt, że dyssydenckie, nieliczne grupy wyznaniowe, otoczone przez niezyczliwe i dyskryminujące je środowisko, mają tendencję do rozwijania bardzo żywej działalności gospodarczej i do tworzenia znacznych fortun osobistych. Aktywność gospodarcza jest tu jedną z niewielu swobodnych dróg działania, a osobiste fortuny są i środkiem ochronnym i kompensatą za społeczne poniżenie. W Ameryce takie sekty jak Mormoni, w Indiach Parsowie, w Europie i na Bliskim Wschodzie Żydzi i Ormianie — oto przykłady tendencji, o której mówi Max Weber.

W kraju tak gospodarczo zacofanym jak Polska, w kraju, w którym etos szlachecki gardził „podłymi” zajęciami gospodarczymi, Żydzi siłą rzeczy musieli pójść po tej drodze, po której poszli. Byli jedynym poważniejszym elementem, który na drodze operacji handlowych i spekulacji tworzył większe fortuny. Prawda że i szlachta puszczała się na teren operacji wysoce spekulacyjnych i nawet robiła tu fortuny (lichwiarz-szlachcic nie był zjawiskiem rzadkim), ale było to stale przy współdziałaniu Żyda.

Pozasakralna część życia Żyda była wypełniona przez działalność gospodarczą. Podobnie jak u chłopca, działalność ta wkraczała i do życia rodzinnego. Kram żydowski, sklepik, mały warsztat rzemieślniczy — wciągały do udziału całą rodzinę. Transakcje gospodarcze pochłaniały Żyda i jego rodzinę zarówno gdy — jak to najczęściej bywało — chodziło o skromny kawałek chleba, jak i gdy chodziło o tworzenie fortun. Żyd wykazywał w tym wszystkim zdumiewającą wytrwałość, pracowitość, pomysłowość.

Ale jednocześnie etos żydowski nigdy w dobrach gospodarczych nie widział wartości nadrzędnej. Nie widział w nich nawet wartości wyższego rzędu. I niewiele się chyba znajdzie zbiorowości ludzkich, w których by — jak miało to miejsce wśród Żydów — dobra gospodarcze były w takim stopniu podporządkowane dobrom niegospodarczym.

Inaczej niż w świecie Purytanów, u Żydów działalność gospodarcza nie miała ściśle charakteru sakralnego, nie była formą służenia Bogu, oddawania Mu czci. Jak we wszystkich szczegółach życia żydowskiego, tak i tu obowiązywały pewne reguły sakralne. Ale było to czymś zupełnie

różnym od purytańskiego stosunku do działalności gospodarczej jako służenia Bogu.

Nigdy też Żyd — znów inaczej niż Purytanin — nie widział w bogactwie dowodu charyzmy. Niewątpliwie Bóg sprzyjał Żydom pobożnym i, gdy taka była Jego wola, mógł ich pobłogosławić majątkiem. Ale majątek sam przez się wcale nie świadczył o stanie łaski bogacza. Wśród bogaczy byli źli Żydzi, wśród nędzarzy — Żydzi bardzo świątobliwi i bezspornie Bogu mili.

Najwyższą, naczelną dla Żyda wartością była wiedza, mądrość. Zdobywanie jej było najwłaściwszą formą służenia Bogu. Posiadanie jej było widowym dowodem charyzmy. Wobec nauki bogactwo niewiele znaczyło. Co najwyższe mogło być przydatne jako środek, ułatwiający zdobywanie mądrości. Majątek, uwalniając od trosk doczesnych, pozwalał całkowicie poświęcić się nauce.

Najbogatszy Żyd mało co znaczył wobec najuboższego rabinia, słynnego ze swej wiedzy i świątobliwości. Marzeniem bogacza było mieć w rodzinie mędrca, który by całkowicie mógł się poświęcić studiom. Stąd na porządku dziennym było wydawanie przez bogaczy swych córek za ubogich ale obiecujących młodych adeptów mądrości i utrzymywanie zięcia przez wiele lat. Bogacze nie szczydzili pieniędzy na cele nauki, budowali synagogi, pomagali finansowo rabinom, łożyli sumy na nauczanie i książki.

Oczywiście była to wiedza sakralna. Polegała ona na studiowaniu i komentowaniu świętych ksiąg i pism znakomych rabinów. Była to wiedza ściśle scholastyczna i scholastyczno-prawnicza. Z niej wyrastał system sakralno-prawny, który wyznaczał każdy szczegół zachowania się pobożnego Żyda.

Była to jednak jakaś wiedza. W epoce powszechnego analfabetyzmu Żydzi byli jedynym elementem, który miał głęboki szacunek dla książki. Nie jest rzeczą przypadkową, że handel księgarski, zwłaszcza antykwaryczny, stał się prawie wszędzie domeną żydowską. Był to towar, który Żydowi był bliski, choćby nawet nie miał nic wspólnego z żydowską ortodoksją, językiem, wiarą, całą kulturą. Była to jednak książka. Długie wieki wytworzyły w Żydziej tradycję książki, tradycję studiów, tradycję dążenia do wiedzy, do mądrości. Poza Chinami, w żadnej bodaj innej

cywilizacji nie wytworzył się taki kult wiedzy i słowa pisanego, jak wśród Żydów.

Nie wynika stąd, by majątek był bez znaczenia. Miał on znaczenie duże, zwłaszcza w stosunkach „na zewnątrz”. Podnosił on pozycję Żyda wobec „goja”, dawał Żydowi poczucie własnego znaczenia i mocy wobec świata zewnętrznego. Bogaty Żyd przestawał być „parchem”, przestawał być nawet „żydkiem”, a przynajmniej mógł czuć, że jedno i drugie zostawało w nim znacznie zredukowane. Majątek stwarzał tu nową pozycję, otwierał drogę do nowych kontaktów, stwarzał podstawę dla porównywania własnej kondycji z kondycją innych.

Ale i „na wewnątrz” majątek, zwłaszcza jeżeli połączony z wiedzą i pobożnością, miał swoje znaczenie. Wprowadzał do arystokracji kahalnej, umożliwiał bliższe kontakty z rabinami, dawał pozycję socjalną. Zawsze jednak musiał być połączony z pobożnością i wiedzą. Folklor żydowski wykpiwa zarozumiałych bogaczy, którzy są nieukami. Na ten temat istnieje długi szereg złośliwych historyjek, wykazujących, że majątek sam przez się nie był w oczach żydowskich racją posiadania prestiżu społecznego.

## VI

Niewątpliwie wiedza, która stanowiła najwyższą wartość w świecie żydowskim, była wiedzą sakralną. Ale tradycyjna wiedza żydowska była czymś bardzo szerokim, obejmującym różne dziedziny życia. Talmud był systemem prawnym, był również księgą mądrości życiowej. Zawierał on najrozmaitsze przepisy i rozważania, które stanowiły swego rodzaju encyklopedię wszelkiej wiedzy. Była to oczywiście encyklopedia swoista, o charakterze kanonicznym, egzegetyczna, w nieskończenie większym stopniu magiczna niż empiryczna i empiryczno-racjonalna. Była to jednak wiedza przez duże W.

I niejednokrotnie w praktyce nie wyłączała ona możliwości zajmowania się i wiedzą innego rodzaju. Zajmowanie

się np. medycyną mieściło się w tradycyjnym wzorze uczonego Żyda. Od wczesnego średniowiecza Żydzi zajmowali się medycyną i historii wszystkich krajów diaspory znane są nazwiska wybitnych lekarzy-Żydów. Leczyli oni i „gojów”, w Polsce między innymi i królów polskich. Jakub Izaak był nadwornym lekarzem Zygmunta I, Salomon Aszkenazy — Zygmunta Augusta, Jonas Casal i Abraham z Trok leczyli Jana III. Żydów można było spotkać wśród nadwornych lekarzy polskich magnatów, żeby tu wymienić nazwisko Nisanowicza, lekarza Radziwiłłów. Tobies Kohn (1652-1729) miał być pierwszym lekarzem, który dał szczegółowy opis choroby, znanej jako *pluca polonica*. W wieku XIX i XX, gdy rozpoczął się proces laicyzacji życia żydowskiego i kiedy nauka świecka stała się szczególnie cenioną drogą osiągnięcia awansu społecznego i wychodzenia z kasty, tradycja medycyny wykazała szczególną żywotność wśród Żydów. Mieć syna lekarza dla rodziny żydowskiej znaczyło tyle, co dawniej znaczyło mieć syna uczonego rabina. Wśród laureatów Nobla w dziale medycyny nie brakuje nazwisk lekarzy żydowskich.

Pociągały też Żydów różne dyscypliny związane z leczeniem. Byli Żydzi aptekarze i byli chemicy, czy raczej — alchemicy. W Polsce felczerstwo, balwierstwo, sztuka puszczania krwi, były przez długie lata uważane za specjalność żydowską. W praktyce miało to nieraz wiele wspólnego ze znachorstwem, ale w stopniu mniejszym niż zwykła medycyna ludowa, całkowicie oparta na magii i bardzo prymitywnym empiryzmie.

Z bardzo fragmentarycznych danych, jakimi rozporządzamy, wiemy, że w Polsce końca wieku XVIII i początku XIX byli już lekarze Żydzi, o których da się powiedzieć, iż byli całkowicie kwalifikowani. W czasie Powstania Listopadowego znajdujemy ich wśród lekarzy wojskowych. Jeske Choński wymienia wśród neofitów pierwszej połowy wieku XIX dzieci lekarzy, którzy — rzecz jasna — swe kwalifikacje lekarskie musieli otrzymać znacznie wcześniej. Jak i gdzie je zdobywali — o tym nie da się dokładnie powiedzieć. Możliwe, że w krajach Europy Zachodniej, dokąd bogatsi Żydzi zaczęli jeździć na studia. Pociągało tam imię Mendelssohna, o czym najwięcej mówi droga życiowa Salomona Maimona. Nic też nie przemawia za tym,

by te kwalifikacje medyczne lekarzy Żydów były gorsze od kwalifikacji ich kolegów chrześcijan.

Można też przyjąć, że konieczności życiowe zmuszały niejednego Żyda do praktycznego zapoznania się z prawem państwowym. Mogło to być bardzo pożyteczne w stosunkach handlowych ze światem zewnętrznym. W każdym razie zainteresowanie dla prawa laickiego, dla prawa państwowego istniało wśród Żydów i już na początku wieku XIX zaczynamy się spotykać w Polsce z Żydami prawnikami. Z czasem prawo obok medycyny stanie się dla ambitnej młodzieży żydowskiej drugą drogą osiągnięcia awansu społecznego przez wykształcenie.

W ten czy inny sposób wiedza świecka, wiedza nieżydowska, przenikała do środowisk żydowskich. Głównie do środowisk zamożnych i tradycyjnie wykształconych. Że jednak trafiała i do środowisk ubogich, o tym najlepiej mówi przykład Maimona. Były to jednak wypadki raczej sporadyczne. Zresztą sam przykład Maimona mówi o tym, że do świata żydowskiego docierały i nowe idee filozoficzne, dalekie tradycjom wiekowej historii życia w diasporze. W wieku XVII, w dalekiej Holandii, owocem przenikania tych idei stało się dzieło Benedykta Spinozy.

To, co wiemy o rozwoju duchowym Maimona, wyjaśnienia nam, jaką mogła czy nawet musiała być droga innych młodych Żydów, ulegających wpływowi idei przychodzących od zewnątrz. Były więc tu próby pogodzenia ich czy zharmonizowania z tradycyjną mądrością. Były głębokie konflikty wewnętrzne, zasadnicze rozterki duchowe, płynące z niepowodzenia zharmonizowania jednego z drugim. Były dramatyczne konflikty zewnętrzne, prowadzące — jak to było w przypadku Spinozy — do wyobcowania ze społeczności żydowskiej. Wszystko to jednak było uwarunkowane przez fakt, że nauka, wiedza, mądrość stanowiły wartość nadrzędną, że były traktowane nadzwyczaj poważnie, że były sprawą życia i śmierci. Etos żydowski z jego supremacją ideału Książki stanowił tu płaszczyznę przeżycia i wyznaczał jego kierunek i obraz.

W świecie, który otaczał kastę żydowską w Polsce, wiedza książkowa nie była wysoko ceniona. Była ona obca masom chłopskim, wśród szlachty i nawet wśród magnatów ludzie wykształceni nie byli w nadmiarze. Zaczęło się to zmieniać za Stanisława Augusta i w czasach porozbiorowych

ale nigdy nie doprowadziło do takiego kultu książki i wiedzy, jaki charakteryzował etos żydowski. Polskie koła arystokratyczne za złe miały Fryderykowi Skarbkowi, że „poniżył się” do zajęć profesorskich. A znacznie później w naukowej karierze Stanisława Tarnowskiego widziano po prostu fanaberię wielkiego pana. Ucierpiał na tym sam Tarnowski, gdy Franciszek Józef odmówił mu Złotego Runa! Dopiero pod koniec wieku XIX wytworzenie się w Polsce warstwy inteligentkiej powołało do życia środowisko, w którym książka i wiedza były bardzo wysoko cenione.

Zachodził więc wyraźny konflikt ideałów etosu żydowskiego i etosu nieżydowskiego. Książka była w tradycyjnym wzorze Żyda, brak książki mieścił się w tradycyjnym wzorze „goja”.

W wypadku Żydów wykształconych, szczególnie tych, którzy posiadali wiedzę świecką i użytkową, musiało istnieć poczucie własnego znaczenia, które nie zawsze godziło się z przyjmowaniem w stosunkach z nie-Żydami roli „parcha” czy „żydka”. Zwłaszcza gdy chodziło o Żydów, z których wiedzy i usług nie-Żydzi chętnie korzystali i których kompetencje cenili. W tych wypadkach poczucie przynależności do kasty mogło być szczególnie ciężkie i pokusa jej porzucenia bardzo znaczna. To nam tłumaczy, dlaczego wśród wczesnych neofitów tak liczni byli ludzie o wyższych kwalifikacjach, pochodzących z wykształcenia i to niekiedy tylko tradycyjnie-religijnego.

## VII

Zagadnieniu wczesnego neofictwa poświęciliśmy dużo miejsca i uwagi. Więcej niż by się to zdawało uzasadnionym ze względu na ilość żydowskich konwertytów. Sądziemy jednak, że nie ilość miała tu znaczenie. Albowiem w neofictwie mieściły się elementy zasadnicze dla późniejszego o wiele bardziej licznego odchodzenia z kasty. Co więcej, *in nuce* mieściły się w nim elementy, które z czasem będą miały kolosalne znaczenie dla dążeń antykasto-

wych, wyrażonych w prądzie emancypacji narodowej. Prąd ten musiał być poprzedzony przez asymilację indywidualną, której z kolei poprzednikiem było indywidualne neofitwo.

Spójecznie rzecz biorąc, było ono wyrazem i następstwem konfliktu dwóch kultur, dwóch różnych systemów wartości. Konflikt ten wyrażał się w rozterkach i przeżyciach religijnych, odczuwanych bardzo mocno i dramatycznie. Okolicznością, która ten konflikt wydobywała na zewnątrz i prowadziła do podjęcia decyzji, było porównywanie własnej kondycji z kondycją innych. Porównywanie to było przejawem powstawania poczucia własnego znaczenia, którego najczęstszymi okolicznościami warunkującymi były zamożność i wykształcenie. Kończącą konsekwencją społeczną było porzucenie kasty i przechodzenie do nowego środowiska. System prawny Polski szlacheckiej w wyjątkowym stopniu szedł tu na rękę.

Po upadku Rzeczypospolitej, w wieku XIX, konwersje Żydów stają się zjawiskiem częstym, z każdym dziesięcioleciem coraz częstszym. Opierając się na niekompletnych i niezawsze sumiennych obliczeniach Teodora Jeske-Choińskiego, można mówić o tysiącach rodzin żydowskich, które do początku wieku XX przyjęły w Polsce chrześcijaństwo, bądź katolickie bądź protestanckie. Wytworzyły się nowe warunki historyczne, które temu wybitnie sprzyjały.

Przede wszystkim następują zmiany w prawnym położeniu Żydów. Formalne równouprawnienie przyszło najwcześniej w Zaborze Pruskim, gdzie zresztą ilość Żydów była znikoma. Równouprawnienie przyczyniło się nawet do ich exodusu, głównie w stronę Prus. Później równouprawnienie to przyszło w Galicji, gdzie Żydzi stanowili znaczny odsetek całej ludności. W Zaborze Rosyjskim dopiero wyjście władz rosyjskich podczas Pierwszej Wojny Światowej zniosło ograniczenia prawne, jakim podlegali Żydzi w państwie rosyjskim.

Zrównanie wobec prawa nie oznaczało oczywiście likwidacji systemu kastowego. Kasta nie musi być instytucją prawną. Jest ona instytucją obyczajową, wynikiem określonych postaw i tradycji społecznych. Ale formalne równouprawnienie miało swój wpływ pozytywny na częstość i łatwość wychodzenia z kasty. Odpadały utrudnienia prawne, powstawały nowe bodźce i motywacje.



Ważniejsze jednak były inne zmiany, które zachodziły i w życiu całej Polski i w życiu żydostwa polskiego. Powoli zaczęła się przeobrażać struktura gospodarcza kraju. Pojawiają się pierwsze duże przedsiębiorstwa przemysłowe, budowane są pierwsze koleje, zjawia się bardziej nowoczesna bankowość. Niewątpliwie było to dalekie od tempa i rozmiarów rozwoju kapitalizmu zachodnioeuropejskiego, ale — choć na skalę mniejszą — rewolucjonizowało życie polskie.

W tych przemianach Żydzi polscy musieli odegrać poważną rolę. Byli w Polsce jedynym elementem społecznym przygotowanym do takich zadań. Nie wydali Rotschildów, Montefiorich czy Lazare'ów, ale wydali Kronenbergów, Blochów, Wawelbergów, Natansonów, Rotwandów, Bersonów i całą masę innych. Bloch budował pierwszą koleją żelazną w Kongresówce, inni byli pionierami w dziedzinie bankowości i przemysłu. Ich udział w życiu gospodarczym mieścił się w tradycyjnym wzorze Żyda. Żyd od wieków był człowiekiem interesów, zajmował się handlem i organizowaniem produkcji wszelkiego typu i na wszelkich stadiach. Miał „głowę do interesów”, doświadczenie, tradycję, umiał nawiązywać stosunki handlowe ze światem.

Poza tym istniała, obok nędzy żydowskiej, grupa Żydów bogatych, zaopatrzonych w kapitały, zgromadzone w latach dawniejszych. Można mieć wątpliwości co do rozmiarów tych fortun żydowskich. Zapewne żadna z nich nie dorównywała wielkim fortunom magnackim. Ale właściciele ich nie bali się ryzyka, wiedzieli, jak swe pieniądze inwestować, jak nimi obracać, jak je powiększać. Z pomocą szło im doświadczenie wielu pokoleń.

Wiemy dość dużo o tych pierwszych żydowskich kapitanach polskiego rozwoju gospodarczego. Znanie nam są ich początki i koleje życia. Są nam znane nawet szczegóły biograficzne, odnoszące się do takich ludzi jak Bloch i Kronenberg. Wyszli oni ze środowisk majątnych i — co zasługuje na podkreślenie — ze środowisk o tradycjach wykształcenia. Niekiedy — jak to np. było z rodziną Eigarów — wśród protoplastów byli znakomici rabini. We wszystkich też tych środowiskach rodzinnych już na początku wieku XIX panowała tradycja wykształcenia świeckiego, nie-żydowskiego. Bloch był człowiekiem dużej wiedzy. Znał kilka języków obcych, oczywiście doskonale mó-

wił po polsku. W młodości wiele podróżował po świecie, studiował w Niemczech. To samo da się powiedzieć o pierwszym Kronenbergu. Wawelbergowie, Rotwandowie, Leowie, Natansonowie, Wolfowie, Fajansowie wywodzili się ze środowisk nie tylko zamożnych, ale i wykształconych. Niezawsze było to wykształcenie bardzo wysokie, często dość jednostronne. W każdym razie było to jakieś wykształcenie, zapewne nie gorsze od wykształcenia większości ziemianstwa polskiego tej epoki.

Ludzie ci w życiu kraju zaczęli odgrywać bardzo poważną rolę. Tworzyli wielkie fortuny, rozwijali wszechstronną działalność gospodarczą. I nie tylko gospodarczą. Kronenberg w dobie Powstania Styczniowego był jednym z przywódców Stronnictwa Białych. Wohl i dwaj bracia Neudingowie zajęli wysokie stanowiska we władzach powstańczych. Bloch prowadził bardzo szeroką działalność społeczną. Jego przeciw dziełem — czy ściślej powstałym pod jego auspicjami — była słynna „Przyszła wojna”, książka której wpływ na ówczesną myśl polityczną świata był bardzo duży. Wawelberg i Rotwand ufundowali słynną szkołę techniczną. Natanson stał się wydawcą książek. I podobnych przykładów można przytoczyć całą masę.

Jest rzeczą łatwo zrozumiałą, że dla ludzi tych pozostawanie w kaście było czymś nie do zniesienia. Żaden z nich nie mógł się godzić na odgrywanie tradycyjnej roli „parcha” czy „żydka”. W gruncie też rzeczy wszyscy oni — lub prawie wszyscy — swą karierę życiową rozpoczęli od decydującego kroku — wychodzili z kasty przez chrzest. I Bloch i Kronenberg stali się chrześcijanami jako ludzie młodzi. Z czasem nie będą oni szczerzyć wszelkich wysiłków, by od kasty oddalić się jak najbardziej. Postarają się o tytuły szlacheckie, będą starali się wchodzić w związki rodzinne z arystokracją polską. Wysokie posagi bywały tu przynętą dla młodych arystokratów, choć bywały tu i wypadki szczerzego uczucia.

Nie wszyscy nowi potentaci żydowscy szli za przykładem Kronenberga i Blocha. Niektórzy formalnie zachowywali wierność wierze przodków. Byli nawet tacy, którzy mocno podkreślali swe wyznaniowe związanie z judaizmem. Rzadko kiedy jednak miało to coś wspólnego z dawną ortodoksją. Kulturalnie, obyczajowo, ideologicznie burżuazja żydowska starała się wyjść z kasty.

Przemiany społeczno-gospodarcze, jakie spotkały żydostwo polskie, czyniły dalsze wyłomy w tradycyjnym etosie kasty. Prądy laickie zaczynają przenikać do gett żydowskich. Nieco wcześniej laicyzacja stała się udziałem żydostwa zachodnioeuropejskiego. Moses Mendelssohn stał się tu postacią czołową. Wieść o nim i pisma jego zaczęły docierać do miasteczek polskich i litewskich. W latach następnych w żydostwo wschodnioeuropejskim rozpocznie się ruch, który przejdzie do historii Żydów pod nazwą „Haskalah”.

Ruch ten zmierzał do laicyzacji żydostwa. Nie odrzucał on dawnych tradycji, nie był ruchem antyreligijnym. Zmierział do „oświecenia” Żydów, do kulturalnej ich modernizacji. Nie występując przeciwko systemowi kasty jako takiemu, zwolennicy „Haskalah” wierzyli, że żydostwo, przez zmianę swych obyczajów i reformę swego etosu, stopniowo będzie się mogło uwolnić od ciasnych ram kastowości, że przestanie być grupą pogardzaną, że rozwinie w sobie poczucie własnej godności i znaczenia wobec innych.

„Haskalah” miała wpływ i na Żydów w Polsce. Rozwijiała w nich tendencje w kierunku laicyzacji, tendencje, które i z innych źródeł płynęły. Z czasem „Haskalah” będzie miała poważny wpływ na rozbudzenie się dążeń emancypacyjno-narodowych wśród Żydów. Jednakże we wczesnych okresach przez swój laicyzm stała się bodźcem w kierunku indywidualnego odchodzenia od kasty przez chrzest i asymilację.

Laicyzacja bowiem sprawiła, że zmiana wyznania przestała być sprawą tak głębokiego konfliktu wewnętrznego, jaką była dawniej. Nadchodziły czasy indyferentyzmu religijnego. Nie dotknął on mas żydowskich, nadal wiernych regułom Zakonu. Ale dotknął peryferii kasty, ludzi, którzy przez majątek i wykształcenie, przez stałe kontakty ze światem zewnętrznym tracili związek z kastą, stopniowo wyobcowywali się. Takich ludzi było coraz więcej. Niewątpliwie w stosunku do masy żydowskiej te peryferie nie były znaczne, ale stale powiększały się, tworząc kategorię ludzi marginesowych. Ludzie ci szukali wyjścia z kasty. Jeżeli mogło to nastąpić przez zmianę wyznania, nie widzieli w tym powodów do większych perturbacji moralnych. I nie ulega wątpliwości, że względy swoistego opor-

tunizmu zaczynały przeważać. Wyznanie stawało się konwencją społeczną, której przyjęcie umożliwiało gruntowną zmianę kondycji społecznej. Jest rzeczą znamionną, że wielu Żydów przyjmowało w tym czasie protestantyzm, który był uważany za bliższy judaistycznemu deizmowi, a zarazem mniej od katolicyzmu rygorystyczny, bardziej zrjonalizowany. Kalwinizm cieszył się szczególnym powodzeniem wśród Żydów polskich.

Nie wynika stąd, by nie było wypadków konwersji ze szczerego przekonania. Wypadki takie oczywiście bywały, ale nie one stanowiły o wzorze społecznym nowego neofitytwa. W coraz większym stopniu było ono uwarunkowane przez motywy niereligijne.

Były to motywy społeczne, kulturalne, nawet polityczne. Chrzest coraz częściej stawał się wyrazem dążenia do całkowitego utożsamienia się z polskością. Od roku 1863 ten rodzaj neofityzmu stał się bardzo pospolity. W rzeczywistości był on ostatnim akcentem w procesie asymilowania się do polskości. Niekiedy był on połączony z „mieszanym” małżeństwem — zjawiskiem, które od końca wieku XIX stawało się coraz częstsze.

Łączyło się to zresztą z nowym w życiu polskim zjawiskiem społecznym: formowaniem się środowiska inteligencji miejskiej. Początkami swymi zjawisko to sięga pierwszych dziesięcioleci wieku XIX. Od końca wieku XIX grupa inteligencka w Polsce ilościowo i jakościowo stała się ważnym czynnikiem życia zbiorowego. Coraz też większe miejsce zaczęli w niej zajmować ludzie pochodzenia żydowskiego. Tradycje książki miały tu kolosalne znaczenie. Bardziej niż dla innych elementów zbiorowości polskiej, awans indywidualny przez wykształcenie miał szczególną wymowę dla Żydów. Był zgodny z tradycyjnym wzorem, zdawał się być najlepszą drogą wyzwolenia się od kasty. Zresztą analogiczne tendencje widzimy i w wypadkach różnych innych systemów kastowych w rozmaitych cywilizacjach naszego globu. Awans indywidualny przez wykształcenie jest charakterystyczny dla Murzynów amerykańskich, dla ludów kolonialnych, dla emancypujących się narodowości europejskich w rodzaju Ukraińców, Litwinów, Łotyżów, Białorusinów itd. W wypadku Żydów było to niezmiernie wzmożone przez właściwości etosu żydowskiego,

z jego umieszczeniem książki i wiedzy w rzędzie naczelných wartości.

Juliana Klaczkę można uważać za pierwszego wybitnego pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego. Swoją karierę życiową rozpoczął on od pisania poezji hebrajskich, by skończyć jako znakomity publicysta, historyk i polityk. W wypadku Klaczki chrzest był ostatecznym potwierdzeniem jego polskości, ostatecznym akcentem jego asymilacji. Inna rzecz, że Klaczko swe nowe wyznanie traktował bardzo poważnie.

Ale i przed Klaczką wychodźcy z kasty trafiali do tworzącej się dopiero inteligencji polskiej. Po Klaczcze dopływ ich będzie coraz większy. Mówiło się nawet o „zażydzeniu” inteligencji polskiej. Ale o sprawach tych wypadnie nam pomówić osobno.

## VIII

Tak, widziana od strony społeczno-kulturalnej, wyglądała sprawa neofityzmu Żydów polskich. Nie inaczej zresztą wyglądała ona i w wypadku Żydów wszystkich innych krajów Europy. Przez zmianę wyznania Żyd wychodził z kasty, wchodził w świat pozakastowy i starał się z nim jak najpełniej i najszybciej utożsamiać.

To utożsamianie się polegało na rozwinięciu w sobie lojalności dla nowego świata i na odrzuceniu resztek lojalności — jeżeli one jeszcze istniały — dla świata starego. Polegało na przejmowaniu *mores* świata nowego, jego reguł, jego etosu, całej jego kultury. I na ostatecznym odcięciu się od przeszłości. Zacieranie tej przeszłości było rzeczą powszechną. Neofici — jeżeli tylko pozwalały im na to przepisy prawa — zmieniali swe nazwiska, przyjmując nowe o brzmieniu nieżydowskim. Dorabiano sobie nowe genealogie, starano się o szlachectwo, wchodziło w związki małżeńskie z nie-Żydami. Zaprzeczanie pochodzenia żydowskiego było rzeczą częstą.

Gdy Jaske-Choiński, a potem Korwin, ogłosili książki „demaskujące” żydowskie pochodzenie całej masy rodzin polskich, zainteresowani skwapliwie wykupywali te książki i niszczyli je. W rezultacie „Neofici polscy” Jeske-Choińskiego to dziś jedna z rzadkości antykwarycznych.

Do spraw tych zresztą wypadnie nam jeszcze powrócić i omówić je szerzej w kontekście z innymi zagadnieniami. Tu tylko wspominamy o nich nawiasowo. Ale to, cośmy powiedzieli, ma sens jasny: coraz większy był zastęp Żydów, dla których pozostawanie w kaście stawało się nie do zniesienia i którzy przez zmianę wyznania szukali drogi, wyprowadzającej z kasty.

To zaś z kolei przenosi nas do zagadnienia znacznie szerszego. Była nim sprawa asymilacji Żydów. Była ona programem i była procesem historycznym. Miała swych wyznawców, którzy widzieli w niej sposób rozwiązania kwestii żydowskiej w Polsce. I była zjawiskiem społecznym. Niewątpliwie tysiące Żydów polskich — zmieniając wyznanie lub też zachowując choćby formalnie wierność judaizmowi — poszło po drodze asymilacji. I choć była ona potępiana przez Żydów narodowych i lekceważona lub odrzućcana przez antysemitów, to przecież była faktem, który w życiu polskim miał duże znaczenie. I miał duże znaczenie dla kultury polskiej. Bez asymilacji jako faktu społeczno-historycznego nauka polska, sztuka polska, cała polska twórczość kulturalna byłyby poważnie zubożone. Ale asymilacja miała znaczenie i dla kultury żydowskiej. Prawdopodobnie bez asymilacji dążenia narodowo-emancypacyjne żydostwa nie mogłyby się w takiej pełni rozwinąć. Dzisiejszy Izrael niejedno zawdzięcza polskim asymilatorom.

## Z KASTĄ CZY POZA KASTĄ?

### I

Porzucanie kasty przez zmianę wyznania staje się wśród Żydów w Polsce od drugiej połowy wieku XIX zjawiskiem coraz powszechniejszym. Nie tylko momenty osobistego przeżycia religijnego mają tu decydujące znaczenie. W coraz to większej ilości wypadków motywem zmiany wyznania stają się okoliczności z przeżyciem religijnym niewiele mające wspólnego. W grę coraz bardziej zaczynają tu wchodzić motywy narodowo-polityczne, społeczne, ogólnokulturalne. W rzeczywistości konwersja staje się zakończeniem i przypieczętowaniem w indywidualnych wypadkach procesu znacznie ogólniejszego i przez proces ten jest uwarunkowana. Mamy tu na myśli to, co w Polsce i w wielu innych krajach nosiło nazwę asymilacji Żydów.

Mówiąc o asymilacji w ogóle, myślimy o procesie przyswajania przez grupę lub jej poszczególnych członków kultury grupy innej. Może to być kultura grupy narodowościowej lub wszelkiej innej grupy o specyficznych własnych wartościach kulturowych. W pewnych epokach bogata burżuazja miejska przejmowała wartości kultury rycersko-feudalnej i asymilowała się do niej. W czasach dzisiejszych robotnicy — i to nie tylko w Europie Zachodniej i w Północnej Ameryce — wyraźnie asymilują się do tzw. kultury mieszczańskiej, przyswajając sobie wartości, które dotąd były uważane za specyficznie mieszczańskie. W Polsce asy-

milujący się Żydzi przejmowali nie tylko wartości kultury polskiej, ale — i to w szczególnym stopniu — wartości kultury szlacheckiej. Aż do czasów dzisiejszych cechy kulturowe szlachty polskiej wybitnie zachowały się w środowiskach zasymilowanej inteligencji żydowskiej i plutokracji.

Zjawiska asymilacyjne zachodzą — w stopniu większym lub mniejszym — zawsze i wszędzie, gdzie istnieją styczności między grupami o różnych kulturach. Gdy takie styczności mają miejsce, następuje wymienianie się wartościami kulturowymi. Wymiany takie mogą obejmować wszelkie dziedziny i wszelkie rodzaje wartości. Ubiór i odżywianie się, narzędzia pracy i walki, obyczaje towarzyskie i rozrywki, zapożyczenia językowe i koncepcje filozoficzne, wierzenia religijne i poglądy estetyczne — bez końca można by wyliczać te formy i kierunki wzajemnego przyswajania sobie różnych wartości, które podpadają pod szerokie pojęcie asymilacji. W cywilizacjach współczesnych, tworzących z jednej strony uniformizm warunków życia ludzkiego, a z drugiej rozporządzających wyjątkowo potężnymi środkami masowego oddziaływania, procesy asymilacyjne są szczególnie wszechstronne i daleko sięgające.

Jeżeli jednak we wszystkich tych wypadkach zjawiska asymilacyjne obiektywnie zachodzą, to nie zawsze zdajemy sobie z nich sprawę, a jeżeli nawet jesteśmy w pełni świadomi faktu przyswajania sobie wartości innych grup, to nie określamy tego jako asymilacji. Co najwyżej mówimy o częściowej, niepełnej, fragmentarycznej asymilacji jako czymś różnym od asymilacji całkowitej. Tu zaś mamy na myśli pełne i bez reszty przejście przez jedną grupę kultury grupy innej. Zwłaszcza kultury narodowej. Mówiąc o asymilacji, najczęściej mamy na myśli asymilację narodową.

W wieku XIX rozwój dążeń narodowościowych i kształtowanie się filozofii nacjonalistycznych zacieśniło pojęcie asymilacji do dziedziny językowo-narodowej. Zarazem sam termin „asymilacja” nabrał wyraźnego zabarwienia emocjonalnego. Raził jednych, pociągał drugich. Polacy życzliwie mówili o „asymilacji”, gdy chodziło o polonizujących się Ukraińców czy nawet w pewnych okresach Żydów. Natomiast dla Ukraińców i Żydów asymilowanie się do polskości ludzi z ich środowisk oznaczało renegeactwo. Podobnie za renegatów uważali Polacy tych Polaków, którzy ruszyli się czy germanizowali. Orzeszkowa z pasją piętnowała



„renegactwo” Conrada. Oczywiście specyficzne warunki polityczne, w których żyli Polacy, Ukraińcy czy Żydzi, miały decydujący wpływ na tworzenie się takich postaw emocjonalnych.

Bez względu jednak na takie czy inne emocjonalne ustosunkowanie się zainteresowanych grup, procesy narodowo-asymilacyjne wszędzie zachodzą. W społecznościach narodowych pochodzenia emigracyjnego — w Stanach Zjednoczonych, w Kanadzie, Brazylii, Argentynie, Australii itd. — istnienie „tygla narodowościowego” (*melting pot*) oznacza nieustanny proces asymilacyjny różnorodnych elementów etnicznych, przejmujących wartości kultury dominującej i nieraz wnoszących do niej wartości własne. Grupy etniczne z całego świata asymilują się tu bądź do przetworzonej na miejscu kultury anglosaskiej, bądź do nie mniej przetworzonych kultur hiszpańskiej i portugalskiej, same ze swej strony przyczyniając się do tego przetworzenia. Proces ten bywa mniej lub więcej długotrwały, ale odbywa się ciągle i z powodzeniem, zwłaszcza że ma za sobą poparcie i całego aparatu państwowego, i społeczeństwa asymilującego, i grup asymilujących się. Organizacje państwowo-narodowe, powstałe dzięki emigracji, tylko w taki sposób, przez asymilowanie przybyszów, mogły osiągnąć swoje istnienie i rozwój.

We wszystkich tych krajach okolicznością sprzyjającą procesom asymilacyjnym jest to, że asymilujące społeczeństwo odnosi się życzliwie do asymilujących się do niego grup, że stwarza warunki dogodne dla absorbowania nowych elementów. W tych wypadkach wymagania stawiane asymilującym się grupom — przynajmniej w pierwszym pokoleniu — są skromne. Otrzymanie obywatelstwa — rzecz w tych krajach bardzo łatwa — jakie takie opanowanie języka, przyjęcie pewnych obyczajów, uznanych za podstawowe, lojalność wobec instytucji państwowych — wszystko to w przeświadczeniu społeczeństwa amerykańskiego czy kanadyjskiego w zupełności wystarcza, by uznać fakt asymilowania się emigrantów.

Te wymagania są nieskończenie surowsze w starych narodowych społecznościach Europy. We Francji, w Anglii uznanie cudzoziemca za zasymilowanego w takim stopniu, by mógł być uznany za całkowicie uswojzonego, jest sprawą długich lat, wymaga przewyciężenia licznych uprze-

dzeń, nieufności, podejrzliwości. Sama naturalizacja tu nie wystarcza. W Anglii dopiero nieznanym przedtem w dziejach tego kraju napływ cudzoziemców w czasie ostatniej wojny osłabił szereg uprzedzeń i nieco zliberalizował stosunek asymilującej grupy do asymilujących się.

Nie trudno jest jednak zauważyć, że stosunek ten wszędzie zmienia się w zależności od czasu i od różnych warunków, wśród których ocena asymilujących się przez asymilujących ma szczególne znaczenie. W Ameryce stosunek do Holendrów czy Skandynawów był zawsze bez porównania życzliwszy niż np. stosunek do Włochów czy Polaków i wymagania odnośnie stopnia zasymilowania się były wobec Holendrów i Skandynawów znacznie liberalniejsze niż wobec wielu innych grup emigracyjnych. Jeżeli tak to wygląda w Stanach Zjednoczonych, to nieskończenie ostrzej musi to wyglądać w krajach starej Europy. Niezmiernie ekskluzywny Francuz prędzej przyjmie do swej społeczności narodowej Włocha niż Niemca, Polaka niż Rosjanina.

Polskę szlachecką cechowała bardzo znaczna receptywność w stosunku do asymilujących się cudzoziemców, zwłaszcza katolików i szlachciców. Wśród szlachty polskiej była uderzająco duża ilość przybyszów Szkotów, Niemców, Włochów, by nie mówić o Tatarach i Ormianach. Przyjmowano ich łatwo, odnoszono się do nich życzliwie, uznawano za równoprawnych. Ten życzliwy stosunek do asymilujących się cudzoziemców przetrwał czasy Polski szlacheckiej i zachował się bodaj że do dzisiejszych czasów. Po roku 1915 została się w Polsce pewna ilość Rosjan. Grupa ta z czasem powiększyła się przez napływ porewolucyjnych emigrantów. Rosjanie ci, w młodszej generacji łatwo przyswajający sobie polskość, byli traktowani bardzo życzliwie, byli uważani za Polaków i nie natrafiali na opory tego typu, z jakimi spotykają się asymilujący się cudzoziemcy we Francji czy w Anglii.

Nieco inaczej wyglądała sprawa z asymilacją, którą by można nazwać wewnętrzną, z asymilacją, polegającą na przejmowaniu kultury szlacheckiej przez warstwę „niższe” — chłopów, mieszczan i Żydów. O ile w stosunku do zmieniających wyznanie i nobilitowanych Żydów ekskluzywność społeczności szlacheckiej — przynajmniej we wcześniejszych okresach — nie była zbyt wielka, o tyle była ona bardzo

znaczna w stosunku do tych chłopów i mieszczan, którzy przyjmowali „pański” sposób życia. A wypadki takie w wieku XIX były coraz częstsze. Społeczeństwo szlacheckie niechętnie odnosiło się do wzbogaconych parweniuszów, którzy imitowali szlachtę. A i nie tylko do wzbogaconych parweniuszów. Aż do wieku XIX inteligenci pochodzenia ludowego byli traktowani nieżyczliwie, drwiąco, z nieufnością. Postacie Judyma i Andrzeja Radka symbolizowały takie postawy świata szlacheckiego wobec intruzów.

W XIX wieku podobny charakter zaczyna przybierać stosunek świata szlacheckiego do asymilujących się Żydów. W coraz większym stopniu zaczynają oni być traktowani jako intruzi. Tu jednak sprawa była bardziej skomplikowana niż w wypadku chłopów czy mieszczan. Z jednej strony — zwłaszcza po roku 1863 — w masowej asymilacji Żydów do polskości widziano jedyne rozwiązanie „sprawy żydowskiej” w Polsce, z drugiej zaś strony zachowywano dystans wobec tych nowych Polaków wyznania mojżeszowego. Jak o tym wypadnie nam jeszcze mówić, dystans ten rósł w miarę jak proces upodobniania się Żydów do nie-Żydów zyskiwał na sile i powszechności. *Mutatis mutandis* zachodziło tu coś podobnego do tego, co na Południu — w pewnej mierze i na Północy — Stanów Zjednoczonych daje się zaobserwować w stosunku do Murzynów. Absolutne kulturalne upodobnienie się Murzynów do reszty Amerykanów nie tylko nie zmniejsza dyskryminacji, ale raczej ją powiększa.

To są najogólniejsze uwagi na temat procesu asymilacji kulturalnej. Podkreślamy mocno, że proces asymilacyjny jest zawsze uzależniony od dwóch stron: od tych, którzy się asymilują, i od tych, do których się asymilują. Tempo asymilacji, jej powszechność i całkowitość zależą też i od receptywności środowiska, do którego asymilujący się zmierzają.

## II

Ale asymilacja nie tylko jest rozumiana jako proces kulturalnego upodobniania się jednej grupy do drugiej. By-

wa też rozumiana jako *program* celowego osiągnięcia takiego upodobnienia i *metoda* urzeczywistnienia tego programu. Jedno i drugie ma dwie strony.

Przede wszystkim asymilacja może być programem i metodą działania grupy asymilującej. Panująca grupa narodowo-kulturalna (może to się oczywiście odnosić i do grup innego rodzaju, np. klasowych), działająca na terenie zamieszkanym przez różne grupy narodowo-kulturalne, wysuwa program asymilowania do siebie tych ostatnich i program ten stara się w jakiś sposób wprowadzić w życie. Często — choć nie zawsze — ma to postać przymusowej asymilacji, posługującej się aparatem nacisku prawnopństwowego. Metody rasyfikatorskie rządów carskich, germanizatorskie w państwie pruskim mogą posłużyć za klasyczne przykłady przymusowej asymilacji, połączonej ze zwalczaniem i prześladowaniem kultur uznanych za obce. W tych wypadkach metody przymusu były stosowane szczególnie brutalnie i bezwzględnie. W pewnych epokach nie cofały się one przed środkami tak drastycznymi, jak wymordowanie ludności podbitej. Razem z ludźmi usuwano tu i kulturę, którą oni reprezentowali. Hitleryzm był ostatnią na olbrzymią skalę podjętą próbą stosowania takich metod asymilacyjnych.

Środki przymusu mogą być jednak stosowane znacznie łagodniej, głównie przez niedopuszczanie do istnienia szkół grup odmiennie-kulturalnych i przez narzucanie im systemu szkoły językowo jednolitej. Jako przykład może tu posłużyć w pewnym okresie polityka Brazylii w stosunku do obcojęzycznych grup emigracyjnych. W Polsce przedwrześniowej polityka wobec szkół mniejszości narodowych miała podobne cele, urzeczywistniane zresztą niezbyt konsekwentnie i nie jednolicie. W Sowietach walka z „nacjonalizmem” grup nie-rosyjskich po okresach fizycznej eksterminacji np. inteligencji ukraińskiej przyjęła formę polityki rasyfikowania „od wewnątrz” przy zachowywaniu „na zewnątrz” autonomii kulturalnej narodów sowieckich. Jest to rasyfikacja ostrożna, unikająca brutalnych akcentów, pozornie nie naruszająca swobody kultur lokalnych, niemniej jednak w treści swej urzeczywistniająca program asymilowania do rosyjskości.

Z drugiej strony w Stanach Zjednoczonych metody przymusowej asymilacji nie są stosowane, choć postulat

amerykanizacji jest przyjęty jako jeden z naczelných celów polityki narodowej. Amerykanizacja zaś nie jest niczym innym jak asymilacją do kultury amerykańskiej różnych grup emigracyjnych, asymilacją obejmującą w pierwszym rzędzie przejęcie przez nie języka amerykańsko-angielskiego. Cel ten jest z doskonałym skutkiem osiągnąony bez stosowania środków przymusu, na drodze ewolucyjnej, przez żywiołowy proces wchłaniania przez amerykańskość elementów kulturalnie odmienných.

W Polsce od czasów Sejmu Czteroletniego program asymilowania Żydów do kultury polskiej był stale głoszony i — prawie do okresu przed ostatnią wojną — uważany za najlepsze rozwiązanie sprawy żydowskiej. Oczywiście o przymusowej asymilacji można było mówić tylko w tych okresach, w których istniały jakieś formy państwowości polskiej. W wieku XIX program asymilacyjny był raczej postulatem, cieszącym się dużym uznaniem w pewnych kołach społeczeństwa polskiego, zwłaszcza wśród inteligencji. Koła te uważały, że nie należy szczędzić wysiłków — oczywiście w zakresie tych możliwości, jakie miało społeczeństwo bezpieczeństwa — by polonizacja Żydów polskich szła jak najszybciej i najpełniej.

Ale asymilacja może też być przyjęta jako postulat i program grupy asymilującej się. Jest to wtedy, gdy grupa przestaje własną tradycyjną kulturę traktować jako wartość nadrzędną i zaczyna uznawać jej niższość wobec kultury grupy innej. W Stanach Zjednoczonych postępy amerykanizacji są w pierwszym rzędzie uwarunkowane przez fakt przyjmowania amerykańskości jako czegoś znacznie doskonalszego niż dawne kultury tradycyjne. Jest to szczególnie charakterystyczne dla potomstwa emigrantów, dla którego tradycyjna kultura ojców jest czymś niższym, niepociągającym, raczej żenującym. Odcinanie się od tej kultury, dążenie, aby stać się Amerykaninem w pełnym tego słowa znaczeniu (przestać być *a hyphenated American*) jest tu zjawiskiem bardzo powszechnym. W tym wypadku można mówić o programie asymilowania się, świadomie przyjmowanym przez potomstwo emigrantów z wszelkich możliwych krajów. Brak przymusu państwowego, wyłączne działanie opinii, publicznej, wybitnie sprzyja powodzeniom takiego programu.

Można by przytoczyć niezliczone przykłady analogicznego przyjmowania programów asymilacyjnych przez różne grupy i ich indywidualnych uczestników, odczuwających niższość własnych tradycji kulturalnych. Nie oznacza to, by obiektywnie rzecz biorąc tradycje te były mało co warte. Przeciwnie, mogą one wpływać ze źródeł bardzo wspa- niałych. Amerykanizujący się Włoch czy Niemiec wywo- dzą się z kultur na pewno nie niższych od kultury amery- kańskiej czy nawet angielskiej. W swym jednak odczuciu, w warunkach amerykańskich, uważają kultury swych przodków za coś mniej pociągającego niż kulturę Ameryki. Zresztą sami ich przodkowie wywodzili się ze środowisk ludowych dawnych krajów i związki ich z wielkimi trady- cjami kulturalnymi Włoch czy Niemiec były luźne i frag- mentaryczne.

Proces asymilacyjny, przez który ludzie ci przechodzili i przechodzą, był nie tylko asymilowaniem się do kultury narodowej, uważanej za wyższą, ale i do kultury warstwy społecznej, która bez względu na swe tradycje narodowe była oceniana jako coś specjalnie pociągającego i lepszego. W podobny sposób wychodźcy ze świata chłopskiego czy drobnomieszczańskiego w Polsce, osiągając swój indy- widualny awans, asymilowali się do kultury szlacheckiej. Była to bowiem kultura specjalnie pociągająca, dająca pole do wyżycia się w znacznie większym stopniu niż kultury ludowe. Równocześnie też udział w kulturze szlacheckiej dawał możliwość wykazania swego znaczenia, co było zgodne z tą obiektywną pozycją, jaką majątek lub nabyte wykształcenie pozwalały zajmować owym *homines novi*.

