



ŻEBRO MESJASZA

Maria Janion / kierownictwo naukowe
Monika Rudaś-Grodzka / koncepcja tomu, wybór cytatów, redakcja
Agnieszka Zawadowska / koncepcja artystyczna, opracowanie ikonograficzne
Monika Gabryś / redakcja
Dorota Krawczyńska / redakcja
Barbara Smoleń / redakcja tekstu Marii Janion
Krystyna Petryk / korekta
Szczepan Szczykno / kwerenda, opracowanie ikonograficzne
Tomek Kitliński / przekład tekstów Christiny von Braun i Marcosa Silbera
Katrzyzna Jolanta Górska / koordynacja wydawnicza
Antonina Benedek / opracowanie graficzne

Fundacja Odnawiania Znaczeń

Dom Spotkań z Historią

Warszawa 2009

ISBN 978-83-62020-05-8

ISBN 978-83-923297-2-5

Druk i oprawa / Omeko, Kraków

Książka powstała przy współpracy z

Instytutem Badań Literackich PAN

Zydowskim Instytutem Historycznym im. Emanuela Ringelbluma

Fundacją Shalom Gołdy Tencer-Szurmiej

Autorzy składają podziękowania:

Instytutowi Teatralnemu im. Zbigniewa Raszewskiego

Janowi Jagielskiemu



Miasto
Stołeczne
Warszawa

MARCOS SILBER | Polskie motywy narodowe w kulturze syjonistycznej

„Jeszcze... nie zginęła”. Każdy Polak może z łatwością wypełnić lukę w pierwszym wersie hymnu państwowego. Istnieje państwo, którego obywatele także są w stanie tego dokonać – Izrael. W Polsce brakującym słowem jest Polska, w Izraelu zaś – nadzieja. To przełomowe zdanie pochodzące z izraelskiego hymnu narodowego, którego autorem jest Naftali Herz Imbera (dysydencki syjonista urodzony w Złoczowie), zostało zapożyczony z hymnu „Jeszcze Polska nie zginęła”¹. David Engel, w nieopublikowanym wykładzie z lat osiemdziesiątych, stawia pytanie: w jakim stopniu powyższy przykład odzwierciedla przepływ motywów kulturowych² z polskiej kultury narodowej do powstającej żydowskiej kultury narodowej. Czy jest to tylko marginalna kwestia w żydowskim nacjonalizmie, który główne motywy zapożyczał z innych narodowych ruchów, zwłaszcza niemieckiego³ i rosyjskiego⁴. Niektórzy za prawdziwe uważają ostatnie sformułowanie. Niejednokrotnie mówi się, że kultura polska przyniosła niewiele korzyści żydowskiemu ruchowi narodowemu.

Teoria ta dominuje w literaturze przedmiotu, albowiem niewielu intelektualistów i przywódców syjonistycznych w swoich publikacjach otwarcie przyznawało się do jakiegokolwiek długu wobec polskiego ruchu narodowego (z wyjątkiem Syjonistycznych Rewizjonistów⁵). W dziełach czołowych przywódców polskiego syjonizmu można spotkać pogląd, że wśród Żydów świadomość narodowa rozwinęła się dopiero po stłumieniu kulturowego oddziaływania polskiego środowiska. Yitzhak Grünbaum, wybitna postać polskiego syjonizmu, w ważnym eseju o historii syjonizmu w Polsce, uwydatnił litewsko-żydowskie pochodzenie tego ruchu⁶. We wspomnieniach Avrahama Podliszewskiego⁷, przywódcy polskiego syjonizmu, takie przedstawienie faktów również się pojawia. Polska historiografia akcentuje także podobne stwierdzenia; wielokrotnie podkreśla „obcy” charakter narodowych idei przeważających wśród Żydów polskich (na przykład odnosząc się do ich litewsko-żydowskiej genezy)⁸.