Od końca wieku XVIII wśród Żydów zachodnioeuro- pejskich, od połowy wieku XIX wśród Żydów wschodnio- europejskich program asymilacyjny zaczyna odgrywać wy- bitną rolę i stawać się motorem głębokich przemian. Wśród polskich Żydów program ten aż do początku wieku XX będzie pociągał młodsze pokolenia, które szukały wyjścia z ram tradycyjnego getta. W wieku XX obiektywna rola asymilacji Żydów polskich była niejednokrotnie lekcewa- żona czy nawet negowana. Po stronie polskiej kwestionowano szczerłość asymilatorów, sądzono, że cały ruch był zjawis- kiem o małym dla polskości znaczeniu i o słabym wpływie na masy żydowskie. Wielu — jak na przykład Jeske-Choiń- ski, by nie wymieniać późniejszych rasistów — w asymi-

lacji widziało szkodliwą infiltrację do kultury polskiej elementów, wnoszących wartości polskości obce i wrogie. Po stronie żydowskiej — zwłaszcza w miarę postępu dążeń narodowo-emancypacyjnych — w asymilacji i asymilatorach widziano odstępstwo i odstępców od sprawy żydowskiej. Asymilacja była dla żydostwa szkodliwa, zubożała je, a sami asymilatorzy byli zdrajcami swego narodu. Nie dostrzegano, że asymilacja była zasadniczym warunkiem wstępnym rozbudzenia się dążeń narodowościowych wśród Żydów, że bez asymilatorów zapewne nie zjawiliby się późniejsi przywódcy narodowego odrodzenia żydowskiego. Analogiczne zarzuty i analogiczne nieporozumienia spotykamy we wszystkich innych wypadkach współczesnych ruchów emancypacyjno-narodowych, zarówno w Europie jak i w krajach kolonialnych. Wszędzie tam okres asymilacyjny poprzedzał te ruchy i był dla nich przygotowaniem, i wszędzie tam był on potępiany przez rozwijające się ideologie nacjonalistyczne.

### III

Asymilacja — i jako program i jako proces — byłaby niemożliwa bez tych obiektywnych przemian społeczno-gospodarczych i kulturalnych, jakich widownią stała się Europa od połowy wieku XVIII i jakie w wieku XIX ogarnęły i Polskę. Przemiany te — są one znane jako tworzenie się gospodarki kapitalistycznej — zrewolucjonizowały wszystkie dziedziny życia, kładąc kres tradycyjnej gospodarce pańszczyźnianej, stwarzając nowe formy życia miejskiego, niszcząc dawne nawarstwienia społeczne, zastępując stare wartości kulturowe wartościami zupełnie nowymi. Przemiany były wszechstronne i sięgały bardzo głęboko. Nie szły one harmonijnie i równomiernie. Towarzystwo szło im potężne wstrząsy polityczne — wojny i rewolucje. W jednych krajach szły szybciej, w innych powoli. Najczęściej szły zrywkami, nieraz zachowując pewne formy i treści przeżytkowe, współistniejące z nowymi formami i treściami. Niewiele w dziejach ludzkości było okresów tak

dramatycznych, pełnych takich konfliktów i sprzeczności, jak epoka, która zaczęła się przed przeszło dwoma stuleciami i która dotąd jeszcze nie jest zakończona.

Przemiany te dotknęły i Żydów polskich. Wielka gospodarka folwarczna weszła w okres długotrwałego kryzysu, z którego już się nigdy nie podźwignęła. Fortuny magnackie topniały, lub też musiały zmieniać swe metody gospodarowania. Epoka pańszczyźniana przechodziła do przeszłości. Razem z tymi zmianami kończyły się tradycyjne funkcje Żyda jako elementu gospodarki ziemiańsko-szlacheckiej. Żyd-szynkarz, karczmarz, arendarz, generalne factotum, przestawał mieć miejsce dla siebie. Niewątpliwie w formie przeżytkowej zachowywał on tu i ówdzie swą dawną pozycję. Ale były to już tylko zjawiska przeżytkowe, które w okresie międzywojennym zaczęły ulegać zapomnieniu. Jedynie w pewnych okolicach Polski aż do ostatniej wojny spotkać się jeszcze można było z karczmarzem-Żydem, który zresztą coraz mniej miał wspólnego z karczmarstwem dawnych czasów. Był raczej prymitywnym hotelarzem i restauratorem niż właściwym karczmarzem.

Rozwijające się duże miasto stało się ośrodkiem przyciągającym dla wiejskich i małomiasteczkowych mas żydowskich. W zaborze pruskim od końca XVIII w. zaczyna się masowy odpływ ludności żydowskiej do szybko uprzemysławiających się miast Rzeszy. Exodus ten był tak wielki, że na początku wieku XX Żydzi stanowili już tylko drobny odsetek zaludnienia Poznańskiego i Pomorza. Jedynie na wysoce uprzemysłowionym Śląsku odsetek ten był nieco większy. Popularna ongiś teza, że świadoma i planowa akcja ludności polskiej „odżydziła” zabór pruski, była oczywistym nieporozumieniem. Zabór pruski swe „odżydzenie” zawdzięczał kolosalnemu rozwojowi przemysłowemu i handlowemu całej Rzeszy. Zresztą pewna ilość Żydów z zaboru pruskiego przeniosła się do uprzemysławiającej się Kongresówki.

Ale nawet znacznie słabiej od Rzeszy gospodarczo rozwijająca się monarchia Austriacko-Węgierska stała się terenem przyciągającym wielu Żydów galicyjskich. Przyciągał ich szczególnie Wiedeń, którego Drugi Okręg stał się nie tylko dzielnicą żydowską, ale żydowsko-galicyjską.

Oczywiście większe ośrodki miejskie w samej Polsce — Warszawa, Łódź, Lwów, Kraków, Częstochowa, Sos-



nowiec itd. — absorbują gromady Żydów, opuszczających wieś i małe miasteczko. To ostatnie co prawda wciąż było niezmiernie ważnym ośrodkiem życia żydowskiego. W dużym stopniu zachowało ono swe dawne funkcje gospodarcze — zaspokajanie prymitywnych potrzeb zafanego okręgu rolniczego. Miasteczko to w coraz większym stopniu musiało brać pod uwagę potrzeby wsi chłopskiej, co nie mogło wpływać dodatnio na rodzaj i organizację jego handlu. Prymitywny i brudny kram żydowski był pochodną prymitywnej i brudnej wsi chłopskiej, która z kolei była pochodną i prymitywnego i brudnego miasteczka i ogólnego poziomu gospodarczego całego kraju. Wszystkie te niewesołe zjawiska były, rzecz jasna, od siebie współzależne. Nie wszyscy zdawali sobie z tego sprawę, a wielu sądziło, że zastąpienie handlarza żydowskiego przez handlarza polskiego podniesie poziom wsi, poziom miasteczek, uzdrowi handel i odrodzi całą Polskę. Przekonania te próbowano wprowadzać w życie, osiągając wyniki, które w najmniejszym stopniu nie przyczyniały się do gospodarczego odrodzenia kraju. Tym też bardziej godne są podziwu tak wyjątkowe umysły jak Wawrzyńca Surowieckiego, który już w pierwszej połowie wieku XIX potrafił doskonale zrozumieć sens całego zagadnienia. Ale Surowieckich w Polsce było bardzo niewiele.

W każdym razie duża część żydostwa polskiego ulegała w coraz większym stopniu urbanizacji. Przez nią też była wciągana w te zasadnicze procesy społeczne, ekonomiczne i kulturotwórcze, które nie były zgodne ani z życiem w ramach getta, ani ze wzorem organizacji kastowej. W tych warunkach wśród mas żydowskich musiał wytworzyć się konflikt pomiędzy ideałami przeszłości, pomiędzy tradycjami i dawnym etosem, a nową rzeczywistością, jej obiektywnymi wymaganiami i jej ponętami. Jak zawsze, miało to przede wszystkim charakter konfliktu między generacjami. W szczególności dla młodzieży żydowskiej sprzeczność pomiędzy dawnymi ideałami a nową rzeczywistością była nie do wyrównania. Wybierano nową rzeczywistość i to w szybkim tempie prowadziło do przyjmowania wzorów świata „gojów”, czyli prowadziło do asymilacji.

Była już przedtem mowa o społecznych uwarunkowaniach konwertyzmu żydowskiego. Oczywiście te same momenty działały i tu, z tym jednak, że miały znacznie szer-

sze podstawy. Konwertyzm z reguły prowadził do zupełnego zerwania z kastą, w praktyce zmierzał do zatarcia śladów kastowego czyli żydowskiego pochodzenia. Ale asymilacja była czymś znacznie szerszym od neofictwa, choć w poszczególnych wypadkach do niego prowadziła. Obejmowała ona różne stopnie upodobniania się do nie-Żydów i różne szczeble osobistego utożsamiania się z polskością. Niezawsze i nie koniecznie oznaczało to zerwanie z przeszłością, a przynajmniej — zupełne zerwanie.

Stale musimy podkreślać fakt zasadniczy, że absolutna izolacja istnieje tylko w teorii. Nawet przy systemie kastowo-gettowym istniały jakieś styczności i zachodziły wzajemne przenikania. Były one w wieku XVI, który był epoką działalności Ezofowicza, i w tym większym stopniu istniały one w wieku XIX, kiedy cała Polska, a z nią i polscy Żydzi, zaczęła być wciągana w orbitę nowych procesów społeczno-gospodarczych. Jednym z ich następstw były żywsze powiązania gospodarcze między zaborem rosyjskim a Prusami. W parze z tym szedł napływ do Kongresówki — głównie do Warszawy, Łodzi, Częstochowy i Sosnowca — Żydów niemieckich, zwłaszcza śląskich. Byli to ludzie zamożni, dość wykształceni, którzy w znacznej mierze zdołali się już wyobcować z tradycyjnej organizacji kastowej, jaka istniała w Rzeszy. Żydostwo niemieckie, które w Mendelssohnie znalazło swego duchowego przywódcę, już w końcu wieku XVIII zaczęło ulegać procesowi asymilowania się do niemieczyzny. W Kongresówce żydowscy przybysze z Niemiec byli mocno zniemczeni i starali się utrzymać swoją odrębność kulturalną od masy Żydów miejscowych.

Rola tych Żydów niemieckich w Polsce była poważna. Przede wszystkim zaczęli oni do siebie przyciągać te elementy żydostwa polskiego, które szukały wyjścia z kasty. Jeżeli jednak elementy te przez czas pewien ulegały urokowi kultury niemieckiej, to nie tylko okazało się to przejściowe ale — co więcej — sami Żydzi, pochodzący z Niemiec, zaczęli ulegać polonizacyjnemu wpływom szerszego otoczenia. Pod koniec wieku XIX ogromna większość tych Żydów niegdyś niemieckich spolszczyła się, nie jeden z nich wraz ze zmianą wyznania przyjmował nawet polskobrzmiące nazwisko.

Trudno jest określić, jak liczna była ta imigracja Żydów niemieckich do Kongresówki. Wobec masy Żydów polskich nie była ona liczna. Ale — bez względu na swoją liczebność — odegrała rolę bardzo poważną. Stała się ona wzorem dla tych elementów żydostwa polskiego, które szukały drogi wyjścia z kasty, stała się dla nich łącznikiem z innym światem. To, że Żydzi z Niemiec i szukający swego awansu Żydzi polscy, majątkowo i pod względem wykształcenia byli do siebie zbliżeni, ułatwiało wzajemne stosunki. Dochodziło do małżeństw mieszanych, do tworzenia się nowych koligacji rodzinnych. Wszystko to sprzyjało postępom asymilacji.

Grunt był już przygotowany przez prąd, który rozwinął się wśród żydostwa wschodnioeuropejskiego, nie bez wpływu zresztą ze strony Niemiec. Prądem tym była „Haskalah” — dążenie do zerwania z tradycyjnymi formami, do przebudowy życia przez oświatę nie tradycyjną, ale odpowiadającą nowym wymaganiom. Przywódcy „Haskalah” wierzyli, że dola Żydów poprawi się przez szerzenie „europejskiej” oświaty, przez wprowadzanie nowych obyczajów, nowych form pracy gospodarczej. Równocześnie odrzucali oni koncepcję radykalnego zerwania z przeszłością. Żyd miał nadal być Żydem, jednakże przystosowanym do nowej rzeczywistości. Niemniej jednak przy całym swym umiarkowaniu „Haskalah” miała ogromny wpływ i na postępy jednostkowej asymilacji i — z czasem — na rozbudzenie się dążeń emancypacyjno-narodowych wśród mas żydowskich.

„Haskalah” przyczyniła się do powstania w Warszawie Szkoły Rabinów — pierwszego w Polsce na większą skalę ośrodka tworzenia inteligencji polsko-żydowskiej. Pod wpływem „Haskalah” młodzi Żydzi przejmowali „gojowski” strój, obyczaje, mowę, zdobywali wykształcenie, nie raz za cenę największych wysiłków. Dzieci i wnuki tych ludzi miały już drogę bardziej ułatwioną i znajdowały dla siebie miejsce bądź wśród inteligencji bądź wśród burżuazji żydowsko-polskiej.

#### IV

Czy można określić, jak liczbowo przedstawiała się asymilacja Żydów polskich na przestrzeni przeszło stulecia? — W praktyce jest to niemożliwe. Nawet te sytuacje, kiedy asymilatorzy występowali jako grupa polityczna, np. przy wyborach samorządowych, parlamentarnych czy do gmin wyznaniowych, nie wiele mówiły. Wyniki głosowań były przypadkowe, a i sami wyborcy mogli się kierować różnymi motywami. Tak samo za wskaźnik nie może być uważana poczytność takich publikacji jak „Jutrzenka”, „Izraelita” czy „Nowa Gazeta”. I dość wątpliwym wskaźnikiem były dane spisów ludności w odniesieniu do tych, którzy deklarowali się jako Polacy wyznania mojżeszowego. Pierwszy taki spis w niepodległej Polsce wykazał pół miliona ludzi, którzy jako swój język ojczysty podali polski, zaznaczając swe wyznanie jako mojżeszowe. Wiemy dziś dobrze, jak wątpliwa była wartość tego spisu w ogóle.

Najważniejsze jest jednak to, że pojęcie „asymilacja” nie jest jednoznaczne. I być nim nie może. W świecie wartości kulturalnych zachodzi tyle odchyień, niuansów, zróżnicowań, że nie wolno tu operować sztywnymi formułami. W jakim stopniu jeden Polak jest bardziej „polski” od drugiego, jeden Francuz bardziej „francuski” od drugiego? Jeżeli operujemy tu jakimiś kryteriami, to są to kryteria idealne — wzory wychowawcze, zgodnie z którymi chcemy widzieć Polaków czy Francuzów, pod które chcemy ich podciągać. Ale ideał Polaka, ideał Amerykanina, Francuza, Niemca czy Żyda jest tylko ideałem, nie znajdującym dla siebie odpowiednika w zwykłych ludziach. Powiadamy, że Polak, Żyd, Amerykanin, Rosjanin, Niemiec czy Włoch powinni zachowywać się tak a nie inaczej. Ze tego wymagają ideały i tradycje narodowe, honor ojczyzny. Jest to oczywiście publicystyka. Od tego, co być powinno, do tego, co jest w rzeczywistości, droga niezmiernie daleka.

Studiując polską literaturę antysemicką (odnosi to się zresztą do analogicznej literatury innych krajów), łatwo można dojść do przekonania, że autorzy stawiali asymilującym się czy zasymilowanym Żydom wymagania niezmiernie surowe, surowsze niż te, które stawiali Polakom. Ażeby być przez tych autorów uznanym za bezspornego

Polaka, zasymilowany Żyd musiał się wykazać wszelkimi cnotami polskości: doskonałym opanowaniem języka, absolutnym przyjęciem wszelkich polskich obyczajów (dobrych i złych!), idealną bezinteresownością, poświęceniem się dla sprawy polskiej, męstwem, zupełnym wyrzeczeniem się swej żydowskiej przeszłości, pogardą dla handlu, doskonałą uczciwością, słowem — musiał być idealnym zaprzeczeniem tego wzoru Żyda, jaki panował wśród ludzi Żydom nieżyczliwych. Zresztą — zwłaszcza w czasach późniejszych — autorzy antysemitcy *a priori* niejako negowali, by zasymilowany Żyd mógł naprawdę dojść do posiadania wszystkich tych cnót. Czy sami ci autorzy mogli się poszczycić ich posiadaniem — o tym nie było mowy. Tego rodzaju surowe kryteria niewątpliwie miały swój wpływ na tę egzaltację polskości, z jaką można się było spotykać w środowiskach zasymilowanych Żydów.

Praktyka jest zawsze różna od ideału. W praktyce żywy, konkretny Polak jest zupełnie różny od Polaka idealnego. I w praktyce zasymilowany Żyd był zjawiskiem bardzo różnorodnym, mieszczącym w sobie różne stopnie upodobnienia się do polskości. Wilhelm Feldman do końca życia w mowie swej zachowywał akcent, który w Polsce był uważany za rażąco żydowski. Klacze i Askenazemu złośliwi przypisywali cechy wybitnie żydowskie. I trudno jest zaiste powiedzieć, ile w tym było racji! Zwłaszcza że zdefiniowanie cech jako „wybitnie żydowskich” nie jest czymś bardzo prostym. Józef Piłsudski stale podkreślał swe właściwości litewskie — by nie wymienić tu Mickiewicza. W środowiskach etnicznie niejednolitych, w środowiskach, w których stale zachodzą przenikania międzykulturowe, nikt nie jest monolitem kulturalnym. Byłoby tragedią, gdyby był. Oznaczałoby to bowiem skostnienie, wyschnięcie tych różnorodnych źródeł, z których płynie nurt życia kulturalnego.

Przy takim podejściu próbowanie statystycznego ujęcia rozmiarów asymilacji Żydów polskich byłoby zadaniem niezbyt wdzięcznym i małoprodukcyjnym. Były różne stopnie i odcienie zasymilowania się, były postawy sprzeczne w tych samych ludziach. Później, gdy procesy emancypacyjno-narodowe wysunęły na wierzch żydowską grupę przywódczą, wśród niej znaleźli się ludzie, którzy swym

sposobem życia, myśleniem, mową, odczuwaniem mogli być uważani za całkowicie zasymilowanych. I faktycznie nimi byli. Niektórzy z nich — jak np. Jakub Apenszlak — dopiero w wieku dojrzałym zaczęli uczyć się języka żydowskiego i nigdy go dobrze nie opanowali. Ich kulturalne związanie z polskością — językiem, historią, literaturą, tradycjami — było mocne i wszechstronne. Apenszlak miał w sobie znacznie więcej z polskiego szlachcica niż z tradycyjnego Żyda. I nie był w tym wyjątkiem. Z drugiej zaś strony nie jeden z tych, którzy bez zastrzeżeń utożsamiali się z polskością i odchodzili od spraw żydowskich, nie jeden z ideologów asymilacji, mówił po polsku z tzw. akcentem i pod wieloma względami zdradzał niedawność swego odejścia od żydostwa. We wszystkich tych wypadkach stopień zasymilowania nie dawał się zmierzyć. Jak wszystko co ludzkie, było to pełne sprzeczności i niekonsekwencji.

Nie inaczej zresztą sprawa wygląda wszędzie tam, gdzie zachodzą analogiczne procesy przenikania wpływów kulturalnych i wzajemnego upodobniania się różnych grup. W krajach kolonialnych asymilowanie się tubylców do kultur angielskiej, francuskiej czy hiszpańskiej ma podobne towarzyszące objawy. Są one zjawiskiem powszechnym w tym wielkim tyglu narodów, jakim od przeszło stulecia stały się Stany Zjednoczone. I tylko na tle procesów w tych krajach można lepiej zrozumieć absurdalność uwag i zarzutów, jakie w Polsce były stawiane pod adresem asymilujących się Żydów.

Jeżeli więc pozostawimy na stronie wszystkie te ilościowo-jakościowe rozważania, będziemy mogli ograniczyć się do stwierdzenia pewnych zasadniczych faktów. Faktem więc było, że zachodził proces upodobniania się Żydów do nie-Żydów, że wyrażał się on w upodobnianiu się zewnętrznym przez zmianę ubioru i zachowania się, że pociągał on za sobą i zmiany wewnętrzne w postaci coraz lepszego opanowywania języka polskiego, przejmowania obyczajów polskich i w ogóle tych wartości, jakie były znamienne dla życia polskiego. Nie koniecznie musiało to oznaczać całkowite utożsamienie się z polskością. Zwłaszcza w latach późniejszych mogła w parze z tym iść rosnąca świadomość narodowo-żydowska. Żydzi dwujęzyczni w okresie międzywojennym stali się zjawiskiem powszechnym. Szkoła, w której językiem nauczania był albo wyłącznie język polski,

albo w nauczaniu przeważał, pozostawiła głęboki ślad na młodym pokoleniu Żydów polskich. Nie ulega też wątpliwości, że wytworzył się typ Żyda polskiego, różny od typu Żyda rosyjskiego, niemieckiego czy litewskiego. Jak daleko było to posunięte, o tym najlepiej mówią stosunki wśród grup emigracyjnych w Stanach Zjednoczonych. Żydzi polscy, rosyjscy, niemieccy, węgierscy, austriaccy, litewscy itd. tworzą tu osobne grupy, które na ogół trzymają się z dala od siebie i z których każda zachowuje swe odrębności wynikłe ze związania się z kulturą dawnego kraju. W Ameryce Żyd polski ma więcej wspólnego z polsnością niż z Żydem z innego kraju. I tak samo Żyd niemiecki, rosyjski czy węgierski ma więcej wspólnego z kulturą swej dawnej ojczyzny niż z Żydami z innych krajów. Wszędzie tu zachodziły prądy asymilacyjne i wszędzie tu odbywało się przyjmowanie przez Żydów wartości kulturalnych ojczystego kraju. I dopiero na tle Stanów Zjednoczonych można należycie ocenić siłę i wszechstronność prądów asymilacyjnych starej Europy.

## V

Życie Żyda polskiego było wyznaczone przez fakt jego udziału w organizacji kastowej. Przez całe stulecia Żyd godził się z tym faktem i przyjmował rolę społeczną, jaka z tego wynikała. Jednostki buntujące się przeciwko kaście miały jedną drogę ucieczki: zmianę wyznania i zlanie się całkowite ze światem chrześcijańskim. Jak wiemy, w Polsce szlacheckiej jednostki takie nie były wyjątkami i zjawisko neofityzmu — choć wobec masy żydowskiej ilościowo niewielkie — nie było czymś bez znaczenia. W wieku XIX i XX neofityzm stał się zjawiskiem bardzo częstym. Stopniowo jednak coraz gorzej służył jako droga wyprowadzająca jednostkę z ram kasty. A równocześnie zaczynały występować nowe momenty, które znaczenie społeczne neofityzmu zepchnęły na plan dalszy.

Od końca wieku XIX coraz dotkliwiej zaczynała być odczuwana sprzeczność pomiędzy obiektywną rolą jednostki

a jej przymusowym udziałem w kaście. Przede wszystkim stale rosła ilość takich jednostek, których obiektywna rola w życiu zbiorowym nie była zgodna z kastowością. Zasadniczym aspektem asymilacji było szybkie zmienianie się obiektywnej roli poszczególnych Żydów polskich. Asymilacja polegała właśnie na tym, że jednostka przejmowała treści kulturalne, czynności gospodarcze, sposoby zachowania się itp., które radykalnie odbiegały od wzoru, jaki wyznaczał kastę i w niej obowiązywał. Asymilujący się Żyd zmieniał swe oblicze społeczne, zmieniał świat swoich wartości, ulegał transformacji zawodowo-gospodarczej. Nie mniej jednak — jeżeli tylko nie udało mu się przez *passing*, to jest przez zmianę wyznania i zatarcie śladów przeszłości, całkowicie odejść od kasty — nie przestawał być przez otaczający go świat widziany jako człowiek kasty, nadal podpadał pod definicję „parcha” czy — w najlepszym razie — „żydka”. W pewnych okresach definicje te nie były stawiane zbyt ostro i wtedy słabło poczucie konfliktu pomiędzy rolą obiektywną a przynależnością do kasty. Tak np. było w okresie Powstania Styczniowego, gdy w społeczeństwie polskim dominowały uczucia życzliwości wobec Żydów i wiara w ich szybką asymilację. Później jednak przychodziły okresy zaostrzonego antagonizmu wobec Żydów, połączonego z tendencją utrzymania kastowego charakteru żydostwa polskiego. Tak np. było w Kongresówce około roku 1912 i w całej Polsce okresu międzywojennego. W tych warunkach poczucie rozdzwięku pomiędzy rolą obiektywną a społecznie uwarunkowanym przymusem udziału w kaście było szczególnie bolesne i dramatycznie odczuwane przez zasymilowanych Żydów. Uczucia swego środowiska doskonale wyraził Hemar w znanym wierszyku: „Niby z gracją się pętam, niestety sam pamiętam: Żyd”. Inteligencja murzyńska w Stanach Zjednoczonych, kolorowa inteligencja w krajach kolonialnych doskonale potrafiłaby zrozumieć wymowę tego wiersza poety polskiego.

Wytwarzało to stan szczególnego napięcia i to nawet w wypadkach, kiedy *passing* był osiągnięty z powodzeniem. Choć wszystkie ślady przeszłości były już zatarte, to przecież stale istniało niebezpieczeństwo, że będą odkryte i że pociągnie to za sobą radykalną zmianę stosunku otoczenia do jednostki o „złym” pochodzeniu. W Ameryce



taki stan napięcia jest dobrze znany w wypadku jednostek, które — jak bohater powieści Sinclaira Lewis'a — zdawałoby się, osiągnęły doskonały *passing*. W Polsce było nie inaczej. Setki rodzin polskich, reprezentujących wyższe sfery społeczne, przeżyły ciężkie chwile, gdy w roku 1904 Teodor Jeske-Choiński ogłosił swych „Neofitów polskich”. W latach poprzedzających drugą wojnę „demaskowanie” pochodzenia żydowskiego przeciwników politycznych było ulubioną metodą polemiczną na prawicy i na lewicy (co prawda dla różnych racji). Pisała Ginczanka: „Pędzą myśliwi w zamierzchtë dzieje gdzie ślad porasta i trop czernieje, w gąszczach przeszłości z uporem mrówki babki szukają, babki-Żydówki...”.

Od końca wieku XIX całkowity *passing* stawał się rzeczą coraz trudniejszą. Nawet zmiana wyznania i nazwiska coraz rzadziej w tym pomagała. *Passing* niekiedy lepiej udawał się kobietom, zawierającym „mieszane” związki małżeńskie i przyjmującym nazwisko męża. Niestety „semickie” rysy twarzy, nazwisko panińskie i długa pamięć przyjaciół bywały tu ważną przeszkodą. Kilku antysemitów działaczy okresu międzywojennego miało ciężkie chwile, gdy publicznie przypomniano im pochodzenie ich matek.

Jeżeli jednak doskonały *passing* był coraz mniej możliwy, to dążenie do wyzwolenia się od konfliktu między rolą obiektywną a faktem kasty przybierało inne postacie. Jedną z nich było wykazywanie wobec siebie i innych, że odrzuciło się wszystkie reguły kasty, że jest się wolnym od jej właściwości, od tych cech, jakie tradycyjnie są przypisywane Żydom. Prowadziło to do zachowania się takiego, jak gdyby nie było się nigdy w kaście. Nieraz przybierało to formy groteskowe. Takie same zresztą postawy i zachowania się zauważamy wszędzie, gdzie jednostki z warstwy społecznie czy majątkowo niższej próbują się asymilować do grup ocenianych jako wyższe. Przykłady — choćby *bourgeois-gentilhomme* Molière'a czy fredrowski Pan Geldhab.

Dążenie do utwierdzenia w sobie i w innych tego, że nie ma się nic wspólnego z kastą, prowadziło do tej egzaltacji polskości, z jaką nieraz można się było spotkać wśród zasymilowanych Żydów. (Egzaltacja germanizmu była rzeczą pewszchną wśród Żydów niemieckich, a madzia-

ryzmu — wśród węgierskich). Była to przesadna dbałość o doskonałość języka, pedantyczne przestrzeganie obyczajów, uważanych za specyficznie polskie, kult literatury i sztuki polskiej, nieraz wręcz fanatyczny nacjonalizm i szowinizm. Złośliwi mówili, że zasymilowany Żyd starał się być bardziej polski niż Polak. A niektórzy dodawali, że taki nadmiar polskości raczej świadczy o braku całkowitego zasymilowania się. I zapewne była w tym jakaś doza racji. Entuzjazm polskości, zresztą jak najszczerzy, mówił o potrzebie — niezawsze uświadomianej — wykazania się, zdania egzaminu, udowodnienia, że przestało się być członkiem kasty.

Jedną z form takiego wykazywania się bywał udział Żydów w polskich ruchach wolnościowych i męstwo, jakie tam wykazywali. W Legionach Polskich odsetek inteligentów pochodzenia żydowskiego był znaczny. Ogromna ilość wśród nich wykazała się szczególnym męstwem bojowym i zdolnościami przywódczymi. Wielu z tych ludzi nosiło na piersiach krzyże *Virtuti Militari*. Piszącemu te słowa jeden z nich, bliski przyjaciel, opowiadając w jakich warunkach zdobył *Virtuti Militari*, dodał taką uwagę: „Widzisz, ja musiałem być odważny. Gdybym stchórzył, powiedziano by, że to Żyd stchórzył!”. Było coś głęboko wstrząsającego w tych słowach mężnego oficera, poważnego uczonego, z czasem Senatora Rzeczypospolitej. Będąc w mundurze oficera polskiego, stale czuł, że wlecze się za nim cień kasty.

Ten cień kasty włókł się za tysiącami ludzi, których role obiektywne były zupełnym zaprzeczeniem tradycyjnego wzoru. Włókł się za wybitnymi działaczami państwowymi — Askenazymi, Gliwicami, Sokalami itd., za znakomitymi uczonymi, lekarzami, prawnikami, oficerami, włókł się za wielkimi artystami, poetami, pisarzami. Cień kasty padał na twórczość Tuwima, Wittlina, Słonimskiego i tylu innych, i twórczość tę odpowiednio zabarwiał. Wierszyk Hemara jest czymś nieskończenie poważniejszym niż fraszka poetyżartownisia. Wyraża on głęboki konflikt, jaki nie tylko istniał w grupie Polaków pochodzenia żydowskiego, ale i przenikał całą kulturę polską ostatnich dziesięcioleci.

W jednostkach, które taki konflikt odczuwały, wytwarzało się poczucie niepewności wobec innych i nieufności do nich. Czy jestem przyjęty, co mam robić, by być przy-

jęty, czy mogę ufać moim przyjaciołom? I czy naprawdę są to moi przyjaciele? Stale jestem podejrzewany, że nie jestem Polakiem. I o taki stosunek do mnie muszę podejrzewać i innych. Wytwarzało się tu błędne koło podejrzeń i nieufności.

Ale takie postawy są właśnie typowe dla stosunku ludzi kasty do świata zewnętrznego. Za dawnych czasów była to niepewność, czy będę potraktowany jako „parch” czy jako „żydek”. W latach późniejszych, w dobie asymilacji była to niepewność, czy będę potraktowany jako Polak czy jako Żyd. Było to bodaj jeszcze trudniejsze i boleśniejsze niż dawne postawy. Wymagało bowiem ciągłego zdawania egzaminu, bez żadnej pewności, że wynik — choćby obiektywnie najlepszy — będzie przez otoczenie uznany za wystarczający. I przetrwanie takich postaw najlepiej świadczyło o trwałości kasty, o tym, że wlokła się ona za tymi, którzy starali się od niej odejść jak najdalej i faktycznie dawno odeszli.

## VI

Trzeba stale pamiętać, że Żydzi, tworząc kastę, nie byli aż do końca wieku XIX grupą narodową we współczesnym tego słowa znaczeniu. Niewątpliwie mówiono o „narodzie” żydowskim. Ale mówiono tak samo o „narodzie” cygańskim, ba, nawet o „narodzie” szlacheckim. Z nazwą tą jednak nie łączyły się te treści, które są tak istotne dla pojęcia narodowości współczesnej. Oczywiście Żydzi byli specyficzną grupą kulturową. Mieli własny język, religię, obyczaje, tradycję. Co więcej, pamięć o wielkiej przeszłości narodowej była podstawowym składnikiem tradycji żydowskiej. Ale pamięć istnienia jako narodu stała się częścią systemu religijnego, była postacią kultu religijnego i nic nie miała wspólnego ze współczesnym ideałem wspólnoty narodowej. Ten ideał w masach żydowskich zaczął się wytwarzać dopiero w drugiej połowie wieku XIX, równoległe z tym, jak zaczął się on wytwarzać wśród całej gromady innych grup kulturowych Europy i reszty świata.

Faktycznie dopiero syjonizm i różne prądy idyszyzmu dały masom żydowskim nową koncepcję emancypacji narodowej i nowy ideał, który z czasem doprowadzić miał do powstania Izraela.

To, cośmy przed chwilą powiedzieli, miało kolosalne znaczenie dla zagadnienia asymilacji Żydów polskich. Asymilacja ówczesna nie oznaczała przejścia od jednej grupy narodowej do drugiej, nie oznaczała renegeacji czy apostazji w stosunku do narodu, który się porzucało. O to z czasem będą asymilatorów oskarżali ideologowie nacjonalizmu żydowskiego. W ich oczach asymilujący się Żydzi byli odstępcami sprawy żydowskiej. Zarzuty te polegały na błędnej ocenie historycznych procesów, na antycypowaniu faktów, które dopiero miały nadejść. Asymilujący się Żyd nie przechodził od jednej narodowości do drugiej, choć przechodził od jednego systemu kulturalnego do drugiego. To, co porzucał, nie było narodowością. Stało się nią dopiero później. Starał się porzucić kastę, ze wszystkimi jej atrybutami, z jej odrębnością kulturalną, ze stygmatem poniżenia, jaki ona nosiła. Nie można tu było mówić o „renegactwie” w tym sensie, w jakim słowo to było stosowane do ruszczących się Polaków czy polonizujących się Rosjan. Nie wchodzimy tu oczywiście w moralne wartościowanie owego „renegactwa” — zjawiska z reguły potępianego przez środowisko, które „renegat” porzucał, a równocześnie nierozdzielnie związanego ze wszelkimi procesami kulturotwórczymi.

Asymilujący się Żyd starał się wyjść z kasty i wejść do narodowości. Ale narodowość ta nie była czymś homogenicznym. W rzeczywistości była ona symbiozą różnych kultur, z których każda wyrażała wartości określonego środowiska społecznego i ekonomicznego. Z gruba rzecz biorąc, można tu było mówić o kulturze szlacheckiej i o kulturze ludowej, czy też nawet — o kulturach ludowych. Ze wszystkich tych kultur tylko szlachecka wyznaczała oblicze i treść polskości. Była kulturą grupy, która wytyczyła kierunek historii Polski, tworzyła literaturę, sztukę, naukę, decydowała o celach i metodach wychowawczych. Wobec kultury szlacheckiej inne kultury, składające się na rzeczywistość Polski, miały charakter marginesowy. Było rzeczą oczywistą, że asymilujący się Żydzi asymilowali się do kultury szlacheckiej. Asymilacja była nie tylko przyjmowaniem nowej kultury narodowej. Była także — a może

przede wszystkim — przyjmowaniem kultury określonej warstwy społecznej. Kilka momentów odegrało w tym rolę zasadniczą.

Trzeba jasno jeszcze raz stwierdzić, że Żydzi polscy — jako kasta — byli przez cały bieg swych dziejów najmocniej związani ze szlachtą. Olbrzymia większość wybitnych polskich antysemitów wyszła ze środowisk mieszczańskich i drobnoszlacheckich. Natomiast ze sfer arystokratycznych wyszedł szereg jednostek, życzliwie odnoszących się do Żydów i ich roli historycznej w Polsce. Od Xawerego Korczak-Branickiego aż do Piotra Dunin-Borkowskiego szła tu linia polskich „filosemitów”. Oczywiście można tu mówić tylko o pewnej tendencji. Wincenty Kraśński był do Żydów nieżyczliwie usposobiony, a wśród obrońców Żydów była Orzeszkowa, byli Baudouin de Courtenay i Wacław Nałkowski.

Szlachta i arystokracja były tą warstwą w Polsce, z którą Żydzi, zwłaszcza zamożni, mieli najwięcej stałych i ciągłych kontaktów. Te kontakty — jakkolwiek uwarunkowane przez fakt kasty — były nieraz bliskie i wszechstronne. I one to tworzyły drogę dla przenikania pewnych wartości kultury szlacheckiej do środowisk żydowskich.

W dobie gdy asymilacja stała się zjawiskiem powszechnym, wzór życia szlacheckiego z natury rzeczy musiał mocno przemówić do nowej plutokracji pochodzenia żydowskiego. Był to wzór życia warstwy „wyższej”, przyjęcie go oznaczało utożsamienie się i z tym co społecznie „lepiej”, i z polskością. Nabywanie majątków ziemskich i przyswajanie sobie ziemiańskich form życia stało się tu rzeczą powszechną. Kpiono sobie z tych nowych ziemian i z ich fumów, ale kpiny te nie zatrzymywały ogólnej tendencji. Młodzież żydowskiej plutokracji bardzo łatwo przyswajała sobie manieri młodzieży arystokratycznej, łącznie ze skłonnością do przepuszczania majątków, zdobytych przez ojców i dziadków. Koligacenie się bogatych Żydów z podupadłymi rodami ziemiańskimi było samo przez się ważnym czynnikiem przejmowania manier arystokratycznych. Teściowie musieli się wykazać, że są na poziomie swych utytułowanych zięciów. Bersonowie założyli stajnię wyścigową, inni zabawiali się polowaniami; wszyscy prowadzili życie wystawne, budowali pałace, ubiegali się o tytuły szlacheckie itp.

Jest rzeczą uderzającą, że — inaczej niż w środowiskach protestanckich — wśród Żydów fortuny są na ogół krótkotrwałe. Zwrócił na to uwagę już Roman Dmowski, ale — jak zawsze u niego — dał temu jak najbardziej fantastyczną interpretację. Ta nietrwałość dziedziczonych fortun żydowskich w dużym stopniu jest w związku z tradycyjnym etosem żydowskim, z przekonaniem, że majątek jest tylko środkiem, a nie oznaką charyzmy. W wielu też wypadkach bogaci Żydzi uważali za osiągnięcie celu swego życia, jeżeli ich potomstwo wybijało się w dziedzinie nauki czy literatury. I nie jest też rzeczą nieprawdopodobną, że etos żydowski był czynnikiem sprzyjającym przejmowaniu pewnych właściwości magnackich, łącznie ze skłonnością do przepuszczania pieniędzy. Dla protestanckiego purytanizmu taka postawa jest godna potępienia. Majątek trzeba powiększać, albowiem w ten sposób służy się chwale Bożej, a samo powiększanie majątku świadczy o łasce Boskiej. Trwałość rodowa pewnych — choć nie wszystkich — fortun żydowskich w Ameryce i w Europie Zachodniej zdaje się świadczyć, że wszędzie tam asymilacja Żydów szła raczej w kierunku przejmowania wartości mieszczańskich, a nie szlacheckich. Jednakże Żydzi niemieccy i węgierscy w swych procesach asymilacyjnych szli raczej po drodze zbliżonej do drogi polskich Żydów.

W sposób nieco tylko uproszczony dzieje fortun żydowskich w Polsce i w niektórych innych krajach dadzą się sprowadzić do następującego schematu: dziad robił majątek; ojciec — jeżeli go nie przepuszczał — nie powiększał go, niekiedy zmniejszał, stawał się mecenasem sztuki, kolekcjonerem, patronem sportu, człowiekiem wczasów; wnuk — przedstawiciel trzeciego pokolenia — był już literatem, artystą, uczonym, niekiedy oficerem, niekiedy działaczem socjalistycznym czy komunistycznym, i z reguły nie miał już pieniędzy. Oczywiście wojny i rewolucje wносиły tu od siebie ważne korektywy, walnie przyczyniając się do zanikania wszelkich fortun. Ale i bez wojen i rewolucji fortuny te nie wykazywały trwałości, zdradzając tendencję przechodzenia od gospodarczej zapobiegliwości dziadów do czysto intelektualnych funkcji wnuków. Biografie różnych polskich *hommes de lettres*, uczonych i działaczy wiele by powiedziały o takich kolejach żydowskich fortun rodzinnych.

To, że droga ta kończyła się zawodami intelektualnymi miało szczególne znaczenie. Albowiem najważniejszą postacią asymilowania się Żydów do kultury szlacheckiej było wchodzenie ich do tego specyficznego środowiska, które nosiło nazwę inteligencji. Skargi na „zażydzenie” inteligencji polskiej miały swe uzasadnienie. Nie ulega wątpliwości, że udział elementu żydowskiego w inteligencji polskiej był ilościowo i jakościowo bardzo poważny. Nie inaczej zresztą było i w innych krajach świata. Asymilacja żydowska wszędzie w tzw. inteligencji znajduje ważne ujście dla siebie.

## VII

Stale trzeba podnosić, że etos żydowski w mądrości widzi wartość zasadniczą. Ideałem bogobojnego Żyda było wychować swego syna na uczonego rabiną. Ta tradycja utrzymała się i wtedy, gdy Żydzi weszli w okres laicyzacji swego życia. Mieć syna doktora (niekiedy adwokata — w każdym razie uczonego) stało się marzeniem najuboższych Żydów. Było to podstawą wyróżnienia społecznego, zaszczytu, jakiego nigdy nie mógł dać majątek.

Próby wychodzenia z kasty przez zdobywanie wykształcenia są zjawiskiem powszechnym, nie tylko Żydom właściwym. Czy chodzi tu o Ukraińców, Białorusinów, Litwinów, Słowaków itd. w Europie, czy o ludy kolonialne, czy o Murzynów w Stanach Zjednoczonych — wszędzie tam formowanie się rodzimej inteligencji jest pierwszą postacią walki z kastowością i początkiem wielkich ruchów emancypacyjnych. Ta nowa inteligencja w pierwszym stadium z reguły asymiluje się do jakiejś kultury innej, uważanej za wyższą. Pierwsza inteligencja ukraińska czy białoruska asymilowała się do kultury rosyjskiej lub, w pewnych wypadkach, do polskiej. łotewska — do niemieckiej lub rosyjskiej, słowacka — do węgierskiej, hinduska — do angielskiej, dahomejska — do francuskiej itd. itd. Oczywiście inteligencja murzyńska w Stanach Zjednoczonych asymiluje się do kultury wykształconych warstw amerykańskich, co

nie oznacza zmiany narodowości. Murzyn amerykański, walcząc o wyjście z kasty czy też o jej zlikwidowanie, działa w obrębie wartości ogólnej narodowej kultury amerykańskiej i stale jest Amerykaninem. Właśnie w istnieniu kasty widzi on ograniczenie dla swej amerykańskości i w imię ideałów amerykańskich walczy z kastą.

Jeżeli jednak te same tendencje działały w świecie żydowskim, to niewątpliwie były one potęgowane przez tradycyjny etos, z jego suprematem mądrości i wiedzy. I stąd też asymilacja Żydów polskich szła w największym stopniu przez wchodzenie do inteligencji.

Tu musimy kilka słów poświęcić ogólnemu zagadnieniu inteligencji polskiej. Zagadnienie to było już wielokrotnie i wszechstronnie omawiane. Duża w tym jest zasługa Józefa Chałasińskiego, który w swej „Genealogii inteligencji polskiej” dał cenne punkty wyjściowe dla naszych badań. Piszący te słowa wypowiedział się w tej sprawie w jednej ze swoich prac dawniejszych („The Case of an Eastern European Intelligentsia”, w *Journal of Central European Affairs*, 1951). Ograniczymy się tu przeto do kilku uwag na marginesie naszego zasadniczego zagadnienia.

Inaczej niż w Europie Zachodniej i w Rosji, polska klasa wykształcona swym pochodzeniem społecznym nie była związana z aparatem państwowo-urzędniczym. W dawnej Polsce aparat ten był w formie tak rudymen tarnej, że w ogóle nie wchodził w rachubę. Biurokracja polska zaczęła się tworzyć w czasach Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego, ale formacje te istniały zbyt krótko, by mogły wytworzyć liczniejszą warstwę zawodowych funkcjonariuszy państwowych typu innych krajów europejskich. I tylko w Galicji mógł powstać liczny polski aparat urzędniczy, który potrafił oprzeć się na jakiejś własnej tradycji. Zadaniem obu uniwersytetów galicyjskich było tworzenie bazy rekrutacyjnej dla aparatu administracyjnego kraju.

Pomijając Galicję, inteligencja polska swój rozwój zawdzięcza rozpadowi warstwy szlachecko-ziemiańskiej. A i w samej Galicji aż do końca wieku XIX gros ludzi wykształconych i aparatu biurokratycznego wywodziło się ze środowisk szlacheckich. Oraz — jak o tym zaraz będzie mowa — ze świata żydowskiego, asymilującego się do kultury polsko-szlacheckiej.



Mówiąc o społecznej genealogii inteligencji polskiej, musimy przyjąć za rzecz niewątpliwą, że inteligenci polscy wyszli w swej znacznej większości ze świata ziemiańsko-szlacheckiego, w swej mniejszości — z kasty żydowskiej. Oczywiście — zwłaszcza od końca wieku XIX — do szeregów inteligencji trafiali i ludzie z innych grup społecznych, ale bardziej masowy napływ Tomaszów, Judymów i Andrzejów Radków miał nastąpić dopiero w wieku XX, głównie w okresie międzywojennym.

Najistotniejsze jednak było to, że kultura, jaką inteligencja polska reprezentowała, była w swych treściach i formach kulturą szlachecką. I bez względu na to, jaki był rodowód społeczny poszczególnych inteligentów, polska inteligencja jako całość była nosicielką tradycji kultury szlacheckiej, wyrażała ideały i wartości, które korzeniami swymi tkwiły w świecie szlachecko-ziemiańskim.

Nie możemy tu wchodzić w szczegółową analizę szlacheckości polskiej inteligencji. Było to już nieraz robione. Zatrzymamy się jedynie przy kilku momentach szczególnie ważnych dla naszych rozważań.

W Polsce przed rokiem 1918 szanse praktycznego uzyskania kwalifikacji, jakie mogło dać zdobyte wykształcenie, były bardzo nikłe. Poza Galicją nie było polskiego aparatu biurokratycznego, który by mógł wchłonąć choć część ludzi wykształconych. Ani przemysł, ani handel, ani bankowość takich możliwości na skalę większą nie otwierały. Nawet gospodarczo zaawansowany zabór pruski nie dawał większych perspektyw ludziom wykształconym. Z zaboru rosyjskiego technicy i inżynierowie licznie emigrowali do Rosji i tam łatwiej niż we własnym kraju znajdowali zastosowanie. Słowem — inaczej niż w wysoce rozwiniętych krajach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych — nabycie wykształcenia nie oznaczało odpowiedniego zastosowania go na polu działalności gospodarczej. Stąd uderzająca dysproporcja pomiędzy stopniem wykształcenia wielu inteligentów polskich a ich czynnościami gospodarczymi. Poważni historycy i literaci byli drobnymi urzędnikami kolejowymi, pracowali w bankach, zajmowali się prywatnym nauczaniem. Niejeden uzdolniony pisarz brnął przez życie utrzymując się ze skromnych zarobków dziennikarskich. Z różnych wspomnień i biografii wiemy przez jaką

nędzę przechodzili ludzie, którym sądzone było zająć trwałe miejsce w dziejach kultury polskiej.

Po odzyskaniu niepodległości sytuacja uległa poprawie. Powstał duży aparat biurokratyczny, rozwinęło się szkolnictwo wyższe, tu i ówdzie zaczęło się zaznaczać uprzemysłowienie kraju. Ale równocześnie postępy w zakresie demokracji życia społecznego znacznie rozszerzyły bazę rekrutacyjną inteligencji. W Polsce zaczęło się mówić o nadprodukcji inteligencji, o tym, że jest jej za dużo. Oczywiście w porównaniu z wysoce gospodarczo rozwiniętymi krajami świata w Polsce był raczej brak ludzi z odpowiednimi kwalifikacjami wykształceniowymi, niż ich nadmiar. „Nadprodukcja” inteligencji była pochodną zacofania kraju, jego słabego uprzemysłowienia, jego ubóstwa.

W każdym razie przez długie dziesięciolecia istniało w Polsce bardzo znamienne zjawisko: odseparowanie zdobytego wykształcenia od jego praktycznego zastosowania. Odnosiło się to w pierwszym rzędzie do wykształcenia z dziedziny nauk humanistycznych czy ścisłych, ale obejmowało nawet wykształcenie medyczne, prawnicze i techniczne. Młody człowiek, który się kształcił, nie miał jakiejś takiej pewności, że potrafi praktycznie wykorzystać zdobytą wiedzę.