Chociaż wielopokoleniowe relacje między nacjonalizmem polskim a żydowskim oraz syjonistyczną myślą polityczną nie opierają się na trwałej współzależności, trudno sobie wyobrazić, aby kultura kraju tworzącego ruch narodowy, którego walka o tożsamość i samookreślenie była tak zbieżna z ruchem żydowskim, nie wywierała na niego wpływu. Podkreśla to David Engel we wspomnianym wykładzie. Badacz zwraca szczególną uwagę na fakt, że Polska była obszarem zamieszkałym w dużej mierze przez ludność żydowską, z której przecież wywodziła się znaczna część politycznych i intelektualnych elit syjonistycznych. Niemniej jednak, badania nad oddziaływaniem

polskiej myśli narodowej na żydowskich intelektualistów – i na odwrót – nadal znajdują się w początkowym stadium⁹.

W swoim wykładzie Engel utrzymuje, iż polskie motywy narodowe były tak głęboko wrosnięte w syjonistyczną myśl, że postrzegano je jako nieodłączne części składowe syjonizmu. Zgadzam się z tą tezą. Chciałbym podkreślić te kwestie, w których oddziaływanie to daje się wyraźnie zauważyć.

Oficjalnie, w pracach historyków izraelskich, zwykło się przyjmować, że polska myśl polityczna nie wywarła żadnego wpływu na syjonizm, w przeciwieństwie do mitologicznego oddziaływania Rosji na ten ruch, w tym także na jego praktyki¹⁰. Podkreśla się także wpływ niemieckiej myśli narodowej¹¹. Oddziaływanie polskiej myśli politycznej podnosi się tylko w prywatnych rozmowach, w pozanaukowym dyskursie. Innymi słowy: syjonizm przyznawał się publicznie do długu wobec narodowych tendencji wschodniej i zachodniej Europy, podczas gdy jego zobowiązanie wobec polskiego nacjonalizmu wyrażano w słabo słyszalny sposób, głównie w drugorzędnych i osobistych relacjach.



18. Juda Mechabeusz ściga Tymoteusza, nyc., cykl Biblia, Gustave Doré, 1856

Dla drogi w górę nie ma granicy i przed każdym to, co Najwyższe, stoi otworem.

Słowa Rabina NACHMANA, *Droga w górę*

Mickiewicz postrzegał Żydów jako grupę, która mimo niesprzyjających warunków politycznych określiła swą tożsamość i nie odstąpiła od postulatów narodowej odbudowy.

Mickiewicz zaczerpnął z bogactwa żydowskich obrazów pojęcie ludu pozbawionego terytorium, wygnanego ze swojego kraju, oczekującego Mesjasza, który pozwoli na powrót z wygnania. W ten sposób stworzył pozytywną metaforę dla polskiego nacjonalizmu. Jacob Talman określił ją jako „inną odmianę nacjonalizmu; można ją nieomal nazwać żydowską wersją idei o podbitym, upokorzonym, ciemieżonym narodzie, śniącym o zmartwychwstaniu”¹². W przypadku Mickiewicza mamy do czynienia ze świadomym, nieskrywaniem i jednoznacznym odwołaniem się do tradycyjnych żydowskich metafor. Przywłaszcza je poeta z myślą o sprawie polskiej. Przeobraża w pozytywne koncepcje, by rozszerzyć o nie w przyszłości idee nacjonalizmu polskiego¹³. Należy podkreślić, że motyw ten istniał – w stadium załączkowym – przed Mickiewiczem, w mniej dopracowanej formie¹⁴. Mickiewicz pokazał wzajemne oddziaływanie owych motywów z innymi w kulturze polskiej, uzasadniając jego zastosowanie oraz tworząc z nich nową konfigurację. Ten nowy repertuar wątków został wkrótce opanowany i przyswojony przez większą część środowiska emigracyjnego, a następnie zadomowił się w polskiej świadomości społecznej, tworząc *habitus* (w rozumieniu Bourdieu)¹⁵.

Niezależnie od powodu przyjęcia tego repertuaru motywów (pozostaną już przy tym poręcznym określeniu), w „wielowymiarowym” spotkaniu kultury żydowskiej z polskim nacjonalizmem kultura żydowska spełniła funkcję „dawcy”, polska kultura polityczna zaś weszła w rolę „biorcy”, by posłużyć się konceptualizacją wykorzystaną przez Shavita¹⁶.

Armand Lévy, wierny sekretarz Mickiewicza, we francuskim wstępie do hebrajskiego przekładu *Ksiąg Narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego*, wyjaśnia analogię pomiędzy Polakami a Żydami w ramach działań służących upamiętnianiu: „Urodzeni na obcej ziemi Polacy spoglądają ku Warszawie, zaś Żydzi spoglądają ku Jerozolimie”¹⁷. Ponadto połączył *Chanukę*, żydowskie *lieu de Mémoire*, z upamiętnieniem powstania listopadowego: „Kiedy Polacy obchodzą 29 listopada rocznicę powstania z 1830 roku, świętują w swoich domach, albowiem nie mogą publicznie czcić tego dnia, wówczas o wiele lepiej rozumieją Żydów, którzy oświetlają swoje domy, żeby uczcić pamięć o powstaniu Machabeuszów. Tak! Oni także cierpią z powodu niedawno zaistniałych tragedii”¹⁸. Metafora zmagania Machabeuszów dla określenia polskiej walki o niepodległość znacznie rozszerzy swój zasięg z końcem XIX wieku¹⁹.

Symbioza żydowsko-mesjanistycznych koncepcji Mickiewicza z polskim nacjonalizmem nie umknęła uwagi żydowsko-narodowych przywódców w Polsce. Nachum Sokółow, przywódca polskiego syjonizmu



na przełomie wieków, przywołując polski przykład napisał: „Ten lud, polski lud w swojej historii został zmuszony do rozproszenia. Rozproszył się po wielu krajach. Wiele pokoleń było rozsianych po świecie przez tysiąc, być może dwa tysiące lat. Pomimo rozproszenia, pozostali w całości nietknięci”²⁰.

POLSKA LITERATURA PATRIOTYCZNA – „ŻYDOWSKI PROCES” KONSTRUKCJI NARODU

Zespół pojęć zaczerpnięty z polskiej myśli narodowej stanowił istotny czynnik w procesie krystalizacji myśli syjonistycznej, a także w jej zastosowaniu na ziemiach polskich. Pragnę dowieść, że w przypadku spolszczonych syjonistów niektóre aspekty ich syjonizmu były swoistą „polską” kreacją. Dzięki licznym wspomnieniom oraz dziennikom osobistym z okresu sprzed pierwszej wojny światowej, okazuje się, iż tyrtejska literatura polska z drugiej połowy XIX wieku stanowiła jedną z przyczyn przebudzenia żydowskiej świadomości narodowej.

Wiktor Chajes, przywódca gminy żydowskiej we Lwowie, potomek spolszczonej rodziny żydowskiej, w dzienniku opisał syjonistyczny okres swego życia, który przypadł na koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku:

Mój syjonizm był okresem *Sturm und Drang*; czasu idei, dążeń oraz marzeń. Rozpoczął się, kiedy miałem czternaście lat za sprawą lektury romantycznych, patriotycznych dzieł polskich. Później wyrażał się poprzez udział w wieczorach patriotycznych, uczestnictwo w organizacji podziemnej, pobyt w więzieniu. Dawałem wyraz moim syjonistycznym przekonaniom na studiach w Wyższej Szkole Handlowej w Berlinie, jak również poprzez niedojrzałą twórczość w żydowskich i polskich dziennikach²¹.

Anshel Reiss, czołowa postać socjalistycznego skrzydła galicyjskiego syjonizmu *Poalei Zion*, w podobnym tonie powiązał polskie patriotyczne ideały z syjonizmem. W swoich wspomnieniach jednoznacznie stwierdza:

Młodzież żydowską uczono również literatury polskiej, która wzbogaciła ich intelektualnie, a także wywoływała w nich ducha buntu wobec istniejących warunków. [...] Wyspiański, Zeromski, Przybyszewski, jak i ci z wcześniejszej epoki: Mickiewicz, Słowacki, Sienkiewicz, wpływali na opinie młodzieży żydowskiej, która odnajdywała w literaturze polskiej wyobrazenie położenia narodu żydowskiego. W ten sposób wzmagaly się jej dążenia do urworzenia państwa Izrael, do Syjonu.²²

Liczne motywy kulturowe z okresu Młodej Polski zostały zapożyczone przez środowiska syjonistyczne, a następnie „wprowadzone” do syjonizmu – choćby tytuł syjonistycznego periodyku „Młoda Judea”, redagowanego po polsku przez żydowskich studentów z Galicji.