Niemniej jednak wykształcenie było cenione bardzo wysoko. Zjawisko, że wiedza wyniesiona ze szkoły jest wartością *per se*, że jest ceniona sama dla siebie bez względu na swe praktyczne zastosowanie, nie jest czymś csobliwym i tylko Polsce właściwym. W rzeczywistości jest to zjawisko bardzo pospolite. Spotykamy je we wszystkich krajach i środowiskach społecznych gospodarczo i kulturalnie zacofanych, w których prądy emancypacyjne rodzą konieczność wytworzenia własnej elity przywódczej. Analogiczne tendencje dają się zauważyć we wszystkich republikach Ameryki Łacińskiej; w osiągających niepodległość krajach kolonialnych; wśród Ukraińców, Białorusinów, Litwinów, Łotyszów itd. okresu budzenia się wśród nich dążeń narodowych i podejmowania prób budowania własnych państwowości; wśród Murzynów amerykańskich, odrzucających system kastowy; i — wśród Żydów europejskich. Wszędzie tam wykształcenie staje się postacią wyróżnienia społecznego, jest wartością samą przez się i jest oddzielone od praktycznego zastosowania. I wszędzie tam rozlegają

się skargi na nadprodukcję inteligencji. Skargi te brzmią raczej dziwacznie w wielu krajach Łacińskiej Ameryki, choć niewątpliwie mają swe obiektywne uzasadnienie.

W krajach Ameryki Łacińskiej wysoka ocena wykształcenia *per se* niewątpliwie pozostaje w związku z tradycjami *Hispanidad*, z filozofią, że *hidalgo*, nie będąc człowiekiem produkcyjnej pracy gospodarczej, jest z natury rzeczy powołany do wyższej misji narodowo-państwowej i że formalne wykształcenie daje mu prawo do wykonywania takiej misji. Tytuł naukowy jest tu zawsze oznaką wyróżnienia społecznego, *licenciado* już przez to, że taki tytuł posiada, wchodzi do warstwy wyższej, faktycznie staje się *hidalgo*.

Postawy, filozofie i tradycje, z jakimi spotykamy się w krajach zasięgu *Hispanidad*, uderzająco przypominają nam postawy, filozofie i tradycje inteligencji polskiej. Przy całej odrębności tych cywilizacji mamy tu podobne tradycje kultury szlacheckiej, umocnione i przez cały rozwój historyczny i przez gospodarczo-społeczne zacofanie. W obu tych cywilizacjach szlacheckość szła w parze z pogardą dla czynności gospodarczych obliczonych na zysk. W obu tych cywilizacjach wykształcenie — przede wszystkim humanistyczne i prawnicze — było marką wyróżnienia społecznego, rodzajem nobilitacji. I w żadnej z tych cywilizacji nie wyłoniły się warstwy mieszczańskie z własną filozofią społeczną, które by — jak to miało miejsce np. w Anglii — umiały swe wartości wprowadzić do świata szlacheckiego.

Teoretycznie rzecz biorąc, w Polsce podobne wartości mogłyby pochodzić od asymilującego się mieszczaństwa żydowskiego. Ale w samym świecie żydowskim od stuleci wytworzyło się oddzielenie wiedzy od ekonomiki; właśnie w świecie żydowskim wykształcenie było wartością *per se* i najważniejszą podstawą wyróżnienia społecznego. A do tego w Polsce świat ten był pod silnym urokiem kultury szlacheckiej.

Niewątpliwie wśród Żydów polskich nie brakło ludzi praktycznego działania, ludzi, reprezentujących raczej cnoty zachodnioeuropejskiego mieszczaństwa niż szlachty polskiej. Blochom, Kronenbergom, Epsteinom, Natansonom, Rotwandom, Wawelbergom — by pominąć innych — Kon-

grosówka w znacznej mierze zawdzięcza swe wczesne osiągnięcia gospodarcze. Ale ludzie ci szybko przyswajali sobie właściwości szlacheckie, szlachecki sposób życia i szlacheckie filozofie. A do tego, koligając się z arystokracją, tracili nawet swoją społeczną odrębność. Nie potrafili wycisnąć swego piętna na obliczu szlachty polskiej tak, jak w stosunku do arystokracji angielskiej umiało to zrobić bogate mieszczaństwo brytyjskie. I to mieszczaństwo wchodziło w szeregi arystokracji, ale nie przejęło wzoru wiejskiego *squire'a*, przeciwnie — potrafiło tego *squire'a* przefasonować.

Asymilujący się Żydzi polscy, wchodząc do inteligencji i w poważnym stopniu uczestnicząc w jej tworzeniu się, przyswajali sobie nie tylko polskość ale i szlacheckość. Asymilowali się do kultury szlacheckiej ze wszystkimi jej dobrymi i złymi cechami. Jak cała inteligencja polska, jej żydowscy uczestnicy byli spadkobiercami Polski szlacheckiej.

## VIII

Procesy asymilacyjne są czymś powszechnym i stałym tam, gdzie stykają się ze sobą grupy reprezentujące różne wartości kulturalne. Każda międzygrupowa wymiana wartości kulturalnych ma charakter asymilacji. W tym sensie asymilowanie się Żydów do polskości było zjawiskiem bardzo dawnym. I to bez względu na fakt istnienia kasty i getta. Oczywiście kasta i getto, utrudniając zetknięcia międzygrupowe i swoiście je warunkując, wpływały hamująco na tę wymianę, zwężały jej drogi i ją ograniczały. Ale nie usuwały jej całkowicie. Jakaś wymiana stale istniała i razem z nią zachodziło jakieś upodobnianie się, które w wypadku jednostek szło bardzo daleko. Fakt, że Żydzi stanowili kastę niższą i pogardzaną, że ich tradycyjna kultura w małym tylko stopniu mogła być pomocna w świecie pozakastowym, sprawił, iż procesy asymilacyjne szły od Żydów do nie-Żydów, ale nie odwrotnie. Pewne wartości żydowskie przenikały do świata nie-żydowskiego, ale nigdy

na taką skalę, jak wartości nie-żydowskie przenikały do świata żydowskiego.

Procesy asymilacyjne wzmagają się niezmiernie w wieku XIX i XX. Jest to następstwem zasadniczych przemian obiektywnych, które docierają i do Polski. Poważnie rośnie ilość Żydów, którzy nie tylko obiektywnie upodobniają się do swego zewnętrznego otoczenia, ale dzięki swemu wykształceniu i zdolnościom organizacyjnym zaczynają odgrywać coraz większą rolę. Pozycja społeczna i kulturalna, jaką ci ludzie zajmowali, rola obiektywna, jaką w życiu polskim odgrywali, pozostawały w jaskrawej sprzeczności z tradycjami kasty, do której otoczenie zewnętrzne ciągle ich odnosiło. Równocześnie procesy asymilacyjne — choć znacznie mniej intensywne i wszechstronne — docierały i do świata gett, do tych mas, które bez zastrzeżeń przyjmowały swój udział w kaście. Procesy te wyrażały się tu przede wszystkim w postępach laicyzacji życia żydowskiego. Oczywiście nie można tu mówić o świadomym czy programowym asymilowaniu się do polskości, nie można nawet mówić o polonizowaniu się. Masy żydowskie nie przestawały być kastowo-żydowskimi, ale zaczęły na coraz większą skalę przejmować od polskości nowe wartości kulturalne. Będzie to wstęp do rozwinięcia się w tych masach szerszych dążeń narodowo-emancypacyjnych. Wspomnienia Bernarda Singera („Moje Nalewki”) są pod tym względem kopalnią arcyennego materiału.

W czasach Polski przedwojennej najtrudniejsze i najbardziej zasadnicze problemy powstawały wraz z asymilacją żydowskich warstw odgórných, z asymilacją programową i zmierzającą do pełnego zespolenia się z polsnością. Społecznie rzecz biorąc, chodziło tu o zupełne wyjście z kasty, o uwolnienie się od stygmatu, jaki ona zostawiała. W wielu wypadkach zmierzano — jak to bywało w epokach poprzednich — do zatarcia wszelkich śladów kastowej przeszłości. Zmiana wyznania i nazwiska miała to na celu. W dużej jednak ilości wypadków nie szukano zatarcia śladów przeszłości, nie zmieniano wyznania czy nazwiska, ale dążono do zajęcia takiej pozycji w społeczeństwie polskim, która by była wolna od kastowości. Inaczej chciano, by Polak pochodzenia żydowskiego przestał być tradycyjnym „parchem” lub „żydkiem”.

W pewnych okresach było to osiągnane. Tak było w roku 1863. W okresach późniejszych było to osiągnane coraz rzadziej. Niewątpliwie były środowiska polskie — zwłaszcza wśród liberalnej i radykalnej inteligencji — przyjmujące żydowskich *Poloni novi* bez zastrzeżeń i z odrzuceniem dawnej definicji. Nie tworzyły one jednak wzoru dla całej polskiej społeczności narodowej. W okresie międzywojennym w Polsce spotęgowało się dążenie do traktowania wszystkich Żydów jako ludzi kasty i to bez względu na obiektywne właściwości tych Żydów, stopień ich utożsamienia się z polskością i rolę, jaką w życiu polskim odgrywali. W świetle panujących ocen Askenazowie, Handelsmanowie czy Tuwimowie byli nadal „parchami” lub — w najlepszym razie — „żydkami”.

Wyciskało to głębokie i tragiczne piętno na psychice zasymilowanych Żydów, na ich postawach i stosunku do świata. Cytowany przez nas poprzednio niby to żartobliwy wierszyk Hemara dawał temu doskonały wyraz. Można by napisać duże studium psychologiczne na temat neuroz, które rozwijały się na tym tle, różnych urazów i zaburzeń duchowych.

Innym aspektem była niewiara w możliwość zatracenia śladów kasty, nieufność do szerszego otoczenia, nadwrażliwość, szukanie antysemityzmu nawet tam, gdzie go nie było. Są to znów objawy doskonale znane z doświadczeń cywilizacji amerykańskiej lub ze stosunków w krajach kolonialnych. Polska nie tworzyła tu nic nowego. Zjawiska te — wybitnie patologiczne — są niestety czymś arcyłudzkiem, występującym w różnych epokach i cywilizacjach. Na olbrzymi plus Ameryki należy zapisać, że anormalność tych zjawisk jest tu rozumiana i słusznie oceniana i że są podejmowane stałe zabiegi w celu ich usunięcia.

W latach poprzedzających drugą wojnę rosła w Polsce ilość zasymilowanych Żydów, z głębokim pesymizmem oceniających możliwość pełnego utożsamienia się swego z polskością. Ściślej rzecz biorąc, był to pesymizm co do tego, by szersze otoczenie przyjęło ich jako wolnych od cienia kasty. Pesymizm taki rozwijał się wśród ludzi od pokoleń uważających się za Polaków, wśród byłych legionistów, wśród jednostek, które całe swe życie poświęciły sprawie Polski. Następstwem tego był upadek asymilacji jako programu politycznego i szukanie zbliżenia się do mas żydow-

skich. Okolicznością ułatwiającą było to, że w masach tych w tym okresie zaczęły rozwijać się nowe dążenia. Sens tych dążeń polegał na wyzwaniu się całej zbiorowości od systemu kastowego przy równoczesnym zachowaniu i rozwinięciu odrębności narodowo-kulturalnej. W tym wypadku nie chodziło o ucieczkę jednostek czy większych grup od kasty, chodziło o usunięcie kasty jako takiej, o przetworzenie jej w społeczność narodową. Najpełniejszy wyraz znalazło to w syjonizmie.

Żydzi zasymilowani coraz liczniej zaczęli zwracać się do tych prądów masowych. W poszczególnych wypadkach stawali na ich czele. To szukanie powrotu do żydostwa nie było czymś łatwym i nie zawsze się udawało. Poprzednie odejście było bardzo znaczne. W dużej ilości wypadków zachodziła tu konieczność nowej asymilacji, tym razem od kultury polskiej do żydowskiej. Że ta nowa asymilacja nie była rzeczą łatwą, o tym najlepiej mówią doświadczenia Izraela z jego kolosalną problematyką przetworzenia Żydów wszelkich kultur narodowych w jedną społeczność kulturalno-narodową. Izrael też może służyć za najlepszy dowód siły i wszechstronności procesów asymilacyjnych wśród Żydów wszelkich krajów świata.

## PRZECIWKO KAŚCIE

### I

Powstanie masowych prądów emancypacyjnych wśród Żydów było wypadkiem poszczególnym wielkich prądów społecznych, które stały się jednym z najważniejszych czynników kształtowania się oblicza cywilizacji współczesnej. We wszystkich tych wypadkach i przy całej różnorodności sytuacji lokalnych działał podobny mechanizm przemiany, występowały podobne motywacje, podobne środki i cele. Tam, gdzie dążenia emancypacyjne miały charakter narodowy, z reguły łączyły się one z dążeniami w kierunku emancypacji społecznej i ekonomicznej. Tam, gdzie dążenia emancypacyjne powstawały w obrębie systemu kastowego (a tak bywało najczęściej), wyzwolenie się od kasty całej zbiorowości, obalenie systemu jako takiego, stanowiło zasadniczą siłę motoryczną zachodzących przemian. I to właśnie powodowało największe opory ze strony świata zewnętrznego, widzącego rację swego istnienia i podstawę swego prestiżu w utrzymaniu systemu kastowego. Rosjanie i Polacy wobec Ukraińców czy Białorusinów, Biali wobec Czarnych w Ameryce, Europejczycy wobec ludów kolonialnych — wszystko to w swych treściach zasadniczych było zgodne z tym, co w stosunku do Żydów było określane jako antysemityzm.



Bez wątpienia każdy ze wspomnianych wypadków miał swe specyficzne właściwości lokalne. Żydzi nie tworzyli zbiorowości terytorialnej, byli grupą eksterytorialną, wszędzie mniejszością. Pod tym względem byli zbliżeni do amerykańskich Murzynów. I podobnie jak Murzyni, tworzyli Żydzi wyraźną kastę, zamkniętą i pogardzaną. Ale były też różnice i to różnice kolosalne. Murzyni amerykańscy nie mają żadnych aspiracji w kierunku odrębności narodowej. Walcząc o wyzwolenie się od kasty, chcą bez reszty i całkowicie utożsamie się z amerykańską zbiorowością narodową, której kulturalnie i historycznie są częścią składową. Żydzi natomiast tworzyli specyficzną grupę kulturową, o niezmiernie bogatych tradycjach, o rozwiniętych instytucjach, o poczuciu swego posłannictwa. Wśród innych emancypujących się grup etnicznych tylko w Indiach i w krajach arabskich można by znaleźć tradycje kulturalne, dające się porównać z żydowskimi.

Swoistą właściwością Żydów było więc to, że z jednej strony byli oni wszędzie grupą mniejszościową (nie mówimy tu oczywiście o tych lokalnych grupach, gdzie mieszkańcy getta żydowskiego stanowili większość ogółu mieszkańców), traktowaną jako „przybysze”, pogardliwie i niechętnie; z drugiej zaś strony posiadali wyjątkowo potężne i bogate tradycje kulturalne, byli grupą o poczuciu własnej ciągłości historycznej. Jeżeli pierwsza z tych okoliczności wpływała wybitnie hamującą na rozwój żydowskich tendencji narodowo-emancypacyjnych, to druga — niezmiernie im sprzyjała, tworząc dla nich naturalny punkt wyjściowy. Pod tym względem Żydzi byli czymś wyjątkowym wśród różnych grup diasporowych. Nawet takie grupy jak Ormianie czy Parsowie nie mieli tak potężnych tradycji i tak rozwiniętego poczucia ciągłości narodowej. Dałoby się to tylko porównać z diasporami chińskimi. Te jednak były stale związane z dawną ojczyzną i uważały się za jej przedłużenie.

Jak we wszystkich podobnych wypadkach, początki żydowskich dążeń emancypacyjnych były rozumiane w sposób swoisty i swoicie oceniane. Fakt, że grupa kastowa „wypada” ze swej tradycyjnej roli, budzi niepokój i zamęt w świadomości szerszego otoczenia. Opinia polska bądź opłakiwała „separatyzm” i nacjonalizm żydowski, bądź widziała w nich dowód „arogancji” żydowskiej i szukała

ich źródeł w intrygach sił Polsce wrogich. Początki wszystkiego znajdowano w napływie „litwaków” i w ich wrogości do Polski, w intrygach niemieckich, w intrygach rządu carskiego. Roman Dmowski obwiniał Żydów amerykańskich i zwłaszcza angielskich, przypisując im szczególną nienawiść do Polski. W podobny sposób Amerykanin z Południa jest przekonany, że nie miałby kłopotów ze „swymi” Murzynami, gdyby nie bruźdzenie *Yankees* z Północy. W Polsce panowało głębokie przekonanie, że kwestia ukraińska była intrygą austriacką i że bez wpływu złośliwego Wiednia Ukraińcy byłiby nadal poczciwymi Rusinami. W Rosji natomiast intrydze polskiej chętnie przypisywano przyczynę powstania sprawy ukraińskiej. Jeszcze w czasach dzisiejszych można spotkać się ze zdaniem, że nacjonalizm arabski jest produktem nieudanych knozań angielskich. Cała zaś masa innych dążeń nacjonalistycznych na terenach kolonialnych jest bez wahania przypisywana machinacjom komunistycznym.

W rzeczywistości we wszystkich tych wypadkach występowały na widownię wielkie procesy historyczne, społecznie i kulturalnie uwarunkowane, obejmujące wielkie masy ludzkie. Niewątpliwie na procesach tych usiłowały żerować „intrygi” takich czy innych czynników. Niemieckie władze okupacyjne w czasie pierwszej wojny światowej życzliwie spoglądały na przejawy nacjonalizmu żydowskiego w Polsce. Sowiety dziś odczuwają wielką miłość do ruchów nacjonalistycznych w różnych „młodych” krajach znajdujących się poza obrębem Związku Sowieckiego. Lawrence *of Arabia* odegrał poważną rolę w budzeniu się nacjonalizmu arabskiego. Żydzi rosyjscy mieli duży udział w dziejach nacjonalizmu żydowskiego w Polsce. Ale ani Lawrence *of Arabia* nie był twórcą nacjonalizmu arabskiego, ani hr. Stadion — ukraińskiego, ani „litwacy” — żydowsko-polskiego, by nie mówić o innych jeszcze bardziej absurdalnych wywodach. Nacjonalizm „nowych” narodów był zjawiskiem niezmiernie złożonym, wielostronnie uwarunkowanym, mającym bardzo liczne źródła.

We wszystkich tych wypadkach budzenia się dążeń narodowo-emancypacyjnych dawał się zauważyć pewien wspólny moment o dużym znaczeniu. Była nim atrakcyjność wzoru kulturowego, jaki stanowił o obliczu grupy panującej. I jakkolwiek — szczególnie w okresach później-

szych — „młoda” grupa zazwyczaj programowo ustosunkowywała się negatywnie i nawet wrogo do tego wzoru, to jednak ulegała jego urokowi i w jakimś stopniu starała się go przyswoić. Wzór kultury angielskiej miał kolosalne znaczenie dla rozwoju nacjonalizmu hinduskiego czy afrykańskiego. Wzory kultury angielskiej i francuskiej miały takie same znaczenie dla nacjonalizmu narodów arabskich. Wzory kultur polskiej i rosyjskiej zostawiły głęboki ślad na nacjonalizmie ukraińskim, białoruskim czy litewskim. I tak samo zdaje się być rzeczą niewątpliwą, że wzór kultury polskiej — obok niego i niemieckiej i w pewnym stopniu rosyjskiej — miał wyraźny wpływ na kształtowanie się żydowskiego nacjonalizmu w Polsce. Z dużą racją można by powiedzieć, że nacjonalizmy „młodych” grup etnicznych były pochodnymi kultur grup panujących. Z punktu widzenia polskiego byłoby rzeczą wysoce interesującą zbadać, w jakim stopniu nacjonalizm żydowski w Polsce był produktem kultury polskiej — tak jak w krajach anglosaskich coraz częściej z dumą się podnosi, że nacjonalizmy narodów kolonialnych są dziećmi i spadkobiercami kultury angielskiej i amerykańskiej i całego ich historycznego rozwoju.

Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowego rozpatrzenia tych zagadnień, o których powyżej mówiliśmy w formie bardzo ogólnikowej.

## II

Dla rozbudzenia się szerokich dążeń emancypacyjnych konieczne jest powstanie ideologii, która by przemówiła do mas ludzkich i stała się dla nich siłą motoryczną. W przypadku nacjonalizmu musi to być ideologia narodowa, ujmująca daną grupę jako jednolitą całość historyczną, stawiająca przed nią określone cele i środki ich osiągnięcia. (Zwracam uwagę, że słowo „nacjonalizm” jest tu stale używane nie w znaczeniu, jakie przyjęło się dla niego w języku polskim, ale w znaczeniu przyjętym w języku angielskim.

Nacjonalizm oznacza tu dążenie narodowe w ogóle, bez żadnych implikacji wartościujących czy też politycznej albo partyjnej natury).

Polski ruch ludowcowy swą ideologię zawdzięcza inteligencji pochodzenia chłopskiego, która wyszła ze wsi, przyjęła kulturę inteligencko-szlachecką i następnie dostarczyła wsi polskiej kadry przywódczej. Ideologami narodowego *Risorgimento* Ukraińców, Białorusinów, Litwinów, Łotyżów itd. byli ludzie, którzy w początkowym stadium swej drogi duchowej żyli w atmosferze kultury rosyjskiej lub polskiej. Niektórzy z nich dopiero w wieku dojrzałym uczyli się mowy narodu (czy raczej ludu), któremu chcieli służyć. Rodzima inteligencja krajów kolonialnych przeszła przez szkołę angielską czy francuską. Cambridge i Oxford z jednej strony, a Sorbona — z drugiej, to pepiniery tych wszystkich mężów stanu, myślicieli, pisarzy oraz polityków, którzy dziś kierują losami narodów Azji i Afryki. Podobną rolę obecnie, i to na coraz większą skalę, odgrywają Harvard i Yale, Chicago i Columbia, Princeton i University of California. Wielkie uniwersytety angielskie, amerykańskie i francuskie zajęły bardzo ważne miejsce w dziejach współczesnych ruchów narodowo-emancypacyjnych.

To samo da się oczywiście powiedzieć i o Murzynach amerykańskich, których dążenia nie zmierzą w kierunku odrębności narodowo-kulturalnej. Na czele ich ruchów emancypacyjnych, skierowanych przeciwko systemowi kastowemu, znaleźli się ludzie, którzy w całej pełni przyswoili sobie kulturę białego społeczeństwa. Ludzie ci nie mogli porzucić kasty, bo na skutek swoistych warunków porzucić jej nie mieli możliwości, ale kulturalnie osiągnęli całkowitą asymilację w stosunku do elity umysłowej i duchowej Ameryki.

Wszystko przemawia za tym, że bez okresu asymilatorskiego nie byłoby wśród Żydów syjonizmu, nie byłoby idyżyzmu, nie byłoby tych wszystkich dążeń, które za cel postawiły sobie przetworzenie kasty w zbiorowość narodową. Trzeba to jasno i wyraźnie powiedzieć. Asymilacja nie była zdradą żydowskich ideałów narodowych — w czasach, w których się ona rozwijała, ideały takie jeszcze nie istniały — ale była nieuniknionym etapem historycznym,

przygotowującym powstanie tych ideałów. Oczywiście każda asymilacja oznacza jakąś stratę — nieraz bardzo znaczną — dla grupy, od której asymilujący się odchodzą. W Polsce ogromna ilość inteligencji pochodzenia wiejskiego całkowicie odeszła od wsi i nawet starała się sumiennie zatrzeć ślady swego chłopskiego pochodzenia. Ale zostały się Bujaki i Cierniaki — by przytoczyć tylko parę przypadkowo wybranych nazwisk — i im chłop polski zawdzięcza bardzo dużo. Ukraina oddała Rosji i Polsce całą masę swych synów. Ale zostali się Antonowicze czy Drahomanowy, którym Ukraińcy zawdzięczają ideologiczne podstawy, swej koncepcji narodowej. Takie same straty ponosiły i ludy kolonialne i straty te rekompensowały sobie przez tych, którzy do nich wracali i stawali na ich czele. Znaczna ilość zasymilowanych Żydów osiągnęła swój *passing*, całkowicie odeszła od żydostwa i nawet potrafiła zatrzeć ślady swej przeszłości. Ale Żydem zasymilowanym był i Teodor Herzl i ze środowisk wybitnie zasymilowanych wyszedł długi szereg przywódców i ideologów syjonizmu. W Polsce obok takich, którzy od żydostwa odeszli, byli i tacy, którzy poprzez asymilację do niego wrócili, by wymienić Stanisława Mendelsohna, Jana Kirszrota, Jakuba Apenszlaka, Apolinarego Hartgłasa i wielu innych. Bez ideologicznego przywództwa tych ludzi emancypacja żydowska byłaby nie do pomyślenia.

Łatwo jest też zauważyć, że straty powodowane przez asymilację szybko się zmniejszają w miarę jak rośnie natężenie ruchu emancypacyjnego i jego rozmiary. Wpływa na to cały szereg okoliczności, o których będzie mowa poniżej. W naszych czasach — gdy prądy emancypacyjne doprowadziły do powstania licznych nowych organizacji państwowych — straty te są stosunkowo bardzo małe. Oczywiście uniknąć ich się nie da, gdyż nie da się uniknąć stałej wymiany wartości kulturowych między różnymi grupami. Gdzie istnieje styczność różnych kultur, tam muszą zachodzić procesy asymilacyjne. Ich ustanie byłoby prawdziwą katastrofą dla ludzkości. Spowodowałybyubożenie kultur narodowych, doprowadziłyby do ich wyjąłowania.

### III

Jest rzeczą wysoce mało prawdopodobną, żeby warstwy „niższe”, ludowe kasty pogardzane, społeczności tubylcze w koloniach potrafiły w czasach dzisiejszych wyłonić z siebie przywództwo ideologiczne i polityczne, które by nie miało za sobą jakiegoś asymilującego wykształcenia w obrębie kultur panujących, uznanych za „wyższe”. Tradycyjne doświadczenia tych grup nie odpowiadają wymaganiom współczesnej cywilizacji industrialnej. Koran czy Talmud, święte księgi hinduskie czy pisma mędrców chińskich, ustne tradycje ludów afrykańskich — nic z tego nie daje odpowiedzi na pytania, jakie przed każdą dzisiejszą społecznością narodową stawia współczesna cywilizacja. Odpowiedzi trzeba szukać w tej samej cywilizacji industrialnej, w jej historii, w jej tendencjach rozwojowych. Dla osiągnięcia emancypacji niezbędne jest przywództwo ideologiczne, które przyswoiło sobie świat pojęć i wartości rzeczywistości euroamerykańskiej. Przywództwo takie musi się składać z ludzi, którzy w jakimś stopniu zasymilowali się do kultur innych. I tylko tacy ludzie potrafią sięgnąć do tradycji własnej grupy, by je odpowiednio przetworzyć i przystosować do wymagań teraźniejszości. Koran i Talmud, księgi hinduskie i chińskie, nawet wierzenia ludów afrykańskich nabiorą wtedy nowego sensu i będą mogły być włączone do dorobku ogólnoludzkiego. I one przejdą przez jakiś proces asymilacyjny.

Chłopski przywódca polskich ludowców — Bojko, Witos — nie byli inteligentami w powszechnie przyjętym znaczeniu. Ich formalne wykształcenie szkolne było niekompletne i raczej skromne. Właściwie byli samoukami. Niemniej jednak nie byli już przedstawicielami i produktami tradycyjnej kultury wsi polskiej. W jakimś stopniu — nawet dość znacznym — weszli do kręgu kultury szlachecko-inteligenckiej, przejmując od niej wiele jej zasadniczych elementów. Inaczej nie staliby się ideologami i przywódcami ruchu emancypacyjnego na polskiej wsi chłopskiej. Oczywiście bardzo wiele z dawnych postaw chłopskich, z chłopskiego myślenia i z chłopskich tradycji w nich się zachowało. Ale w rzeczach najbardziej zasadniczych byli zasymilowani do kultury niechłopskiej. To

samo zresztą da się powiedzieć o wielu przywódcach dzisiejszych narodów afrykańskich. Ich formalne wykształcenie jest nieraz bardzo wątpliwe i wątpliwej wartości. Ich przyswojenie sobie elementów kultur europejskich jest często bardzo zewnętrzne. Ale jakieś przyswojenie tu zachodzi i zajęć musi. Bez niego — obojętne że jest płytkie — ludzie ci nadal pozostawaliby na poziomie tradycyjnej cywilizacji plemiennej.

Ideologowie grup o dążeniach w kierunku emancypacji narodowej swe zasadnicze pojęcia i wartości, istotne dla społeczności narodowej, mogli przejąć jedynie i wyłącznie od kultur, do których się asymilowali. Tylko bowiem w obrębie tych kultur istniały takie pojęcia i wartości. Jakże to miało znaczenie w wypadku Żydów polskich, o tym wypadnie nam jeszcze pomówić. Powstanie koncepcji Herzla i jej sformułowanie byłyby nie do pomyślenia, gdyby Herzl nie był produktem kultury austro-niemieckiej, gdyby nie żył wartościami tej kultury. Niewątpliwie antysemityzm końca wieku XIX w Austrii, w Niemczech i w Rosji (a we Francji były to początki sprawy Dreyfusa) miał decydujący wpływ na wystąpienie Herzla i na kierunek jego filozofii. Tak samo zresztą jak antysemityzm miał ogromny wpływ na cały rozwój żydowskich prądów emancypacyjnych. Ale to co Herzl i ci, którzy za nim poszli, wnieśli do tych prądów, pochodziło od kultury nieżydowskiej, od jej wartości i tendencji rozwojowych. Nacjonalizm żydowski był dzieckiem nacjonalizmów innych narodów europejskich — podobnie jak ich dziećmi są wszystkie na całym świecie nacjonalizmy naszych czasów. Stać się to zaś mogło tylko dzięki procesom asymilacyjnym, jakie we wszystkich grupach „ludowych” poprzedziły budzenie się szerokich dążeń emancypacyjnych.

Ale obok tego działały tu jeszcze i inne momenty, również związane z asymilacją.

U progu zarówno jednostkowego dążenia do awansu jak i masowego dążenia emancypacyjnego jest śmiałość porównywania własnej kondycji społecznej z kondycją innych, zajmujących w hierarchii miejsce wyższe. Ci zaś inni mogą to być zarówno jednostki jak i całe szerokie grupy. Gdy taka śmiałość powstaje, zaczyna się mieć ku końcowi uznanie własnej niższości jako czegoś naturalnego i nie mogącego ulec zmianie. Śmiałość taka prowadzi do oceniania

własnej pozycji w porównaniu z pozycjami innych. Stąd dalszy krok — a nie jest to krok mały — do powstania wiary w moje prawo do wyższej pozycji i przeświadczenia, że taką pozycję potrafię zająć. Oto — w postaci najbardziej uproszczonej — mechanizm psychologiczny procesu, który w przypadkach indywidualnych prowadzi do osobistego awansu, w przypadkach masowych — do emancypacji.

W procesie tym ogromną rolę odgrywa przykład tych jednostek, które osiągnęły awans indywidualny i zajęły jakieś miejsce w świecie pozakastowym, czy też — jeżeli system kastowy nie jest wyraźnie rozwinięty — poza warstwą niższą. Dla środowiska, z którego ludzie ci wyszli, są oni żywym dowodem, że można wznieść się wyżej, że droga awansu nie jest zamknięta na głucho. Zarazem — i to jest jeszcze ważniejsze — ludzie ci stają się narzędziami przewycięzania poczucia niższości w swym dawnym środowisku. Ze środowiskiem tym nie musi być tak źle, skoro wydaje ono ludzi cieszących się uznaniem i szacunkiem wśród tych, którzy są uznawani za „lepszych i wyższych”. Dążenia emancypacyjne Murzynów amerykańskich znajdują dla siebie kolosalny bodziec w fakcie, że Carver, Canada Lee, Marian Anderson, Ralph Bunche i cała plejada innych stali się przedmiotem podziwu i szacunku ludzi białych. Obiektywne zasługi tych jednostek mają tu mniejsze znaczenie. Istotne jest, że w jakiejś dziedzinie zdobyły one dla siebie podziw i uznanie białych. Czy jednak tylko dla siebie to zdobyły? Nie, albowiem cały świat murzyński w jakimś stopniu w tym uczestniczy. Każda z tych wybitnych jednostek na swój sposób wykazuje ogrom możliwości, tkwiących wśród Murzynów. I stąd prawdziwy kult każdego, kto osiąga sukces poza kastą: znakomitego pięścira, szybkobiegacza, gwiazdy kabaretowej czy filmowej. Wszyscy oni przyczyniają się do podniesienia prestiżu „rasy” i tym samym służą sprawie jej emancypacji.

Zaden z tych znakomitych Murzynów kasty nie porzucił, bo porzucić jej nie mógł. Pozostając w kaście, utożsamiając się z jej dążeniami, jednocześnie przez sam fakt zajęcia tak wysokiej pozycji w świecie pozakastowym, służą oni dziełu likwidowania systemu kastowego, emancypowania się mas Czarnej Ameryki. Sprawa jednak wygląda bardziej skomplikowanie w tych wypadkach, kiedy jednostki, osiągające wysoki awans w świecie pozakastowym, kastę



porzucają i starają się zachować dystans pomiędzy nią a sobą. W rzeczywistości sam awans był równoznaczny z wyjściem z kasty lub też był tego wyjścia oczywistym następstwem. Tak bardzo często sprawa wyglądała w przypadku Żydów.

Jest rzeczą znaną, jaką rolę w życiu Żydów europejskich odegrał Moses Mendelssohn. Ortodoksja żydowska surowo się odniosła do jego filozofii i całego sposobu życia. Ale jednocześnie wieść o stanowisku, jakie Mendelssohn zajął w życiu Berlina i całych Prus, przenikała do gett żydowskich i budziła podziw. Oto Żyd, którego przyjaciółmi i wielbicielami stali się najwybitniejsi „goje”.

W wieku XIX wpływ takich wybitnych Żydów czy ex-Żydów na masę żydowskie był coraz większy. Do folkloru żydowskiego wszedł mit Rothschildów. Chodziło tu nie tylko o to, że byli to ludzie fantastycznie bogaci. Chodziło o to, że odgrywali taką rolę w życiu ówczesnego świata. Że byli lordami, baronami, że z ich słowem liczyli się królowie i ich ministrowie. A do tego Rothschildowie nie przestali być Żydami, zachowali wierność wierze przodków. A więc Żyd mógł dojść do takiego szczytu, mógł zająć takie miejsce. Nie ulega wątpliwości, że Rothschildowie — a wraz z nimi i inni mniejsi potentaci żydowscy ówczesnego świata — wybitnie przyczynili się do osłabienia kompleksu niższości, jaki kasta żydowska miała wobec świata pozakastowego. Nie kolosalny majątek miał tu istotne znaczenie. Ważna była rola społeczna, jaką majątek ten pozwalał odgrywać w świecie pozakastowym.

Obok legendy Rothschildów wkrótce zaczęły się zjawiać i inne legendy, i nawet nad nią górować. Była więc legenda Beaconsfielda. Niewątpliwie był on odstępcą od wiary przodków. Ale przecież z pochodzenia był Żydem i nigdy się tego nie zapierał. I Żyd ten stał się zaufanym doradcą potężnej królowej, premierem, lordem, człowiekiem, na którego były zwrócone oczy całego świata. A dalej szła cała masa Żydów — coraz z każdym dziesięcioleciem liczniejsza — którzy chwałą okrywali siebie i tym samym i tych, od których się wywodzili. A zwłaszcza jeżeli byli to ludzie, którzy — jak Reading, Brandeis, Morgenthau i tylu innych — nie przestali być Żydami i mocno podkreślali swój związek z żydostwem. Przecież ci ludzie, których podziwiała miliony „gojów”, *nie wstydzili się swego ży-*

dowskiego pochodzenia! I sami „goje” nie mieli im tego za złe! Należy jasno zrozumieć sens tego zdumienia i podziwu i wpływ ich na dążenia wewnątrz kasty.

W miarę postępów laicyzacji mas żydowskich legenda zaczęła obejmować i te postacie, które zmieniły wyznanie i z żydostwem zupełnie zerwały. Co więcej — zaczęły się skwapliwe poszukiwania rodowodów żydowskich wśród wszelkich znakomitości tego świata. Jeżeli antysemita szukali takich rodowodów dla względów dyskryminacyjnych, to z drugiej strony młody nacjonalizm żydowski znajdował tu źródło dumy narodowej. Przypominano sobie znakomitości częściowo tylko żydowskiego pochodzenia, nawet pochodzenia wątpliwego. I nie było w tym nic osobliwego. Przecież Murzyni amerykańscy — a obecnie i wszelcy — w Panteonie swych wielkości umieszczają Puszkina i Dumasa. We wszystkich wypadkach kształtowania się nacjonalizmu pełno jest takich mitologii. W grupie, która się nimi posługuje, budzą one wiarę w jej własne siły, otwierają perspektywę zmienienia dotychczasowej sytuacji.

Żydzi byli tu wyjątkowo uprzywilejowani, Żadna grupa etniczna, żadna grupa kastowa nie mogła się wykazać taką liczbą tak znakomitych jednostek, jakie wyszły z jej środowiska i zdobyły sobie rozgłos na całym świecie. Od końca wieku XIX we wszystkich dziedzinach życia cywilizacji euroamerykańskiej pełno było znakomitych nazwisk żydowskich. Byli tam potentaci gospodarczy i mężowie stanu, znakomici rewolucjoniści i wielcy prawnicy (najczęściej bardzo konserwatywni), byli uczeni, pisarze, artyści. I choć kasta mogła krytycznie czy nieżyczliwie oceniać ich styl życia, ich zerwanie z dawnymi obyczajami, to jednocześnie była dumna z ich osiągnięć i sławy. Sama w tym niejako uczestniczyła.

Jeżeli legenda tych znakomitych osobistości stała się bodźcem w tworzeniu się nowych wartościowań, to nie mniejszą rolę w życiu codziennym odgrywały pozakastowe osiągnięcia ludzi znacznie mniej znakomitych. Weźmy dowolne polskie małomiasteczkowe getto żydowskie końca wieku XIX i początku XX. Coraz częściej zjawiskiem tu bywało, że syn miejscowego „handlującego” czy rzemieślnika zostawał lekarzem, adwokatem, czy nawet — jeżeli to było w Galicji — funkcjonariuszem państwowym

lub nauczycielem gimnazjalnym. Niewątpliwie przestawał być „dobrym” Żydem, jadt „trefne”, zachowywał się jak „goj”, z „gojami” przestawał. Ale jednocześnie był jednym ze „swoich” — wszyscy znali jego ojca i dziada, i wszyscy jego znali. Często — niekiedy z przekonania, niekiedy dla względów rodzinnych czy oportunistycznych — blisko współdziałał z gettem, modlił się w bóżnicy, był w zarządzie gminy. I getto z podziwem mówiło, że leczą się u niego najwybitniejsi miejscowi „goje”, że jest radcą prawnym znanych dziedziców, ba — nawet samego hrabiego. Getto mogło być dumne ze swego syna.

W ten sposób powstawały lokalne legendy Żydów, którzy wykazali, że poza kastą są tak dobrzy jak „goje”. A nawet często lepsi. Bo „goje” jakoś nie garnęli się do tych zajęć, które odpowiadały tradycjom żydowskiego etosu. Były to zajęcia „uczzone”. Przemawiały one specjalnie silnie do wyobraźni żydowskiej, odpowiadały tym wartościowaniom, jakie od tysiącleci dominowały w dziejach Żydów.

Znów trzeba to mocno podkreślić: owi uczeni odchodzili od kasty, od jej tradycyjnego wzoru. Wielu z nich zostało dla świata żydowskiego zupełnie straconych. Ale bez nich nie nastąpiłoby narodowe odrodzenie Żydów, bez nich procesy emancypacyjne nie mogłyby się były rozwijać. Asymilacja była w tym nieuniknionym etapem.

#### IV

Była ona nieuniknionym etapem i w tym sensie, że renesans narodowy Żydów nie byłby nastąpił bez przejścia przez masy żydowskie zasadniczych wartości świata pozakastowego. Ażeby kasta przestała być kastą i przetrworzyła się w grupę narodową, musiała wyrzec się zasadniczych wartości, postaw i form bytowania, które stanowiły o jej charakterze kastowym. To zaś oznaczało jakąś postać asymilowania się do świata pozakastowego. Ażeby Żydzi mogli w jakimś sensie stać się narodowością, musieli w jakiś sposób odejść od żydostwa. W Polsce oznaczało to przy-

swajanie sobie pewnych form i treści, właściwych Polakom i ich kulturze. W innych krajach oznaczało to przyswajanie sobie form i treści właściwych tym krajom. Jednym z najtrudniejszych problemów dzisiejszego Izraela jest przetopienie w jedną całość tych wszystkich kultur narodowych, jakie przynoszą ze sobą Żydzi polscy, rosyjscy, niemieccy, węgierscy, litewscy, rumuńscy, czechosłowaccy itd. itd. Droga do Izraela prowadziła ich poprzez kultury krajów diaspory. Byłoby rzeczą niesłychanie ciekawą zbadać, ile z kultury polskiej i tradycji polskich już weszło do nowo-występującej kultury izraelskiej. Kto wie, czy w buńczuczności Izraela i w romantycznym bohaterstwie jego żołnierzy nie ma czegoś odziedziczonego po tradycjach szlachty polskiej? I możliwe jest też, że czynnikiem hamującym są tu tradycje *gentleman'a* angielskiego, przyniesione przez Żydów angielskich, których pewna ilość zajęła czołowe stanowiska w dyplomacji i siłach zbrojnych młodego państwa.

Wielokrotnie podkreślaliśmy, że asymilacja Żydów polskich szła w kierunku polskiej kultury szlacheckiej. Narzędziem asymilacji było osiągnięcie awansu społecznego przede wszystkim przez zdobywanie wykształcenia. Oznaczało to wchodzenie do inteligencji — grupy, która w cywilizacji polskiej była produktem przekształcania się warstwy szlacheckiej i była kontynuatorką jej ideałów. Żyd bogaty i wykształcony starał się upodobnić do świata ziemiańskiego. Żyd tylko wykształcony szukał dla siebie miejsca w środowisku inteligenckim. W każdym wypadku następowało tu asymilowanie się do kultury warstwy produkującej.

Żydzi, którzy stawali na czele masowych żydowskich ruchów narodowo-emancypacyjnych i formułowali ich ideologie, byli inteligentami. W Polsce korzeniami swymi tkwili w kulturze polskiej, ściślej — w polskiej kulturze szlacheckiej. Stanisław Mendelsohn i Jan Kirsztrot, Jakub Apenszlak i Bernard Singer, Szalom Asz i Józef Opatoszu, Apolinary Hartglas i Icchok Grünbaum — każdy z nich — a wszyscy oni bardzo różnili się jeden od drugiego — nosił na sobie piętno polskiej kultury szlacheckiej. Oczywiście pisarze tacy jak Asz czy Opatoszu całkowicie tkwią w rzeczywistości żydowskiej. Są pisarzami żydowskimi nie tylko z racji języka. Ale równocześnie w twórczości ich bez większego trudu dadzą się usłyszeć odgłosy polskiego roman-

tyzmu i Żeromskiego i Młodej Polski. Dzieła ich tłumaczone na język polski stają się zrozumiałe i bliskie czytelnikowi polskiemu. A ile to ze staropolskiej „gawędy” da się wyczuć w opowiadaniach takiego Szolem Alejchem czy nawet Pereca! Coś z polskiego romantyzmu zachowało się w wielkiej twórczości Chaima Bialika.

Piszący te słowa jest skłonny przypuszczać, że polski romantyzm polityczny miał głęboki wpływ na syjonizm i pokrewne mu prądy emancypacyjne wśród Żydów polskich. A za ich pośrednictwem i nie tylko polskich. Żabotyński z pochodzenia nie był Żydem polskim. A przecież ile z filozofii Józefa Piłsudskiego przeszło do koncepcji żydowskiego rewizjonizmu! Krąży wieść, że Ben Gurion był pilnym czytelnikiem pism Józefa Piłsudskiego. Jeżeli nawet jest to legenda, to jakże jest ona charakterystyczna! Do trzeźwych koncepcji Herzla i zachodnich syjonistów Żydzi wschodnioeuropejscy — w pierwszym rządzie polscy — wnieśli elementy romantyczne, elementy mistycyzmu politycznego, ideały służby i ofiary, poświęcenia dla sprawy, ideały Czynu przez duże C — to wszystko, co tak specyficznie zabarwiło polski romantyzm polityczny.

Rola Żydów polskich w tworzeniu dzisiejszego Izraela nie jest mała. Tym samym w jakimś stopniu i kultura polska odegrała w tym rolę. Niewątpliwie była to kultura szlachecka wchłonięta przez tych, których porwał syjonizm. Izrael zdaje się być urzeczywistnieniem hasła „Mierz siły na zamiary, nie zamiar wedle sił”. Wśród Żydów polskich, którzy zabrali się do budowania nowego narodu, nie brakowało takich, którzy w Mickiewiczu znajdowali źródło wiary i ostoję nadziei. I to nie tylko w Mickiewiczu — twórcy Legionu Żydowskiego!

## V

Sens dążeń emancypacyjnych Żydów polegał na przetwarzaniu kasty w grupę narodową. Taki zresztą jest sens wielu równoległych dążeń emancypacyjnych, jakie cechują naszą cywilizację. Stale chodzi tu o odrzucenie systemu

kastowego i o przetworzenie się w społeczność narodową o określonym obliczu kulturalnym i o sprecyzowanych celach politycznych. Współdziałają tu ze sobą dwa elementy. Z jednej strony jest walka z kastą, odrzucanie tych form bytu i obyczaju, jakie kastę i jej miejsce w świecie wyznaczają, osiągnięcie rzeczywistego równouprawnienia z porządkiem pozakastowym; z drugiej zaś strony — dążenie do nadania społeczności wolnej od ograniczeń kastowych wyraźnego oblicza narodowego. Oba te momenty uzupełniają się nawzajem. Na ich tle powstają ideologie, które starają się znaleźć postać racjonalną dla dążeń zbiorowych, dać im uzasadnienie i wyraźny cel.

Niewątpliwie wszystkie kierunki żydowskiego ruchu emancypacyjnego były zgodne w swym negatywnym stosunku do kastowości. Były też zgodne w tym, że jako cel pozytywny stawiały sobie przetworzenie kasty w społeczność narodową. Różnice — i to różnice zasadnicze — wyłaniały się na tle dokładniejszego określenia charakteru tej społeczności narodowej i dróg, które do niej miały prowadzić. Tu dochodziło do podstawowych rozbieżności ideologicznych, które miały daleko sięgające następstwa praktyczne.

Pod tym względem żydowski ruch narodowo-emancypacyjny był czymś wyjątkowym. Bezsparnie i w innych ruchach narodowo-emancypacyjnych dawały się zauważyć poważne rozbieżności ideologiczne. Nigdzie jednak nie były one tak zasadnicze, jak wśród Żydów. Syjonizm i antysyjonizm, hebraizm i idysyzm dzieliły Żydów na obozy, wysuwające krańcowo odmienne ujmowania tak istotnych dla każdego narodu wartości jak siedziba, język, stosunek do innych narodów.

Prawda że sprawa np. języka staje się poważnym zagadnieniem u wielu młodych narodów Azji i Afryki. Są to społeczności wielojęzyczne, w których więź narodowa z konieczności musi być oparta na innych wartościach. Pomijając wyjątkowe sytuacje, żaden z tych języków lokalnych nie posiada takich tradycji i takiego prestiżu, jakie są konieczne dla zrobienia z niego języka ogólnonarodowego. Rolę tego ostatniego przyjmuje na siebie język zasymlowanej lokalnej inteligencji — najczęściej angielski lub francuski. Nie da się to jednak porównać z tym zagadnieniem, jakie stanęło przed Żydami.

Językiem olbrzymiej większości Żydów wschodnioeuropejskich był idysz. Był on wspomnieniem tej epoki, kiedy Żydzi asymilowali się do niemieczyzny. Od tych jednak czasów przeszedł on szereg poważnych ewolucji, ulegając wpływowi językowym krajów diaspory. Idysz był produktem diaspory. Ważniejsze jednak było to, że był on mową kasty. Co więcej — był on jednym z zasadniczych elementów, wyznaczających fakt istnienia kasty i udział w niej jednostki. Kto tym językiem stale mówił, tym samym był w kaście. Stąd i stosunek nieżydowskiego otoczenia do idyszu. Nie był to język. Był to „żargon”. Żyd, który nim mówił, „szwargotał po żydowsku”. Ten pogardliwy stosunek do idysz był też powszechnie podzielany przez zasymilowane środowiska żydowskie. Tu było rzeczą wysoce niewłaściwą przyznać się do znajomości idyszu. Bywało to nawet podstawą dla dyskwalifikacji społecznej.

A jednak „żargon” ten był nie tylko mową milionów ludzi kasty. Od połowy wieku XIX coraz wyraźniej stawał się językiem literackim. Wypracował własną gramatykę, pojawiały się utwory literackie w nim pisane. Literatura w idysz — początkowo „ludowa” — w wieku XX zaczęła być reprezentowana przez szereg pisarzy bardzo wybitnych, tłumaczonych na inne języki. W idysz powstała liczna prasa. Były poważne prace naukowe pisane w idysz.

Niemniej jednak panujące oceny nieżydowskiego otoczenia i znacznej części inteligencji żydowskiej stale widziały w idysz „żargon”, gwarę śmieszłą, z której powszechnie szydzono. Dla dużej części ideologów emancypacji żydowskiej idysz był językiem kasty, był mową uosabiającą poniżenia Żydów, niegodną społeczności narodowej o tak wielkich tradycjach kulturalnych. Odrodzenie narodowe powinno iść po drodze powrotu do wielkich tradycji językowych — do hebraizmu.

To, że emancypująca się grupa narodowa, która w toku dziejów zatraciła swój język pierwotny, szuka do niego powrotu, nie jest czymś osobliwym. Wystarczy tu wskazać choćby na Irlandczyków, których wysiłki w kierunku wskrzeszenia dawnej kultury gallickiej mają wiele wspólnego z hebraizmem. Jednakże u Żydów tradycje hebrajskie były bez porównania silniejsze niż gallickie u Irlandczyków. Hebrajski był językiem ksiąg świętych, był językiem liturgii synagogałnej, był nauczany w szkole. Reli-

gijny Żyd był obowiązany posiadać jakąś wiedzę w języku hebrajskim. Niewątpliwie był to język sztywny, język ksiąg świętych, nieprzystosowany do wymagań życia współczesnego. Ale był to język wielkiej tradycji kulturalnej, był to język „własny”. I nie miał on na sobie wyraźnego stygmatu kastowości.

Sprawa językowa nabrała więc w żydowskim ruchu emancypacyjnym znaczenia szczególnie wielkiego. Ale od zagadnienia języka znacznie donioślejsze było zagadnienie warunków zewnętrznych, wśród których może nastąpić emancypacja, oraz zagadnienie jej celów końcowych. Czy może ona nastąpić w diasporze? A jeżeli jest to niemożliwe, to co należy uczynić, by Żydów z diaspory wyprowadzić? Czy możliwe jest stworzenie własnej narodowej ojczyzny żydowskiej i jak to ma być osiągnięte?

Wszystko to były pytania o niezmiernym znaczeniu. I na każde z nich mogły być dane różne odpowiedzi. Ta rozbieżność sprawiła, że żydowski ruch emancypacyjny wykazał tak głębokie zróżnicowania ideologiczne. Rozwiązanie przyniósł nieoczekiwany bieg wydarzeń historycznych, który z widowni Wschodniej Europy zmiotł miliony Żydów i w Palestynie powołał do życia nowe państwo żydowskie. Spróbujmy się nieco bliżej zapoznać z dwoma głównymi ideologicznymi prądami żydowskich dążeń emancypacyjnych w Polsce.

## VI

Pierwszym z tych prądów był syjonizm. Ideologicznie był on dzieckiem europejskiego romantycznego nacjonalizmu. W pismach Herzla i innych teoretyków syjonizmu nie trudno jest usłyszeć odgłosy postheglowskiego nacjonalizmu, zwłaszcza w jego niemieckim ujęciu. Nie brakło tam zresztą i polskich odgłosów. W myśl tej koncepcji naród stanowi ciągłość historyczną, jest jednością duchową i ma do spełnienia określone zadania dziejowe. Jedność



ta jednak jest zagrożona i zadania nie mogą być wykonane, jeżeli naród pozbawiony jest podstawy swojego rozwoju — własnej ziemi. Dopóki Żydzi przebywają w diasporze, dopóty narodem być nie mogą i nie mogą wypełnić swej misji. Jedynym rozwiązaniem sprawy żydowskiej może być tylko porzucenie diaspory i zbudowanie własnej ojczyzny.

Niewątpliwie i w diasporze Żydzi potrafili zachować swą ciągłość historyczną i swe tradycje. Nie sama tylko religia miała w tym głos decydujący. Niemniej ważny był sam fakt izolacji, fakt przebywania w gettach. Żydzi stronili od innych, inni stronili od Żydów i nimi pogardzali. Tam, gdzie antysemityzm słabnie lub nie istnieje, Żydzi szybko zaczynają zatracać swoją osobowość narodową. W tym sensie diaspora, getto i antysemityzm spełniły wobec Żydów wielkie zadania konserwacyjne.

A przecież są one złem. Żydzi w diasporze są zawsze i wszędzie ciałem obcym i tak muszą być odczuwani przez otoczenie. Syjonizm bardzo mocno podkreślał obcość Żydów wobec narodów, wśród których Żydzi przebywali. Był w tym zgodny z antysemityzmem. Jest rzeczą wysoce znamienne, że pisarze antysemiccy bardzo często powoływali się na wypowiedzi syjonistów, znajdując w nich argumenty na rzecz własnych poglądów. Oczywiście syjoniści operowali obcością Żydów w tym samym duchu, w jakim romantyczny nacjonalizm wszystkich młodych narodów starał się wykazać swoją różność od narodów, którym dotąd podlegał. Historycy ukraińscy — wbrew rosyjskim — starają się wykazać, że od samego zarania dziejów Ukraina i Rosja były etnicznie i kulturalnie czymś od siebie zupełnie różnym.

Diaspora i getto ponadto zdeprawowały Żydów. Narzuciły im nienormalną strukturę gospodarczą, zacieśniły ich horyzonty myślowe, wykoszlawiły ich moralnie. A przede wszystkim zdegradowały ich jako jednostki i jako zbiorowość. Choć pisarze syjonistyczni nie posługiwali się pojęciem kasty, zdawali sobie jednak sprawę z kastowego charakteru życia żydowskiego w diasporze. W każdym razie życie to świadczyło o wyraźnym zwyrodnieniu wielkiego narodu. Pisarze antysemiccy i tu chętnie posługiwali się wypowiedziami syjonistów na temat negatywnych

cech żydowskich. W wielu wypadkach byli też ze syjonistami zgodni w wyciąganiu stąd ostatecznych wniosków.

Oczywiście i antysemityzm musiał być przez syjonizm uważany za zło. Trudno było odnosić się życzliwie do kierunku, który w Żydach widział śmiertelnego wroga i wypowiedział im walkę na śmierć i życie. Żydzi stale na własnej skórze odczuwali praktyczne następstwa antysemitycznej filozofii. Ale równocześnie syjoniści zarówno racjonalizowali fakt antysemityzmu jak i dostrzegali w nim elementy dla siebie pozytywne. Jak wszystkie inne doktryny romantyczno-nacjonalistyczne, syjonizm *explicite* lub *implicite* przyjmował podział świata na „swoich” i „obcych” i w antagonizmie jednych do drugich widział konieczność historyczną oraz wielki motor historii. Antysemityzm pchał Żydów w kierunku ich własnej integracji narodowej, zmuszał ich do obrony i do szukania własnej ojczyzny. Antysemityzm prowadził do wytworzenia się w masach żydowskich mitu wroga, co zresztą w danym wypadku miało mocne podstawy obiektywne. Wszystkie filozofie nacjonalistyczne widziały w micie wroga czynnik cementowania własnej zbiorowości narodowej. Od tej strony widziany, „wróg” był czymś pożytecznym i koniecznym. Syjonizm w tym nie różnił się ani od koncepcji Ligi Polskiej czy Narodowej Demokracji, ani od pokrewnych koncepcji nacjonalizmu niemieckiego, ani od sowieckich mityzacji „wroga-kapitalisty”.

Oczywiście przy całym swym negatywnym stosunku do diaspory syjoniści nie mogli zaprzeczyć, że jest ona faktem. Co więcej, musieli przyjąć, że nawet przy najbardziej optymalnym osiągnięciu programu stworzenia własnej ojczyzny jakaś część Żydów będzie nadal musiała przebywać w krajach rozproszenia. Niektórzy teoretycy syjonizmu — jak np. Achad-Ham — przyjmowali nawet, że przyszła ojczyzna będzie mogła pomieścić tylko elitę narodu, aby stać się centrem promieniującym na żydostwo na całym świecie. Syjonizm nie mógł więc zaniechać programu walki o równouprawnienie Żydów w tych krajach diaspory, gdzie Żydzi wciąż jeszcze stanowili kastę. Było to konieczne i ze względu na cel ostateczny — syjonizm nie mógł być dziełem niewolników. Aby dojść do zbudowania własnej ojczyzny, Żydzi musieli przejść przez przeszkolenie obywatelskie w krajach diaspory.

Traktując walkę o emancypację w diasporze jako konieczność, syjonizm jednak miał tu poważne obawy i odnosił się do tej części swego programu bez większego entuzjazmu. Pełna emancypacja w obrębie diaspory mogła prowadzić do wynarodowienia się, do zanikania odrębności żydowskiej. Stąd syjonizm wschodnioeuropejski patrzył nieufnie na syjonistów amerykańskich i nie wierzył w ich szczerość. W Stanach Zjednoczonych Żydzi szybko przestali być kastą, osiągnęli pełne równouprawnienie. Oczywiście w dalszym ciągu uważali się za Żydów. W sensie jednak znacznie bardziej religijnym niż narodowym. Pod względem narodowym widzieli siebie przede wszystkim jako jeden ze składników etnicznie pluralistycznej narodowej społeczności Ameryki. Syjonizm amerykański stale miał charakter filantropijno-patronacki. Pomagał innym Żydom osiedlać się w Palestynie — dziś na wielką skalę pomaga Izraelowi — ale Żydzi amerykańscy czują się doskonale w diasporze. Faktycznie przestali Amerykę uważać za kraj diaspory, tak samo jak przestały ją uważać za kraj własnej diaspory wszystkie inne wieloetniczne elementy narodu amerykańskiego. Syjonizm wschodnioeuropejski zdawał sobie z tego sprawę i bał się następstw rzeczywistego równouprawnienia.

Widziany w świetle sytuacji z roku 1939 program syjonistyczny wydawał się czymś fantastycznie utopijnym. W rzeczywistości nie było w nim ani jednego elementu, który mógł być traktowany realistycznie. Palestyna — do pierwszej wojny prowincja turecka — była mandatem brytyjskim. Słynna Deklaracja Balfoura była czymś tak ogólnikowym, że mogła być rozmaicie interpretowana. Tak ją też interpretowały władze mandatowe. Kraj był zaludniony przez Arabów. Był to mały skrawek ziemi, przeważnie pustynnej. Gospodarczo i kulturalnie należał do najbardziej zacofanych. Jak można w nim było osiedlić miliony ludzi, przywykłych do zupełnie innych warunków bytowania? Palestyna była czymś zupełnie różnym od amerykańskiego „Pogranicza” i Żydzi nie przypominali pierwszych „pionierów”. Jak technicznie przeprowadzić migrację ludzką takich rozmiarów? Nie wystarczyłyby tu nawet miliony dolarów Żydów amerykańskich. A zresztą jak przygotować ludzi do takiej migracji i do życia w nowych warunkach? Bez końca można by było ciągnąć listę takich pytań.

To, że utopia ta stała się rzeczywistością, jest jednym z najbardziej zdumiewających wydarzeń historii człowieka. Mogło to nastąpić jako jedno z następstw straszliwej katastrofy wojennej i bezprzykładnej zagłady europejskiego żydostwa. Jeżeli jednak tym okolicznościami Izrael zawdzięcza swe powstanie, to nie tłumaczą one wszystkiego. Izrael w żadnym wypadku nie byłby Izraelem, gdyby nie potężne dążenia emancypacyjne, jakie przed wojną ogarnęły masy żydowskie starej Europy. I tu rola syjonizmu była kolosalna.

Syjonizm potrafił dać masom żydowskim wizję. Umiał sięgnąć do mistyczno-mesjanistycznych treści żydowskiej tradycji kulturalnej i nadać im nowe formy. Było to różne od chłodnego racjonalizmu Herzla i niewątpliwie było wkładem żydostwa wschodnioeuropejskiego. Że było w tym coś i z polskiego romantyzmu, zdaje się być rzeczą wysoce prawdopodobną. Syjonizm porwał młodzież żydowską. Dał jej wiarę, dał jej nadzieję, cel życia. Skutecznie przeciwdziałał nastrojom rozpacz i zwątpienia. Jeżeli sytuacja obiektywna w Polsce przedwojennej mogła być prowadzić do uczucia beznadziejności, to syjonizm dawał nadzieję, aktywizował, dynamizował. Dzisiejszy Izrael jest bezspornie również i produktem tej kolosalnej dynamiki, jaka w wieku XX rozwinęła się w masach żydowskich diaspory i której syjonizm nadał kierunek i barwę.

Pod wpływem syjonizmu młodzież żydowska zaczęła uczyć się hebrajskiego jako języka żywego. Tu też utopia stała się rzeczywistością. Język ksiąg świętych nie był językiem żywym. A jednak stał się nim, tworząc nową literaturę, przystosowując się do wymagań współczesnej cywilizacji. Młodzież żydowska zaczęła uczyć się rolnictwa — coś utopijnego w warunkach polskich. Zabrała się do wychowania fizycznego, do wojskowości. Gdzieś zniknął tchórzliwy wojak żydowski — powszechne pośmiewisko, przedmiot niezliczonych anegdot. Miejsce jego zajął doskonały żołnierz, prowadzony przez świetnego bojowego oficera. Armia izraelska jest dziś uważana za najlepszą na Bliskim Wschodzie.

## VII

Syjonizm był jednak tylko jednym z nurtów ideologicznych, jakie wyrażały aspiracje emancypacyjne żydostwa wschodnioeuropejskiego, a w nim — i polskiego. Obok syjonizmu istniał i nurt drugi, w wielu wypadkach ostro mu się przeciwstawiający. Nurt ten obejmował różne grupy polityczne, wśród których najpoważniejsze miejsce zajmowali socjaliści, skupieni w Bundzie. I tu celem było stworzenie kasty w nowoczesną zbiorowość narodową o własnym obliczu kulturalnym. Inne tu jednak były niż w syjonizmie przesłanki ideologiczne, a i sam cel był odmiennie definiowany.

Rzecz uderzająca — przedwojenny syjonizm mógł być słusznie uważany za koncepcję wybitnie utopijną. Kierunek który mu się przeciwstawiał, opierał się na rzeczywistości, w jej obrębie szukał rozwiązania, stawiał sobie cele wybitnie realistyczne. Bieg wypadków historycznych przesądził o zwycięstwie syjonizmu. Zagłada żydostwa wschodnioeuropejskiego oznaczała zarazem i zagładę drugiego nurtu emancypacji żydowskiej.

Bund i zbliżone do niego kierunki w fakcie diaspory widziały jedyne możliwe ramy dla rozwoju zbiorowości żydowskiej. Czy jednak można było nawet mówić o diasporze? Przecież chodziło tu o kraje, w których Żydzi mieszkali od stuleci, z którymi historycznie, gospodarczo, społecznie byli tak mocno związani. Były one diasporą tak długo, jak długo Żydzi byli w nich kastą pogardzaną, zamkniętą w gettach, odepchniętą od udziału w szerszym życiu zbiorowym. Ale nie tylko Żydzi byli w takiej sytuacji. O wszystkich grupach społecznych upośledzonych i wyzyskiwanych można było powiedzieć, że żyły w diasporze. Ich kraje ojczyste były im obce, panujący w nich ustroj społeczny wszystkich upośledzonych odsuwał od rzeczywistego udziału w życiu zbiorowości.

Ażeby dla Żydów Polska przestała być diasporą, musiałaby nastąpić gruntowna przebudowa całego ustroju społecznego, likwidująca kastę i dająca pełną emancypację. To właśnie powinno być celem odradzającej się społeczności żydowskiej, w tym kierunku powinny iść jej dążenia.

Bund emancypację Żydów widział jako jeden z elementów ogólnej przebudowy życia w tych krajach, w których — jak w Polsce, Rosji czy Rumunii — Żydzi stanowili bardzo liczną grupę. Dążenia żydowskie nie mogły się rozwijać w oderwaniu od dążeń innych warstw upośledzonych i zmierzających do własnej emancypacji. I tylko w powiązaniu z nimi potrafili Żydzi utrzymać swe własne oblicze narodowe i rozwinąć swą kulturę.

Taka koncepcja pociągała za sobą określone wnioski praktyczne. Bund był zdecydowanie partią socjalistyczną, choć nie komunistyczną. Powstał on na terenie dawnej Rosji jako jedno z odgałęzień socjalizmu rosyjskiego. Stale go też łączyły bliskie stosunki z odłamek mienszewickim. Niektórzy wybitni mienszewicy byli — jak np. Abramowicz — jednocześnie działaczami Bundu. Rewolucja bolszewicka położyła kres działalności Bundu w Rosji. Znalazł on dla siebie oparcie w Polsce i w krajach bałtyckich. W Polsce łączyły Bund bliskie stosunki z Polską Partią Socjalistyczną.

Jeżeli emancypacja Żydów polskich mogła nastąpić tylko na gruncie przebudowy całego życia polskiego, to w walce o tę przebudowę Żydzi powinni byli brać możliwie jak najczynniejszy udział. Bund stale podkreślał swój pozytywny stosunek do państwowości polskiej i swoją chęć brania jak najwyższego udziału w jej życiu. Że to ostatnie się nie udawało, to już było następstwem tych warunków, jakie w Polsce istniały.

Żydzi, biorąc czynny udział w życiu zbiorowości polskiej, nie przestaną być Żydami. W państwie polskim chcą być oddzielną grupą narodową o własnym języku i obliczu kulturalnym. Oczywiście będzie to niemożliwe jak długo w Polsce będzie panowała koncepcja państwa „narodowego”. Jest to koncepcja utopijna i należy z nią walczyć. Żydzi dążą do szerokiej autonomii kulturalnej, która by stworzyła ramy dla ich swobodnego rozwoju narodowego w obrębie państwowości polskiej.

Tu zasadnicze znaczenie ma sprawa języka. Żydowskim językiem narodowym może być tylko idysz. Jest to mowa milionowych mas ludzkich. I dlatego jest to język żywy. Hebrajski jest językiem martwym, językiem sakralnym. Idysz nie jest jedynym językiem, który rozpoczął się jako „żargon”. Nie inne były początki wielu języków

światowych, by wymienić angielski. Idysz wykazuje imponujący rozwój — powstaje w nim bogata literatura.

Niewątpliwie wielkie żydowskie tradycje kulturalne przechowały się w formie językowej hebrajskiej. Ale obok nich istniały — i rozwijają się coraz lepiej — formy językowe idyszowskie. Nowa żydowska kultura staje się kulturą laicką, coraz bardziej odbiegając od swej sakralnej przeszłości. Nie odległa przeszłość biblijna, ale doświadczenia wieków diaspory mają istotne znaczenie dla duchowego oblicza współczesnego Żyda i tylko one mogą kierować jego emancypacją. Słowem, idyzyzm stał na gruncie ciągłości kulturalnej, wytworzonej w diasporze.

Syjonizm jest koncepcją utopijną i szkodliwą. Nie można budować ojczyzny żydowskiej na ziemi, którą Żydzi dawno opuścili i którą zajęli inni. Głosząc hasło emigracji, syjonizm w rzeczywistości rezygnuje z ciągłości historycznej Żydów w krajach diaspory i wyrzeka się walki o ich emancypację w tych krajach. Syjoniści są tak zapatrzeni w mit własnego państwa, że gotowi są poświęcić dla niego sprawę wyzwolenia tych milionów Żydów, które w każdym wypadku będą musiały pozostać poza palestyńską ojczyzną.

Cała ta koncepcja i połączona z nią krytyka syjonizmu były nacechowane wielką trzeźwością. W żydowskim antysyjonizmie nie było nic „utopijnego”. Stał on mocno na gruncie rzeczywistości. Bundowski program „autonomii kulturalnej” był daleki od wszelkiego radykalizmu. W swej treści sprowadzał się on do rzeczy dość elementarnych, które dziś — widziane z perspektywy czasu — nie wydają się przesadzonymi. Program „autonomii kulturalnej” dla mniejszościowych grup narodowościowych był popularny wśród socjalistów wielu krajów i miał swych zwolenników nawet wśród jednostek, skądinąd usposobionych bardzo konserwatywnie. Jednakże w warunkach, jakie istniały w Polsce przedwojennej, wydawał się on czymś arcyrewolucyjnym i budził oburzenie. Całkiem poważnie mówiono, że Bund z Polski chce zrobić Judeo-Polonję!

Trzeba jasno stwierdzić, że urzeczywistnienie programu „autonomii kulturalnej” nie tylko w Polsce miało słabe szanse. Nawet tam, gdzie poważnie usiłowano wprowadzić go w życie — w Czechosłowacji, na Łotwie — wyniki były raczej mizerne. Fanatyczny nacjonalizm rozlał się szeroką falą po całej Europie. Chorowały na niego

i „większości” i „mniejszości” narodowe. Czechosłowacja, która tak rzetelnie starała się iść po drodze autonomii kulturalnej dla swych „mniejszości”, padła ofiarą rewolty jednej z nich — Niemców sudeckich. W Sowietach po okresie samookreślenia się narodowego i szeroko pojmowanych swobód kulturalnych przyszła polityka brutalnego niszczenia „nacjonalizmów”, czego w pierwszym rządzie ofiarą padli Żydzi. W Hiszpanii aż dotąd trwa systematyczne tępienie odrębności kulturalnych Katalonii i kraju Basków.

Jest rzeczą znamioną, że w Polsce przedwojennej obóz antysemitki odnosił się do Bundu bardziej wrogo niż do syjonizmu. Ta antykomunistyczna partia, reprezentująca raczej umiarkowany odcień socjalizmu, była bezapelacyjnie zaliczana do stronnictw „wywrotowych”. Idyszystem przypisywano szczególną wrogość wobec Polski. Z punktu widzenia antysemitki miało to oczywiste uzasadnienie. Syjonizm dostarczał argumentów dla stanowisk antysemitki i — w razie powodzenia — mógł Polskę „oczyszczyć” z Żydów. Antysyjonizm natomiast głosił hasło trwania Żydów w Polsce, uważał ich za współczynnik życia polskiego, zgłaszał pretensje do udziału w polskim mechanizmie państwowym. Inaczej — znacznie mocniej niż syjonizm odrzucał tradycyjną rolę Żyda-człowieka kasty. Musiało to być odczuwane jako krańcowa „arogancja”.

Niemniej jednak związki antysyjonizmu — a zwłaszcza Bundu — z Polską i jej kulturą były szczególnie silne. Idysz w Polsce był idyszem polskim — mieścił w sobie masę polskich zapożyczeń i niewątpliwie był pod silnym wpływem języka polskiego, jak w Rosji był pod wpływem rosyjskiego. Bund nie powstał na terenie polskim. Ale od rewolucji bolszewickiej, gdy Polska stała się najważniejszą areną jego działalności, Bund szybko uległ spolszczeniu. Jego przywódcy byli mocno z Polską związani, świetnie mówili i pisali po polsku. Przecież wśród teoretyków Bundu był Libman Hersch, któremu nic co polskie nie było obce. Idysz był językiem Józefa Opatowskiego, pisarza, który literaturze polskiej tak wiele zawdzięczał i w pełni był tego świadom. Idyszystą był Jakub Szacki.



## VIII

Stale musimy to powtarzać: nie zrozumie się żydowskich prądów emancypacyjnych w Polsce, jeżeli się je oderwie od podłoża polskiego i od całokształtu kultury polskiej. W najmniejszym stopniu nie oznacza to, żeby emancypujący się Żydzi polscy mieli ulegać polonizacji. Czasy dawnej programowej asymilacji należały do przeszłości. Celem Żydów polskich było określenie siebie jako osobnej społeczności narodowej. Ale dążąc do przetworzenia kasty w taką zbiorowość, przyjmowali nowe wartości, które wynikały z faktu życia w Polsce i w takiej czy innej postaci pochodziły od kultury polskiej. Oczywiście olbrzymia większość tych wartości miała charakter ogólnoludzki i do Polski dotarła od innych. Była ona jednak jakoś przyswojona przez kulturę polską i głównie za jej pośrednictwem docierała do Żydów polskich.

Rzeczy te w Polsce przedwojennej nie były rozumiane. Jest wątpliwe, czy są rozumiane i obecnie. Polakom obca była dojrzałość Anglików, którzy w rozwoju odrębnych kultur *Commonwealth*'u widzą największy triumf cywilizacji anglosaskiej. Imperialny nacjonalizm brytyjski był wolny od tradycji ciasnego romantycznego nacjonalizmu, od tradycji Fichtego, Hegla i całej nacjonalistycznej szkoły niemieckiej. Brytyjskość widziano bardzo szeroko, jako rozległy zasięg oddziaływania kulturalnego, w którego obrębie jest miejsce na bogatą gamę różnych kultur lokalnych.

Jeżeli w Polsce podobne idee w formie załączkowej istniały w epoce jagiellońskiej, to z czasem uległy zupełnemu zanikowi. Ostateczny kres położył im długi okres życia państwa polskiego. Po upadku państwa polskiego mogła się być utrzymać tylko mistyczna koncepcja narodu, jako zamkniętej społeczności rodaków, pod każdym względem różniącej się od innych zbiorowości narodowych. W tym ujęciu można się było tylko zgodzić na asymilowanie się „obcych” do polskości, przy czym asymilacja ta musiała być całkowita, musiała prowadzić do zupełnej zgodności asymilującego się z przyjętą definicją Polaka. A była to definicja niezmiernie rygorystyczna. W wielu wypadkach stawiała ona poza kręgiem polskości niekatolików. Zresztą podobnie rygorystyczne definicje łatwo można

odnaleźć wśród emancypujących się Żydów. Działy tu zbliżone uwarunkowania historyczne i motywacje.

Z taką filozofią weszła Polska w nowy okres swej państwowości. Znalazło to dla siebie wyraz w koncepcji „państwa narodowego”. Koncepcja ta była wprowadzana w życie w czasach powszechnego przełomu, w którym Polska była tylko jednym z lokalnych wypadków szczegółowych. Jednym zaś z aspektów tego przełomu było kolosalne wzmożenie się masowych ruchów emancypacyjnych — społecznych i narodowych. Polskie tradycyjne koncepcje — same zresztą podważane ze wszystkich stron — były tu szczególnie źle przystosowane.

## PRZEŁOM

### I

Wiele przemawia za tym, że w oczach przyszłych historyków okres między obu wojnami światowymi będzie wyglądał jako jeden z najbardziej przełomowych w dziejach ludzkości. Kończyła się jedna epoka, zaczynały się wyłaniać elementy drugiej. Wyrazem tego były wielkie kryzysy — polityczne, ekonomiczne, kulturalne, moralne. Jak każdy okres wielkich przełomów historycznych, okres międzywojenny był targany przez kolosalne sprzeczności wewnętrzne, był widownią gwałtownych upadków i wzlotów, masowych obłądów, załamywania się całych — dotąd trwałych i na wiekowych tradycjach opartych — systemów wartości, na których miejsce przychodziły jakieś namiastki, irracjonalne, alogiczne, próbujące jakoś wypełnić powstałą próżnię. Rozwijały się ideologie, które — skonfrontowane z obiektywną rzeczywistością historyczną — od chwili swego powstania były anachronizmami. Ideologie te jednak odpowiadały postawom człowieka zagubionego, pozbawionego tej busoli, jaką dotąd przez stulecia się posługiwał, gorączkowo szukającego czegoś, co by dało mu jakąś odpowiedź, jakąś racjonalną podstawę istnienia.

Był to więc okres do szczytu doprowadzonej egzaltacji nacjonalistycznej. Nawet w krajach społecznie i kulturalnie ustabilizowanych zjawiali się prorocy misji narodowej. Na

szczęście dla tych krajów, wpływy ich były ograniczone. W krajach niestabilizowanych, w krajach, w których rozkład tradycyjnych wartości był najdalej posunięty, mistyka nacjonalistyczna znajdowała dla siebie doskonale podłoże. Wyrażała się ona w wybuchach masowych stanów hysterii, w wyłanianiu się wodzów-zbawców, którzy drogą rewolucyjną zdobywali władzę i tworzyli nowe systemy polityczne. Te ostatnie były obliczone na tysiąclecia i miały zapewnić moc i szczęście masom ludzkim, słabym i nieszczęśliwym. W rzeczywistości wszystkie te ideologie nacjonalistyczne, konfrontowane z obiektywną i surowo aideologiczną rzeczywistością, były anachronizmami, próbami cofnięcia czy zatrzymania historii, tej historii, której zatrzymać nie można, choć tyle razy i przedtem starano się to zrobić. „Mein Kampf”, czytane przed wojną, mogło być przez wielu uważane za bełkot prymitywnego szaleńca. Ale dla milionów ludzi było objawieniem. „Mein Kampf”, czytane dziś, uderza przede wszystkim tym, że autor absolutnie nie rozumiał epoki, w której żył, że żył w świecie historycznej fikcji. Miał kolosalne wyczucie słabości ludzkich, ale nie rozumiał czasów, w których jemu i jego współczesnym wypadło żyć. Oczywiście nie był w tym wyjątkiem.

Ten okres powszechnego przełomu wyznaczał ramy historyczne, w których powstała i kształtowała się nowa państwowość polska. I on też miał zasadniczy wpływ na losy żydostwa polskiego.

Masy tego żydostwa przyjęły fakt powstania państwa polskiego jako coś nieoczekiwanego, niezbyt zrozumiałego, przyjęły go nieufnie, powątpiewająco. W tym sensie Żydzi w roku 1918 byli „krajowymi cudzoziemcami”. Nie byli w tym jednak wyjątkiem. W rzeczywistości w roku 1918 o ogromnej większości obywateli państwa polskiego, włączając w to ludność rdzennie polską, można było powiedzieć, że składała się z „krajowych cudzoziemców”. W szerokich masach nie było poczucia, że nowe państwo jest państwem własnym, nie było utożsamiania się z nim, była natomiast duża doza nieufności i sceptycyzmu.

Nowe państwo było wynikiem wyjątkowej sytuacji historycznej, spowodowanej przez klęskę trzech zaborców. Sytuację tę zrozumiała i ze zrozumienia tego starała się wyciągnąć wnioski nieliczna grupa radykalnej inteligencji. Grupa ta znalazła dla siebie skromne zaplecze w tych ele-

mentach robotniczych, które przeszły przez szkołę P.P.S., oraz w kołach radykalnego chłopstwa, zwłaszcza spod znaku „Zarania”. W grupie tej nie brakło zasymilowanych Żydów. Bronisław Mansperl był jednym z pierwszych oficerów legionowych, którzy polegli na polu walki. Wilhelm Feldman, Stanisław Posner, Feliks Perl, Herman Liebermann, Herman Diamand — by wymienić tylko niektórych — odegrali wybitną rolę i w akcji niepodległościowej i przy tworzeniu zrębów nowego państwa. Wśród tych pierwszych budowniczych byli i tacy ludzie jak Szymon Askenazy. W całości jednak była to grupa niewielka, bo i liczbowo niewielki był cały zespół, który skupił się przy Józefie Piłsudskim.

Szeroki ogół był na uboczu. Niewątpliwie wojna polsko-bolszewicka wzbudziła w nim pewien entuzjazm. Było poczucie zagrożenia i zrodziła się świadomość konieczności dania odporu wrogowi. I bez względu na to jak wojnę tę ocenimy, musimy przyjąć, że miała ona dla mas polskich poważne znaczenie wychowawcze. Nie zmienia to jednak faktu, że masy te w swej całości były słabo wciągnięte w orbitę procesu wywołania się państwowości, że emocjonalnie były słabo zaangażowane. Żydzi nie byli zaiste jedynymi „krajowymi cudzoziemcami”.

Trzeba przecież stale pamiętać o tym, że tradycja własnej państwowości była w Polsce nadzwyczaj wątła, w ogromnej ilości wypadków — nieistniejąca. Chłop — pomijając nieliczne wyjątki — był przez całe wieki poza obrębem państwowości Rzeczypospolitej szlacheckiej. Tak samo mieszczanin i tak samo Żyd. We wspomnieniu chłop polskiego czasy państwa polskiego to były czasy pańszczyzny. We wspomnieniu Żyda były to czasy sztywnego, bezwzględного systemu kastowego. Tradycje państwowości zachowały się częściowo wśród szlachty i zostały ożywione przez spadkobierców szlachty — inteligencję, zwłaszcza jej radykalny odłam. Duża zresztą część szlachty ziemiańskiej patrzyła na tradycje państwowości polskiej jako na coś czcigodnego, wzruszającego, ale nie nadającego się do poważnego traktowania.

Jednakże od roku 1918 państwo polskie było faktem. I bez względu na to jak ono funkcjonowało, przez sam fakt swego istnienia stało się wielkim ośrodkiem oddziaływania wychowawczego. Było rzeczywistością, tworzyło ra-

my, w których obrębie żyły, działały, rozwijały się miliony istot ludzkich. Jako zasługę Piłsudczyków należy wymienić ocenienie przez nich znaczenia wychowania obywatelskiego. Program tego wychowania był przeprowadzany źle, niekonsekwentnie, jednostronnie. Przesłanki jednak, z których program ten wychodził, były słuszne: chodziło o jakiś stopień uobywatelnienia mas, o jakieś związanie ich z państwem.

Jeżeli też porównamy Polskę roku 1918 z Polską roku 1939, to wypadnie nam stwierdzić, że mimo wszystko to co od Brześcia działo się w Polsce, proces uobywatelnienia posunął się znacznie, że — zwłaszcza wśród ludności „rdzennie” polskiej — liczba „krajowych cudzoziemców” uległa poważnemu zmniejszeniu.

Ale czy tylko wśród ludności „rdzennie” polskiej? Wiele przemawiało za tym, że i w masach żydowskich proces związania się z państwem polskim posunął się znacznie naprzód. I to mimo wszystkie czynniki, które temu stały na przeszkodzie. Albowiem przez cały okres tych lat dwudziestu, jaki poprzedził straszliwą katastrofę żydostwa polskiego, działały w Polsce siły, które starały się Żydów od Polski odepchnąć.

## II

Jak wspominaliśmy przed chwilą, masy żydowskie fakt powstania państwa polskiego przyjęły bez entuzjazmu i nieufnie. Poza czynnikami ogólnymi, które warunkowały powstawanie podobnych postaw i wśród ludności polskiej, w wypadku Żydów działały i specjalne momenty. Żywa była pamięć walki ekonomicznej z Żydami, która odegrała taką rolę polityczną w Kongresówce po roku 1912. W pewnym stopniu hasła tej walki znajdowały oddźwięk i w Galicji. Żydzi kresowi byli pod silnym urokiem kultury rosyjskiej i z Polską mieli mało wspólnego. Wstrząsające wrażenie wywarły wypadki lwowskie w czasie walk polsko-ukraińskich. Oczywiście wielu Żydów zasymilowanych świadomie walczyło po stronie polskiej, ale Żydzi lwowscy

jako całość w konflikcie tym postanowili zachować postawę neutralną, co w warunkach ówczesnych zdawało się im być jedynie rozsądną drogą. Jednakże neutralni na polu walki muszą ciężko płacić za swoją neutralność. W rezultacie Żydzi lwowscy narazili się i Polakom i Ukraińcom, i padli ofiarą poważnych rozruchów antyżydowskich. Wypadki lwowskie rzuciły cień na dalszy rozwój stosunków polsko-żydowskich. Po stronie polskiej wzmogły przekonanie, że Żydom młoda państwowość polska ufać nie może, po stronie żydowskiej spotęgowały lęk przed przyszłością i nieufność do nowego państwa.

Wypadki lwowskie mogą zresztą być uważane tylko za jedną z ilustracji ówczesnego stanu psychicznego po obu stronach. Bezsporny fakt, że wśród ówczesnych przywódców bolszewickich tak poważną rolę odegrali ludzie pochodzenia żydowskiego, wywołał w Polsce specjalny oddźwięk. Wyzyskiwała go oficjalna propaganda, na ogromną skalę posługiwała się nim prasa prawicowa. Zaczął się wtedy tworzyć mit żydo-komuny, mit, który odpowiedniki dla siebie znajdował i w innych krajach.

Powracający z Rosji Polacy opowiadali o swych doświadczeniach z bolszewickimi komisarzami, którzy najczęściej byli Żydami. To ze swej strony wybitnie wpływało na utrwalanie się obrazu, w którym bolszewizm i Żydzi tworzyli jedność. Oczywiście mało kto zastanawiał się nad tym, że w stosunku do mas żydowskich Żydzi-komisarze stanowili znikomą mniejszość. Fakt znany garści poważnych badaczy stosunków społecznych, że grupy marginesowe i dyskryminowane zawsze i wszędzie dostarczały przywódców wszelkim rewolucjom, nie dochodził do świadomości szerokiego ogółu. Ostatecznie wśród czołowych bolszewików nie brakło i Polaków, żeby tylko wymienić Dzierżyńskiego i Marchlewskiego. Nie brakło też i Ormian, Gruzinów, Łotyszów itd.

W każdym razie obraz żydowskiego bolszewika miał kolosalny wpływ na kształtowanie się stosunku do Żydów w momencie tworzenia się państwa polskiego. Płynęła stąd krańcowa nieufność do Żydów jako elementu, któremu nie można ufać. Tradycja kastowego oceniania Żydów miała w tym duże znaczenie. Łatwiej się było pogodzić z komunistami każdego innego pochodzenia, niż z komunistami-Żydami, którzy tak radykalnie wypadali ze swej

historycznej roli. Doszło do tego, że żołnierzy pochodzenia żydowskiego internowano w specjalnym obozie w Jabłonie. Wśród internowanych nie brakło ludzi, którzy wstąpili do Wojska polskiego jako ochotnicy i całym sercem czuli się Polakami.

Oczywiście nieufność rodziła nieufność. Brakowi zaufania do Żydów po stronie polskiej odpowiadał brak zaufania do Polaków i Polski po stronie żydowskiej. Pociągało to za sobą poważne konsekwencje, wykraczające poza Polskę. Żydzi amerykańscy i zachodnioeuropejscy, zaniepokojeni losem swych współwyznawców w Polsce, bez entuzjazmu patrzyli na młode państwo. Nie było to bez wpływu na tzw. traktaty mniejszościowe. W samej zaś Polsce stosunki się zaostrzały. Z politycznych kół żydowskich wyszła też inicjatywa szukania zbliżenia z innymi mniejszościami narodowymi w Polsce. A że i tamte w Polsce nie czuły się pewnie, przeto idea bloku politycznego wszystkich mniejszości narodowych łatwo mogła do nich trafić.

Na to ostatnie niewątpliwy wpływ miała koncepcja państwa „narodowego”, jaka w praktyce stała się podstawową filozofią młodej państwowości polskiej. Nie będziemy tu wchodzić w analizę tej koncepcji, jej przesłanek filozoficznych, jej uwarunkowania społecznego i jej konsekwencji politycznych. Sprowadziłoby to nas z głównego toru naszych rozważań. Ograniczymy się jedynie do najbardziej ogólnikowych uwag.

Idea państwa „narodowego” była dziełem polskich grup prawicowych, przede wszystkim — Romana Dmowskiego i jego szkoły. Przeciwstawiała się ona koncepcji „federalnej”, głoszonej przez ideologów z obozu Józefa Piłsudskiego i lewicy polskiej. W walce tych dwóch koncepcji pierwsza z nich miała wszelkie szanse powodzenia.

Pomińmy i to, że na drodze realizacji koncepcji „federalnej” stały kolosalne przeszkody, od Polski niezależne. Ale sama koncepcja była trudna, wizjonerska, nakładająca na Polaków duże wyrzeczenia się i zmuszająca do ogromnych wysiłków. Nie przemówiła i przemówić nie mogła do wyobraźni szerokich mas. Była koncepcją nielicznego zespołu intelektualistów.

Koncepcja „narodowa” mogła być przemówić zarówno do mas jak i do tych środowisk inteligenckich, które przeciwstawiały się hasłom radykalnym. Przez sto kilka-



dziesiąt lat dla Polaka państwo oznaczało państwo zaborcze. Programem było przetrwać jako społeczność narodowa, opierająca się wynaradawiającej polityce państwa zaborczego. Aby narodowość polska mogła przetrwać, musiała stać się wartością naczelną, musiała zachować te zasadnicze wartości, które określały jej oblicze, chronić je, otaczać szczególną czcią. Stąd i samo słowo „naród” posiadało szczególny wydźwięk emocjonalny, było symbolem czegoś głęboko mistycznego, potężnie odczuwanego przez każdego. Równocześnie naród był widziany jako zbiorowość jak najbardziej jednolita, zwarta, jako wspólnota swojaków. W sumie była to więc koncepcja zarówno wybitnie konserwatywna jak i wyraźnie ekskluzywna, rygorystycznie definiująca każdego uczestnika wspólnoty narodowej. Nade wszystko jednak była to koncepcja o potężnym zabarwieniu emocjonalnym.

Polska prawicowa inteligencja z taką koncepcją przyjęła fakt powstania państwa polskiego. Ideologia tego państwa miała być przedłużeniem dawnej ideologii narodowej. Państwo polskie miało być państwem Polaków, z których każdy miał odpowiadać tradycyjnej definicji Polaka. Inaczej — państwo polskie miało być społecznością swojaków i służyć sprawie utrzymania ich swojskości.

Koncepcja taka dobrze odpowiadała nastrojom bardziej wykształconych elementów społeczeństwa polskiego. W bardziej uproszczonej formie mogła ona również trafić i do najszerzych mas, w których poczucie polskości — tak dotąd słabe — teraz zaczęło się szybciej rozwijać. W masach tych polskość była równoznaczna z odrzuceniem tego wszystkiego, co nią nie było, była równoznaczna z postawą niechętną wobec mniejszości narodowych.

Ale w państwie, w którym co trzeci obywatel nie był uważany za Polaka i za Polaka się nie uważał, koncepcja państwa „narodowego” była utopią. Z tego dobrze zdawali sobie sprawę bardziej racjonalnie myślący ideologowie obozu Piłsudskiego i lewicy polskiej. Musieli się oni wyrzec idei „federalizmu”, nie mogli się jednak pogodzić z koncepcją „narodową”, którą uważali za utopijną i w konsekwencjach niebezpieczną dla przyszłości Polski.

Koncepcja ta była nie tylko utopijna. Szybko stała się i anachronistyczną. Jeżeli bowiem fakt istnienia i działania państwa polskiego miał głęboki wpływ wychowawczy na

Polaków, to miał on analogiczny wpływ i na tzw. mniejszości narodowe. W praktyce bowiem stał się czynnikiem sprzyjającym rozwijaniu się wśród tych mniejszości dążeń emancypacyjnych. Tego wyznawcy koncepcji „narodowej” nie przewidzieli, a gdy znaleźli się wobec nowych faktów, nie umieli ich zrozumieć. Co gorzej, faktom tym usiłowali się przeciwstawić, posługując się środkami presji. Utopijna koncepcja pociągnęła za sobą utopijne metody działania.

O Polsce okresu międzywojennego trudno mówić, że była demokracją. Próby ugruntowania demokracji były nieśmiałe i niedołężne. Czego innego nie można było zresztą oczekiwać od kraju w swym rozwoju społecznym i gospodarczym tak opóźnionego. A jednak działały — choć kiepsko — pewne instytucje, zawierające elementy demokratyczne i oddziaływujące wychowawczo. Zarówno na Polaków jak i na nie-Polaków. Można bardzo krytycznie mówić o polskich instytucjach parlamentarnych i o polskich stronnictwach tego okresu. Ale jakieś instytucje parlamentarne istniały, jakieś wybory się odbywały, jakieś stronnictwa polityczne działały. Istniała prasa, która — choć ciężko trapiąca przez cenzurę — dawała jakąś możliwość wypowiedzania się. Istniały organy samorządu lokalnego, które — choć samowola władz administracyjnych mocno im się dawała we znaki — mogły wykazać inicjatywę, mogły w jakimś zakresie przejawiać konstruktywną działalność. Było jakieś pole dla życia organizacyjnego — dla spółdzielni, organizacji oświatowych, zawodowych, rolniczych, sportowych itp.

Dwadzieścia lat okresu międzywojennego były sceną coraz mocniej zaznaczających się dążeń emancypacyjnych wśród tzw. mniejszości narodowych. W pierwszym rządzie odnosiło się do Ukraińców i Żydów, w nieco słabszym stopniu — do Białorusinów i Litwinów. Niemcy stanowili grupę zupełnie specjalną. Ukraińiec przestaje być „Rusinem” — kmiotkiem, czasami krnąbrnym, ale zawsze malowniczym, mówiącym dźwięcznym ale chłopskim językiem. Ukraińiec wytwarza własną inteligencję, rozwija własną literaturę, ma własne ideologie, działa w obrębie własnych organizacji. Ma jasne dążenia narodowo-polityczne. Jest Ukraińcem, nie chce być Rusinem. Żyd chce się wyzwolić z ram kasty, laicyzuje swe życie, ma narodowe przywództwo polityczne,

ma literaturę, prasę, ideologie. Nie chce już być ani „parchem” ani „żydkiem”.

Nie ulega wątpliwości, że uczestnictwo w polskim życiu państwowym sprzyjało kształtowaniu się tych dążeń. W ramach państwa polskiego i jego instytucji rozwijała się działalność grup mniejszościowych. Była ona ograniczana, często próbowano ją zatrzymać — ale była silniejsza od wszelkich przeszkód. A i te przecież mogły być stawiane tylko w pewnych granicach. Działy się „cuda nad urną”, a jednak mniejszości miały swe reprezentacje parlamentarne. Każda z tych mniejszości posiadała stronnictwa polityczne, stowarzyszenia, spółdzielnie, prasę. W mizernym zakresie odbywało się nawet nauczanie w językach mniejszości — w ukraińskim, białoruskim, hebrajskim czy idysz. Członkowie grup narodowo-mniejszościowych skarżyli się, że byli w Polsce traktowani jak obywatele drugiej klasy. I niewątpliwie mieli podstawy do takich skarg. Niemniej jednak coś od tego państwa otrzymywali, co zawierało w sobie wartości konstruktywne dla ich rozwoju narodowego.

Brzmi to paradoksalnie, ale mniejszości narodowe — przy całym nieżyczliwym stosunku państwa polskiego do nich i ich do państwa — były wciągane w orbitę jego działania i były z nim związane. W szczególnym stopniu odnosi się to do Żydów. Żyd mógł się nie czuć w Polsce szczęśliwy, mógł na każdym kroku spotykać się z dowodami nieżyczliwości państwa dla niego. Niemniej jednak stopniowo zatracał w sobie początkowo tak silne poczucie obcości tego państwa, zaczynał je przyjmować jako ważny element własnej rzeczywistości. Już w wiele lat po drugiej wojnie, spotykając się na terenach emigracyjnych z polskimi Żydami, można było się przekonać, jak daleko proces asymilacji państwowo-polskiej był wśród nich posunięty. W pewnym stopniu da się to samo powiedzieć nawet o polskich Ukraińcach i Białorusinach.

Procesy te byłyby nieskończenie silniejsze, gdyby nie panująca doktryna państwa „narodowego”. Doktryna ta — utopijna i anachronistyczna — nie mogła być zatrzymać procesów emancypacyjno-narodowych, zachodzących wśród mniejszości narodowych, odpychała te mniejszości od Polski, stwarzała trudne i nierozwiązalne sytuacje polityczne. Nie potrafiła jednak zniszczyć tych oddziaływań wychowawczych, jakie siłą rzeczy płynęły z samego faktu istnienia

państwa polskiego i z udziału w jego funkcjach grup mniejszościowych. I stąd też obok stale wzmagających się dążeń narodowo-emancypacyjnych wśród mniejszości narodowych w Polsce stale zachodziły jakieś procesy asymilacji państwowej, procesy wprowadzania faktu państwa polskiego do doświadczeń i odczuwań grup nie-polskich.

### III

W roku 1929 Piotr Dunin-Borkowski ogłosił w warszawskim miesięczniku „Droga” większe studium o sprawie żydowskiej w Polsce. W tym samym czasie Tadeusz Hołowko wydrukował w „Gazecie Polskiej” cykl artykułów o mniejszościach narodowych w Polsce, dłużej zatrzymując się przy mniejszości żydowskiej. Obaj piszący, wychodząc z różnych przesłanek, dochodzili do bardzo zbliżonych konkluzji: ze wszystkich mniejszości narodowych w Polsce Żydzi są jedyną, która jest propaństwowa, przyjmuje państwowość polską jako ramę swego istnienia i działania, wolna jest od irredentyzmu. Program żydowski jest bardzo skromny: rzeczywiste wprowadzenie w życie postanowień konstytucji, traktowanie Żydów nie inaczej niż reszty obywateli. Poglądy Dunin-Borkowskiego i Hołowki były podzielane przez mały zespół poważnych znawców spraw narodowościowych w Polsce, skupionych przy Instytucie Spraw Narodowościowych. Duszą tego instytutu był Leon Wasilewski. Był to jednak zespół bardzo nieliczny i w poglądach swych zupełnie odsobniony.

Z perspektywy czasu dziś możemy lepiej ocenić słuszność wywodów Dunin-Borkowskiego i Hołowki. Jeżeli Żydzi początkowo nieufnie przyjęli fakt powstania państwa polskiego, to stosunkowo szybko fakt ten uznali i włączyli do swej rzeczywistości. Grupa, której znaczna część członków jest zawodowo czynna w wymianie dóbr gospodarczych, jest zawsze zainteresowana w silnej organizacji państwowej, która by zabezpieczała swobodny ruch dóbr i usług, tworzyła porządek prawny, umożliwiający działal-

ność gospodarczą. Żyd chciał państwa praworządnego które by go nie dyskryminowało i które by gwarantowało pokój w stosunkach gospodarczych.

Nie trudno jest wykazać, że Żydzi zawsze i wszędzie popierali silną władzę centralną, że dążyli do ustabilizowanych stosunków państwowo-politycznych, że padali ofiarą wszelkich prądów odśrodkowych. W krajach, którym obca była dyskryminacja — w Stanach Zjednoczonych, Anglii, Francji, we Włoszech — Żydzi wydali cały szereg wybitnych mężów stanu, najczęściej o zabarwieniu konserwatywnym. W Niemczech cesarskich i w Austro-Węgrzech Żydzi byli ideologami jedności państwowej. Ba, Żydzi niemieccy stali się gorliwymi germanizatorami na terenach etnicznie nie-niemieckich, a Żydzi węgierscy równie gorliwymi mądziaryzatorami. Nawet w carskiej Rosji, przy całym systemie brutalnej polityki dyskryminacyjnej, Żydzi rosyjscy byli wyznawcami idei wielkorosyjskiej. O polonizatorskich funkcjach Żydów polskich wypadnie nam jeszcze pomówić.

Oczywiście można powiedzieć, że Żydzi w swych państwowo-centralistycznych skłonnościach kierowali się własnym interesem. Niewątpliwie tak było. Ale trudno wymagać od Żydów, by nie kierowali się własnym interesem. Byliby w tym niezwykłym wyjątkiem. Każda zbiorowość ludzka, by istnieć, musi kierować się własnym interesem.

W państwie polskim syjonizm był tym kierunkiem politycznym, który miał szczególnie wielkie wpływy w masach żydowskich. Syjonizm w najmniejszym stopniu nie był koncepcją irredendystyczną. Nie myślał o oderwaniu od Polski jakiejś części jej terytorium, myślał o emigrowaniu Żydów z Polski. Był też zainteresowany w tym, aby emigracja ta mogła się odbywać w sposób zorganizowany, w warunkach porządku prawnego, przy pomocy państwa, z którego wyjść miała. Syjoniści szukali porozumienia z państwem i gotowi byli na nim się oprzeć.

Decydujące znaczenie miało w tym i to, że syjoniści doskonale rozumieli, że masowa emigracja Żydów z Polski jest sprawą bardzo daleką i że masie żydowskiej wypadnie długo jeszcze żyć w Polsce. Nikt przecież wtedy nie mógł przewidzieć, w jaki sposób potoczą się przyszłe wypadki. Jako stronnictwo polityczne, działające w Polsce, syjoniści w swej działalności codziennej musieli przyjmować fakt życia milionów Żydów w Polsce i udziału ich w

państwowości polskiej. Praktycznie rzecz biorąc, syjoniści nie różnili się od innych żydowskich stronnictw politycznych, wysuwając jako swój zasadniczy postulat polityczny zapewnienie Żydom rzeczywistego równouprawnienia obywatelskiego. Był to program bardzo umiarkowany, zarówno afirmujący fakt państwowości polskiej jak i szukający drogi do jakiegoś współdziałania z nią.

Przypisywanie syjonistom czy innym żydowskim stronnictwom politycznym skłonności antypaństwowych czy „wywrotowych” było oczywistym nonsensem. Tendencje irredentystyczne istniały wśród Ukraińców, Białorusinów, Niemców czy Litwinów. Z całą pewnością były one obce Żydom.

Była jednak sprawa wpływów komunistycznych wśród Żydów polskich. Takie wpływy niewątpliwie dawały się zauważyć. W kierownictwie partii komunistycznej była znaczna ilość ludzi pochodzenia żydowskiego. Ideologia komunistyczna miała zwolenników w kołach inteligentkiej młodzieży żydowskiej. Te rzeczy narzucały się uwadze ogółu i służyły za materiał dla mitu żydo-komuny. Sły one zresztą w parze z mitem o szczególnych rewolucyjnych właściwościach Żydów w ogóle. Przypisywanie ich Żydom miało nawet w pewnych wypadkach charakter aprobaty. W Żydach widziano „drożdże” myślowe, czynnik zdrowego fermentu, który niesie postęp. Znacznie jednak częściej rewolucyjne czy rozkładowe właściwości Żydów były zasadniczym zarzutem, jaki stawiali im ich przeciwnicy. We wszystkich ideologiach antysemitycznych teza o destrukcyjnej roli Żydów zajmowała miejsce naczelne.

Teza ta posługiwała się argumentami, które brzmiały przekonująco. Żydzi dostarczyli ludzkości wielu głośnych rewolucjonistów, obrazoburców, krytyków istniejącego porządku, satyryków, którzy ten porządek ośmieszali. Żydzi odegrali wybitną rolę w rewolucji bolszewickiej, dostarczając jej czołowych przywódców. Było wielu Żydów w Polskiej Partii Komunistycznej, szczególnie w jej zespole kierowniczym. To były fakty, które przemawiały do wyobraźni ludzi i tak już do Żydów wrogo usposobionych. Ludzie ci przyjmowali te fakty emocjonalnie, nie troszcząc się o ich racjonalną interpretację.

Jak każda grupa marginesowa, dyskryminowana a równocześnie dążąca do emancypacji, Żydzi byli szczególnie

predestynowani do dostarczania ludzkości rewolucjonistów i krytyków ustalonego porządku. Nie byli oni pod tym względem wyjątkiem. W Stanach Zjednoczonych wpływy komunistyczne w masach murzyńskich są znikome. Ale równocześnie uderza wysoki odsetek Murzynów-inteligentów w kierownictwie amerykańskiej partii komunistycznej. Zjawisko to jest doskonale w Ameryce rozumiane i słusznie łączone z kastową pozycją czarnych obywateli. Szanse życiowe czarnego inteligenta są w Ameryce bardzo ograniczone. Szanse życiowe żydowskiego inteligenta w Polsce przedwojennej były bodaj że jeszcze bardziej ograniczone. Hasła radykalne znajdowały w takich środowiskach grunt odpowiedni. Ale warto jest też zwrócić uwagę i na rolę, jaką Polacy odegrali w różnych rewolucjach wieku XIX i XX. I oni byli ludźmi marginesu — emigrantami, produktami rozkładu warstwy szlacheckiej, wszelkiego rodzaju rozbitkami i wykolejeńcami. Wśród nich znajdowali się najwięksi pisarze polscy.

Zresztą nawet w środowisku deklasującej się inteligencji żydowskiej w Polsce wpływy komunistyczne były stosunkowo niezbyt wielkie. O wiele silniejsze były wpływy syjonistyczne. W masach żydowskich komunizm znajdował bardzo słaby oddźwięk.

Jeżeli więc pozostawimy na stronie tezę o „wywrotowości” Żydów, będziemy musieli uznać słuszność wywodów tych, którzy twierdzili, że Żydzi polscy jako całość byli elementem, stojącym na gruncie państwowości polskiej, nierewolucyjnym i nieirredentystycznym. Ich postulaty polityczne były nacechowane umiarem i całkowicie mieściły się w ramach obowiązującego ustawodawstwa polskiego. Chodziło im jedynie o to, by ustawodawstwo to było rzeczywiście wprowadzane w życie.

#### IV

Lata, które rozdzielały obie wojny światowe, stanowiły okres jednego z największych przełomów w nowoczesnej historii człowieka. W całości jego dziejów chyba tylko lata

upadku Imperium rzymskiego dadzą się z nimi porównać. Ale proces upadku Imperium odbywał się znacznie wolniej, zachodził w systemie społecznym i gospodarczym nieskończenie mniej skomplikowanym, przy technice, która w porównaniu z dzisiejszą była wręcz infantylna. Wielki kryzys naszych czasów odbywał się w tempie zawrotnym, w społeczeństwie bardzo skomplikowanym, w gospodarce niezmiernie zróżnicowanej, przy technice fantastycznie rozwiniętej.

Był to kryzys polityczny, społeczny, gospodarczy, kryzys wszelkich wartości kulturalnych i moralnych. W roku 1918 zawałiła się stara Europa — dzieło Kongresu Wiedeńskiego i poprzedzających go stuleci. Na gruzach dawnych imperiów powstawały nowe państwa — niedoświadczone, o niepewnych granicach, o słabej ekonomice, o rozwiniętych antagonizmach społecznych. Z wyjątkiem kilku lat bezpośrednio po wojnie, świat był ogarnięty przez szalony kryzys gospodarczy. Uderzył on w takie kolosy gospodarcze, jak Stany Zjednoczone i Anglia, niemiłosiernie walił w słabe, nowe organizmy państwowe. Kryzys ten nie wyskoczył z próżni. Był on następstwem całego rozwoju gospodarczego od początków rewolucji przemysłowej. Dla walki z nim potrzebna była kompletna przebudowa całej organizacji gospodarczej i społecznej. To zaś wymagało czasu, wymagało wizji u kierowników, dojrzałości w masach społecznych.

Wszystkie utrwalone wartości kulturalne ulegały załamaniu. W literaturze, w sztuce, w nauce następowało gwałtowne odejście od dawnych ideałów i ocen. Kończyła się wiara w Postęp, w braterstwo ludów, w ludzkość. Do głosu dochodziły koncepcje krańcowo rewolucyjne — radykalizm społeczno-klasowy czy nacjonalistyczny, i koncepcje te brutalnie przeciwstawiały się dawnym ideałom. Zaczęła się epoka awanturników politycznych i awanturniczych filozofii. Rodziły się nowe mity, powstawali zbawcy-dyktatorzy — Hitlerzy, Stalini, Mussoliniowie.

Kryzys ten dotknął Polskę bardzo ciężko. Dotknął też i Żydów polskich. W jego warunkach miało się kształtować życie żydowskie w Polsce i w jego warunkach miały postępować procesy emancypacyjne mas żydowskich.

W gruncie rzeczy przez cały okres między dwiema wojnami Polska żyła pod znakiem kryzysu gospodarczego,



który objął wszystkie dziedziny ekonomiki narodowej. W pewnych okresach — jak np. bezpośrednio po roku 1926 — kryzys ten nieco słabł, by następnie znów się zaostriżyć. W przemyśle stale panowało bezrobocie, sytuacja rolnictwa była fatalna. Najbardziej optymistyczne obliczenia mówiły o trzech milionach „zbędnych” na wsi. W rzeczywistości liczba ta była znacznie większa. Ci zaś, którzy nie byli „zbędni”, żyli na poziomie wegetacyjnym. Oczywiście handel i wymiana nie mogły wyglądać lepiej. Handel — prymitywny jak i cała gospodarka polska — przedstawiał się żałośnie, borykając się z największymi trudnościami. To samo odnosiło się i do rzemiosła. Sytuacja masy żydowskiej, nawet bez panującej polityki dyskryminacyjnej wobec niej, byłaby bardzo zła. Do tego przestał działać wielki regulator stosunków ludnościowych i społeczno-gospodarczych ziem polskich sprzed niepodległości: skończyła się emigracja zamorska. Wprowadzenie przez Stany Zjednoczone systemu kwot i wiz, ograniczenia emigracyjne stosowane przez Kanadę i kraje Ameryki łacińskiej, ograniczenie do minimum emigracji do Palestyny — wszystko to potężnie odbijało się na całokształcie życia polskiego.

Jednakże rozpacзлиwa sytuacja gospodarcza tworzyła jedynie ramy dla zasadniczych procesów historycznych, które w tym czasie zachodziły. Polska taka, jaką zastał wybuch wojny roku 1914, była Polską szlachecką. Cała jej organizacja społeczna, wytworzona przez wieki, opierała się na supremacji warstwy szlacheckiej. Organizację tę cechował sztywny podział na warstwy „wyższe” i warstwy „ludowe” czyli „niższe”. Warstwy „wyższe” to była szlachta-ziemiaństwo, do której asymilowały się elementy nielicznej burżuazji miejskiej i inteligencji pochodzenia nieziemiańskiego. Kultura uznawana za narodową była historycznym produktem szlachty. Dwór szlachecki i jego ideologia dostarczały tematyki i atmosfery literaturze, wyznaczały jej treści filozoficzne. Prawda że od drugiej połowy wieku XIX dawał się zauważyć rozkład pozycji szlacheckich i zmniejszanie się roli szlachty. Ale produkt tego rozkładu — inteligencja miejska — był w rzeczywistości kontynuatorem tradycji szlacheckich i przejmował historyczną rolę szlachty.

Jednakże od roku 1918 zaczynają tu zachodzić wyraźne przeobrażenia. Niewątpliwie tradycje szlacheckiej

przeszłości są wciąż bardzo silne. Są one przecież bardzo silne i w Polsce dzisiejszej. Kultura polska w swych zasadniczych treściach nie przestała być szlachecka. Ideologie o rodowodzie bezspornie szlacheckim przenikają wszelkie elementy społeczeństwa polskiego od prawicy do lewicy. Są one potężne w obozie Piłsudskiego, łatwo dają się odnaleźć u socjalistów i ludowców, przenikają i do Żydów. Ale równocześnie społeczne podłoże tych ideologii i tradycji ulegało rozkładowi i zanikowi.

Wieś dworu szlacheckiego przechodziła do przeszłości. Od końca wieku XVIII Polska wraz z prawie całą Europą jest widownią kryzysu agrarnego, który niszczy liczne, do życia nieprzystosowane, wielkie gospodarstwa rolne. Kryzys ten potęguje się w wieku XX. I bez reformy rolnej polska gospodarka ziemiańska musiała się kurczyć i upadać. Reforma rolna — zresztą przeprowadzana połowicznie i kompromisowo — była tylko czynnikiem wspierającym ogólne tendencje. Ziemiaństwo jako klasa historyczne traciło swe podstawy, ubożało, odchodziło od ziemi, obiektywnie ulegało deklacji.

Zła sytuacja gospodarcza zaciążyła na przemianach społecznych, jakich widownią była wieś chłopska w Polsce, ale nie zdołała ich zatrzymać. A przemiany to były wszechstronne i daleko sięgające. Tradycyjny układ społeczny wsi polskiej, oparty na systemie sąsiedzko-rodzinnym i koncentrujący się dokoła dworu dziedzica, plebanii proboszcza i karczny Żyda, szybko przechodził do przeszłości. Wytwarzały się nowe stosunki społeczne i nowe formy organizacyjne. Upadał autorytet dawnych przywódców gromady chłopskiej, wyłaniały się nowe ośrodki przywódcze — nauczyciel, kierownik kółka rolniczego, kooperatysta, działacz organizacji wiciowej czy siewowej. Coraz liczniejszy był udział synów chłopskich w szeregach inteligencji polskiej. Powstawały nowe ideały i nowe ideologie. Rozszerzały się widnokreśli myślowe, budziły się nowe potrzeby, nowe zainteresowania. Chłop stawał się siłą polityczną, z którą wypadało się liczyć. Bezspornie było to wszystko jeszcze bardzo dalekie od pełnej dojrzałości politycznej, społecznej czy kulturalnej. Wieś polska — w porównaniu z krajami zachodnimi — była wciąż jeszcze zafana i prymitywna. W porównaniu jednak z tym, czyniła przed laty, wykazywała uderzający postęp. Wszy-

stko wskazywało na to, że polska wieś chłopska znalazła się w orbicie wielkich procesów emancypacji społecznej.

Procesy emancypacyjne ogarniały — jak wiemy — i inne elementy społeczności polskiej. Występowały one wśród mniejszości narodowych, gdzie łączyły w siebie dążenia narodowe i społeczne. W świecie Żydów polskich dążenia te wypowiadały się przeciwko tradycyjnej organizacji kastowej, zmierzając do zastąpienia jej przez nowocześnie społeczną narodowo-kulturalną. W rzeczywistości to, do czego dążyli chłopci polscy, było również likwidacją tych form kastowości, jakie przez stulecia wyznaczały miejsce i rolę wsi chłopskiej.

Nieszczęściem było to, że wszystkie te procesy zachodziły w warunkach obiektywnych wysoce niepomyślnych. Warunki te ciążyły i na samym charakterze tych dążeń, i na formach i metodach, jakimi się one posługiwały. Fatalna sytuacja gospodarcza kraju, fatalna struktura zawodowa, brak pracy, nieudolna organizacja, nieobecność jasnych koncepcji kierowniczych — wszystko to tragicznie odbijało się na zachodzących przemianach.

Na każdym kroku u wszystkich dawało się wyczuć stałe poczucie niepewności, poczucie wiecznego zagrożenia. Zjawiska te nie były właściwe tylko Polsce. Atmosfera katastrofizmu ogarnęła dużą część ówczesnego świata. Od roku 1929 nie była ona obca Ameryce, na ogromną skalę opanowała Niemcy. Ze wszystkich stron zdawało się grozić niebezpieczeństwo i trudno było jasno zrozumieć, skąd ono się bierze, jakie są jego przyczyny. Pociągało to za sobą stan wiecznej paniki, trwogi, lęku przed tym, co nas czeka. Zarazem stwarzało odżywkę dla wizjonerstwa, dla mistyki rewolucjonizmu, dla oczekiwania nadejścia nowej ery.

W dziejach ludzkości nie było to czymś specjalnie nowym. Przykładów analogicznych sytuacji nie brakło w przeszłości. Okresy wielkich kryzysów politycznych, społecznych, gospodarczych zawsze wyrażały się w masowych nastrojach apokaliptycznych, w zbiorowych histeriach. I z reguły były to epoki rządów magicznego myślenia i odczuwania.

Człowiek w swych działaniach zbiorowych rzadko kiedy posługuje się racjonalnym myśleniem, choć stale stara się swe emocje racjonalizować. Tak jest w okresach równo-

wagi i stabilizacji życia. W epokach wielkich panik momenty racjonalne znikają z myślenia ludzkiego. Zastępują je momenty magiczne, które zresztą człowiek poddaje jakiejś racjonalizacji czy pseudoracjonalizacji.

W myśleniu magicznym cała rzeczywistość jest podzielona na sfery działania dwóch przeciwstawnych sił — Dobrego i Złego, Białego i Czarnego, Czystego i Nieczystego. Najczęściej też podział ten jest równoznaczny z podziałem na Swoje i Obce. Dobre, Białe, Czyste to nasze, to to, co jest nam życzliwe, czemu możemy ufać. Złe, Czarne, Nieczyste — to obce, nam wrogie, przed czym musimy się chronić. Nasze nieszczęścia są wynikiem knowań Złego. Ono jest za nie odpowiedzialne i, by od naszej niedoli się uwolnić, musimy Złu się przeciwstawić i je zwalczać. Nade wszystko jednak musimy się od niego odseparować. Albowiem Zło jest nieczyste i każda styczność z nim zanieczyszcza Dobro, które jest w nas i któremu służymy. Słowem, Dobro i Zło muszą być całkowicie oddzielone od siebie.

Jest to koncepcja stara jak ludzkość. Znajdujemy ją w różnych systemach religijnych, by wymienić przepisy dietetyczne judaizmu, pewne reguły hinduizmu, innych religii wschodnich, religii rzymskiej. W bardziej usublimowanej postaci da się ona określić jako manicheizm. Ale bez trudu stwierdzimy jej obecność w różnych współczesnych systemach i filozofiach politycznych. Jako przykłady mogą tu posłużyć ów pseudomarksizm, jaki przyjął się w świecie komunistycznym, oraz różne doktryny rasizmu z hitleryzmem na czele. W pseudomarksizmie Zło i Dobro występują pod postaciami klasowymi, prowadząc do podziału całej rzeczywistości na sferę socjalistyczną i kapitalistyczną. W rasizmie mamy znów podział rasowy, w którym Dobro jest skoncentrowane w rasie aryjskiej, Zło — w rasie żydowskiej. I w pseudomarksizmie i w rasizmie odwieczna koncepcja magiczna uległa racjonalizacji, posługując się argumentami pseudonaukowymi. Gdy jednak prawowierny komunista walczy o czystość klasową socjalizmu, a prawowierny rasista tępi zanieczyszczenia, pochodzące od wpływu ras obcych, obaj posługują się odwieczną koncepcją magiczną podziału rzeczywistości na Zło i Dobro.

Nikt z nas nigdy nie jest wolny od jakichś elementów magicznych w naszym myśleniu, odczuwaniu i działaniu.

Magia jest nieodłącznym towarzyszem historycznej drogi człowieka. Jednakże w epokach wielkich panik wypiera ona elementy ściśle racjonalne i osiąga swój triumf najwyższy. Albowiem daje ona wyraźną odpowiedź na pytania, które stawia człowiek przerażony i zagrożony. W postaci niezmiernie prostej i bardzo konkretnej człowiekowi temu pokazany jest sprawca jego niedoli i wyjawione są środki uwolnienia się od niej. Ze odpowiedzi te prowadzą do następstw katastrofalnych, o tym człowiek w stanie paniki dowiadyuje się po niewczasie.

## V

Jest rzeczą godną uwagi, że antagonizm do Żydów wzrastał się w Polsce — a i poza Polską — w miarę tego jak zmniejszały się obiektywne różnice między Żydami a nie-Żydami. Życie żydowskie ulegało coraz większej laicyzacji. Malowały wpływy Talmudu, w którym współcześni Staszica widzieli główne źródło szkodliwości Żydów. Rosła wśród Żydów znajomość języka polskiego, zanikał dawny strój (na marginesie warto jest zauważyć, że ubiór Żydów galicyjskich był pozostałością stroju mieszczan polskich wieku XVI), modernizacji ulegały obyczaje żydowskie, wzrastało się wśród Żydów zainteresowanie dla spraw ogólnopolskich, ujawniała się chęć udziału w życiu publicznym. I kulturalnie i pod względem uświadomienia obywatelskiego Żydzi okresu międzywojennego byli nieskończenie bardziej zbliżeni do Polaków niż Żydzi wieku XIX, by nie mówić o okresach wcześniejszych. Zanikały też zawody, które — jak karczmarstwo i lichwiarstwo — były tradycyjnie uważane za specyficznie żydowskie. Choć warunki temu wybitnie nie sprzyjały, następowało jakieś przewarstwowanie zawodowe ludności żydowskiej w Polsce. Zjawili się robotnicy żydowscy, głównie w przemyśle odzieżowym i włókienniczym, powiększały się kadry inteligencji żydowskiej. Ba, nawet pod względem wyrobienia fizycznego Żydzi zaczęli się wyróżniać. Znikał typ żydowskiego tchórza, słabeusza, bojącego się psa i wody, miejsce jego zajmował sportowiec z „Makkabi”. To, co w wieku

XIX zarzucano Żydom, teraz wyraźnie traciło swe uzasadnienie. A jednak antagonizm nie malał, przeciwnie — rósł. Stare zarzuty były teraz mnożone przez dodanie nowych.

Nie jest czymś niezwykłym, że antagonizm do pewnej grupy rośnie, jakkolwiek grupa ta zatracą cechy obiektywne, które były uważane za źródło czy przyczynę niechęci do niej. I tak samo nie jest osobliwością, że wrogość jednej grupy do drugiej powiększała się, gdy obie upodobniają się do siebie. Na Południu Stanów Zjednoczonych wrogość do Murzynów wzrasta w miarę tego, jak czarni społecznie i kulturalnie upodobniają się do reszty ludności. Co więcej, w pewnych środowiskach antagonizm jest najmocniejszy w stosunku do tych Murzynów, których upodobnienie się do białych posunęło się najdalej. Nie inaczej wygląda sprawa i w Unii Południowo-Afrykańskiej, gdzie ofiarami *apartheid* są przede wszystkim ci Murzyni, którzy najbardziej upodobniają się do Białych. Można przytoczyć cały szereg podobnych przykładów z innych krajów, epok i cywilizacji.

Nie oznacza to jednak, by każde upodobnienie się miało wzmacniać antagonizm. Aby wzrost antagonizmu towarzyszył upodobnieniu się, zasadniczy warunek musi być spełniony: upodobniająca się do nas grupa przestaje się zachowywać tak, jak w przekonaniu naszym *powinna* się zachowywać. W zasadzie każde upodobnienie się oznacza zmianę w zachowaniu się tych, którzy się do kogoś upodobniają. Ale nie zawsze jest to w zgodzie z pewnymi wartościami społecznymi, mocno i tradycyjnie utrwalo-nymi, które od wieków wyznaczały stosunki między obu grupami. Upodobnianie się, które idzie wbrew tym wartościom, które je odrzuca, które jest „wychodzeniem z roli” tradycyjnie uznawanej, gorszy nas i drażni, obraża nasze uczucia, jest wyzwaniem, rzuconym naszym podstawowym filozofom.

To z reguły powoduje wzrost antagonizmu do grupy, której wyznaczało się bardzo niskie miejsce w hierarchii naszego świata zanim się upodobniła, i która teraz przez sam fakt upodobniania się do nas całą tę hierarchię stara się obalić. Jest to widoczne na terenie stanów południowych Ameryki i jest widoczne w Indiach w przypadku „nietykalnych”. W obu tych jednak krajach wzrost anta-

gonizmu wobec „wypadających z roli” jest hamowany przez samo państwo i przez znaczną część opinii publicznej, życzliwie odnoszącej się do przemian, jakie zachodzą w kastach niższych. W Stanach Zjednoczonych nawet na Południu poważna część białego społeczeństwa walczy z dyskryminacjami wobec Murzynów. W Polsce przedwojennej wpływ państwa na hamowanie antagonizmu był bardzo słaby, niezawsze wywierany, często niekonsekwentny. Opinia publiczna — pomijając nieliczne wyjątki — aprobowała wzrost antagonizmu i sama się do niego przyczyniała.

Ale właśnie w Polsce okresu międzywojennego wszystkie elementy społeczne „wychodziły ze swej roli”, przestawały się zachowywać zgodnie z dotąd obowiązującym wzorem. W pierwszym rządzie odnosiło się to do chłopów, którzy zaczęli radykalnie odrzucać tradycyjny wzór „chama”. W niemniejszym stopniu odnosiło się to do Żydów, którzy również coraz radykalniej zaczęli odrzucać tradycyjny wzór „parcha” i „żydka”. W wypadku Żydów było to jednak szczególnie drażniące i budzące niepokój.

Wbrew temu co się zwykle poza Ameryką uważa, w stanach południowych największymi wrogami integracji Murzynów są nie elementy zamożne, ale najuboższe — owa „biała hołota” (*white trash*), drobni dzierżawcy pól lek bawełnianych, maleńcy farmerzy, wyrobnicy, częściowo — robotnicy przemysłowi. Słowem, elementy, które dadzą się określić jako proletariackie. Równouprawienie Murzynów odczuwają one boleśnie jako perspektywę utracenia tej jedynej pozycji „wyższej”, jaką w społeczności posegregowanej daje im biała skóra. W tych to środowiskach tradycyjny układ kastowy jest ceniony nadzwyczaj wysoko. Daje on bowiem białym — choćby najbiedniejszym — jakieś określone wyższe miejsce, jakąś trwalszą pozycję społeczną. Integracja oznacza tu katastrofę społeczną, obalenie całego uznanego porządku, jaki „białej hołocie” daje jakieś miejsce pod słońcem. Z tych to kół płynie główna opozycja wobec programu integracyjnego, forsowanego przez rząd federalny. I z tych to środowisk rozlegają się głośne skargi na arogancję Murzynów, na ich zuchwalstwo, krzykliwość, pchanie się itd. Zarzuty

te w zdumiewający sposób przypominają nam zarzuty, jakie pod adresem Żydów były stawiane w Polsce.

Nie jest to przypadkowe podobieństwo. W obu wypadkach zachodzą podobne motywacje i uwarunkowania społeczne. W przedwojennej Polsce cały tradycyjny porządek ulegał załamaniu. W innych okolicznościach i z innych przyczyn załamuje się on i na Południu Stanów Zjednoczonych. W Polsce jednak to załamanie było szczególnie wielkie i dramatyczne. Warstwy dotąd zamożne były zagrożone deklasacją i w rzeczywistości jej ulegały. Nędza kraju była ogromna, jego możliwości ekonomiczne ograniczone. A równocześnie wszędzie zjawiali się aspiranci do awansu jednostkowego i zbiorowego. Siłą rzeczy zastrzały się wszelkie konflikty, wzmagał się stan powszechnego napięcia, potęgowało się uczucie zagrożenia. W tym stanie rzeczy wychodzenie Żydów z ich tradycyjnej roli społecznej, odrzucanie przez nich tradycyjnego wzoru, narzucało się uwadze ogółu, oburzało i antagonizowało. Emancypacyjne dążności Żydów podważały tradycyjną hierarchię społeczną, obalały istniejący porządek, który i tak był w stanie coraz wyraźniejszego rozkładu. A tym samym upodobnianie się Żydów do nie-Żydów przyczyniało się do wzmożenia się poczucia powszechnego zagrożenia i trwogi, jakie i tak dominowały w życiu tej epoki. Nigdy dotąd w Polsce nie mówiło się tak dużo o arogancji żydowskiej, jak w owych czasach.

Żydzi w Polsce nie byli jedyną wielką grupą społeczną, która rozwijała w sobie dążenia emancypacyjne. W żadnej jednak grupie sprzeczność pomiędzy tymi dążeniami a tradycyjnym wzorem nie była tak rażąca jak w przypadku Żydów. W żadnej bowiem grupie przeskok pomiędzy przeszłością a aspiracjami nie był tak duży. W Niemczech, gdzie porzucenie przez Żydów dawnego wzoru i dokonanie przeskoku odbyło się znacznie wcześniej i w nieskończenie lepszych warunkach, już w drugiej połowie wieku XIX mamy pierwsze zapowiedzi hitlerowskiego antysemityzmu. W katastrofalnych latach okresu międzywojennego Żydzi i w Niemczech i w Polsce i w paru innych jeszcze krajach europejskich byli niejako predestynowani do odegrania tej tragicznej roli, jaką wypadło im odegrać.



## VI

Magia w postawach ludzi okresów wielkich panik stale prowadzi do personifikowania i konkretyzacji Zła. Wytwarza się wtedy specyficzna socjologia magiczna, która odrzuca bezosobowy charakter wielkich procesów społecznych. Muszą być jacyś konkretni sprawcy nieszczęścia. Ktoś musi być za nie odpowiedzialny. Wyrasta mīt wroga — winowajcy naszej niedoli i odpowiedzialnego za nią. Niekiedy wrogiem takim są określone jednostki — politycy, myśliciele itd.; częściej stają się nim zespoły ludzkie, którym z tych czy innych względów przypisujemy złe wobec nas zamiary. Z naszego punktu widzenia są to zespoły nonkonformistyczne, od nas różne, budzące w nas podejrzenia. Czy jest to obiektywnie uzasadnione, o to głowa nas nie boli. Działa tu aparat magicznego myślenia, który — choć stale posługuje się racjonalizacjami — jest w swej treści alogiczny. Jeżeli zespół taki w zachowaniu się swym zaczyna odbiegać od tradycyjnego wzoru, jeżeli przez to zaczyna zagrażać dawnemu porządkowi, łatwo w nim zaczyna być personifikowane Zło — źródło naszej niedoli. Całe dzieje ludzkości pełne są takich mityzacji wroga-obcego.

W Stanach Zjednoczonych po drugiej wojnie światowej „komunista” stał się ludową personifikacją wroga, odpowiedzialną za wszystko złe co się dzieje. Znajoma farmerka — osoba skądinąd bardzo rozsądna — zapewniała mnie, że pewne zdrowotne zarządzenie rządowe, które przyniosło duże straty plantatorom zórawin, musiało być dziełem intrygi komunistycznej. Nie uważam, by była ona głupsza od tych, którzy uważali, że kryzys gospodarczy w Polsce był świadomie rozpętany przez Żydów.

Nie ulega wątpliwości, że Żydzi w Polsce i w całym szeregu innych krajów specjalnie nadawali się do odegrania roli Wroga — Źródła naszego nieszczęścia. Personifikacja była tu rzeczą łatwą i przygotowaną przez cały rozwój wydarzeń.

Studiowanie polskiej literatury antysemitycznej okresu międzywojennego pozwala nam lepiej zrozumieć mechanizm mityzacji Wroga, jaka nastąpiła w tym okresie w stosunku do Żydów. Nie była to literatura oryginalna, ale przeważnie przerabiająca podobną literaturę niemiecką czy

francuską, którą usiłowała — nie zawsze szczęśliwie — przystosować do warunków polskich. Ma ona jednak poważną wartość dokumentalną.

Literatura ta doczekała się swej kodyfikacji w książce Henryka Rolickiego „Zmierzch Izraela”. Rzecz ta, wydana w roku 1933, miała kilka wydań i cieszyła się wielką popularnością. Dziś oczywiście jest zupełnie zapomniana. W każdym razie możemy ją uważać za reprezentacyjną dla polskich ideologii antysemitycznych lat trzydziestych.

Jest to książka o charakterze historiozoficznym. Autor stara się ująć sens całej historii człowieka od strony roli, jaką w niej odegrali Żydzi. Od samego początku tych dziejów Żydzi starali się zarówno „odgrodzić” od nie-Żydów jak też i ich ujarzmić. W tym celu prowadzili politykę, która deprawowała świat nie-żydowski, rozkładała go, czyniąc z niego zdobycz dla Żydów. Ale polityka ta z reguły obracała się przeciw Żydom. Sami w rezultacie padali ofiarami katastrof, które przygotowywali dla zgubienia innych. Tak było przez całe dzieje. I tak jest w czasach dzisiejszych. Żydzi przygotowali tu nowe katastrofy — w pierwszym rządzie komunizm — i sami znów padną ich ofiarą. Ale więcej się już nie podźwigną. Ludzkość zaczyna rozumieć czym są Żydzi, i zmierzch Izraela staje się nieuchronny.

Autor dokładnie wykazuje, że Żydzi byli sprężyną upadku wielkich mocarstw, tworzenia się wszelkich herezji i koncepcji rewolucyjnych. Oni to spowodowali upadek państwa rzymskiego, najścia Germanów, Arabów i Tataków. Ich dziełem był neoplatonizm, manicheizm, gnostycyzm i arianizm. W wyniku ich knozań zrodzili się Albigensi, husytyzm, humanizm (autor humanizm uważał za rzecz złą), reformacja. Oczywiście masoneria i rewolucja francuska były owocami machinacji żydowskich. Ostatnimi zaś produktami Żydów są kapitalizm i bolszewizm. Rolicki bez zająknięcia się całą Reformacją w Polsce sprowadza do intryg żydowskich. Słowem, można by powiedzieć, że Żydzi byli motorem dziejów, że cokolwiek ważnego w dziejach się zdarzyło, miało swe źródło w Żydach.

Książka Rolickiego wywołała polemiki. Niektórzy po prostu z niej kpili, inni — głównie publicyści żydowscy — gorąco na nią odpowiadali. W rzeczywistości krytyka takiej książki była rzeczą zarówno bardzo łatwą jak i zu-

pełnie beznadziejną. Bardzo łatwo było wykazać, że książka naukowo była bzdurą, że roiła się od uderzających błędów historycznych, że pełna była sprzeczności wewnętrznych, że autor bądź nie znał faktów bądź je przeinaczał czy fantastycznie interpretował. Książka Rolickiego zawierała komiczne błędy. Występował tam np. tajemniczy Duns Scot Erigena — niewątpliwe stopienie dwóch filozofów z różnych epok w jedną postać przy równoczesnym przekręceniu nazwiska jednego z nich. Były zupełnie nieprawdopodobne interpretacje językoznawcze, pomieszania pojęć i faktów.

Jeżeli jednak racjonalna krytyka książki była rzeczą bardzo łatwą, to równocześnie była ona rzeczą beznadziejną. Książka Rolickiego była wynikiem wiary, nie zaś poznawania faktów i racjonalnego myślenia. Ludzie, których ona porywała, nie kierowali się tymi kryteriami, jakie są używane w naukowych dociekaniach. W książce znajdowali to, w co sami wierzyli czy wierzyć chcieli. Znajdowali ponadto potwierdzenie i uzasadnienie własnych obaw i nadziei. Rolicki mówił im wyraźnie, dlaczego jest im źle, a jednocześnie dawał im nadzieję na przyszłość. Sprawcy nieszczęść sami padną ofiarą swej przewrotności. Następuje zmierzch Izraela i, gdy on nastąpi, zapanuje szczęście na ziemi.

Było to myślenie zdecydowanie magiczne, alogiczne, a jednak dające jakąś odpowiedź. Rolicki ujawniał swym czytelnikom całą potęgę Złego. Wszchemoc żydowska była rzeczywiście czymś straszliwym. Prawda, że nie zupełnie to było zgodne z tym tradycyjnym obrazem pogardzanej kasty „parchów”, jaki wciąż jeszcze żył w umysłach czytelników „Zmierzchu Izraela”. Ale sprzeczność ta była bardziej pozorna niż rzeczywista. Właśnie to że Żydzi, będąc pogardzaną kastą „parchów”, faktycznie potrafili stać się taką wszechpotęgą, czyniło ich knowania jeszcze bardziej złowieszczyymi i wynurzenia Rolickiego jeszcze bardziej rewelacyjnymi. Czytelnik od razu znajdował też uspokojenie. Ofiarami przewrotności żydowskiej padały największe moce świata. Czy można się dziwić, że i każdy z nas musiał paść jej ofiarą? Zło jest tak potężne, że potrafi przeniknąć wszędzie i wszystko zdeprawować. Ale — i tu było dalsze uspokojenie — Zło przy całej swej po-

teżde jest skazane na przegraną. Jest silne, ale zarazem i słabe. Jest groźne, ale jednocześnie może i musi być zniszczone. Nie musimy ulegać jego wszechmocy, możemy z nią walczyć. I nie będzie to trudne. Zmierzch Izraela jest już widoczny, kończy się era jego rządów.

Ten dualizm Zła — wszechpotęga i równoczesna słabość — występuje we wszystkich koncepcjach antysemickich, podobnie jak zawsze występował w analogicznych koncepcjach magicznych. Ci, którzy posyłali czarownice na stos, mieli uczucie ulgi, że Szatan przy całej swej mocy jest bezsilny i że nie może obronić swych służebnic. Żydzi są też wielką potęgą, ale równocześnie są słabi i z tej racji mogą być zwalczani. Roman Dmowski — na poziomie niewątpliwie znacznie wyższym niż Rolicki — stałe podnosił, że Żydzi przy całej swej potędze są słabi i że zwycięstwo w walce z nimi jest całkowicie zagwarantowane.

Takie magiczne interpretacje historii doskonale odpowiadały masom ludzkim epok wielkich panik i kataklizmów społecznych. Argumenty racjonalne tu nie trafiały i trafiać nie mogły. Historia „Protokółów Mędrców Syjonu” była doskonale znana. W sposób niezbity udowodniono, że był to owoc pracy rosyjskiej Ochrony, że był to falsyfikat, plagiat, dla którego za wzór został użyty pamflet polityczny z czasów Napoleona III, ze zmianą jedynie osób działających. W pamflecie tym nie było nawet mowy o Żydach. A jednak miliony ludzi święcie wierzyły w autentyczność „Protokółów”. Niektóre wydania tej książki były nawet zaopatrzone w uwagę, że, jeżeli nawet jest to falsyfikat, to w każdym razie doskonale odtwarza on ducha żydowskiego i że narady Mędrców w każdym razie mogły się odbyć, musiały się odbyć i że odbywały się właśnie tak, jak to w „Protokółach” jest przedstawione. „Protokóły Mędrców Syjonu” były jedną z bardzo nielicznych publikacji w języku polskim, jakie Niemcy wydali w czasie ostatniej okupacji. I nawet wtedy znajdowały one w Polsce pilnych czytelników.

Adolf Nowaczyński w swym „Anonimowym mocarstwie” daje dokładny opis potęgi bankierów żydowskich w Stanach Zjednoczonych. Przekonanie, że Wall Street jest twierdzą żydowską, jest poza Ameryką pospolite nawet obecnie. Skoro bankowość wszędzie i zawsze jest dziełem

Żydów, to jest oczywiste, że i bankowość amerykańska musi być żydowska. W Niemczech hitlerowskich ktoś nawet ulokował posiedzenia Mędrców Syjonu w podziemiach Chase Bank'u! Fakt, w Ameryce doskonale znany, że rola Żydów w rozwoju bankowości amerykańskiej była podrzędna, że decydującą rolę odegrali tu protestanci, był poza Ameryką powszechnie ignorowany. Co więcej — był w ogóle nie przyjmowany. Tak bowiem być nie mogło. Nie pasowałoby to do całego schematu myślowego, jaki w Europie panował. Stąd powszechnie mówiło się o potędze kapitałów żydowskich w Ameryce i wyciągało się stąd odpowiednie wnioski. Wydaje się jednak rzeczą wysoce wątpliwą, żeby Nowaczyński i inni o tym samym poglądzie zmienili zdanie nawet po zapoznaniu się z obiektywnymi faktami. Decydował tu przyjęty schemat i emocje, na których on się opierał.

Karol Hubert Rostworowski wystąpił w swoim czasie z programem sanacji literatury polskiej. Była to w pierwszym rzędzie filipika przeciwko Tuwimowi. Dla Rostworowskiego Tuwim oczywiście nie był poetą polskim, ale żydowskim. Co gorsza, Tuwim, będąc Żydem, wnosił pierwiastki rozkładowe do literatury polskiej. Rostworowski na przykładach poetyckich wypowiedzi Tuwima pracowicie wykazał zasadnicze cechy jego żydowskości: sensualizm, brak odczucia przyrody itp. Dziennikarz polsko-żydowski S.J. Imber wystąpił przeciwko wywodom Rostworowskiego. W ogłoszonej w roku 1934 książce „Asy czystej rasy” Imber wykazuje zresztą, że to, co Rostworowski zarzuca Tuwimowi jako specyficznie żydowskie, występuje identycznie w twórczości innych ówczesnych poetów i to poetów, których polskość nie budziła wątpliwości. Imber — w tej samej książce namiętnie walczył on i z Rolickim — oczekiwał się odpowiedzi Rostworowskiego. Była to odpowiedź uderzająco słaba, wymigująca się, bezbarwna. Niemniej jednak było rzeczą oczywistą, że Imber Rostworowskiego nie przekonał. I nie mógł przekonać. Autor „Judasza” był człowiekiem wiary. Skoro Tuwim był Żydem, to oczywiście i jego twórczość poetycka musiała mieć cechy żydowskie, przez co należało rozumieć wszystko to, czego Rostworowski nie aprobował. Nie ważne było, czy cechy takie rzeczywiście w twórczości Tuwima istniały (np. brak odczucia przyrody). Ważne było, że zgodnie z definicją, przyjętą

z góry, powinny były istnieć. I o niezachwianą opokę takiej definicji rozbijały się wszelkie racjonalne argumentacje.

## VII

Antysemityzm jest jednym z przejawów antagonizmu jednej grupy ludzkiej do drugiej. Antagonizmy takie przybierają różne formy, posługują się różnymi racjonalizacjami, są powodowane przez różne warunki zewnętrzne. W historii człowieka były ich niezliczone ilości. A i antysemityzm nie jest czymś jednolitym. Przede wszystkim nie każda postać niechętnego stosunku do Żydów musi być uważana za antysemityzm, podobnie jak nie każda postać niechętnego stosunku jednych ludzi do drugich świadczy o antagonizmie czy konflikcie. Szlachcic polski, wymyślający Żydowi od „parchów” a chłopu od „chamów”, nie był ani antysemitą ani wrogiem chłopów. I wcale nie musiał się odnosić niezyczliwie do jednych czy do drugich. Zwyczajnie klasyfikował społecznie Żyda i chłopą, posługując się w tym powszechnie przyjętym wzorem. Okresy dziejowe, w których Żydami pogardzano, nie koniecznie były okresami antysemityzmu. Ten występował wtedy, kiedy w stosunku do Żydów zaznaczała się wyraźna wrogość, kiedy rodziły się racjonalizacje tej wrogości i wszystko to szło w parze z określonymi działaniami. Ale i tu nawet trudno jest mówić o jakimś jednolitym antysemityzmie. Prześladowania Żydów w wiekach średnich były czymś różnym od hitleryzmu, choć w obu wypadkach Żydzi byli ofiarami. Antysemityzm polski końca wieku XIX był zupełnie różny od antysemityzmu lat trzydziestych. Różny był antysemityzm polski od niemieckiego. Antysemityzm rosyjski miał zupełnie inne uwarunkowanie, formy i racjonalizacje niż np. antysemityzm ukraiński, który z kolei był różny i od polskiego i od niemieckiego. Jeżeli jakieś objawy antysemityzmu występowały w czasach nowożytnych we Francji, w Anglii czy w Stanach Zjednoczonych, to były one absolutnie różne od antysemityzmów wschodnio- czy środkowo-europejskich.

W każdym razie we wszystkich tych antysemityzmach — jak i w pokrewnych innych formach antagonizmów międzyludzkich — były pewne rzeczy wspólne i to niezależnie od tego, że w antysemityzmie obiektem antagonizmu byli Żydzi. Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że gdyby w Polsce czy w Niemczech nie było ani jednego Żyda, wytworzyłby się w latach międzywojennych antagonizm do jakiejś innej grupy ludzkiej. Mit wroga, odpowiedzialnego za naszą niedolę, stale powstaje w czasie wielkich katastrof historycznych i bynajmniej nie zawsze jest personifikacją Żyda. I to nie tylko tam, gdzie Żydów nie ma. W Ameryce mityzacja wroga nie miała charakteru antysemitckiego, choć istnieje tam wielomilionowa ludność żydowska. Były to mity cudzoziemca w ogóle, zuchwałego Murzyna, komunisty, intelektualisty itp. W Turcji wieku XIX Ormianie odegrali rolę Żydów. W wielu krajach afrykańskich wrogiem jest biały. Zawsze jednak podłoże wszelkich masowych mityzacji wroga jest jednakowe. Jest nim jakaś katastrofa, załamywanie się ustalonego porządku społecznego, rozpadanie się przyjętych systemów wartości, rosnące poczucie osamotnienia, niepewności, zagrożenia. Jednostka czuje się osamotniona i przez to niepewna, pozbawiona poczucia kierunku i sensu istnienia. Rwą się tradycyjne więzi, które jednostkę zespalały z resztą ludzi. Przy upadku gospodarczym jednostka nie znajduje zastosowania dla swoich umiejętności i sił. Ulega deklasacji, stacza się w dół, czy też jest wyrzucona na margines życia.

Są to znakomite warunki dla powstawania mitów, łączących mistykę z magią. Słaby człowiek marzy o sile i dlatego idzie za tym, w którego siłę wierzy, za tym, którego moc może mu zapewnić opiekę i przywrócić utracone znaczenie. Rodzą się charyzmatyczne ideologie i powstają zbawcy-dyktatorzy. Wszystko to nie może się obyć bez mityzacji wroga. Dla Fidela Castro mit wroga-Amerykanina jest czymś niezbędnym. Obojętne jest, czy Amerykanie rzeczywiście wyrządzili Kubie takie krzywdy, jakie Castro im przypisuje. Ważne jest to, że dzięki specyficznym warunkom lokalnym nadają się do roli, jaką ktoś na Kubie musiał odegrać. Do tej roli nie nadaje się żadna inna grupa ludzka, włączając w to Żydów, którzy są jednym ze składników zaludnienia wyspy.

Antysemityzm nie dawał się ująć w ramy racjonalne. Oczywiście posługiwał się on racjonalizacjami, ale treść jego była czysto magiczna. Był produktem wielkiej paniki, głębokiej katastrofy historycznej. Od tej strony widziany, więcej mówił o stanie społeczeństwa, w którym się utwierdzał, niż o stanie Żydów. Był jednym z symptomów potężnego schorzenia społecznego. Antysemityzm okresu przedwojennego był bez porównania bardziej kwestią niemiecką, polską, rumuńską itd. niż żydowską.

Nie wynika stąd, by Żydzi byli wolni od schorzeń. Stan powszechnej katastrofy i ich nie mógł ominąć. Co gorzej, fakt, że byli przedmiotem dyskryminacji, ze swej strony miał dla nich jak najgorsze następstwa społeczne i psychiczne. Żyjąc w świecie chorym, nie mogli być zdrowi. I wśród nich tworzyły się ideologie mistyczne, magiczne postawy, był materiał na charyzmatyczne wodzostwo.

Jako praktyczna polityka antysemityzm nie mógł dać żadnego rozwiązania wielkich zagadnień epoki. W Polsce walka ekonomiczna z Żydami osłabiała kraj gospodarczo, nikomu nie dając korzyści. Od tego, że Żydzi cierpieli materialnie, żaden inny element społeczny nie bogacił się. Nienormalna struktura zawodowa kraju, szczególnie uderzająca w przypadku Żydów, była skutkiem, a nie przyczyną, gospodarczego zacofania Polski. Najgorsze bodaj było to, że antysemityzm jako program działania, nie dając żadnych rzeczywistych rozwiązań, tworzył fikcję rozwiązania tych zagadnień, przed którymi stała Polska. Czesław Miłosz w swych uwagach na temat Stanisława Brzozowskiego (*Kultura*, lipiec-sierpień, 1960) cytuje ustęp z „Sam wśród ludzi”, w którym Rosjanin mówi, że w przekonaniu Polaków Moskale są wyłącznym źródłem wszystkich ich nieszczęść. Jeżeli Moskale w Polsce nie będzie, to zapanuje tam raj na ziemi. Ale sąd taki jest czymś powszechnym i starym jak ludzkość. W Polsce przedwojennej miliony ludzi wierzyło, że wszystkie trudności kraju zniknąłyby od razu, gdyby Żydzi odeszli. Fikcja ta zastępowała rzeczywistość, zwalniała od obowiązku bardziej trzeźwego na nią patrzenia.

Po roku 1945 z Żydów w Polsce pozostała się mała garść. Olbrzymia większość dawnej społeczności żydowskiej odeszła przez komory gazowe i krematoria. Ci, którzy się uratowali, przeważnie Polskę opuścili. Wiele jednak z Polski ze sobą zabrali. Tysiąca lat przeszłości nie można było



wykreślić. Zabrali ze sobą zasadnicze wartości kultury polskiej, wyraźne tradycje i przywiązania. Nie przestali być polskimi Żydami. Dopiero ich dalsze potomstwo zatraci te związki z przeszłością, podobnie jak je zatraci potomstwo wielkiej rzeszy powojennych uchodźców Polaków. Ale wśród wspomnień, jakie zachowali Żydzi polscy, są też i lata fali antysemickiej, jaka ogarnęła Polskę przed wielką katastrofą wojenną. Są to ciężkie wspomnienia, które rzucają cień na stosunki polsko-żydowskie. Oczywiście nie w samej Polsce, gdzie Żydów została się garść, ale na wielkich przestrzeniach świata, gdzie Żydzi i Polacy wciąż się ze sobą spotykają.

## OBRAZ ŻYDA

### I

Do najciekawszych i najważniejszych zagadnień socjologii i antropologii kulturalnej należy, jak obraz jednej grupy i każdego z jej członków odbija się w świadomości członków grupy drugiej. Badanie tego obrazu i mechaniki jego powstawania ma kolosalne znaczenie dla zrozumienia stosunków międzygrupowych i międzyludzkich. W naszych stosunkach z ludźmi innych grup stale posługujemy się definicjami wyrosłymi z obrazów, jakie doświadczenia naszego środowiska wytworzyły sobie o innych grupach i ich członkach. Obrazy te i oparte na nich definicje nigdy nie są owocami trzeźwej refleksji, nie są wiernym odbiciem rzeczywistości, nie dają jej adekwatnego przedstawienia. I nie może być inaczej. Są one wynikami naszych codziennych doświadczeń, te zaś nie mają nic wspólnego z drobiazgowym i sumiennym poszukiwaniem prawdy, jakie jest postulatem pracy uczonego. Doświadczenia te sprowadzają się do przypadkowych zetknięć, do zdawkowych sądów, w których momenty emocjonalne absolutnie przeważają nad refleksją. Wynikiem tego są te stereotypowe konstrukcje, jakie składają się na „mądrość narodów” i na ich wiedzę o innych. Konstrukcje te są przekazywane z pokolenia na pokolenie i stają się częścią zbiorowej tradycji danej grupy.

Obiektywna wartość poznawcza tych obrazów jest niewielka, najczęściej — żadna. Są to skróty, fragmenty,

zniekształcenia, zawsze o potężnym emocjonalnym zabarwieniu. Ale w życiu społecznym znaczenie tych obrazów jest kolosalne. Decydują one o naszym zachowaniu się wobec innych, motywują nasze sądy i czyny, odbijają się w naszej polityce, ekonomice, w naszej kulturze duchowej.

Są one szczególnie ważne w stosunkach między grupami narodowościowymi. Obraz Anglika w świadomości Francuza i obraz Francuza w świadomości Anglika, obraz Polaka w świadomości Rosjanina i odwrotnie — Rosjanina w świadomości Polaka, wszystko to są rzeczy o olbrzymim znaczeniu praktycznym.

Nauka współczesna w tej materii zrobiła stosunkowo bardzo mało. Nawet nauka amerykańska, która położyła takie zasługi w dziedzinie badania mechanizmu stosunków międzygrupowych, ma zgoła skromne osiągnięcia, gdy chodzi o badania nad obrazami jednej narodowości w świadomości innych. Jednakże to, co w Ameryce zrobiono w zakresie badania obrazu Murzyna w świadomości białych i białego w świadomości czarnych, jest cennym punktem wyjściowym dla badań w obrębie grup narodowościowych. Zebrano też w Ameryce sporo ciekawego materiału na temat obrazów różnych grup etnicznych wśród grup emigracyjnych i wśród Amerykanów.

Ubóstwo tych badań pozostaje w niewątpliwym stosunku z ich trudnością. Chodzi tu bowiem o badania wyjątkowo zawiłe. Aby coś one przyniosły, nie mogą się zadawać zdawkowymi i przypadkowymi obserwacjami. Muszą być jak najbardziej wszechstronne. Przede wszystkim muszą to być badania terenowe na bardzo wielką skalę. Muszą zwracać się do żywych ludzi, by stwierdzić, jak ludzie ci widzą innych i to takich, którzy reprezentują jakąś określoną zbiorowość narodową. Badania muszą objąć szerokie tereny folklorystyki: studiować przysłowia, pieśni, opowieści, zagadki, twory sztuki ludowej itp. Muszą badać prasę, programy i hasła polityczne. Muszą dociekać, jak jakaś zbiorowość narodowa odbija się w literaturze i sztuce innego narodu. Słowem, chodzi tu o badania o kolosalnym zasięgu, badania, które nie mogą być robione indywidualnie, ale wymagają udziału całych zespołów ludzkich.

Fragmentarycznie takie rzeczy były robione. Młody badacz niemiecki Kurt Lück zajął się zagadnieniem obrazu Niemca w świadomości Polaków. Jego książka „Der Mythos

vom Deutschen in der polnischen Volksüberlieferung und Literatur'' (Poznań, 1938) była owocem sumiennych badań. Ma też ona nieprzeciętną wartość naukową. Niestety Kurt Lück poległ w czasie ostatniej wojny.

Nie znam ani jednej pracy, która by poważnie zajęła się obrazem Żyda w świadomości Polaka. Pomijam tu oczywiście tanią publicystykę czy propagandę, w najlepszym razie o wątpliwej wartości naukowej. Niektórzy badacze polscy — jak np. Bystroń w swej książce o przysłowiach polskich — zatręcali o tę sprawę, ale nie poświęcali jej zbyt dużo uwagi.

Faktycznie też pierwszą próbą podejścia do zagadnienia była praca o obrazie Żyda w przysłowiach polskich, napisana przez Niemca-hitlerowca w czasie ostatniej okupacji i ogłoszona w organie władz okupacyjnych *Die Burg*. Autor Dr Josef Sommerfeldt był referentem od spraw żydowskich w Institut für Deutsche Ostarbeit w Krakowie. Praca nosi tytuł: *Die Juden in den polnischen Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten* i była drukowana w roku 1942 w lipcowym wydaniu *Die Burg*. I osoba autora i miejsce ogłoszenia jego pracy muszą budzić uzasadnione podejrzenia co do jej obiektywizmu. I niewątpliwie jest to praca tendencyjna, zwłaszcza w swych częściach interpretacyjnych. Autor jest hitlerowcem-rasistą i w tym duchu ujął swą pracę.

A jednak pracy Sommerfeldta nie można odmówić wartości naukowej. Autor z niemiecką skrupulatnością zebrał 477 przysłów i powiedzeń polskich, których przedmiotem jest Żyd. Odnosząc się jak najbardziej krytycznie do metody usystematyzowania tych przysłów, jaką posłużył się autor, trzeba przyznać, że Sommerfeldt zebrał materiał bogaty i że praca jego ma charakter pionierski. O pracy tej warto jest pamiętać, zwłaszcza że pismo *Die Burg* staje się dziś rzadkością bibliofilską.

W sumie jest to jednak bardzo mało. I w rzeczywistości wszystko wciąż pozostaje do zrobienia. Trudność polega na tym, że w miarę jak czas przechodzi, w miarę jak w Polsce dorasta pokolenie, które nigdy z Żydami nie miało bezpośrednich styczności, obraz Żyda traci na swej świeżości, przestaje być żywy, zostaje się z niego wspomnienie coraz bardziej mgliste, w coraz większym stopniu przetwarzające się w legendę. Będzie to obraz statyczny, nie

modyfikowany przez żywe doświadczenia styczności międzyludzkich.

Taki statyczny obraz nie wiele może powiedzieć. Albowiem tam, gdzie doświadczenia są żywe i naprawdę coś mówiące, obraz jednej społeczności ludzkiej istniejący w świadomości drugiej nigdy nie jest czymś statycznym i jednolitym. Jest on zawsze uwarunkowany społecznie i historycznie. Inny był obraz Żyda w świecie szlachecko-ziemiańskim i inny w świecie chłopskim. Inaczej Żyd się przedstawiał liberalnej inteligencji i inaczej drobnomieszczaństwu. Obraz Żyda polskiego po roku 1863 był radykalnie różny od obrazu Żyda w latach bezpośrednio poprzedzających wojnę ostatnią. Propaganda antysemitka, tak intensywna w latach przedwojennych, zostawiła głęboki ślad w obrazie Żyda, jaki w różnych środowiskach polskich wytworzył się w owym okresie.

Jeżeli więc jest to obraz żywy, rzeczywiście wchodzący w treść bezpośrednich doświadczeń zbiorowych, to jest mozaiką, zmieniającą się w czasie i w przestrzeni, pełną sprzeczności, rzadko kiedy konsekwentną, zawsze fragmentaryczną, bardzo płynną. By obraz ten wydobyć, trzeba zwracać się do wielu miejsc. Powieść popularna i prasa, publicystyka wszelkiego typu — oto dalszy materiał, który musi być uwzględniony. Faktycznie jest to materiał znacznie ważniejszy niż twórczość ludowa — przysłowia, gadki, anegdoty czy pieśni.

Zebranie i rzetelne opracowanie takiego materiału jest ogromnym zadaniem. Zwłaszcza że trzeba zaczynać od samych podstaw. Piszący te słowa nie ma najmniejszych złudzeń, by w pracy niniejszej mógł wydobyć obraz Żyda polskiego taki, jaki istniał w świadomości jego polskiego otoczenia. Jest to zadanie przekraczające możliwości jednego człowieka, zwłaszcza człowieka od lat przebywającego z dala od Polski. Zadanie to będą musieli wykonać inni. Zamierzenia moje są nieskończenie skromniejsze: chodzi mi o zapoczątkowanie takiej pracy, o postawienie pewnych problemów, o poruszenie sprawy metod. Mam wrażenie, że takie zapoczątkowanie może być pomocne dla tych, którzy zagadnieniem naszym będą mogli zająć się bardziej wszechstronnie.

## II

Zacznijmy od sprawy obrazu Żyda w polskiej tradycji ludowej. Zrobiono tu zdumiewająco mało. Praca Sommerfeldta jest faktycznie pierwszą poważniejszą próbą podejścia do obrazu Żyda w przysłowiaach polskich. Z autorów polskich Franciszek Rawita-Gawroński zajął się Żydami w pieśni i tradycji ludowej na Ukrainie. To, co na ten temat napisał, jest tylko rozdziałem większej pracy o Żydach w historii Ukrainy. Niestety jest to praca o bardzo małej wartości. Rawita-Gawroński, do Żydów bardzo nieprzychylnie usposobiony, przypisał im całą odpowiedzialność za powstania chłopskie w wieku XVII i od tej strony interpretował ukraińską poezję ludową z tego okresu. Zebrał on też nieco materiału. Wszystko to jednak odnosiło się do Ukrainy, a nie do Polski właściwej. Poza Rawitą-Gawrońskim tylko prace niektórych etnografów — by wymienić Bystronia — fragmentarycznie i niejako marginesowo poruszały temat odbicia obrazu Żyda w folklorze polskim.

W każdej twórczości ludowej znajdujemy oceny i obrazy ludzi, należących do różnej od naszej zbiorowości etniczno-kulturalnej. Są to owoce historycznych doświadczeń, wyniki naszych styczności z obcymi. Charakter tych styczności jest uwarunkowany przez szereg różnorodnych okoliczności. Z obcymi stykamy się jako z wrogami, niekiedy jako z sojusznikami, stykamy się z nimi na płaszczyźnie stosunków handlowych, na płaszczyźnie zależności od nich czy też ich od nas. Takich płaszczyzn styczności bywa ogromna ilość. Najczęściej są to styczności czysto zewnętrzne, raczej dorywcze czy przypadkowe. Dominującym w nich akordem jest niezgodność zachowania się obcych z tym wzorem, który uważamy za własny i dlatego jedynie właściwy. Stąd obcy i jego obyczaj nas rażą, przeważnie — śmieszą. Nie aprobujemy tego, co obcy robią, jak wyglądają, czemu służą. I to najczęściej wypowiada się w kpiącym stosunku do obcego. Śmieszność cudzoziemca, śmieszność inowiercy, śmieszność w ogóle „obcego” — to zasadniczy motyw przysłów, powiedzeń, gadek itp. folkloru wszystkich narodów świata.

Z reguły uderzają nas i śmieszają te fragmenty zachowania się obcego, które najbardziej odbiegają od przyjętego przez nas wzoru. Chodzi tu najczęściej o rzeczy bardzo zewnętrzne, ale w doświadczeniu naszym bardzo ważne, gdyż wypełniające sobą treści naszego życia codziennego. Na całym świecie budzi dezaprobatę kuchnia obcego. W krajach anglosaskich aż dotąd Francuzi to *frogs* albo *frog-eaters* — wyraz dezaprobaty Anglosasów dla francuskiego obyczaju jedzenia żab. W tym wypadku drobny szczegół kulinarnych obyczajów Francuzów tak narzuca się uwadze narodów anglosaskich, że służy dla obdarzenia przydomkiem wszystkich Francuzów. Jest to jednak w poczuciu ludzkim szczegół bardzo ważny, który tyczy się tak istotnej rzeczy jak obyczaje dietetyczne. W Polsce Włoch był „makaroniarzem”, Żyd z reguły cuchnął czosnkiem i delikatne nosy wyczuwały zapach czosnku w wypadku Żydów, którzy go nigdy nie jedli. Warto na marginesie zaznaczyć, że wśród zasymilowanych Żydów w Polsce czosnek był w wielkiej pogardzie. Był przypomnieniem przeszłości. Ta znakomita i niezmiernie pożyteczna roślina, którą od starożytności rozkoszują się wszystkie narody południowe, w Polsce miała bardzo podejrzany zapach.

Folklor, dezaprobuując pewien szczegół obyczaju czy zachowania się ludzi obcych, czyni z niego zasadniczą cechę, charakteryzującą całą zbiorowość ludzką. Metoda *pars pro toto* powszechnie występuje przy tworzeniu się obrazów jednej grupy ludzkiej w świadomości członków grupy drugiej. Są to znów te stereotypowe schematy, które mają tak kolosalne znaczenie dla stosunków międzyludzkich. Dalším krokiem w tym kierunku jest przypisywanie obcym wszystkiego co złe i brzydkie. Syfilis był chorobą francuską (w Turcji był „chrześcijańską”, w Moskwie „polską”), brzydkie insekty są „prusakami” (w niektórych krajach „francuzami”), kleks atramentowy był w Polsce „żydem” itd. itd.

Pomijając stosunkowo nieliczne wyjątki, folklor nigdy i nigdzie nie odnosi się życzliwie do obcych. Niezawsze ma to charakter jawnej wrogości. Częściej wyraża się w kpinie. Obok śmieszności, jaką w nas budzi niezgodność zachowania się obcego z naszymi normami postępowania, działają dążenia kompensacyjne. Wyśmiewając obcego, utwierdzamy w sobie poczucie własnego znaczenia, stwier-

dzamy swoją wyższość nad obcym. Jest to szczególnie ważne w tych wypadkach, gdy obiektywnie czujemy się przez obcego zdystansowani czy zagrożeni. Niewątpliwie doświadczenia Polaków z Niemcami były wyjątkowo nieszczęśliwe. Stąd też obraz Niemca w folklorze polskim — jak to znakomicie wykazał Lück — jest specjalnie negatywny, obfitujący w cechy diaboliczne. Ale równocześnie jest też i ośmieszający. Niemiec jest głupi, sam w końcu wpada w sidła, które zastawił. Mam wrażenie, że w obrazie Rosjanina, jaki wytworzył się w polskiej tradycji ludowej, momenty ośmieszające bezapelacyjnie górują nad wszelkimi innymi. Lud polski Rosjaninem przede wszystkim gardził i na każdym kroku starał się utwierdzić w sobie poczucie własnej wyższości nad barbarzyńskim „Moskalem”. Byłoby niesłychanie ciekawe zbadać obraz Rosjanina w świadomości ludu polskiego w czasach dzisiejszych. Z góry jednak można przewidzieć, że w dzisiejszych warunkach politycznych w Polsce jest to marzenie beznaziejne.

Rozpatrując setki przysłów o tematyce żydowskiej, jakie zebrał Sommerfeldt, należy stwierdzić, że dominującą w nich nutą jest śmieszność Żyda. Jest on postacią zabawną. „Kiwa się jak Żyd nad Talmudem”; „Taka uroda jak u Żyda broda”; „Co kto lubi, co kto woli: świnia śmiecie, Żyd cebulę”; „Boi się wody jak Żyd” itd. itd. Wykpiwane są tu żydowskie obyczaje, przepisy dietetyczne, zajęcia, obrzędy religijne itp. Występuje tu śmieszny „żydek”, zresztą postać, z którą spotykamy się w innych formach polskiej twórczości ludowej, by wymienić choćby szopkę. Tchorzliwość Żyda, jego nieprawdomówność, jego „zuchwalstwo” — to dalsze motywy ośmieszające w polskich przysłowiach ludowych.

Istnieje jednak duża grupa przysłów, w których dezaprobatą Żyda nie koniecznie ma charakter ośmieszający. W przysłowiach tych Żyd najczęściej występuje w powiązaniu z innymi ludźmi — bynajmniej nie z Żydami. W tych wypadkach przysłowie potępia pewną cechę, która jest bardziej ogólna. Cecha ta przysługuje Żydom, ale równocześnie przysługuje i nie-Żydom. „Szczerość Litwina, stałość kobiety, poczciwość Żyda — na nic się przyda”; „Niemiec, Żyd, diabeł trzeci — jednej maci dzieci”; „Polski most, niemiecki post, cygańskie mienie, żydowskie sumie-



nie, chłopski żart — diabła wart''; „Kochanki słowo, żydowska przysięga — pewność nie tęga''; „Żyd i szlachcic dybią na chłopa zniszczenie'' itp.

Ogromna ilość styczności chłopa polskiego z Żydem była na gruncie funkcji gospodarczych, wykonywanych przez Żydów. Od Żyda się kupowało i Żydowi się sprzedawało. Żyd był źródłem kredytu. Przysłów, które odnoszą się do funkcji gospodarczych Żydów, jest duża ilość. Najbardziej z nich znane to „Kiedy bieda to do Żyda'' (dziś w Polsce podobno się mówi: „Choć jest bieda nie ma Żyda’’). Były jednak i przysłowia inne: „Twardy jak Żyd do interesu''; „Każdy Żyd swój towar chwali''; „Żyd choć biedny, to nie głupi: sprzedaj tanio, wszystko kupi''; „Sprawiedliwy jak żydowska waga'' itd. Żyd nie jest tu oceniany życzliwie i nie jest tylko ośmieszany. Już to, że handlował, budziło dezaprobatę. W Polsce człowiek, zajmujący się handlem, nie był wysoko ceniony. Nie oznaczało to, by chłop polski — a jeszcze bardziej szlachcic — nie miał żyłki do handlowania. Jarmark był w życiu wsi bardzo ważnym wydarzeniem i to nie tylko ze względu na swe zadania społeczne i rozrywkowe. Chłop występował na jarmarku i jako sprzedawca. Szlachcic pasjonował się transakcjami handlowymi. Handlował zbożem, drzewem, końmi. Nie cofał się przed ryzykownymi spekulacjami i nie zawsze na nich źle wychodził. Wszystkie opisy życia szlacheckiego aż nadto wyraźnie o tym mówią. Ale i dla chłopa i dla szlachcica handel był rzeczą uboczną, pochodną, wypływającą z zasadniczej działalności gospodarczej, jaką było rolnictwo. Szlachcic „bawił się w handel'', ale widział w tym tylko jeden z aspektów gospodarki rolnej. Handel *per se*, handel jako autonomiczna czynność gospodarcza był uważany za coś „podłego'', godnego pogardy. To od szlachcica z czasem przeniosło się i na inteligenta, to też stało się częścią etosu chłopa polskiego.

Ale Żyd nie był rolnikiem. Cały szereg przysłów polskich mocno mu to wypomina. Żyd był jedynie i wyłącznie kupcem czy „handlującym''. Handel w Polsce był oddany Żydom i stał się wyrazem znajdowania się w kaście. Zrazem handel ten był wysoce prymitywny, posługujący się metodami, które tylko w ramach zacofanej gospodarki mogły się rozwinąć. Przysłowie rosyjskie „nie oszukasz, nie sprzedasz'' (*nie obmaniesz, nie prodasz*) doskonale charakte-

ryzowało te metody. Przysłowie to zresztą było produktem czysto rosyjskim i nic z Żydami nie miało wspólnego. Żyd-kupiec trzymał się oczywiście reguł, w danych warunkach jedynie możliwych. Był też przedmiotem dezaprobaty i dlatego że oddawał się czynności gospodarczej, która była w pogardzie, i dlatego że trzymał się tu reguł, które uważane były za niewłaściwe. Inna rzecz, że reguły te były w powszechnym użyciu i wśród nie-Żydów.

Nie będzie przesadą powiedzieć, że lud polski przypisywał Żydowi cechy nie różne od tych, jakie lud krajów gospodarczo uwstecznionych przypisuje wszelkim zawodowym sprzedawcom, bez względu na ich wyznanie czy pochodzenie. „Szachraj”, „krętacz”, „pijawka” — epitety takie są w powszechnym użyciu w krajach kolonialnych w odniesieniu do miejscowych kupców, wśród których trudno jest spotkać Żydów. Kupcy Chińczycy w Indonezji i w Federacji Malajskiej są przedmiotem powszechnej niechęci i pod ich adresem są wysuwane niezliczone zarzuty, często zresztą nieopozbawione uzasadnienia. W tradycji amerykańskiej zachowała się pamięć nieuczciwych kupców z okresu kolonialnego i wczesnokapitalistycznego. To, co o kupcach i knajpiarzach mówiło się na Dzikim Zachodzie, ostrością osądów przewyższało wszelkie zarzuty, jakie w Polsce stawiano Żydom. Wśród tych kupców i knajpiarzy amerykańskich ilość Żydów była znikoma, jeżeli w ogóle można ich było tam spotkać.

Jednakże we wszystkich systemach gospodarczo prymitywnych obraz kupca nie jest malowany wyłącznie ciemnymi barwami. Są tu i barwy jasne. Można powiedzieć, że obraz ten ma wyraźnie ambiwalentne zabarwienie emocjonalne. Przy całej niechęci, jaka w Indonezji i w krajach Federacji Malajskiej istnieje w stosunku do kupca Chińczyka, rola jego w życiu zbiorowym jest poważna i często autorytatywna. W jeszcze większym stopniu dałoby się to powiedzieć o kupcu i knajpiarzu w tradycji amerykańskiej. W całej pełni dawało się to odnieść do obrazu Żyda w Polsce. Żyd był „mądry”, z jego zdaniem należało się poważnie liczyć. Było przecież faktem, że karczmarz był jednym z uznanych autorytetów tradycyjnej wsi polskiej. Dużo już powiedzieliśmy o tej pozytywnej roli, jaką Żyd odgrywał w świecie dworów szlacheckich.

I jakkolwiek folklor polski odnosi się do Żyda ośmieszająco i nieżyczliwie, to jednocześnie daje wyraz swęgo uznania dla rozumu Żyda i jego pozytywnych właściwości. Jest to taka sama sprzeczność jak ta, o której mówiliśmy rozpatrując rolę „parcha” i „żydka”. Żyd z racji swych funkcji gospodarczych był oceniany nieżyczliwie. Ale jednocześnie ten sam Żyd i w dużym stopniu z tych samych racji był traktowany jako autorytet, był oceniany pozytywnie. Jak wszystko co ludzkie, stosunek był tu wybitnie ambiwalentny, pełen sprzeczności.

Mam wrażenie, że gruntowne badania, mające na celu ustalenie obrazu Żyda w świadomości ludu polskiego, będą musiały doprowadzić do wykazania jego ambiwalentnego charakteru. Ta ambiwalentność niewątpliwie nie była czymś statycznym. W pewnych okresach w obrazie Żyda wysuwały się momenty negatywnej oceny, usuwały się w cień pozytywne. W innych — momenty pozytywne stawały się bardziej widoczne. Ale nawet w okresach najbardziej nasilonego antysemityzmu jakaś dwoistość ocen istniała. W czasie okupacji niemieckiej nie należały do wyjątkowych wypadki, że chłop udzielał pomocy sąsiadom żydowskim i to w imię życzliwego oceniania ich i ich dawnej roli. W świetle różnych wspomnień z okresu okupacji jest rzeczą wyraźną, że takie motywy czysto społeczne występowały obok motywów moralnych, religijnych czy zwyczajnie ludzkich.

### III

W formie bardzo tylko ogólnikowej możemy tu porużyć sprawę obrazu Żyda w folklorze polskim. Chodzi nam tu o postawienie samego zagadnienia, o zapoczątkowanie pracy, wymagającej dużego zbiorowego wysiłku. W podobny sposób wypadnie nam potraktować obraz Żyda w tych popularnych ujęciach, jakimi posługuje się dziennikarstwo, publicystyka, praktyka stronnictw politycznych. Tu opuszczamy dziedzinę twórczości ludowej i przechodzi-

my do dziedziny twórczości na swój sposób literackiej. Jednakże ta ostatnia stara się oddziaływać na świadomość najszerszego ogółu, kształtuje poglądy mas i — równocześnie — w takim czy innym stopniu opiera się na poglądach i obrazach, jakie w tych masach się przyjęły.

Obraz Żyda, z jakim od początku wieku XIX można się było spotkać w polskim dziennikarstwie i popularnej publicystyce, był oczywiście pochodną przekonań i obrazów, panujących w tych czy w innych środowiskach polskich danych okresów. Z tego względu gazeta, broszura, ulotka polityczna — wszystko to stanowi niezmiernie cenny materiał poznawczy. Z drugiej jednak strony materiał ten musi być traktowany niezmiernie ostrożnie. Chodzi tu o wypowiedzi, które mają na celu względy ściśle praktyczne, które są środkami oddziaływania na opinię szerszych zbiorowości ludzkich. Wypowiedź taka programowo unika obiektywizmu, konstruuje jakiś obraz, nie dba o to, by był on adekwatny. Wysuwa ona pewne tylko momenty, szczególnie przydatne dla celów oddziaływania na ogół. Wybór tych momentów jest wyznaczony nie tylko przez zasób wiedzy wypowiadających się, ale — i to przede wszystkim — przez ich osobiste przeświadczenia, oceny i cele praktyczne, jakie sobie zakładają. To jednak z kolci pozostaje w ścisłym związku z postawami i dążeniami pewnych szerszych środowisk społecznych. Z każdej więc strony widziane wypowiedzi prasowe i popularnej publicystyki są ważnym materiałem dla uchwycenia obrazu Żyda w świadomości szerszych środowisk Polski.

Wypowiedzi tych była ilość olbrzymia. „Sprawa żydowska” od początku wieku XIX była jednym z najbardziej omawianych tematów publicystyki polskiej. W pewnych okresach — zwłaszcza w wieku XX — zdawała się być nawet najważniejszym. W latach poprzedzających ostatnią wojnę dla części prasy polskiej „sprawa żydowska” stała się zagadnieniem centralnym, zasłaniającym inne zagadnienia epoki.

Analizując polskie wypowiedzi publicystyczne od początku wieku XIX, znajdujemy potwierdzenie tezy, o której mowa już była na innym miejscu, o dwóch przeciwstawnych sposobach widzenia Żyda w Polsce i o dwóch sprzecznych koncepcjach ujmowania jego roli. Określimy

je jako koncepcje pesymistyczną i optymistyczną. Były to koncepcje polityczne i publicystyczne. Żadna z nich nie była oparta na sumiennej analizie jasno ustalonych i rozpoznanych faktów. Każda posługiwała się stereotypowymi skrótami i każda miała potężne zabarwienie emocjonalne.

Nie ulega wątpliwości, że koncepcja pesymistyczna występowała najczęściej w wypowiedziach publicystyki polskiej. Przeciwwstawiającą się jej koncepcja optymistyczna brała górę w pewnych okresach, jak to było w roku 1863 i za czasów pozytywizmu. Ale w wieku XX pesymizm w ujmowaniu obrazu Żyda wypiera w publicystyce polskiej bardziej optymistyczne oceny, by w końcu dojść do jaskrawego antysemityzmu i rasizmu. Koncepcję tę zapoczątkowali Staszic i Wincenty Krasiński, podjęli ją następnie publicyści drugiej połowy wieku XIX w rodzaju Jeleńskiego czy Jeske-Choińskiego, rozwinęli ją później pisarze i działacze polityczni w rodzaju Romana Dmowskiego, Niemojewskiego, Nowaczyńskiego, Rolickiego i całej szkoły tzw. obozu narodowego.

Obraz Żyda jest tu malowany ciemnymi farbami. Żyd jest istotą antyspołeczną i antypolską. Jest on elementem w Polsce „obcym”, z Polską niezwiązanym i dla Polski szkodliwym. Przez długi czas te właściwości Żyda były przez publicystów polskich łączone z jego życiem religijnym i z jego etosem. Talmud i żydowskie „przesady religijne” są przyczyną zła. Czy dadzą się usunąć? Kierunek pesymistyczny w to nie wierzył. I wobec tego Żyd musi być od Polaka cdseparowany, sfera szkodliwej działalności żydowskiej powinna być ograniczana przez prawo i obyczaj. Z czasem w miarę postępów laicyzacji w świecie żydowskim, negatywna ocena Żyda przestawała być łączona z jego poglądami religijnymi. Żyd był zły organicznie, *per se*, z samej natury rzeczy. Niemojewski uważał, że zły Żyd nie był produktem Talmudu. To właśnie Talmud był produktem złego Żyda. Dla nacjonalisty Dmowskiego zachodziła fundamentalna przeciwstawność polskich i żydowskich dążeń narodowych. Zresztą Dmowski pod koniec swego życia wyraźnie przechylił się na stronę filozofii rasizmu. W każdym razie Żyd był organicznie obcy i organicznie wrogi czy szkodliwy. Jaką w tym rolę odegrały momenty magiczne, o tym była już mowa poprzednio.

Rzecz znamienna, że — szczególnie w okresie wczesnym — pewne elementy pesymistyczne dawały się zauważyć i wśród tych publicystów, których należy uważać za przedstawicieli kierunku optymistycznego. I oni uważali, że Żydzi są „obcy”, a w każdym razie „różni”, i oni przypisywali Żydom wiele cech dla Polski szkodliwych. Co więcej, podobnie jak Staszic, cechy te wywodzili z Talmudu i żydowskiego etosu. W roku 1830 ukazała się w Warszawie niewielka rozprawka Stanisława Hoge pod tytułem „Tu chazy czyli Rozmowa o Żydach”. W formie dialogu między Polakiem-chrześcijaninem a Żydem-neofitą przeprowadzona tu została idea, że kwestia szkodliwości Żydów w Polsce — autor nie wątpił, że Żydzi są szkodliwi — ulegnie rozwiązaniu sama przez się, kiedy Żydzi bądź staną się chrześcijanami bądź też odrzucą Talmud i zreformują swe wierzenia. Słowem, autor wierzył w pozytywne rozwiązanie poważnego zagadnienia, sprowadzając je do odrębności żydowskiego etosu. W ujęciu Hogego szkodliwość Żydów jest kategorią historyczną, wynikiem rozwoju wypadków dziejowych. Możliwa jest tu jednak zmiana i gdy ona nastąpi, Żydzi będą mogli stać się pożytecznymi obywatelami.

I Czacki i Łukasieński byli zgodni w tym, że obraz Żyda nie jest malowany jasnymi barwami. Ale nie widzieli w nim samych tylko barw ciemnych i — co ważniejsze — byli przekonani, że ujemne właściwości żydowskie mają charakter nie organiczny lecz historyczny, że — słowem — dadzą się usunąć. To samo głosiła Orzeszkowa i cała publicystyka pozytywistyczna.

Wyjątkowe raczej stanowisko zajął Surowiecki. Przyznając, że Żydzi mają cechy społecznie ujemne, uważał je jednak za produkt całego historycznego rozwoju Polski. Żydzi w Polsce stali się takimi, jakimi stała się cała Polska. Ich upadek moralny był pochodną tego, co spotkało wszystkie inne elementy polskiej społeczności narodowej. Co więcej, właśnie na korzyść Żydom należy zapisać, że zachowali pewne walory, które uległy zatraceniu w innych środowiskach. Polemizując z teorią, która w Żydach doszukiwała się przyczyny upadku miast polskich, Surowiecki w dziele „O upadku miast i przemysłu w Polsce” (*Dzieła*. Wydanie Turowskiego, Kraków, 1861, str. 139) pisał:

„...w takim położeniu, jakim się przez półtora przeszło wieków znajdowały miasta i ich przemysły, bez przyłożenia się wszelkiej innej przyczyny, musiały koniecznie nikczemnieć i upadać; i bez Żydów zatem ten sam los nie byłby ich minął”. I dodaje zaraz (str. 140): „Wyjąwszy kilka miast znaczniejszych, gdzie panowie czasami rozrzucali swoje dochody, wszędzie prawie samym Żydom winna Polska ocalenie handlu i rękodzieł”.

Trzeba stwierdzić, że w Polsce było to stanowisko odosobnione. Nawet poważni historycy przypisywali Żydom przyczynę upadku miast polskich. Publicystyka antysemicka uważała to za aksjomat. Wawrzyniec Surowiecki miał odwagę wykazania, że to, co było uważane za przyczynę, w rzeczywistości było skutkiem znacznie szerszego i ogólniejszego procesu. Ale Surowiecki był w Polsce zupełnie zapomniany i dopiero teraz zaczyna być przypominany.

Poglądy Surowieckiego nie mogły zresztą przeniknąć do popularnej publicystyki. Były zbyt racjonalne, były próbą bardziej trzeźwej analizy procesów historycznych Polski. Publicystyka natomiast posługuje się hasłami i motywacje jej są natury wybitnie emocjonalnej. Na tym też polegała przewaga kierunku pesymistycznego. Znacznie lepiej, niż współzawodniczący z nim drugi kierunek, umiał on stworzyć obraz Żyda — jednolity, przemawiający do wyobraźni mas, odpowiadający tym stanom emocjonalnym, jakie w nich panowały. Żyd był tu zły, szkodliwy, obcy i wrogi. Publicystyka tego kierunku mityzowała Żyda i w tym — szczególnie w okresach wielkich panik — mogła liczyć na oddźwięk w szerszych masach społecznych. Kierunek optymistyczny — by nawet pominąć trzeźwy racjonalizm Surowieckiego — wymagał refleksji, bardziej gruntownej znajomości i analizy faktów. I stąd głosy takich polityków okresu międzywojennego, którzy — jak Dunin-Borkowski, Hołówko czy Wasilewski — starali się racjonalnie podejść do obrazu Żyda i całej sprawy żydowskiej, pozostały bez echa.

#### IV

Istnieje jedna dziedzina, w której badania nad obrazem Żyda w polskiej świadomości zbiorowej mogą być szczególnie płodne i stosunkowo nietrudne. Dziedziną tą jest literatura piękna. Niewątpliwie obraz Żyda, jaki w niej występuje, nie koniecznie oznacza, by był on powszechny dla wszystkich składników społeczności polskiej. W Polsce zasięg oddziaływania literatury pięknej był zawsze ograniczony. Trafiała ona do określonych środowisk społecznych. Z drugiej jednak strony literatura starała się odtworzyć wszelkie środowiska, starała się ująć i te, do których trafić nie mogła. Jej wartość poznawcza dla naszego zadania jest kolosalna. Jak w literaturze polskiej przedstawiał się Żyd, jak obraz jego przełamywał się w świetle ocen i opisów pisarzy polskich?

Temat to ogromny. Można by mu poświęcić całą książkę. Książkę taką napisał kiedyś Jeske-Choiński, ale wartość jej jest żadna. Jest książka Ireny Butkiewiczówny o powieściach i nowelach żydowskich Elizy Orzeszkowej (Lublin, 1937), ale ogranicza się ona do wąskiego tematu. Słowem, wszystko tu jest do zrobienia. W pracy niniejszej możemy znów ograniczyć się tylko do postawienia samego zagadnienia i do wysunięcia pewnych momentów, które mogą być ważne dla dalszych badań.

Zacznijmy od najbardziej ogólnych stwierdzeń. Przede wszystkim Żyd występuje w polskiej literaturze pięknej stosunkowo bardzo często. Literatura po prostu nie mogła pominąć faktu jego obecności w Polsce. Po drugie — stosunek do niego jest najczęściej życzliwy, niekiedy — bardzo ciepły i serdeczny. Literatura polska pod tym względem wyraźnie odbiega i od polskiej twórczości ludowej i od polskiej publicystyki politycznej.

Ale odbiega ona i od twórczości literackiej innych krajów, w których Żydzi tworzyli znaczne zespoły ludnościowe. Weźmy jako przykład literaturę rosyjską. Istnienie Żyda było dość rzadko zauważane przez pisarzy rosyjskich i stosunek do niego — gdy był zauważany — był chłodny, nawet — nieżyczliwy. Postać Żyda była zupełnie pominięta przez Puszkina, który zresztą życie swe spędził w tej czę-



ści cesarstwa rosyjskiego, w której Żydzi w owych czasach byli rzadkością. Ale Gogol, którego twórczość w tak wielkim stopniu obracała się dokoła tematyki ukraińskiej, o Żydach mówi bardzo mało i z reguły bardzo nieżyczliwie. Nie występują Żydzi u Turgeniewa. Marginesowo występują u Dostojewskiego, np. w „Braciach Karamazowych”, i są potraktowani niechętnie i pogardliwie. Dostojewski-publicysta był wyraźnym antysemitą. Nie ma Żydów w twórczości Tołstoja, choć Tołstoj-publicysta głośno i stanowczo potępiał antysemitizm i pogromy żydowskie. U Czechowa bohaterką jednego z opowiadań jest Żydówka. Nie jest to postać przyjemna. Wyrachowana i wyrafinowana uwodzicielka, deprawuje naiwnego oficerka, by mu nie zapłacić długu. To samo robi z jego niby bardziej doświadczonym kuzynem. Jednakże w dramacie „Iwanow” Czechow potraktował postać Żydówki z wyraźną sympatią. Sylwetki żydowskie pojawiają się u niektórych mniejszych pisarzy rosyjskich przed i porewolucyjnych, ale są to tylko sylwetki, traktowane zdawkowo i ubocznie. Jedynie tylko niektórzy pisarze rosyjscy pochodzenia żydowskiego — Juszkiewicz, Ilja Erenburg — zajmują się tematyką żydowską. Z nich jednak tylko Juszkiewicza można uważać za narratora życia żydowskiego w Rosji i jego spraw.

Zupełnie inaczej w Polsce. Wystarczy zapoznać się z piękną antologią Jana Winczakiewicza „Izrael w poezji polskiej”, by być uderzonym i obfitością wypowiedzi poetów polskich o Żydach i często ciepłym ich stosunku. Wielka poezja polska dała postać Jankiela, którego uważać należy za jedną z centralnych postaci „Pana Tadeusza”. Roli Jankiela w „Panu Tadeuszu” nie da się pomniejszyć żadną interpretacją. Mickiewicz przeznaczył tej postaci rolę zasadniczą i to bez wątplenia było wyrazem poglądów poety na rolę Żydów w Polsce. Zauważmy przy tej sposobności, że w „Weselu” Wyspiański wyznaczył Racheli rolę rozpętania całego misterium. Ona to przecież wprowadza element wizji poetyckiej, który prowadzi do wyzwolenia tego, „co się komu w duszy śni”.

Poezja polska spoglądała na Żyda z różnych stron. W pięknym wierszu Syrokomli o księgarzu ulicznym trafnie dostrzegała jedną z najważniejszych funkcji kulturotwórczych żydostwa polskiego — funkcję rozpowszechniania wielkich wartości kultury polskiej. Oplakiwała smutki ży-

dowskie pieśniami Kasprowicza czy Gomulickiego, mówiła o patriotyzmie Żydów, o ich związaniu z krajem.

Pesymistyczny i Żydom nieżyczliwy kierunek myśli politycznej nie znajdował odgłosu w poezji polskiej. W jednym tylko wypadku i u jednego poety spotkać się można z niechętnym ustosunkowaniem się do Żydów i z odgłosami ówczesnej publicystyki antysemitkiej. Chodzi tu o „Nieboską”. Zauważmy jednak, że Krasiński wprowadza tu „przechrztów” — a więc Żydów, którzy zerwali z przeszłością, którzy starają się wejść w środowisko nieżydowskie. Krasiński w niechęci do nich nie tyle idzie śladami swego ojca, ile jest wyrazicielem nastrojów i uprzedzeń, jakie w owym czasie panowały we Francji wobec *homines novi* ze świata żydowskiego, i równocześnie w pewnych kołach polskich wobec frankistów. Ci, o których Krasiński mówi, to ex-Żydzi. W owej epoce Żyd wyznaniowy jeszcze nie występował na widowni politycznej. Arystokratę Krasińskiego wystarczająco niepokoił *homines novi* pochodzenia żydowskiego, jak zresztą niepokoił go wszelcy *homines novi*.

W każdym jednak razie stanowisko Krasińskiego było wyjątkowe. W poezji polskiej do Żydów życzliwie odnoszą się nawet i tacy poeci, którzy — jak np. Kasprowic — w życiu codziennym nie darzyli ich względami.

Stwierdźmy dalej rzecz niewątpliwą: w poezji polskiej — pomijając nieliczne wyjątki — Żyd występuje jako część krajobrazu polskiego — krajobrazu fizycznego i duchowego. Poeci widzą go od strony jego uczestnictwa w życiu polskim, w oderwaniu od środowiska żydowskiego. Co wiemy o Jankielu nie na tle polsko-litewskiego Soplicowa? Bardzo niedużo. Właściwie tyle tylko, że wykonywał zawody „żydowskie” i że był w sąsiednim mieście podrabnikiem. Jankiel jest tu widziany wyłącznie od strony polskiej, powiedzmy — soplicowskiej. Był ofiarnym i gorącym polskim patriotą. Wykonywał z ramienia „patriotów” tajemnicze misje polityczne i przez Moskali posądzany był o szpiegostwo. Był rozjemcą w sporach między zwolennikami Soplicy i zwolennikami Horeszków i obie strony szanowały go i liczyły się z jego zdaniem. Był zaufanym powiernikiem księdza Robaka. Spełniał określone zadania kulturalne: był źródłem nowin z szerokiego świata, dzięki niemu pieśni z różnych okolic Polski przenikały na Litwę.

Mickiewicz bezspornie w osobie Jankiela uchwycił szereg zasadniczych obiektywnych funkcji, jakie były udziałem Żydów polskich. Ale Mickiewicz zupełnie pominął świat żydowski Jankiela, tak samo zresztą jak pominął świat chłopski. Bo też — jak to mówi podtytuł — „Pan Tadeusz” w intencji poety miał być „historią szlachecką” i z natury rzeczy świat nieszlachecki mógł tu być widziany tylko od strony szlacheckiej i ze względu na jego udział w rzeczywistości szlachecko-soplicowskiej. Chłop w „Panu Tadeuszu” jest w porównaniu z Jankielem postacią znacznie bardziej dalekoplanową.

To oderwanie Żyda od środowiska żydowskiego dominuje w prawie całej poezji polskiej. Żyd jest widziany od strony polskiej i oceniany od strony polskiej. Najważniejszym motywem jest jego polski patriotyzm, zdolność wykazywania się najwyższymi cnotami polskimi. Jeżeli zaś motyw ofiarnego patriotyzmu nie jest bezpośrednio wprowadzany, to są podnoszone jakieś zasługi dla polskości, jak w wierszu Syrokomli o księgarzu, czy w pięknym poemacie Zofii Bohdanowiczowej „Szałdy-Bałdyrowski” o wędrownym kramarzu żydowskim, pokornym i bezpretenjonalnym łączniku między zapadłą wsią litewską a wielkim światem, usymbolizowanym w firmie Puls z Warszawy. I tu poetka znakomicie uchwyciła jedną z funkcji kulturowych Żyda, ale i tu wprowadziła go w pełnym oderwaniu od środowiska żydowskiego.

Pomijając wiersze, powstałe w czasie ostatniej wojny lub do niej się odnoszące, w dawniejszej poezji polskiej nieraz występował motyw oplakiwania czy opisywania niedoli żydowskiej. W wierszu Wacława Szymanowskiego „O Żydzie Boruchu” Żyd stale jest ofiarą, niezależnie od tego czy będzie za Sasem czy za Lasem. Tak samo zresztą jak chłop. Tu niedola Żyda jest raczej fragmentem niedoli wszystkich warstw niższych, padających ofiarami swawoli szlacheckiej. Ale i tu Żyd jest widziany jako część ogólnego krajobrazu polskiego, nie zaś jako uczestnik własnej zbiorowości społeczno-kulturalnej.

W wielkim dramacie polskim, „Sędziowie” wprowadzają świat żydowski widziany niezależnie od świata nieżydowskiego. Ale żydowskość „Sędziów” jest raczej przypadkowa. Wyobraźnię Wyspiańskiego poruszyło wydarzenie autentyczne, związane z żydowską karczmą. Sama jed-

nak problematyka dramatu jest ogólnoludzka, bardziej antyczna niż specyficznie żydowska.

Były jednak w poezji polskiej próby wydobycia swojej atmosfery żydowskiej, zwłaszcza mistyczno-religijnej, próby, których owocami było kilka przepięknych wierszy Gomulickiego, Kasprowicza i Liberta. Żyd był tu pokazywany jako Żyd, był pokazywany w świetle swych własnych odczuć, wierzeń, dążeń. Były to jednak zjawiska wyjątkowe. Takich utworów w poezji polskiej było stosunkowo bardzo mało.

Rzecz znamienita, że poezja polska czasów późniejszych zupełnie pominęła — podobnie jak i polska proza literacka — te przemiany, jakie odbywały się w życiu żydowskim. Nie były one po prostu zauważane. Nie były nawet zauważane przez poetów polskich pochodzenia żydowskiego, którzy — jak Tuwim, Słonimski, Wittlin, Hemar — do twórczości swej wprowadzali motywy i tematy żydowskie. Ich sposób patrzenia na Żydów i na sprawy żydowskie nie różnił się zasadniczo od tego, jak na to spoglądali inni poeci polscy. Niewątpliwie w poetach pochodzenia żydowskiego były żywe momenty osobiste. Była nuta goryczy z powodu antysemityzmu, odmawiającego im prawa do miana poetów polskich. Ale zasadnicze ujęcie było zgodne z ogólnym wzorem, panującym w poezji polskiej. Słonimskiego „lichwiarz zmarnowany”, który dał się porwać czarowi literatury polskiej, nie odchyła się od linii zasadniczej, jaką zapoczątkowali poprzedni poeci. Tuwim w „Kwiatach polskich” daje skrawek środowiska żydowskiego w opisie podlódzkiego letniska. Jest to rzadka w poezji polskiej próba sięgnięcia do świata Żydów polskich. Przy całym autentyzmie w przedstawieniu tego świata czy światka jest tu „Soplicowo”, odbicie Polski wśród asymilującego się mieszczaństwa żydowskiego. I tu nie znajdujemy odbicia tych prądów i dążeń, jakie w tym okresie zaczynały żyć w społeczności żydowskiej w Polsce. Jak ogół Polaków — a Tuwim był Polakiem i wielkim polskim poetą — autor o rzeczach tych wiedział bardzo mało, słabo się nimi interesował, widział je bardziej od strony śmiesznej niż poważnej.

Jeżeli poeci polscy pochodzenia żydowskiego tragicznie przeżywali konflikt polsko-żydowski w sobie samych, to było to pochodną ogólnej atmosfery, jaka w Polsce w tym

okresie panowała. U poetów doby dawniejszej — u Langego, Arnsteinowej, Jana Mieczysława itd. — konflikt ten albo wcale nie występował albo był bardzo słaby. Poeci ci byli „przyjęci” przez świat polski i mogli zająć w nim jakieś miejsce. Konflikt taki mógł wystąpić znacznie później, gdy poetom pochodzenia żydowskiego zaczęto odmawiać miejsca w literaturze polskiej. Stąd płynął i nurt gorczy i nawet gorzkiego sarkazmu, nawet cynizmu, w stosunku do siebie, do własnej pozycji i do otaczającego świata. Tworzyło to rzeczy zarówno piękne jak i bolesne, ale nie dawało pola dla wprowadzenia obrazu Żyda i jego rzeczywistości do literatury. Wprowadzało jedynie pewne aspekty sprawy żydowskiej w Polsce i to w odniesieniu do tych, którzy Żydami być przestali.

Pominiemy tu tych poetów, którzy, pisząc po polsku, utożsamiali się z żydostwem. Ci oczywiście sięgali do szerokiej tematyki żydowskiej, ale byli grupą specjalną, ogółowi polskiemu mało znaną.

## V

Jednakże nie poezja ale proza literacka ma zasadnicze znaczenie dla ustalenia obrazu jednej zbiorowości ludzkiej w świadomości zbiorowości drugiej. Powieść i nowela zawsze mogą służyć jako kapitalny materiał socjologiczny. Sama forma, sama tematyka stwarzają tu możliwości, które nieskończenie przewyższają możliwości poezji. I dlatego to najciekawszym dla nas zagadnieniem będzie obraz Żyda w polskiej prozie literackiej.

I tu stwierdzimy to samo, cośmy stwierdzili mówiąc o polskiej poezji. W polskiej prozie literackiej Żyd występuje często i przeważnie jest traktowany życzliwie.

Mamy więc w literaturze polskiej niemało powieści i opowiadań „żydowskich”, opartych na tematyce żydowskiej, opisujących życie żydowskie czy też pewne jego fragmenty i aspekty. Początek daje tu Niemcewicz „Lejbe i Sióra”, owa sentymentalna korespondencja pary szlachetnych kochanków, dążących do wiedzy i cnoty. Punk-

tem szczytowym są tu powieści i opowiadania Orzeszkowej z „Meirem Ezofowiczem” na czele. Cały szereg powieści „żydowskich” wyszedł spod pióra mniejszych pisarzy, żeby wymienić Gawalewicza, Gruszewskiego czy gawędziarza Klemensa Junoszę. Z tych powieści mniejszych pisarzy „Mechesi” Gawalewicza mają szczególne znaczenie dokumentalne. Wypadnie nam o tej powieści jeszcze pomówić osobno. „Żydowskie” nowele i opowiadania Konopnickiej, Szymanowskiego, Świętochowskiego — by pominąć innych — zdobyły sobie wielką popularność. Mendel Gdański stał się bez mała symbolem.

Można tu jeszcze dodać takie utwory dramatyczne jak Zapolskiej „Małka Szwarcenkopf” — nie najlepszy na pewno z utworów Zapolskiej, ale jako materiał socjologiczny bardzo interesujący.

Jako postacie dalszoplanowe Żydzi są zjawiskiem powszechnym w polskiej prozie literackiej. Nie brak ich u Kruszewskiego i u Korzeniowskiego. Odgrywają poważną rolę u Prusa, występują u Żeromskiego. Nie pomija ich Maria Dąbrowska, której „Żydówka-bądźzdrówka” ma duży wpływ na losy bohaterów powieści. Przesuwają się Żydzi u Reymonta i u Przybyszewskiego. Z wybitnych pisarzy polskich bodaj że jedynie Sienkiewicz i Berent pozostawili Żydów na stronie.

Jak wyglądał obraz Żyda w powieściach „żydowskich”, w jakiej mierze odtwarzał on rzeczywistość? Możemy tu od razu zakwestionować wartość poznawczą powieści Niemcewicza. Szlachetna ta powieść, piękny dowód wzniosłych uczuć i przekonań autora, w bardzo słabym stopniu odpowiadała rzeczywistości żydowskiej w Polsce. Niewątpliwie można w niej się doszukać odgłosów ruchu, jaki pod nazwą „Haskalah” zaczynał w owym czasie docierać i do Żydów polskich. Niewiele jednak przemawia za tym, by Niemcewicz o tym ruchu coś wiedział i — jeżeli wiedział — zdawał sobie sprawę z jego sensu. „Lejbe i Sióra” to spóźniony produkt Wieku Oświeconego, z jego racjonalistyczną koncepcją, że przez oświatę można rozwiązać wszystkie zagadnienia życia zbiorowego. Niemcewicz koncepcję tę zastosował i do Żydów, niewiele dbając o rzeczywiste oblicze życia żydowskiego. Stąd też zapewne bohaterowie jego prezentują się tak papierowo, schematycznie i nieprzekonywująco.

Byłoby jednak błędem, gdybyśmy mieli zlekceważyć znaczenie powieści Niemcewicza. Zapoczątkowała ona w literaturze polskiej typ młodego Żyda, dążącego do oświaty, poświęcającego swe życie sprawie uobywatelnienia swych współwyznawców i tą drogą służenia całej Polsce. Poprzednikiem Meira Ezofowicza był nie kto inny, jak niemcewiczowski Lejbe. A odgłosy powieści Niemcewicza można usłyszeć nawet w „Mechesach” Gawalewicza. I tu szlachetny bohater — żyjący zresztą w absolutnie innych warunkach — ma w sobie coś z tradycji Lejby i Meira.

O wiele pełniejszy obraz życia żydowskiego dała w swych powieściach i opowiadaniach Eliza Orzeszkowa. Życie żydowskie interesowało ją. Prawda, że pole jej doświadczeń było ograniczone. Z jednej strony sprowadzało się do obserwacji lokalnych gett litewskich, z drugiej pozostawało w związku z przyjaciółmi pisarki takimi jak Leopold Méyet, Nussbaumowie, Lewenthalowie, Eigerowie i inni. W tych swych żydowskich przyjaciółach mogła Orzeszkowa widzieć spełnienie obietnicy danej przez Meira Ezofowicza. Ludzie ci wyszli ze świata żydowskiego. Dziadowie ich, a nawet ojcowie byli religijnymi Żydami. Przyjaciele Orzeszkowej reprezentowali najwyższy poziom kulturalny, byli dobrymi Polakami, służyli ofiarnie sprawie polskiej, byli ludźmi szlachetnymi. Orzeszkowa mogła być pewna ich przyjaźni i całym sercem do nich się odnosiła.

Pogląd tych ludzi na sprawę żydowską w Polsce nie odbiegał od poglądów samej Orzeszkowej. Do przeszłości swych dziadów nie odnosili się oni z pogardą. Znajdowali w niej cenne wartości. Ale jednocześnie odrzucali ją jako coś przebrzmiałego, tamującego postęp. Byli wychodźcami z kasty i wrócić do niej już nie mogli. Odrzucali ją dla siebie i chcieli służyć pomocą innym wychodźcom z kasty.

„Meir Ezofowicz” nie może być uważany za próbę wiernego odtworzenia rzeczywistości małomiasteczkowego getta litewskiego czy polskiego, Wątpliwe jest nawet, by intencją Orzeszkowej było napisanie powieści „realistycznej”. Sama sytuacja rodziny Ezofowiczów jest czymś wyjątkowym. Ileż to rodzin żydowskich w Polsce mogło się powołać na takie tradycje historyczne? Motyw karaimski w powieści wygląda, historycznie rzecz biorąc, bardzo nieprzekonywująco. Z powieści żydowskich Orzeszkowej już raczej „Eli Makower” — rzecz zresztą słaba — bardziej

zasługuje na nazwę „realizmu” niż „Meir Ezofowicz”. Nawiasem można by dodać, że równie mało realistyczne jest przedstawienie np. Bohatyrowiczów.

Ale pewne elementy realizmu są i w „Meirze” zachowane. Orzeszkowa umiała uchwycić początki walki o laicyzację życia żydowskiego w Polsce. Umiała ogarnąć sens nowych dążeń, budzących się wśród młodszych generacji. Powiedziała wiele trafnego na temat stałego konfliktu między władzą kahalną a rabinatem. Pod tym względem dała w literaturze polskiej stosunkowo najbardziej pełny i do rzeczywistości zbliżony obraz życia żydowskiego w Polsce.

Z drugiej jednak strony obraz ten na długie lata stał się wzorem ujmowania Żyda polskiego. A przecież już za czasów Orzeszkowej w świecie żydowskim następować zaczęły zasadnicze odchylenia od tego obrazu. Były one najwyraźniejsze w dużych miastach Kongresówki, ale dawały się zauważyć i w małomiasteczkowych gettach litewskich. W rzeczywistości jeszcze za życia pisarki, w końcu wieku XIX i na początku XX, z getta Meira Ezofowicza już niewiele się zostało. Rzeczy te nie mogły być ujęte uwadze Orzeszkowej. Widziała je, boleśnie odczuwała postępy rusyfikacji wśród Żydów litewskich, nie rozumiejąc, że rusyfikacja była w danych warunkach jedynie możliwą formą przeciwstawiania się kaście i wychodzenia z niej. Pocięgą była dla niej polonizacja Żydów w Polsce właściwej, choć nie mogła przewidzieć, że polonizacja ta była tylko fazą przygotowawczą dla rozwinięcia się wśród Żydów szerszych dążeń narodowo-emancypacyjnych.

Pod koniec wieku XIX urosła ilość powieści i dłuższych opowiadań na tematy żydowskie. Z autorów właściwie tylko jeden Klemens Junosza usiłował odtworzyć obraz życia mas żydowskich w Polsce. Ale opowiadania Junoszy są utrzymane w tonie i charakterze facecji szlacheckiej. Widzi Żydów od strony komicznej, przy czym obraz ich w jego ujęciu odpowiada tradycyjnym wzorom przeszłości. Żydzi z jednej strony są „pijawkami”, ale równocześnie są koniecznością życiową dla szlachcica-ziemianina, który bez nich obyc się nie może. Stosunek Junoszy do Żydów nie jest życzliwy, ale i nie wrogi. Jest raczej zabawowy. Uderza Junoszę śmieszność Żyda, która wynika z rozbieżności pomiędzy szlacheckim wzorem życia a wzorem żydowskim.



O wiele ważniejszą od gawęd Junoszy i od wyraźnie antysemitycznych powieści Gruszeckiego była duża powieść Gawalewicza „Mechesi”. Stara się ona dać obraz życia pewnego środowiska żydowskiego — bogatej plutokracji, porzucającej kastę i usiłującej upodobnić się do szlachty i arystokracji. Powieść Gawalewicza — powieści o zbliżonej tematyce na przełomie wieków XIX i XX ukazało się w Polsce więcej — jest odbiciem przemiany, jaka rzeczywiście następowała w całym życiu polskim i w szczególności w pewnych środowiskach żydowskich.

Gawalewicz trafnie uchwycił rolę Żydów w kształtowaniu się nowej, miejskiej plutokracji i burżuazji w Polsce. Akcję powieści słusznie umieścił w Warszawie, która stała się najważniejszym polskim ośrodkiem przemysłowo-handlowo-bankierskim. Sam mocno związany z Warszawą, miał sposobność bezpośredniego obserwowania życia plutokracji warszawskiej i umiał patrzeć. Powieść jego jest nieocenionym dokumentem dla zrozumienia procesu asymilowania się plutokracji żydowskiej końca wieku XIX.

Nie uszedł uwadze Gawalewicza fakt, że wzorem, do którego przyjęcia zmierzała bogata burżuazja żydowska, był styl życia arystokracji polskiej. Nie najlepsze elementy tego wzoru są tu przyjmowane. Przeciwnie — właśnie najgorsze. Bezsensowny zbytek, zastaw się a postaw się, snobizm, fomy i panoszenie się — wszystko to jest gorliwie małpowane przez plutokrację żydowską. Ideałem jest skoligacenie się przez małżeństwo z podupadłą rodziną arystokratyczną czy pseudoarystokratyczną. Głównym wątkiem powieści są właśnie dzieje takiego małżeństwa.

Powieści Gawalewicza w żadnym wypadku nie można uważać za antysemityczną. Jeżeli autor gani plutokrację żydowską, to niemniej ostro gani arystokrację czy pseudoarystokrację polską. Co więcej — właśnie w środowisku żydowskim znajduje typy głęboko pozytywne, do których — jak do głównego bohatera — odnosi się ciepło i życzliwie. Te postacie pozytywne to właśnie ci, którzy przeciwstawiają się popędowi otoczenia, szukają własnych dróg, chcą tworzyć jakieś rzeczywiste wartości. Są tu jakieś odgłosy Meira Ezołowicza, przerzuconego na zupełnie inny teren.

Nie ulega wątpliwości, że i w powieściach Orzeszkowej i w powieści Gawalewicza były próby pokazania czytelnikowi autentycznych fragmentów rzeczywistości żydow-

skiej. Były to jednak tylko fragmenty. U Orzeszkowej jest to fragment stylizowany, przystosowany do ideologicznych założeń wielkiej pisarki. U Gawalewicza jest to fragment, który właściwie jest już poza obrębem rzeczywistości żydowskiej. Świat tu opisany nawet wyznaniowo nie jest żydowski. Stosunek tego świata do żydostwa wyraża się w dążeniu do odjęcia się od niego, do zatarcia — gdyby to było możliwe — wszelkich śladów przeszłości. Jest to świat uciekinierów z kasty, nie tylko uchodźców. Od tej strony widziana, powieść Gawalewicza jest kapitalnym dokumentem, ale w żadnym wypadku nie może służyć za ilustrację życia żydostwa polskiego.

Powieść „żydowska” — zarówno Orzeszkowej jak Gawalewicza — podobnie jak poezja polska, patrzy na Żydów od strony ich udziału w polskość, pod czysto polskim kątem widzenia. Bez wątpienia Żyd w tej powieści jest czymś więcej niż częstką krajobrazu polskiego. Ale nie jest zbiorowością żywą, mającą własne problemy, usiłującą jakoś je rozwiązywać. Samo istnienie takich problemów znajdowało w polskich powieściach „żydowskich” bardzo słabe odbicie. Rzecz charakterystyczna, że nawet te momenty życia żydowskiego, które miały głębokie aspekty ogólnoludzkie, były przez pisarzy sprowadzane na płaszczyznę polskiego patriotyzmu czy dość naiwnego utylitaryzmu społecznego. Tak np. wygląda u Gawalewicza sprawa małżeństwa mieszanego i konfliktów z nim związanych. Były to sprawy, z którymi autor nie umiał sobie dać rady. Nie był zresztą człowiekiem wielkiego talentu i nie umiał wyjść poza prowincjonalizm ówczesnej Warszawy.

## VI

Ale Żydzi i motywy żydowskie występowały w całej masie polskich powieści i opowiadań, których tematyka i założenia nic z Żydami wspólnego nie miały. Ta — ilościowo największa i jakościowo najważniejsza — część polskiej prozy literackiej zasługuje na baczną uwagę.

Jak to już zaznaczaliśmy, postać Żyda jest bardzo częsta w polskiej prozie literackiej. Jest to zrozumiałe. Żyd — taki czy inny — stale występował w różnych sytuacjach życia polskiego, i siłą rzeczy obecność jego nie mogła być pominięta przez powieść, nowelę czy opowiadanie.

Nie mógł on być pominięty w powieści „ziemiańskiej” czy też w ogóle w jakiejś mierze związanej z życiem świata szlacheckiego. Nie mógł też być pominięty w utworach, których tematyka była oparta na życiu wsi chłopskiej. We wszystkich rodzajach prozy literackiej tego typu Żyd występuje przede wszystkim jako karczmarz, arendarz, sklepikarz, wędrujący kramarz czy rzemieślnik, niekiedy — jak w „Placówce” Prusa — jako wielki kupiec i nawet szwagier dziedzica. Najczęściej jednak — jak to ma miejsce w tej samej „Placówce” — postać Żyda jest sprowadzona do jego tradycyjnych funkcji na wsi.

Żyd jest tu pokazany w zgodzie z tradycyjnym wzorem Żyda na wsi polskiej. Nawet jako postać dalekoplanna odgrywa on poważną rolę w życiu zarówno dworu jak i chaty. A nawet i plebanii. Karczma jest ośrodkiem ważnych wydarzeń życia wiejskiego. Była nim ona i w rzeczywistości. Ambiwalentny charakter stosunku do Żyda jest bardzo często uwidoczniany przez polskich autorów. Żyd jest równocześnie pogardzany i uważany za osobę, z której zdaniem bardzo należy się liczyć. Nie przestając być „parchem”, jest on niemniej jednym z autorytetów życia gromadzkiego, a nawet i — dworskiego. Bardzo często pisarze mocno podkreślają dodatnie strony charakteru Żyda, jak to ma miejsce u Prusa, jak to ma miejsce szczególnie u Marii Dąbrowskiej z jej ciepłym stosunkiem do paru epizodycznych postaci Żydów wiejskich i kalinieckich, występujących w „Nocach i dniach”. Nie ukrywane są też zresztą i ujemne strony charakteru Żyda wiejskiego. Karczmarz w „Placówce” nie jest postacią piękną. Ale postaci niepiękných w opowieści Prusa jest znacznie więcej.

Nie jest naszym zadaniem szczegółowe omówienie tych wszystkich wypadków, w których Żyd występuje w polskiej prozie literackiej, zajmującej się wsią i jej życiem. Jedno jednak daje się wyraźnie uogólnić: wszędzie tu Żyd jest widziany wyłącznie od strony polskiej — obojętne, szlacheckiej czy chłopskiej, i wszędzie jest on tu fragmentem czy uzupełnieniem obrazu spraw społeczności polskiej.

Można by powiedzieć, że z reguły jest on dodatkiem do opisywanych ludzi, spraw i sytuacji. Jest to dodatek konieczny, nie dający się pominąć, ale całkowicie podporządkowany zbiorowości polskiej. Życie Żyda wiejskiego w obrębie jego własnej zbiorowości nie jest pokazywane. Jest on stale widziany na tle życia polskiego, ale nic nie wiemy o jego własnych sprawach, oczekiwaniach czy dążeniach. Zjawia się on na scenie wydarzeń, bierze w nich udział, wpływa na nie, jest na ich tle pokazany, ale nic nie wiemy o jego bezpośrednim środowisku, o sprawach tego środowiska.

W nie mniejszym stopniu da się to samo powiedzieć i o tych utworach polskiej prozy literackiej, których tematyka była oparta na życiu miejskim. W powieściach i opowiadaniach okresu wcześniejszego Żyd miejski jest faktycznie dawnym Żydem wiejskim, przeniesionym na teren miast i miasteczek. Spełnia on analogiczne funkcje gospodarcze, z tym jednak, że często rozmiary i zasięg jego działalności są znacznie większe od działalności Żyda wiejskiego. Pod koniec wieku XIX na widowni zjawi się wielki bankier żydowski, który, choć społecznie i kulturalnie zerwie z tradycjami wiejskiego lichwiarza-karczmarza, gospodarczo będzie jego przedłużeniem. Zmieniają się tu formy, treści pozostaną zbliżone, choć skala działalności spotęguje się kolosalnie.

Ale równocześnie od końca wieku XIX powieść polska zacznie rejestrować nowy typ Żyda. Uwadze piszących nie mógł ująć fakt coraz liczniejszego udziału uchodźców z kasty w szeregach inteligencji polskiej. A że środowisko inteligencko-miejskie zaczynało dostarczać literaturze coraz więcej tematów, przeto i Żyd-inteligent musiał zająć poważne miejsce w ogólnym obrazie Żyda polskiego.

Bardzo często jest nim lekarz. Tak jest np. w „Lalce” Prusa i w „Ludziach bezdomnych” Żeromskiego. O ile jednak u Żeromskiego jest to postać raczej epizodyczna, o tyle u Prusa dr Szuman jest osobą ważną, odgrywającą wcale nie podrzędną rolę. Społecznie rzecz biorąc, obaj ci lekarze mają wiele wspólnego. Obaj pozostawili żydostwo poza sobą, obaj wchodzą — czy wejść się starają — do środowiska polskiego. I obu nie idzie to łatwo. Natrafiają na trudności i sprzeciwy, wlecze się za nimi ich przeszłość, są ciągle w cieniu kasty. U Prusa prowadzi to do sceptycz-

nej i racjonalistycznej postawy bohatera, czyni z niego dziwaka i samotnika. U Żeromskiego — do postawy cynicznej. Zresztą lekarz-Żyd Żeromskiego jest swego rodzaju odpowiednikiem lekarza-wychodźcy z warstwy niższej. Jego losy i losy Judyma mają podobne uwarunkowanie społeczne. To też jakby Judym, z tą jednak różnicą, że jest pozbawiony idealizmu Judyma, że jest zgorzkniały i cynicznie patrzący na świat i ludzi. Ale w Szumanie jest coś z judymowego idealizmu, jak jest i coś z romantyzmu Wokulskiego. Przepojone to tylko goryczą, zrationalizowane, świadome rozmiarów szaleństw człowieka.

U Marii Dąbrowskiej występuje nowa postać Żyda. Jest nim student, socjalista, działacz polityczny. Prawda że i przed Dąbrowską postacie takie były pokazywane przez polskich pisarzy, by wymienić „Zaszumi las” Zapolskiej. Były to jednak postacie czysto epizodyczne, narysowane szkicowo. U Dąbrowskiej mamy również postać epizodyczną, ale pełną plastyki i wyrazu. Co więcej, postać ta nie wyłania się z próżni, ma jakieś własne tło społeczne, jest pokazana nie wyłącznie od strony polskiej, ale i od strony własnego tragizmu, Dąbrowska w życiu swym nie raz spotykała się z prototypami swego bohatera, nie jeden z nich należał do jej przyjaciół. I to daje się wyraźnie odczuć w jej powieści.

Dąbrowska w granicach swych założeń artystycznych dała to, co dać zamierzała. Wprowadziła do swej powieści Żydów, dała im pewne podmalowanie społeczne, ale pisanie o Żydach nie było jej założeniem literackim. To samo da się oczywiście powiedzieć o Prusie czy o Żeromskim. Wprowadzając Żydów do swych utworów, pokazywali ich jako gotowe produkty określonych procesów społecznych i kulturalnych, pokazywali ich na tle świata polskiego i kazali ich widzieć od strony polskiej. Była w tym pewna jednostronność za którą pisarzy winić nie można. Była to jednostronność nieunikniona, wynikająca z samych założeń danych utworów.

W każdym razie we wszystkich tych utworach Żyd jest częstką ogólnego krajobrazu polskiego, jest czymś dodatkowym czy uzupełniającym. Rzadkie są próby pokazania go i od strony środowiska żydowskiego — dawnego, jeżeli je porzucił, istniejącego, jeżeli wciąż do niego należał. I jedynie u Dąbrowskiej i u Prusa są próby spojrzenia na Żyda i od tej strony. W „Lalce” jest bardzo interesująca

rozmowa starego Szlagbauma z Wokulskim na temat rozrywek i gier towarzyskich u Żydów. Wokulskiego uderzył intelektualny charakter tych gier i rozrywek. Ten drobny fragment powieści to próba pokazania Żyda od strony „wewnętrznej”, od strony jego własnego życia rodzinnego czy towarzyskiego. Jest to jednak bardzo drobny fragment.

Co na podstawie polskiej prozy literackiej da się niezbić ustalić — to że Żydzi w Polsce byli, że stanowili liczną zbiorowość, że wykonywali określone czynności gospodarcze, dla społeczeństwa nieraz szkodliwe, ale nieraz i pożyteczne, że byli wśród nich ludzie dobrzy, choć nie brakło i bardzo złych, że wielu było takich, którzy zasługiwali na największą życzliwość, że spora część Żydów dążyła do utożsamienia się z Polakami i że niejeden z nich był rzeczywiście dobrym Polakiem. Czy jednak polska proza literacka może nam być pomocna dla otrzymania pełniejszego obrazu społeczności żydowskiej w Polsce jako takiej, obrazu jej spraw i dążeń, przemian, jakie w niej zachodziły? Jest to wysoce wątpliwe. W rzeczywistości polska proza literacka o społeczności żydowskiej w Polsce nie mówiła więcej niż mówiła o wszelkich innych społecznościach narodowych, których przedstawicielami się sporadycznie zajmowała. Występowali w niej Rosjanie, ale i oni — nawet u Żeromskiego — byli traktowani w oderwaniu od swego środowiska narodowego. I tak samo Niemcy czy Francuzi, by nie wspominać Ukraińców, Białorusinów czy Litwinów. Wszyscy oni występują jako elementy krajobrazu polskiego, w powiązaniu ze sprawami polskimi, są widziani od strony polskiej. Jeżeli w „Wojnie i pokoju” w jakiś sposób przełamuje się rzeczywistość Francji napoleońskiej, to nie da się to samo powiedzieć o „Popiołach”.

W powieści polskiej nie znalazły odgłosu — choćby pośredniego — te wielkie prądy emancypacyjne, jakie w masach żydowskich zaczynały się rozwijać od początku wieku XX. Jeżeli coś z tego było dostrzeżone, to było zrozumiane zupełnie fałszywie, nieraz — fantastycznie. Jako przykład może posłużyć bardzo słaba powieść Gruszeckiego „Litwackie mrowie”. Nie ulega wątpliwości, że pisarze polscy o Żydach jako o Żydach wiedzieli bardzo mało i mało się tym interesowali. Co w Żydach ich interesowało, to było żydostwem w odniesieniu do spraw i dążeń polskich, było żydostwem na tle życia polskiego.

Było w tym poważne zwięźenie. Ostatecznie nawet sprawy wewnętrzno-żydowskie nie mogły być dla Polski obojętne. Przeciwnie, były one ważne, miały wpływ na rozwój całego życia polskiego. Tak samo jak sprawy i dążenia Ukraińców, Białorusinów czy Litwinów, dla których literatura polska również wykazywała obojętność i niezrozumienie. Pod tym względem literatura ta była tylko odbiciem stosunku całego społeczeństwa do rzeczywistości tych niepolskich grup narodowych, z których losami były związane dzieje narodu polskiego. O sprawach tych w Polsce wiedziano bardzo mało i więcej wiedzieć nie chciano. To zaś, co uważano za wiedzę, bardzo mało miało wspólnego z prawdą.

Trzeba stwierdzić, że stosunkowo lepsze odbicie znalazła rzeczywistość polska w żydowskiej prozie literackiej. Jako przykład możemy tu podać dwie powieści żydowskie — Józefa Opatoszu „W lasach polskich” oraz „Warszawę” Szaloma Asza. Nie brak tam nieporozumień, nie brak błędnego ujmowania pewnych zjawisk i procesów życia polskiego. W całości jednak jest tam bez porównania więcej solidnej wiedzy o polskich sprawach i więcej ich zrozumienia, niż w tym, jak polska literatura ujmowała sprawy żydowskie.

Dopiero bardzo późno, w okresie międzywojennym dają się zauważyć jakieś próby zbliżenia się do rzeczywistości żydowskiej w Polsce. „Wiadomości Literackie” zapoczątkowały reportaże o Żydach polskich. Najważniejsze z nich wyszły spod pióra Wandy Melcer.

Momentem decydującym była tu egzotyka tematu. Dostrzeżone zostało istnienie „czarnego lądu” w Polsce. Reportaże Wandy Melcer i im pokrewne stanowiły *pendant* dla literatury egzotyczno-podróżniczej, tak od wieków popularnej we wszystkich krajach cywilizacji zachodniej. W Polsce, bez opuszczenia jej granic, można było podróżować po świecie egzotyki i tajemnicy. Do tego był to świat ludzi, o których wciąż się mówiło.

Niewątpliwie w reportażach tych — choć siłą rzeczy pisanych na gorąco i ujmowanych po dziennikarsku — nie brakło trafnych obserwacji. Było jednak z nimi tak, jak z opisami krajów kolonialnych, ogłaszanymi przez różnych podróżników europejskich i amerykańskich. Opowiadały one o rzeczach „egzotycznych”, przemawiających do wyo-

braźni autorów i interesujących czytelników. Ale — aż do czasów dzisiejszych — najczęściej pomijały rzeczy najważniejsze: ogromne przemiany społeczne i kulturalne, jakie zachodziły zaczynały w krajach kolonialnych. Czytając wiele z tych opisów, pisanych stosunkowo niedawno, nie można zrozumieć, skąd wzięła się ta kolosalna rewolucja, jaką dziś jest objęty świat afrykańskiej, azjatyckiej i południowoamerykańskiej „egzotyki”. Założenia tej rewolucji, jej początki, okoliczności ją warunkujące były nie dostrzegane, choć już wtedy musiały istnieć. Uwaga piszących była wyłącznie zwrócona na „egzotykę”.

To samo da się powiedzieć i o polskiej literaturze reportażowej z „czarnego łądu”. Pominęła ona rzeczy najważniejsze, choć w owym czasie były one bardzo wyraźne i na każdym kroku zdawały się narzucać uwadze obserwatorów.

Wypadnie nam więc jasno powiedzieć: obraz Żyda, jaki występował w literaturze polskiej, był wybitnie stereotypowy, fragmentaryczny, nieadekwatny. Z reguły powstawał on w oderwaniu od całokształtu spraw, życia i dążeń społeczności żydowskiej w Polsce, jako fragment spraw czysto polskich i w odniesieniu do nich.

Zachodziła jednak uderzająca rozbieżność pomiędzy literaturą a dziennikarską publicystyką. Rozbieżność ta — w pewnych okresach słaba — była szczególnie uderzająca od początku wieku XX. Publicystyka była coraz bardziej nastrojona antyżydowsko, czego ukoronowaniem była fala przedwojennego antysemityzmu. Ta wrogość publicystyki wobec Żydów miała w literaturze stosunkowo słabe odbicie. W poezji polskiej antysemityzm był niedostrzegalny. W prozie literackiej występował on u bardzo podrzędnych autorów w rodzaju Gruszeckiego. Niektórzy pisarze jako publicyści ulegali nastrojom antysemickim. Tak np. w pewnym okresie było ze Świętochowskim, tak było z Niemojewskim i z Nowaczyńskim. U tych dwóch ostatnich były to raczej wybryki temperamentu, u Nowaczyńskiego z wyraźnym odcieniem przekory. W wielkiej polskiej prozie literackiej stosunek do Żydów nie był wrogi, nieraz — życzliwy, niekiedy — jak u Orzeszkowej i Dąbrowskiej — serdeczny.

Autentyczna jednak rzeczywistość żydowska w Polsce nie znajdowała dla siebie odbicia ani w publicystyce ani w literaturze. Aż do końca swego istnienia na ziemiach pol-



skich Żydzi stanowili tu *terra incognita*. Obiektywnie rzecz biorąc, mogła ona być łatwo zbadana. Tu i ówdzie była ona badana przez ludzi nauki. Nie-Żydów wśród nich było stosunkowo mało. Ale i oni się trafiali. W całości jednak w społeczeństwie polskim wiedza o świecie żydowskim była zdumiewająco nikła, fragmentaryczna, najczęściej zniekształcona. Niewielką pociechą było to, że nie lepiej wyglądała wiedza o świecie innych grup niepolskich, znajdujących się w obrębie państwa polskiego.

## W SŁUŻBIE KULTURY POLSKIEJ

### I

Józef Ignacy Kraszewski w swych „Wspomnieniach Polesia, Wołynia i Litwy” podaje, że za lat jego młodości ziemianin, angażując Żyda jako arendarza, wśród różnych obowiązków jakie w związku z tym na niego nakładał, wymieniał jeden: Żyd był obowiązany informować pana o wszelkich przez siebie zasłyszanych wiadomościach ze świata. Różnorodne źródła, odnoszące się do świata szlacheckiego i jego *mores*, potwierdzają słowa Kraszewskiego. W tradycji szlacheckiej Żyd występuje jako szczególnie dobrze poinformowany, jako nieomyłne źródło informacji bardzo szybko rozchodzących się. Mówiło się w Polsce o „poczcie żydowskiej”. Twierdził przecież pan Zagłoba, że jak Żyd kichnie nad Wartą, to zaraz „na zdrowie” odpowiadają mu żydkowie na Litwie. A i w „Panu Tadeuszu” Jankiel jest ważnym źródłem informacji, które — jak sam to stwierdzał — otrzymywał od innych żydków.

„Wiedzący” — ba, nawet „wszechwiedzący” — Żyd wszedł do wzoru osobowego Żyda polskiego (wszedł on do wzorów osobowych i Żydów innych krajów) i utrzymał się w nim prawie do ostatnich czasów. Zmieniała się forma i barwa tej „wszechwiedzy”, ale dawne treści utrzymywały się nadal. Że Żydzi są zawsze szczególnie dobrze poinformowani, że dostają wiadomości z całego świata — było powszechnie przyjmowane. Ksawery Pruszyński w swej

pięknej „Karabeli z Meschedu” opowiada, jak bohater jego — Żyd antykwariusz — utrzymywał stosunki ze swymi współwyznawcami na całym świecie, jak był przez nich dokładnie informowany o wypadkach świata antykwarskiego. Był to specjalny rodzaj informacji, ale sama funkcja zmianie nie uległa. I to była tradycyjna „poczta żydowska”.

Nie przeceniajmy obiektywnej wartości tej „poczty żydowskiej”. Wiadomości, jakimi ona się posługiwała, nie były tak ściśle, jak wiadomości dzisiejszych wielkich agencji informacyjnych. (A i co do ścisłości tych ostatnich nie jedno można mieć do powiedzenia). Ale — w warunkach ówczesnych — były to bądź co bądź wiadomości, nieraz jedyne, które coś mogły powiedzieć o wypadkach na szerokim świecie.

Zwróćmy uwagę na fakt zasadniczy: od drugiej połowy wieku XVII społeczność polska w coraz większym stopniu przeobraża się w szereg grup lokalnych bardzo od siebie izolowanych. Szlachcic wykazuje bardzo słabą ruchliwość przestrzenną. Jest domatorem i tym się chlubi. Świat jego zainteresowań jest skoncentrowany dokoła jego folwarku. Niekiedy, głównie w młodości, przebywa na dworze magnackim. Późniejsze jego kontakty z szerszym nieco światem sprowadzają się do zjazdów sąsiedzkich, do sejmików, do odwiedzania miejsc odpustowych i jarmarków. Rzadko kiedy jeździ dalej. Cała jego rzeczywistość jest zamknięta w ciasnych ramach niewielkiego okręgu lokalnego. Słowo drukowane rzadko do niego dociera. Wystarcza mu książka do nabożeństwa, kalendarz i sennik. Nie ulegnie to większej zmianie nawet za czasów stanisławowskich. Wielkie przemiany w stosunkowo słabym stopniu dotknęły masę szlachecką. Po utracie niepodległości domatorstwo szlachcica raczej się zacieśnia. Odpada taki czynnik nieco szerszych kontaktów, jakim dawniej były sejmiki. Jeszcze w „Kronikach” Prusa spotkać się można z typem prowincjonalnego dziedzica, który zaryzykował podróż do Warszawy i czuje się zgubionym w zgiełku wielkiej (nie bardzo wtedy wielkiej) stolicy.

Krąg chłopca był jeszcze węższy. Sprowadzał się on do wąskich ram rzeczywistości stosunków rodzinno-sąsiedzkich, nie wychodził poza granice rodzinnej wsi. I tu jedynie jarmarki i odpusty dawały nieco pola dla szerszych kontaktów poza-rodzinno-sąsiedzkich. W latach znacznie póź-

niejszych dopiero przymusowa służba wojskowa w armiach państw zaborczych przenosiła młodego chłopca do krajów dalekich i nieznanych. Ta służba wojskowa oraz nieco jeszcze późniejsze masowe emigracje poczyniły wyłomy w mentalności chłopca polskiego.

Tradycyjną społeczność polską — i pańską i chłopską — charakteryzowało więc ubóstwo ruchliwości przestrzennej. Była to społeczność statyczna, trzymająca się własnego miejsca. Stąd też była ona odizolowana od szerszego świata, pozbawiona wiadomości o nim. W społeczności chłopskiej jedynie dziady wędrowne, chodzące od jednego miejsca odpustowego do drugiego, stanowili przykład pewnej ruchliwości przestrzennej. Oni też byli łącznikami z szerszym światem i źródłem jakichś wiadomości. Były to jednak wiadomości specjalne, ograniczające się do spraw odpustowo-religijnych, rzadko kiedy wnoszące szersze elementy. Ale bez dziadów wędrownych wieś polska byłaby jeszcze bardziej odizolowana.

Żydzi w Polsce byli — jeżeli chodzi o warstwy szerokie — najważniejszym elementem ruchliwości przestrzennej. Oczywiście i tu nie trzeba wpadać w przesadę. Ogromna ilość Żydów w Polsce wykazywała ten sam typ życia sedentarnego, nieruchliwego, co i ogół Polaków. Ale stosunkowo znaczna ilość Żydów była w ruchu i związek tych Żydów z resztą masy żydowskiej był silny. A ponadto silny był ich związek ze społecznością nieżydowską.

Kto zajmuje się handlem, ten nie może siedzieć na miejscu, choćby był to handel groszowy. A nawet zwłaszcza jeżeli jest groszowy. Wędrowny kramarz żydowski był w Polsce postacią pospolitą, prawie do ostatnich czasów Rzecz ciekawa, że wielu Żydów polskich, z czasem emigrując do Ameryki, usiłowało i tam uprawiać handel wędrowny. Natrafiali jednak w Ameryce na silną konkurencję ze strony innych emigrantów, pochodzących z również handlowo nastawionych społeczności. Zwłaszcza Włochów i Greków. Z tego wędrownego handlu w Ameryce z czasem miały się wytworzyć wielkie domy przesyłkowe, którym sądzono było odegrać tak kolosalną rolę w amerykańskim systemie dystrybucyjnym. Pewien udział w tym mieli i Żydzi z Polski. W samej Polsce handel wędrowny, utrzymany na poziomie prymitywnie kramarskim, był domeną wyraź-

nie żydowską i nie-Żydzi byli w nim skromnie reprezentowani.

Ruchliwość przestrzenna sprawia, że poznajemy ludzi innych i ich sprawy, że nawiązujemy jakieś kontakty, że zdobywamy nowe wiadomości. W handlu jest to szczególnie ważne. Kupiec, który nie zna świata, który nie zdobywa wiadomości o nim, jest skazany na przegraną. Sam typ zajęcia predestynował Żydów do szukania informacji i ich roznoszenia. Nie było rzeczą przypadkową, że z czasem Żydzi odegrają taką rolę — i to nie tylko w Polsce — w dwóch zawodach: w zawodzie podróżujących agentów handlowych (komiwojażerów) i w dziennikarstwie. Oba zawody wyrosły na podłożu tej samej tradycji: konieczności ruchliwości przestrzennej i konieczności zdobywania i rozprowadzania wiadomości. W krajach anglosaskich, gdzie kupiectwo było uznawane za zajęcie godne najwyższego szacunku i nie było przydzielane pogardzanej kaście, zawód komiwojażera i dziennikarza nie stał się domeną żydowską. Inna rzecz, że w Ameryce Żydzi chętnie garnęli się do dziennikarstwa. A ile prasa amerykańska im zawdzięcza, o tym najlepiej mówią nazwiska Pulitzera i Lippmanna.

Obok wędrownego kupca żydowskiego w Polsce pospolitym zjawiskiem był wędrowny rzemieślnik żydowski. I on był elementem ruchliwości przestrzennej i źródłem rozchodzenia się wiadomości. Zawsze o czymś wiedział, zawsze o czymś słyszał. I był rozmowny. Milczkom trudno było zdobywać klientów.

Słowem — w Polsce Żyd stał się narzędziem rozpowszechniania wiadomości i tym samym czynnikiem sprzyjającym powstawaniu jakichś — choćby pośrednich — kontaktów międzyludzkich. W świecie odizolowanych społeczności lokalnych taka funkcja Żyda była społecznie szczególnie doniosła.

Z „poczty żydowskiej” przede wszystkim korzystał szlachcic. Donosiła mu ona o wydarzeniach politycznych, o wojnach, o wypadkach w Warszawie, o wydarzeniach gospodarczych. W jakiś — choć na pewno nie doskonały — sposób wiązała go z resztą kraju, zmniejszała stopień jego odizolowania. Była skromną namiastką innych kontaktów, bez niej jednak następstwa szlacheckiego domatorstwa byłyby jeszcze groźniejsze.

Ale i wieś chłopska korzystała z „poczty żydowskiej”. Drogą przez karczmę i wędrownego kramarza czy rzemieślnika docierały do chłopów jakieś odgłosy dalekiego świata, jakieś informacje o wypadkach, jakieś nowe doświadczenia. Było to ważne dopełnienie tych kontaktów ze światem, jakie wsi przynosiły dziady wędrowne.

## II

Ale „poczta żydowska” była tylko uzupełnieniem zasadniczej funkcji handlarza czy wędrownego rzemieślnika. Tą zaś była dystrybucja dóbr i usług gospodarczych. Polski aparat dystrybucyjny był zawsze w opłakanym stanie. Był on odbiciem gospodarki całego kraju. W rzeczywistości przedstawiał się on prymitywnie nawet w okresie dwudziestolecia międzywojennego. A i w Polsce dzisiejszej jest on bardzo daleki od tych wzorów, jakie są uważane za normę w krajach wysoce uprzemysłowionych. Pogarda społeczeństwa dla zawodów nierolniczych, brzydzenie się szlachcica „łokciem i miarą” miało ze swej strony poważny wpływ na taki stan rzeczy. Surowiecki miał niewątpliwą słuszność twierdząc, że Żydom Polska zawdzięczała uratowanie jakichś resztek handlu i rękodziela.

Te uratowane resztki służyły — kiepsko zresztą — zadaniu rozprowadzania dóbr i usług gospodarczych. Dobra te i usługi były nieliczne, rodzaje ich z punktu widzenia sensownej gospodarki często absurdalne, rozprowadzanie ich wybitnie nierównomierne. Udział wsi chłopskiej jako rynku zbytu był w tym niewspółmiernie mniejszy od udziału zamowniejszej wsi ziemiańskiej. Ale jakiś udział istniał. Nawet w okresie pańszczyźnianym chłop coś nabywał od wędrownego kramarza, nawet wtedy chętnie i licznie odwiedzał jarmarki.

W okresach późniejszych udział chłopów jako nabywców stawał się coraz większy i raczej stopniowo zmniejszał się udział dworu. Towary stawały się bardziej różnorodne, dostosowane do bardziej różnorodnych i wyrafinowanych

potrzeb odbiorców. W drugiej połowie wieku XIX żydowski kramarz i handlarz wędrowny stanął się kanałami docierania na wieś wytworów produkcji maszynowej. Wieś w ten sposób zapozna się i z łódzkimi perkalikami i nawet z mydłem firmy Puls w Warszawie.

Ale wszelki towar ma zawsze dwie strony: jest on zarówno dobrem gospodarczym jak i pewną treścią społeczną i kulturalną. Łódzki perkalik, kupiony przez wiejską gospodynię, oznaczał wprowadzenie w jej życie jakichś nowych treści przegospodarczych. Obejmowały one dziedziny bardzo rozległe. Chodzi tu zarówno o nową modę na wsi, jak i o nową potrzebę upodobnienia się do obyczajów świata pozawiejskiego. Z doświadczeń Ameryki jest rzeczą doskonale wiadomą, w jakim stopniu system masowego rozprowadzania dóbr gospodarczych wpłynął na zasadnicze przeobrażenia społeczne całego kraju, pogłębiając w nim postawy demokratyczne.

Miłośnicy „ludowości” opłakiwali, że perkalik wypiera dawny strój chłopski, i odpowiedzialnymi za to czynili „chciwych” handlarzy żydowskich. Były to smutki i oskarżenia infantylne. Perkalik był lepiej od dawnego stroju przystosowany do zmian zachodzących na wsi i sam ze swej strony ułatwiał ich postępy. Chłop razem z perkalikami przyjmował — choć bardzo nieśmiało i powoli — nowy styl życia, zrywający z przeszłością ale też nieskończenie lepiej przystosowany do nowych potrzeb. Zresztą — jak o tym wspomnimy nieco dalej — Żyd nie był bez wpływu na rozwój polskiego stroju ludowego.

Jak na całym świecie tak i w Polsce handlarz stał się narzędziem głębszych przemian społecznych i kulturalnych. Oczywiście nie kierował się w tym względami idealistycznymi. Motywem jego postępowania był zysk. O to w Polsce bardzo winiono kupca żydowskiego. Tym, czym się on kierował, były względy bardzo przyziemne — zysk. Tego rodzaju zarzuty były możliwe tylko w kraju, cierpiącym na zupełną atrofję zmysłu gospodarczego. Gdyby wielcy twórcy gospodarki amerykańskiej nie kierowali się chęcią zysku (a jak się nią kierowali!), to Stany Zjednoczone gospodarczo i społecznie przedstawiałyby obraz bardzo różny od obecnego. Ludzie, z których każdy z osobna kierował się wyłącznie chęcią zysku, byli jednak nosicielami kolosalnych przemian społecznych, gospodarczych, kulturalnych i

politycznych, których następstwa są w Ameryce widoczne na każdym kroku.

W Polsce handlarz żydowski w swych czynnościach gospodarczych nie był idealistą, nie uważał siebie za nosiciela jakiejś misji. Kierował się zyskiem. W ogromnej ilości wypadków był to zysk bardzo nędzny, jako że i nędzny był przeważnie ów handel żydowski. Lepszy w warunkach polskich być nie mógł. Niemniej jednak był on czynnikiem przemian, których następstwa były bardzo poważne i daleko sięgające.

Nie działo się tak dlatego, że był to handel żydowski. Działo się tak dlatego, że był to w ogóle handel. W innych krajach analogiczne funkcje spełniali nie-Żydzi. W Polsce mogli je spełniać tylko Żydzi. I spełniali tak dobrze, jak mogli, jak im warunki na to pozwalały. W pewnych epokach robili to lepiej, w innych gorzej. Musieli się przystosowywać do rzeczywistości.

Żydzi w Polsce wzięli w swej ręce aparat dystrybucyjny, bowiem im był on pozostawiony. Zajmując się nim, spełnili wielkie zadanie historyczne. Byli do niego lepiej od innych przygotowani, mieli inne drogi zamknięte, robili to, co w danych warunkach robić mogli.

Czy do handlu polskiego wnieśli coś specyficznego, coś od siebie? Prawdopodobnie niewiele. To, co się w Polsce mówiło o handlu żydowskim, jest identyczne z tym, co dziś mówi się w Indonezji czy w Birnie o handlu chińskim. Z tą jedynie różnicą, że kupcy chińscy są nieskończenie lepiej zorganizowani od żydowskich, w swych dążeniach bardziej zachłanni i monopolistyczni. Handlarz żydowski w Polsce nie różnił się od wszelkiego innego handlarza w analogicznych warunkach gospodarczych i kulturalnych.

Niemniej jednak mogły być pewne elementy specyficzne, wniesione przez Żydów do polskich stosunków dystrybucyjnych i wymiennych. Zachowały się wśród nich, przyniesione z Europy Zachodniej, pewne tradycyjne metody w dziedzinie kredytu. Powodzenie lichwiarzy żydowskich płynęło stąd, że byli sprawniejsi od innych (w Polsce nigdy nie brakło i nieżydowskich lichwiarzy) i że byli tańsi. O tym mówią liczne źródła historyczne. Stanisław Stempowski w swych arcydziełach „Pamiętnikach” przytacza zdanie swego ojca, który był bardzo dobrego zdania o lichwiarzach żydowskich. Ojciec Stempowskiego „wspomi-



nał z sentymentem starą Perłę Makower..., która... pożyczła po sto rubli i więcej na wypłaty za żniwa, licząc tylko po 18 procent, gdy inni brali po 48''. Późniejsze banki polskie — dzieła Kronenbergów, Wawelbergów, Natansonów itd. — wybitnie przyczyniły się do zmodernizowania systemu kredytowego w Polsce, a przede wszystkim do jego usprawnienia.

Na jeden wkład „żydowski” do handlu w Polsce należałoby zwrócić specjalną uwagę. Jak i w wielu innych krajach tak i w Polsce księgarstwo stało się jedną ze specjalności żydowskich. Żydzi byli narodem Książki. Nie było takiego okresu historycznego, w którym by ustawała produkcja książek żydowskich — hebrajskich z czasem i w idysz. Wenecja i Amsterdam, Wiedeń i Praga, Lublin i Wilno, by pominąć dziesiątki miast innych — to były wielkie ośrodki żydowskiej działalności wydawniczej i drukarskiej. W parze z tym szła oczywiście działalność sprzedawców książek. I to nie tylko książek żydowskich. Jest rzeczą niewątpliwą, że wędrowny kramarz żydowski w Polsce miał w swych trokach jakieś książki polskie. Najczęściej były to kalendarze i senniki — takie były wymagania rynku. Ale z czasem zaczęły się tam pojawiać i książki inne. Mówił przecież Mickiewicz o Żydzie, który przemycił na Litwę tomiki jego dzieł. Poeta niewątpliwie wiedział, o czym mówił. A Syrokomla w swej postaci wileńskiego ulicznego księgarza dał dalsze rozwinięcie słów Mickiewicza.

Od Glücksberga aż po Mortkowicza ciągnie się historia wielkich księgarzy polskich żydowskiego pochodzenia. Jakub Szacki, historyk żydowskiej Warszawy, jest autorem pięknej rozprawki o warszawskich Żydach-księgarzach. Książka polska wiele im zawdzięcza. Niewątpliwie szukali zysku. Choć nie tylko! Ale gdyby zysku nie szukali, źle by na tym wyszła polska działalność księgarsko-wydawnicza, i tak bardzo mizerna.

Handel żydowski — obojętne, świadomie czy bezwiednie — spełniał więc wielkie zadania historyczne. W jakimś stopniu zmniejszał czy przełamywał izolację grup miejscowych, tworzył szersze kontakty międzyludzkie, roznosił pewne wartości i to nie tylko materialne. Żydzi polscy z tytułu swych funkcji gospodarczych odgrywali w organizmie polskim rolę tkanki łącznej. Lepszej nie było. I w tym sensie spełnili wobec kultury polskiej zadanie bardzo poważne.

Jak już poprzednio zaznaczaliśmy, z racji swych funkcji byli zainteresowani w silnej i sprawnie działającej władzy państwowej. Oskarżanie ich o skłonności anarchistyczne czy antypaństwowe jest zupełnym absurdem. Była pewna doza słuszności w zarzutach, jakie pod adresem Żydów stawiano (np. Adam Skierko: „Les Juifs et la Question polonaise”, Paryż, 1919), że w czasach porobiorowych ciążyli do państwowości zaborczej, nie dbając o narodowe interesy polskie. Ale czy Żydzi byli w tym różni od tych wielkich środowisk społeczeństwa polskiego, które wytrwale głosiły hasła trójlojalizmu? I dla podobnych względów. Dlaczego Żydzi mieli być bardziej polscy od np. „żubrów” litewskich? Jako środowisko gospodarczo aktywne i wszechstronnie zaangażowane w funkcjach wymiany, Żydzi byli zawsze zainteresowani w istnieniu kompaktnych organizacji państwowych i, jeżeli mogli, przyczyniali się do ich wzmocnienia. W Polsce odgrywali rolę tkanki łącznej. Słuszności tej tezy nie zmienia fakt, że spośród Żydów wyszło wielu wybitnych rewolucjonistów. Wyszło też wielu ofiarnych bojowników o niepodległość Polski.

## II

Warto zatrzymać się nieco szczegółowiej nad pewnymi aspektami tego, cośmy przed chwilą ogólnie powiedzieli. I zacznijmy od następującego pytania: czy Żydzi — kupcy, kramarze, pośrednicy, drobni rzemieślnicy — mieli jakiś wpływ kulturotwórczy na folklor polski?

Przy obecnym stanie badań nie wiele pewnego o tych rzeczach da się powiedzieć. Są jednak wskazówki, które zdają się przemawiać na rzecz tezy o kulturotwórczej roli Żydów w ludowości polskiej.

Posłużymy się tu przykładem. Lat temu mniej więcej czterdzieści we wsiach huculskich po stronie polskiej ukazał się nowy typ „zapaski”. Odbiegał on od tradycyjnego wzoru pod tym względem, że nowa zapaska była przetykana nicią złotą lub srebrną. Przyjęła się ona bardzo szyb-

ko, głównie jako strój odświętny. Tradycyjny strój kobiety huculskiej uległ zmianie. Czy z punktu widzenia estetycznego była to zmiana na lepsze — jest wątpliwe. Ale Huculkom nowa zapaska się podobała. Była też tania. Albowiem był to twór fabryczny, który, choć opierał się na tradycyjnym wzorze, w rzeczywistości znacznie od niego odbiegał. Wprowadzenie i rozpowszechnienie tej nowej zapaski było dziełem miejscowych kramarzy żydowskich, którzy w ten sposób przyczynili się do powstania nowej „mody” w tradycyjnym stroju huculskim.

Czy był to wypadek odosobniony? Zapewne nie. Wiemy dobrze, że strój ludowy nie jest czymś statycznym, że ulegał on licznym przeobrażeniom, że rządziły w nim „mody”. Mody te wcale nie były pochodzenia ludowego. Przeciwnie, źródła ich były w świecie pozaludowym. Strój łowicki i mundury papieskiej Gwardii Szwajcarskiej, strój góralski i mundury huzarów węgierskich — to są klasyczne przykłady. A można by ich przytaczać znacznie więcej, przynajmniej w tych wypadkach, gdy znany jest rodowód innowacji. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby w powstawaniu tych „mód” i w utrwalaniu się tych wzorów nie odegrał jakiejś roli wiejski krawiec, najczęściej — rzemieślnik żydowski. I jakąś rolę musiał w tym odegrać miejscowy kramarz — dostarczyciel przynajmniej różnych uzupełnień stroju. Choć może to być bolesne dla wielu „ludoznawców”, wszystko przemawia za tym, że udział Żydów w rozwoju stroju ludowego w Polsce był wcale znaczny.

Ale nie tylko stroju. Wiemy, że Żydzi odegrali zasadniczą rolę w utrwaleniu się i rozpowszechnieniu „wycinanek” łowickich, że w pewnych okolicach Polski stolarzom żydowskim niejedno zawdzięcza meblarstwo ludowe. Tadeusz Seweryn w swej cennej pracy o krakowskich klejnotach ludowych (Kraków, 1935) wyraźnie stwierdza „żydowski” charakter tego działu sztuki ludowej. Wśród twórców tych klejnotów przeważali Żydzi krakowscy, którzy z kolei wywodzą się od dawnych złotników. Seweryn z nazwiska wymienia cały szereg wybitnych żydowskich producentów klejnotów ludowych w Krakowie i o niektórych z nich odzywa się z wielkim uznaniem. Byłoby rzeczą jałową i śmieszną dyskutować, co w tych klejnotach było „żydowskiego” a co „polsko-ludowego”. Prawdopodobnie wzory początkowe znajdowały się gdzieś daleko poza Polską.

Bezspornie jednak rzemieślnik żydowski odegrał jakąś rolę na tym odcinku polskiej sztuki ludowej.

Przejdźmy teraz do odcinka innego. Czy i jaki był udział Żydów w rozwoju polskiej muzyki ludowej? A i nie tylko ludowej? Że artyści pochodzenia żydowskiego mają poważną kartę w historii polskiej kultury muzycznej — jest rzeczą niezbitą. Lista nazwisk przedstawia się tu imponująco. Jak jednak było z muzyką ludową?

O sprawach tych historycy muzyki polskiej mówią bardzo mało. Jedynie tylko u Sowińskiego można znaleźć w tej materii nieco więcej wskazówek. A jednak jest faktem bezsprzecznym, że wśród grajków, przygrywających po karczmach w czasie różnych zabaw wiejskich, Żydów nie brakło. Ryły całe wędrowne kapele żydowskie. I to odpowiadało wzorowi wędrownego rzemieślnika, tak charakterystycznemu dla żydostwa polskiego. Norblin — wielki ilustrator obyczaju polskiego końca wieku XVIII — dał nam znakomity obraz takiej żydowskiej kapeli wiejskiej. Za jego czasów jak i za czasów Chopina, była ona zjawiskiem pospolitym. Z takich to zapewne grajków Księżę Karol Radziwiłł „Panie Kochanku” sformował swą słynną orkiestrę żydowską, której kazał się ubrać w stroje tureckie. Reiss twierdzi, że kapela ta była bez konkurencji w wykonywaniu Polonezów i innych tańców polskich. Sowiński, powołując się na Maurycego Karasowskiego, mówi o Żydzie w Berdyczowie, który grał na klarynecie bardzo ciekawego i nieznanego Poloneza. Miał się go nauczyć od swego ojca, który był nadwornym muzykiem w kapeli Księcia „Panie Kochanku”.

Są to tylko wskaźniki. Udział Żydów w pradziejach muzyki polskiej, w muzyce ludowej i dworskiej, zasługuje na poważne opracowanie. Wszystko przemawia za tym, że on zachodził i jest wątpliwe, by mógł mieć charakter wyłącznie odtwórczy. Kapele wiejskie obywatły się bez nut. Brały one jakiś wątek muzyczny i rozwijały go. Miało to charakter improwizacji, nie całkiem dowolnej, ale dość swobodnej. Muzykanci coś tu od siebie wnosili.

Wiemy o wpływie, jaki melodie nieżydowskie wywarły na żydowską pieśń religijną i świecką, nawet na melodie synagogalne. Chasydyzm, w którym śpiew miał tak wielkie znaczenie, korzystał z różnych zapożyczeń. Należałoby zbadać, czy z kolei nie udzielał innym czegoś od siebie.

Znakomita praca Marii i Kazimierza Piechotków o Bóźnicach drewnianych wykazuje zgodność wzoru polskiego budownictwa synagogalnego z ogólnymi wzorami, panującymi w polskim budownictwie drewnianym. Niewątpliwie budownictwo polskie wyraźnie oddziało na żydowskie. Ale czy nie było i oddziaływań odwrotnych? Takie oddziaływania kulturalne nie są nigdy jednostronne. Zazwyczaj wypływają one z przyjęcia pewnego wspólnego wzoru, przy czym rzemieślnicy-wykonawcy wzór ten utrwalają wszędzie tam, gdzie im wypadnie. Wśród tych rzemieślników mogli być zarówno nie-Żydzi jak i Żydzi. Jeżeli byli to Żydzi, to trudno jest nawet określić, co specyficznie żydowskiego było przez nich wnoszone. Tak samo jak trudno byłoby określić, co specyficznie polskiego było wnoszone przez rzemieślników-Polaków! Ważne było to, że rzemieślnicy żydowscy byli uczestnikami procesu kulturotwórczego i że mieli w tym jakieś zasługi.

Żydzi polscy, tworząc kastę, byli zbiorowością społecznie izolowaną. Ale równocześnie Żydzi, nie przestając być członkami kasty, byli uczestnikami szerszych procesów gospodarczych. Byli podstawowym narzędziem polskiego aparatu dystrybucyjnego, byli rzemieślnikami i organizatorami kredytu. Jako tacy wchodzili w liczne styczności z szerszym środowiskiem społeczności polskiej. Zarazem, właśnie z tytułu swych funkcji gospodarczych, byli społecznością o szczególnej ruchliwości przestrzennej. Byli „tkanką łączną”, roznosicielami dóbr gospodarczych, a razem z nimi — wiadomości i pewnych wartości kulturalnych. I pod tym względem nie byli czymś wyjątkowym. Chińczycy w wielu krajach Azji tworzą bardzo zamkniętą społeczność kulturalną, obyczajową i polityczną. I oni mają tam cechy kasty. Ale równocześnie Chińczycy są tam bardzo ważnym narzędziem rozchodzenia się różnych wartości — gospodarczych i niegospodarczych — i przy całej swej izolacji zarówno ulegają wpływom szerszego otoczenia, jak i sami ze swej strony na nie wpływają. Można by przytoczyć wiele analogicznych sytuacji.

Teza, że udział Żydów w kształtowaniu się polskiej tradycyjnej kultury ludowej był bez znaczenia, wydaje się z gruntu fałszywa. Nie potrafimy w tej chwili ustalić, jak znaczny był to udział, dokąd sięgał, co wnosił. Ale musimy przyjąć, że istniał, że dokądś sięgał, że coś wnosił. A naj-

ważniejsze było to, że Żydzi walnie przyczynili się do rozchodzenia się po Polsce wielu wartości i to nie tylko czysto materialnych.

#### IV

Oczywiście i na samą twórczość kulturalną w obrębie społeczności żydowskiej można by patrzeć jako na element ogólnej polskiej kultury narodowej. To by jednak zależało od przyjęcia określonej definicji kultury narodowej. W Stanach Zjednoczonych przez folklor rdzennie amerykański rozumie się i *Negro Spirituals* i tkaniny *Navajos* i wytwory przemysłu domowego lub podania Niemców Pensylwanii (*Pennsylvania Dutch*), i pieśni pracy różnych grup obcojęzycznych, i wszystko to, co w swych językach grupy te na ziemi amerykańskiej stworzyły. Prasa obcojęzyczna, literatura obcojęzyczna, wierzenia religijne wszelkich wyznań, produkty artystyczne, sztuka dekoracyjna, utwory muzyczne — wszystko to wchodzi w skład kultury ogólnoamerykańskiej, bez względu na język, pochodzenie, rasę, odrębności lokalne. Fakt, że pewne grupy — przede wszystkim Murzyni — wciąż zachowują cechy kastowe, nie ma tu znaczenia. Przyjęte jest tu bardzo szerokie pojęcie narodu i bardzo szerokie pojęcie kultury narodowej.

Było to nieuniknionym następstwem całej historii olbrzymiego kraju, tego, że w budowie jego wzięły udział elementy etniczne i wyznaniowe z całego świata. Było to też następstwem ideologii, która była przyjęta za podstawę moralną budowania nowego narodu. Głosiła ona, że misją demokracji amerykańskiej jest stworzenie wspólnego domu dla różnych ludzi, złączonych wspólnymi ideałami, wypowiedzianymi w Deklaracji Niepodległości i w *Bill of Rights*.

Tego rodzaju koncepcje wytworzyły się również i w innych wielkich społecznościach, politycznie realizujących ideę *Commonwealth*'u: w świecie anglosaskim i francuskim. W tym duchu swoją cywilizację usiłują budować nowoczesne Indie.

W Polsce epoka jagiellońska sprzyjała rozwojowi takiej filozofii. *Natione Polonus* ale *gente Ruthenus* zawierało w sobie załączki nowej koncepcji kulturalno-narodowej. Koncepcji tej nie sądzono było się rozwinąć. Miejsce jej zajęła koncepcja, zwięzająca pojęcie narodu i kultury narodowej do ram określonej zbiorowości etnicznie jednorodnej, nawet jednolitej wyznaniowo. Prowadziło to do skrajnego mistycznego nacjonalizmu, do pojęcia państwa „narodowego”, co miało tak zasadniczy wpływ na Polskę okresu międzywojennego.

Przy takim ujęciu specyficzna kultura społeczności żydowskiej znalazła się poza uznanym kręgiem polskiej kultury narodowej. Była kulturą obcą, o której nic nie wiadano i wiedzieć nie chciano. Kultura ta była w powszechnej pogardzie. Gardzili nią i ci Żydzi, którzy opuszczali kasę i starali się całkowicie utożsamić z polską społecznością narodowo-kulturalną. Do tej pory o idysz mówi się pogardliwie jako o „żargonie”. Anglosasi bez najmniejszego zażenowania stwierdzają, że język ich powstał jako „żargon” i że do tej pory zachował pewne cechy „żargonu”. W języku tym jednak powstała jedna z najwspanialszych literatur świata, a i sam on jest znakomitym narzędziem porozumiewania się ludzi ze sobą. W rzeczywistości ogromna ilość języków w swych początkowych fazach rozwojowych była „żargonami”. Czymże bowiem z punktu widzenia łaciny była *lingua romana*?

Poza tym kręgiem znalazła się cała hebrajska twórczość religijno-filozoficzna Żydów w Polsce. Ze znaczenia jej zdawały sobie sprawę jednostki w rodzaju Ksawerego Korczak Branickiego. A i to patrzano na jego zainteresowania jako na fanaberię wielkiego pana, który trochę był zwariowany a trochę był ekscentrykiem. O istnieniu w Polsce wielkich centrów rabinicznych mało kto poza Żydami wiedział. To, co z centrów tych wychodziło, pogardliwie zaliczano do Talmudu i talmudyzmu. Dopiero dziś w wyniku badań, w których udział Polaków jest minimalny, zaczynamy rozumieć, że to, co się w tych ośrodkach polskiego talmudyzmu działo, nie było tylko bzdurą, ale że były tam poruszane idee filozoficzne bardzo interesujące. I że idee te nie były w zupełnym oderwaniu od życia polskiego i polskiej kultury.

O tym wszystkim jednak możemy wspomnieć tylko marginesowo. Trzeba żywić nadzieję, że dzieje i rozwój kultury duchowej żydostwa polskiego doczekają się kiedyś poważnego potraktowania przez uczonych polskich.

## V

Jeżeli — przy obecnym stanie badań — o udziale Żydów w rozwoju polskiej kultury ludowej można mówić tylko w formie ogólnikowej, jeżeli pełno jest tu hipotetycznych przypuszczeń i znaków zapytania, to w żadnym wypadku nie da się to powiedzieć o udziale Żydów w kulturze polskich warstw „wyższych”, tej kulturze, która się uważa za reprezentacyjną czy „oficjalną” dla polskiej społeczności narodowej. Tu udział ludzi pochodzenia żydowskiego jest czymś bezspornym.

W literaturze polskiej jako gwiazda pierwszej wielkości pozostanie Julian Tuwim. I literatura ta byłaby uboższa bez Leśmiana, Słonimskiego, Wittlina, Ważyka, Jastruna, by pominąć długi szereg innych nazwisk, mniej głośnych. W polskiej krytyce literackiej pozostaną na długo nazwiska Juliana Klaczki, Wilhelma Feldmana, Ostapa Ortwina, Juliusza Kleinerja. Polska historiografia nie została zubożona przez wkład Askenazego, Handelsmana czy Józefa Feldmana. W muzyce polskiej najwięksi wykonawcy nosili nazwiska żydowskie. W polskiej plastyce od Maurycego Gottlieba do Henryka Kuny, Eugeniusza Zaka, Meli Mutermilch, Romana Kramsztyka ciągnie się lista wybitnych nazwisk żydowskich. Bogato byli reprezentowani Żydzi w świecie znakomitych prawników polskich. Polska medycyna, polskie nauki ścisłe, polska technika wiele zawdzięczają wychodźcom z kasty żydowskiej. Nie wszyscy z tych uczonych mogli znaleźć dla siebie pole działania w Polsce. Wielu — żeby tylko wymienić znakomitego matematyka Leona Lichtensteina czy Kazimierza Fajansa — znajdowało to pole zagranicą. Mimo jednak wszystkich trudności poczuli się oni do związku z Polską i jej kulturą i muszą być zaliczeni do kręgu tej kultury.



W jakich to zresztą dziedzinach nie zaznaczył się w Polsce udział ludzi pochodzenia żydowskiego? Wpływ Juliana Klaczki na polską myśl konserwatywną był pewno nie mniejszy niż wpływ np. Feliksa Perla na polską myśl socjalistyczną. A bodaj nawet większy. Biografem i wielbicielem Klaczki był nie kto inny jak sam Stanisław hrabia Tarnowski! Polski liberalizm mieszczański — jakże mizerny — wiele zawdzięczał takim ludziom jak choćby Stanisław Kempner.

Ludzie pochodzenia żydowskiego przyczynili się do rozwoju teatru polskiego, by wymienić Arnolda Szyfmana. W świecie aktorskim Stanisław Stanisławski był uważany za jednego z najdoskonalszych odtwórców postaci arcypolskich i polszczyzna jego była oceniała jako nieprześcigniona. A dziennikarstwo polskie? Z wychodźców z kasty można ułożyć potężną listę polskich dziennikarzy. I nie brakłoby tam nazwisk bardzo wybitnych.

Twierdzenie o „zażydzeniu” kultury polskiej było więc najzupełniej słuszne. Udział ludzi pochodzenia żydowskiego w polskiej „oficjalnej” kulturze był niewątpliwie bardzo znaczny. W tym sensie była ona „zażydzona”. Inną sprawą była ocena tego „zażydzenia” i wnioski, jakie stąd były wyciągane.

Albowiem żaden z tych ludzi, o których przed chwilą mówiliśmy, właściwie nie był Żydem. Byli pochodzenia żydowskiego, stanowili wkład, jaki polskie żydostwo wniosło do kultury polskiej, ale ani sami za Żydów się nie uważali, ani uważani być nie mogli. Julian Klaczko w młodości pisał wiersze w języku hebrajskim, Wilhelm Feldman stosunkowo dość późno nauczył się mówić po polsku i do końca życia zachował „akcent”, z czego nawet Boy sobie pokpiwał (w Anglii nikt nie wyśmiewał akcentu Conrada, wielu uważało to nawet za *charming*). Ale i Klaczko i Feldman zupełnie odeszli od żydostwa. Obaj całkowicie utożsamili się z polskością. Na masę żydowską patrzyli jako na materiał na przyszłych Polaków. Inni wyszli ze środowiska, które niekiedy od kilku pokoleń zatraciło związki z Żydami. Nawet — związki wyznaniowe. Jeżeli w środowiskach tych zachowywały się jakieś resztki tradycyjnego etosu żydowskiego, to najczęściej sprowadzały się one do wysokiego szacowania wartości intelektualnych —

kultu książki. Nikt z tych ludzi nie znał Talmudu, a i ojcowie ich najczęściej już go nie znali. Wszyscy oni żyli w świecie polskich wartości i w twórczości swej wartości te starali się reprezentować.

Jeżeli niektórzy z nich sięgali do tematów żydowskich, to ujmowali je od strony polskiej, co najwyżej wnosząc do tego trochę więcej ciepła. W malarstwie Maurycego Gottlieba pełno jest tematów żydowskich. Ale w ich traktowaniu jest nieskończenie więcej z Matejki (Gottlieb był jego ulubionym uczniem), niż z tradycyjnej sztuki żydowskiej. W czasach dzisiejszych Adolf Rudnicki żyje w kręgu tematyki żydowskiej. Jest to następstwo wstrząsu osobistego, spowodowanego przez własne doświadczenia czasów wojny i całą zagładę Żydów polskich. Niewątpliwie moment pochodzenia Rudnickiego wnosi tu elementy szczególnej mocy i patosu. Ale to o czym Rudnicki pisze i jak pisze, mogłoby być udziałem i pisarza o innym pochodzeniu. Myśl Rudnickiego, jego technika, jego wizja literacka — we wszystkim tym dominują tradycje polskie i trudno tu odnaleźć coś specyficznie żydowskiego.

Dużo w przedwojennej Polsce zapisano papieru, by wykazać, że Tuwim był poetą żydowskim piszącym po polsku (i to źle!), wiele herostratesowego wysiłku poświęcono na usuwanie z kultury polskiej całej masy jej wybitnych współtwórców. Starano się tę kulturę oczyścić od „obcych” i „szkodliwych” wpływów, czyli zubożyć i okaleczyć. „Czysta” kultura narodowa, wolna od „obcych” wpływów, jest kulturą martwą. Wszystkie wielkie kultury są zawsze w jakiejś mierze synkretyczne, rozwój swój zawdzięczają wpływom ze wszystkich stron. Jak wyglądała „oczyszczona” od niaryjskich wpływów hitlerowska literatura niemiecka i jak wygląda „oczyszczona” od wpływów burżuazyjnych dzisiejsza literatura sowiecka — jest jaskrawym przykładem następstw takiego czyszczenia.

Wszystkie próby udowodnienia, że wkład wnoszony do kultury polskiej przez ludzi pochodzenia żydowskiego był polskości „obcy”, że był „żydowski”, były oczywistym absurdem. Cechy, jakie przypisywano twórczości Tuwima, Leśmiana, Wittlina czy Słonimskiego, wyrastały z całej historii poezji polskiej, miały swe odpowiedniki u innych polskich poetów (zaczynając od Kochanowskiego) i miały bardzo mało wspólnego z tradycjami kultury żydowskiej.

W każdej wielkiej kulturze narodowej daje się stwierdzić wkład „obcych”. Wkładowi temu kultury te w ogromnych rozmiarach zawdzięczają swą wielkość. Ze wszystkich stron płyną potoki, które zasilają i tworzą wielką rzekę narodowej kultury. Najcenniejsze z tych potoków to te, które wnoszą własne, swoiste elementy, które są czynnikiem inowacji, a przez to i wzbogacenia głównego nurtu. Potok żydowski w Polsce tylko w dość ograniczonym zakresie miał taki charakter. Wlewając się do głównej rzeki, był on już urobiony przez jej nurt, był do niej upodobniony. Niemniej jednak ją powiększał, niemniej jednak przyczyniał się do wzbogacenia jej pełni. Można uważać, iż dla kultury polskiej byłoby szczęśliwsze, gdyby jej współtwórcy pochodzenia żydowskiego przynosili ze sobą więcej wartości specyficznie żydowskich, gdyby ją naprawdę „zażydzali”. Przykłady tego widzimy w kulturze amerykańskiej, gdzie wkład żydowski jest bardziej oryginalny, mocniej związany z żydowskimi tradycjami i przez to bardziej wzbogacający obraz całości amerykańskiej kultury narodowej. Ale w Ameryce Żydzi nie tworzyli kasty i szybko zostali przyjęci jako integralna część całej społeczności narodowej.

Tego nie było w Polsce, jak zresztą nie było i w wielu innych krajach Europy. Aby wnieść jakiś wkład, Żyd musiał szukać ucieczki z kasty, musiał przestać być Żydem. A gdy — już za czasów dzisiejszych — organizacja kastoowa zaczynała załamywać się od wewnątrz, wytworzyły się nowe trudności, związane z całą atmosferą epoki. Żyd mógł albo wyłącznie służyć kulturze żydowskiej, albo próbować drogi do innej kultury pod warunkiem odejścia od żydostwa. W Polsce były usiłowania uczestniczenia w obu kulturach. Jako przykład może służyć Jakub Apenszlak. W warunkach intensywnego rozwoju kulturalnego udział jednostki w kulturze więcej niż jednej jest możliwy i bardzo szczęśliwy. Zawsze to wzbogaca osobowość takiej jednostki i dobrze służy sprawie każdej z kultur, w których jednostka taka uczestniczy. Ale w czasach wielkiego zamętu, powszechnej paniki i upadku tradycyjnych systemów wartości, usiłowania takie są skazane na niepowodzenie. W Polsce ludzie, którzy szukali dla siebie miejsca w obu kulturach, stawali się postaciami komicznymi. W rzeczywistości były to postacie głęboko tragiczne.

## VI

Czy jednak rzeczywiście nie było nic „żydowskiego” w tym wkładzie, jaki twórcy pochodzenia żydowskiego wnosili do kultury polskiej? Na szczęście były tu pewne cechy, które, choć nie koniecznie „żydowskie”, były jednak wynikiem swoistych doświadczeń Żydów polskich.

O jednej z tych cech niejednokrotnie mówiliśmy w różnych miejscach tej książki. Była nią tradycja słowa pisanego czy drukowanego, tradycja książki. Mądrość, wiedza należały do naczelnych wartości etosu żydowskiego. Miało to wielki wpływ na procesy asymilacyjne w pewnych środowiskach żydowskich i w ogromnym stopniu tłumaczyło tak liczny udział Żydów w świecie inteligencji. Stąd płynęło umiłowanie myślenia czy rozumowania jako takiego, stąd wyrastały skłonności spekulacyjne we wszystkich dziedzinach, wyrastał intelektualizm, właściwy wielu Żydom. Pragmatyzm nie był specyficzną cechą żydowską — tak jak był cechą cywilizacji anglosaskich.

Niewątpliwie Żydzi w całej swej historii wykazywali dużą ruchliwość przestrzenną i społeczną. Byli elementem aktywnym — i w gospodarce i w myśleniu. To jednak było przede wszystkim następstwem ich specyficznego położenia społecznej, wynikało bardziej z konieczności niż z programu ideologicznego. Żyd, by coś w życiu osiągnąć, musiał zmieniać miejsce. Sam zawód, jaki najczęściej uprawiał, do tego go zmuszał. Musiał ryzykować, szukać nowych dróg. W najśmielszych swych dążeniach musiał próbować zmienienia całej swej kondycji socjalnej. Awans osobisty przychodził mu bardzo trudno, a jednak szukał go częściej i śmieiej niż np. chłop, który na drodze swego awansu społecznego znajdował niemniejsze przeszkody. Co było motorem działania Żyda, to poczucie własnej charyzmy, poczucie swej wyższości intelektualnej, płynącej z szukania mądrości. Nie było ważne, czy istniała tu rzeczywiście wyższość intelektualna. Ważne było, że w Żydzie istniało poczucie własnego posłannictwa i poczucie intelektualnego znaczenia.

Ale mówiąc o ruchliwości żydowskiej, nie popadajmy w przesadę. Wykazywała ją tylko część — i to wcale nie największa — społeczności żydowskiej. Masa żyła biernie w

swych lokalnych gettach przez całe stulecia. Nie szukała zmiany i nie pragnęła jej. Dążenie do niej przyszło późno, w epoce budzenia się powszechnych prądów emancypacyjnych. Ogromna ilość Żydów polskich nigdy nie wychylała nosa poza obręb rodzimego getta. Ale równocześnie nawet w tej masie stale zachowywały się jakieś tradycje intelektualne, był kult książki i mądrości. Przybierało to często formy zwyrodniałe. Sprowadzało się do kultu interpretatorów książki i mądrości, uczonych rabinów czy cadyków. Kryły się w tym jednak możliwości, które były obce innym elementom społeczności polskiej.

W tej zaś tradycje intelektualne, tradycje książki i myślenia były bardzo słabe. Polski tradycyjny wzór kulturowy — szczególnie wzór szlachecki — wysuwał na czoło zupełnie inne wartości: waleczność, honor, rolnictwo, gościnność itp. Aż do końca wieku XVIII krąg ludzi wykształconych, zamiłowanych w książce i wiedzy, był w społeczeństwie polskim bardzo ciasny. Rozszerzył się on nieco w czasach późniejszych, ale zawsze był czymś raczej marginesowym. Zachowało się to nawet wtedy, kiedy szacunek dla kwalifikacji szkolnych znacznie wzrósł i gdy w życiu polskim coraz większą rolę zaczynała odgrywać inteligencja i półinteligencja.

Niewątpliwie asymilujący się Żydzi polscy przejmowali etos nowego środowiska i jego wartości. Nie wyrozumowanie (w Polsce mówiono „interes”) pchało młodych Żydów do oddziałów powstańczych w roku 1863 i do Legionów w roku 1914. Motywy, jakimi się kierowali, nie były różne od motywów innych uczestników tych walk. Przejmując jednak wzór kulturowy i etos społeczeństwa polskiego, asymilujący się Żydzi zachowywali jakieś tradycje intelektualne dawnego środowiska.

W wielu wypadkach prowadziło to do konfliktu między nowym wzorem a dawnymi tradycjami. Były to konflikty wewnętrzne, w samych jednostkach, i były to szersze konflikty międzyludzkie, powstałe na tle starcia się różnych wartości społecznych.

Konflikt wewnętrzny pomiędzy racjonalnym stosunkiem do życia a przyjętym „romantycznym” wzorem nastawienia emocjonalnego nie był zjawiskiem rzadkim wśród intelektualistów pochodzenia żydowskiego. Konflikt taki

nie jest w ogóle zjawiskiem rzadkim wśród wszelkich intelektualistów. Jednakże wśród intelektualistów polsko-żydowskich miał on szczególne zabarwienie jako wyraz zasadniczej rozbieżności pomiędzy zakorzenioną tradycyjną postawą a wzorem, który starano się przyjąć. Przejawy takiego konfliktu dadzą się bez trudu odnaleźć w twórczości wielu pisarzy pochodzenia żydowskiego. Mówią też o nim historie osobiste licznych uczonych, działaczy publicznych itd. W niektórych wypadkach konflikt wyrażał się w gwałtownym odrzucaniu treści intelektualnych i metod racjonalnych w postępowaniu, w dążeniu do ulegania emocjom. W parze z tym nieraz szedł ironiczny stosunek do samego siebie i do własnych emocji, a także egzaltacja własnej uczuciowości, przesadne i afektowane jej podkreślanie.

Poważniejsze jednak i społecznie dalej sięgające były konflikty zewnętrzne. Postawa szlachecka źle znosiła żydowskie „przemądrzenie”, żydowskie „rozszczepianie włosa na czworo”, „talmudyzm”, krytycyzm i skłonność do analizy. Zarzuty tego rodzaju powtarzane były bardzo często. Ileż na ten temat złośliwości powiedziano choćby pod adresem Słonimskiego! Miało to swoje obiektywne uzasadnienie. Niewątpliwie refleksyjność, intelektualizm, krytycyzm i skłonność do racjonalnej analizy były tym, co Żydzi wnosili do kultury polskiej. Oczywiście nie wszyscy i nie tylko oni. Nie brakło „romantyzmu” i wśród żydowsko-polskich intelektualistów i nie brakło racjonalistycznego krytycyzmu wśród intelektualistów nie-żydowskich. Jeżeli jednak stosunkowo znaczną tego porcję wnosili Żydzi, to było to ich oczywistą zasługą. Chodziło tu bowiem o elementy, bez których żadna kultura obyć się nie może. A w polskiej kulturze nie było ich nadmiaru.

Nie było też zapewne sprawą przypadku, że znaczny był udział Żydów w różnych szerszych imprezach oświatowych w Polsce. Wśród popularyzatorów wiedzy w Polsce była uderzająca ilość nazwisk żydowskich. Stanisław Michalski — z czasem jeden z najbardziej fanatycznych antysemitów — powstanie swego kapitalnego „Poradnika dla samouków” zawdzięczał i finansowej i redakcyjnej pomocy ludzi pochodzenia żydowskiego. Pismo takie jak „Wiedza i Życie” było pod stałym ostrzałem z racji swego „zażydzenia”. Kramsztyk, Nussbaum, Wertenstein, Rudniański, Bardach — by wymienić tylko kilka nazwisk — mają

ładne karty w dziejach popularyzacji myśli naukowej w Polsce. W inny sposób robił to i Bruno Winawer.

Byłoby znów absurdem twierdzić, że tylko Żydzi byli czynni w tej dziedzinie i że tylko im należy przypisać główną zasługę. Ale udział ich był znaczny, niekiedy — pionierski. I według wszelkich danych pozostawał on w ścisłym związku z tymi tradycjami intelektualnymi, jakie od wieków żyły w świecie żydowskim.

## VII

Był jednak jeszcze jeden element, który odnieść należy do wkładu żydowskiego w kulturę polską. Chodzi tu o właściwość, która nie tyle wynikała z odwiecznych tradycji życia żydowskiego, ile z faktu przebywania Żydów w ramach organizacji kastowej i z faktu, że jednostki usiłowały wyjść z tych ram. Wymaga to nieco szerszego omówienia.

W każdej organizacji kastowej kasta niższa zajmuje pozycję marginesową wobec kasty wyższej. Żydzi byli elementem marginesowym wobec szlachty polskiej. Nie był to margines izolowany, Żydzi z niego przenikali do różnych dziedzin życia szlacheckiego, tak samo zresztą jak i do chłopskiego. Ale jako całość, jako kasta, znajdowali się na marginesie tego, co wyznaczało treść historii Polski szlacheckiej.

Margines ten nie zniknął w wypadku Żydów asymilujących się do kultury polskiej. W pewnej mierze nawet się powiększył. Zaszły w nim jednak pewne istotne zmiany.

Każda jednostka, która wychodzi z jednej grupy z jej światem wartości i stara się wejść do grupy innej z jej światem wartości, znajduje się na marginesie. Jest ona już poza dawną grupą, ale nie jest jeszcze przyjęta przez środowisko, do którego zmierza. Judym przestał być robotnikiem. Przez swoją najbliższą rodzinę był traktowany jako coś obcego, co, jeżeli nie jest całkowicie poza obrębem naszych własnych spraw, jest przynajmniej na ich marginesie.

Ale Judym był nieufnie traktowany i przez nowe otoczenie. Był tu ciągle intruzem. Faktycznie i tu znajdował się na marginesie życia, spraw i wartości tego otoczenia.

Są to zjawiska powszechne we wszystkich epokach i cywilizacjach. Emigranci, przybywający do Ameryki, przez długi czas, często do końca życia, odczuwają marginesowość swej sytuacji w nowej ojczyźnie. Szczególnie odczuwają to intelektualiści, którzy w dawnym kraju odgrywali role wybitne i zajmowali miejsca centralne. I chociaż społeczeństwo amerykańskie jest wyjątkowo inkluzywne, to przecież nowy przybysz na długo — nieraz do końca życia — jest tu poza obrębem wielkich nurtów życia, czuje się odrzucony, jest na marginesie. Wielu przeżywa to szczególnie ciężko, jako zdeklasowanie, jako wyrzucenie poza burtę.

Marginesowość może występować w najrozmaitszych sytuacjach i bywa uwarunkowana przez różne sytuacje społeczne. Można ją zauważyć na terenach „pogranicznych”, gdzie ścierają się ze sobą różne systemy wartości kulturowych. Bywa następstwem deklasacji społecznej czy ekonomicznej. Występuje nieraz u ludzi starszych, którzy po całym życiu bardzo czynnym znajdują się w sytuacji emerytów. Bywa nawet nieraz dobrowolnie na siebie nałożona. Tak jest w przypadku wszelkich „emigracji wewnętrznych”, spowodowanych przez nonkonformizm jednostki wobec panujących reguł. W Ameryce elementem marginesowym są np. tzw. *beatnicks*. W Rosji na marginesie znalazł się szereg nonkonformistycznych pisarzy, by wymienić Pasternaka i Annę Achmatową. Nie ulega wątpliwości, że w Polsce dzisiejszej pewne elementy inteligencji, wybierając „emigrację wewnętrzną”, przeniosły się na margines życia. Jako inny przykład marginesów mogą posłużyć wszelkie „bohemy” — literackie, malarskie, polityczne. Słowem — nie ma tu jakiegóż powszechnej formuły: „marginesowość” odnosi się do różnych sytuacji i kondycji społecznych. To, co ją łączy, to właśnie fakt pozostawiania jednostek czy całych grup na „marginesie”, poza pełnym i bezwarunkowym uczestnictwem w życiu dominującej społeczności.

Margines wytwarza w swych uczestnikach pewne postawy moralne i pewien stosunek wobec życia. Jest to szczególnie uderzające w środowiskach na wysokim poziomie intelektualnym, w środowiskach miejskich, w wypadkach nonkonformizmu — dobrowolnie przyjętego lub z zewnątrz



narzuconego. Ludzie marginesu, już przez to samo, że nie są czynnie zaangażowani w życiu szerszej zbiorowości, że zachowują wobec niej pewien dystans, są zazwyczaj bardziej obiektywnymi obserwatorami spraw tej szerszej zbiorowości, dostrzegają w niej rzeczy, które uchodzą uwadze czynnych jej uczestników. Przy wysokim poziomie intelektualnym w ludziach marginesu rozwija się krytycyzm wobec szerszej społeczności, rozwijają się ironia i sceptycyzm. Niekiedy prowadzi to do postaw czynnych o charakterze rewolucyjnym, niekiedy redukuje się do sarkazmu, humoru czy *Galgenhumor'u*.

Rola ludzi marginesowych we współczesnych wielkich procesach społecznych i kulturalnych jest kolosalna. A i nie tylko we współczesnych. Wielkie prądy umysłowe, artystyczne, rewolucje społeczne, przemiany w uznawanych systemach wartości — wszystko to zazwyczaj pozostawało w jakimś związku z działalnością ludzi marginesowych. Byli oni czynnikiem fermentu, byli „drożdżami”, bez których kultura nie mogłaby się rozwijać i świat zaiste wyglądałby martwo. To, co w Polsce mówiło się o Żydach, że „z nimi trudno, bez nich nudno”, w całej pełni da się odnieść do ludzi marginesowych w ogóle.

W Polsce wychodźcy z kasty żydowskiej znajdowali się na marginesie polskiej społeczności narodowej. Gdyby cały polski margines można było ująć ilościowo — rzecz oczywiście niewykonalna — to niewątpliwie udział w nim elementu pochodzenia żydowskiego byłby kolosalny. Element ten na marginesie znalazł się nie dobrowolnie. Marginesowość żydowska była w Polsce nieuniknionym następstwem całej organizacji kastowej. Kto z niej wychodził, nie mógł uniknąć marginesu. W przytłaczającej większości wypadków uchodźcy z kasty żydowskiej swą marginesowość odczuwali bardzo ciężko, boleśnie, nawet — tragicznie. Nie chcieli być na marginesie, szukali dróg wyjścia z niego. Rzadko jednak im się to udawało. W niejednym wypadku zachowywali się nawet tak, jak gdyby nie byli na marginesie. Było to to samo o czym mówiliśmy w wypadkach zachowania się takiego, jak gdyby nie miało się za sobą kastowej przeszłości. Było to życie na niby, próba odgrywania roli, która przez innych nie była uznawana.

W praktyce następstwa były oczywiste: wśród Żydów — szczególnie w inteligencji polsko-żydowskiej — musiały

się wytwarzać postawy, właściwe wszystkim marginesowcom. A więc ostrość spojrzenia na ludzi innych i ich sprawy, krytycyzm, sceptycyzm, ironia i sarkazm. Było z nimi trudno, ale bez nich było nudno. Chcąc nie chcąc, stawali się czynnikiem fermentu, niepokoju. I w tym była ich wielka rola kulturalna i stąd płynęły ich zasługi dla kultury polskiej. Albowiem bez udziału ludzi marginesowych — obojętne skąd się wywodzących — każdej kulturze narodowej grozi skostnienie, zaczyna nią rządzić nuda. Dzisiejsza literatura rosyjska, od której programowo są odsuwane jednostki marginesowe, jest przerażająco nudna. Jest to literatura triumfującego konformizmu, oklepanego banału. To, że Pasternak był — dla przyszłości literatury rosyjskiej szczęśliwie — człowiekiem marginesu, sprawiło, że „Doktora Żiwago” czyta się z napięciem, że w żadnym wypadku nie jest to powieść nudna.

Ludzie konformizmu nie odnoszą się do ludzi marginesu zbyt życzliwie. Niekiedy jednak jest to maskowane przez pobłażliwość, zwłaszcza gdy margines nie jest traktowany zbyt poważnie, lub gdy konformizm nie czuje się zbyt pewny siebie. Zresztą margines w oczach ludzi konformizmu może się nawet przedstawiać zabawnie. Mieszkaństwo paryskie uważa Montmartre za część paryskiego krajobrazu, za teren zabawowy, który zbyt poważnie traktowany być nie może. W podobny sposób przeciętny nowojorczyk odnosi się do Greenwich Village. Ale ludzie konformizmu stale odnoszą się podejrzliwie do „bohem” czy do innych reprezentacji marginesowości. Wiedzą, że stamtąd rzucane są wyzwania pod ich adresem, wiedzą, że stamtąd płyną potoki sarkazmu, kpiny, ostrego krytycyzmu.

I dlatego to z Żydami w Polsce było trudno, choć nie było nudno. Najtrudniej było dla tych, którzy w konformizmie szli najdalej. Od tej też strony płynęły najsurowsze oskarżenia na temat rozkładowych właściwości Żydów, na temat ich niejako naturalnej wywrotowości. W gruncie rzeczy wśród wielu tych „wywrotowców” były tęsknoty za konformizmem, było marzenie o tym, by znaleźć się razem ze swymi przeciwnikami. Tam gdzie Żydzi jako Żydzi przestają być marginesem — w Izraelu, w Stanach Zjednoczonych — bez najmniejszych trudności przyjmują konformizm szerszego otoczenia. Przestają być trudni, zaczynają być nudni. Oczywiście i tam są oni wśród zasilających

miejscowe marginesy, ale jako jednostki, nie przymusowo, w ramach ogólnego tworzenia się środowisk marginesowych. Nie mam wrażenia — sprawą tą nikt w Ameryce się nie interesował — by wśród *beatników* element żydowski był specjalnie silnie reprezentowany.

W Polsce wychodzący z kasty żydowskiej znaleźli się przymusowo na marginesie w wyniku nieufnego i opornego do nich stosunku ze strony szerszego otoczenia. To ostatnie starało się utrzymać jakiś dystans pomiędzy sobą a żydowskimi *homines novi*. Konsekwencje tego były daleko sięgające i — jak to zwykle w historii bywa — różne od zamierzeń. Margines wytworzył własne postawy i tendencje, które wywarły głęboki wpływ na postawy i tendencje szerszego otoczenia. I były to oddziaływania twórcze. Co więcej — przetrwały one istnienie żydostwa polskiego i żydowsko-polskiego marginesu.

Sarkazm, ironia, sceptycyzm, jakie cechują umysłowość inteligentką w Polsce dzisiejszej, w formie swej, w zasadniczych ujęciach, żywcem przypominają to, co przed wojną uważane było za swoiście żydowskie. Dzisiejszy polski dowcip polityczny — zjadliwy i nieraz cyniczny — jest wyraźną kontynuacją dawnego „szmoncesu”. Trzeba jednak przyznać, że i warunki Polski dzisiejszej są po temu pomyślne: znaczna część inteligencji polskiej sama dziś stała się elementem marginesowym wobec konformizmu grupy rządzącej. Autoironia, jaką w stosunku do siebie stosują te elementy inteligencji polskiej, ma uwarunkowanie społeczne, zbliżone do tego, jakie wpływało na charakter i oblicze dawnego dowcipu żydowskiego.

Mamy wrażenie, że wpływ dawnego marginesu nie ogranicza się tylko do tych spraw i że obejmuje on znacznie szersze dziedziny. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą od tej strony rozpatrzeć cechy współczesnej polskiej literatury i sztuki, oraz tej części publicystyki i socjologii, które wymykają się spod trafaretu obowiązującej doktryny partyjnej.

Podkreślmy raz jeszcze to, co już poprzednio było przez nas zaznaczane: we wszystkich etapach rozwoju naszej cywilizacji rola kulturotwórcza elementów marginesowych była bardzo wybitna i płodna. To były te drożdże, bez których narastanie nowych wartości obyć się nie może. Wśród wielkich twórców naszej euroamerykańskiej kultury ilość marginesowców była olbrzymia. Byli to ludzie w ten czy

w inny sposób odrzuceni przez społeczeństwo lub sami społeczeństwo odrzucający. Ich osobiste losy życiowe były najczęściej tragiczne. „Powodzenia w życiu” nie mieli. Niektórzy z nich nie wiadomo nawet gdzie są pochowani. Była to straszliwa cena, jaką musieli płacić za to, co z łaski swego geniuszu dawali ludzkości.

Oczywiście nie każdy wielki twórca musi dzielić losy tych nieszczęśliwców. Julian Tuwim — największy wkład Żydów polskich do literatury po skiej — umarł w pełni sławy i powodzenia. Jakże jednak wielki był wpływ marginesowości na całą twórczość Tuwima. I patrząc na inteligencję polsko-żydowską, przyznać musimy, że jej marginesowości kultura polska niejedno zawdzięcza. Był to jeden z tych paradoksów, jakich pełno jest w historii człowieka.

## POSŁOWIE

Książka ta nie jest ani nekrologiem żydostwa polskiego ani próbą napisania wyczerpującego studium o jego roli w kulturze polskiej. Choć Żydów w Polsce już nie ma, został się jednak dorobek żydostwa polskiego i jego wkład w kulturę polską. Nie ma więc tu miejsca na nekrolog. A na pisanie wyczerpującego studium jest jeszcze za wcześnie. Nie może tego zrobić jeden człowiek i to od lat znajdujący się z dala od Polski.

Zadaniem tej książki jest zagajenie dyskusji, postawienie zagadnień, omówienie metod, które mogą być użyte przy ich rozwiązywaniu. Dalszą pracą powinni zająć się inni.

Byłoby rzeczą bolesną, gdyby ci inni się nie znaleźli. Niewątpliwie na przeszkodzie będą tu wciąż stały dawne uprzedzenia wlokącej się za teraźniejszością przeszłości.

Książkę tę pisał człowiek, który ciągle uważa się za marginesowca. A może dziś jeszcze bardziej niż kiedyś. Gdy młodość bezpowrotnie przeminęła, każdy z natury rzeczy jest przerzucony na margines. A do tego, gdy się jest emigrantem. Bo być nim nie przestałem, choć kraj, w którym osiadłem, przyjął mnie tak życzliwie, choć związały mnie z nim tak silne i serdeczne więzi. Mam nadzieję, że moja marginesowość znalazła swe odbicie w tej książce, że, zachowując obiektywizm, mieści ona w sobie jakieś drożdże, że zmusza do myślenia i dyskusji. Jeżeli tak jest, to błogosławię moją marginesowość.

Zasadniczym momentem w tej książce jest pokazanie Żydów polskich jako społeczności kastowej. Z tego faktu — jak sądzę — wynikają inne, zasadnicze elementy tego, co w Polsce nazywało się „kwestią żydowską”. O ile mi wiadomo, na kastowy charakter społeczności żydowskiej w Polsce (a i w innych krajach) uwaga dotąd nie była zwrócona. Mnie w tym pomogło zapoznanie się z rzeczywistością mej drugiej ojczyzny — Stanów Zjednoczonych. Wspaniałe badania prowadzone tu w zakresie stosunków międzygrupowych — międzyrasowych, międzyetnicznych, międzyklasowych itd. — olbrzymia literatura, jaka tu na tym tle powstała — wszystko to pozwoliło mi spojrzeć na kwestię żydowską w Polsce i od innej strony. Książka ta jest w pierwszym rzędzie owocem mych doświadczeń amerykańskich. Ameryka, wspaniała praca amerykańskich uczonych i tych uczonych europejskich, którzy, jak Myrdal, otrzymali tu idealne warunki dla swobodnej pracy badawczej, walnie przyczyniły się do powstania tej książki. I za to składam korną podziękę mej drugiej ojczyźnie.

## SPIS ROZDZIAŁÓW

WSTĘP .....	9
<i>Zagasły światła szabaśne</i> .....	13
<i>Swoi i obcy</i> .....	44
<i>Kasta</i> .....	74
<i>Uchodźcy z kasty</i> .....	105
<i>Z kastą czy poza kastą?</i> .....	133
<i>Przeciwko kaście</i> .....	166
<i>Przełom</i> .....	193
<i>Obraz Żyda</i> .....	224
<i>W służbie kultury polskiej</i> .....	256
POSŁOWIE .....	283







ACHEVE D'IMPRIMER  
LE 22 JUIN 1961  
SUR LES PRESSES DE  
L'IMPRIMERIE RICHARD,  
24, RUE STEPHENSON,  
PARIS (XVIII<sup>e</sup>).

Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trim. 1961

2 6. SIERP. 1993

B