Berl Pomerantz, poeta, przełożył na hebrajski *Wesele Wyspiańskiego*²³. W skromnym, osobistym komentarzu do dzieła tak wyjaśnił swoją decyzję: „Pewien mądry Żyd powiedział mi, szczerze i otwarcie, że po



19. Teodor Herzl (Benjamin Zoow), 1860-1904, twórca syjonizmu politycznego, założyciel Wszechświatowej Organizacji Syjonistycznej, fot. ze zbiorów ŻIH

20. Izaak Grünbaum, 1879-1970, syjonista i poseł do sejmu w przedwojennej Polsce, sygnatariusz deklaracji niepodległości państwa Izrael, 1948, fot. archiwalna

21. Nahum Sokolow 1859-1936, sekretarz generalny Światowego Kongresu Syjonistycznego (trzeci z prawej w pierwszym rzędzie)

w towarzystwie witających go osób na dworcu, Kraków, listopad 1929, fot. ze zbiorów NAC

obejrzeniu *Wesela* Wyspiańskiego zaznajomił się z politycznym syjonizmem Herzla i zaczął go popierać. My, Żydzi, potrafimy lepiej pojąć dzieło opisujące los cierpiącego narodu niż jakikolwiek inny naród²⁴.

Sądzę, że pierwsi syjoniści uznali bohaterską tradycję żydowską i jej mity za kontrast wobec bliźniaczych mitów polskich. Przykładem może być, wspomniany już, mit powstania Machabeuszów²⁵.

W kontekście polsko-żydowskim polskie demonstracje polityczne, na których śpiewano polskie pieśni patriotyczne oraz recytowano nacjonalistyczną poezję, stanowiły model nacjonalistycznych wzorów zachowania przyjętych przez stopniowo kształtowany żydowski ruch narodowy. Pierwsi intelektualści syjonistyczni w Galicji obchodzili każdego roku uroczystości upamiętniające bohaterstwo Machabeuszów²⁶. Uroczystości te, zwane „wieczorami machabejskimi”, miały świecki charakter i łączyły przemówienia patriotyczne z muzyką i recytacją – analogicznie do polskich obchodów narodowych²⁷.

Anshel Reiss twierdził, że spotkania te były kluczowymi wydarzeniami w kalendarzu galicyjskich syjonistów w epoce *fin de siècle*²⁸. Machabeusz – żydowski bohater powstania przeciw okupantom, był odzwierciedleniem polskiego powstańca: ponosi klęskę, a jednak staje się postacią legendarną²⁹. Posługiwano się tego typu wzorcami, aby zaszczerpić w żydowskich nacjonalistach poczucie dumy za pośrednictwem haseł i obrazów z polskiego ruchu narodowego³⁰.



POLSKI POZYTYWIZM – ŻYDOWSKA KONCEPCJA „KONSTRUKCJI NARODU”

Należy w tym miejscu odnotować poważny wpływ, jaki na rozwój nacjonalizmu żydowskiego w Polsce miała polska myśl pozytywistyczna. W dziełach hebrajskiego poety Davida Frischmanna czy pisarza jidysz Y. L. Peretza można odnaleźć wyraźne znaki tego oddziaływania. Shoshana Stifte zwraca uwagę, że Nachum Sokołow, wydawca polskojęzycznego „Izraelity” oraz hebrajskojęzycznego „*Ha-Tsefira*”, pośredniczył w transferze pojęć, które trafiały do syjonizmu przez teksty publikowane we wspomnianych czasopismach³¹.

Sokołow czerpał nacjonalistyczne poglądy z myśli pozytywistów warszawskich³². Te idee dyskutowano w jego domu, w którym spotykała się elita trójjęzycznej, warszawskiej inteligencji żydowskiej³³.

Ela Brauer zwraca uwagę, iż Sokołow świadomie zapożyczał motywy z polskiego pozytywizmu, przenosząc je na żydowski nacjonalizm. Tak było w przypadku idei „pracy u podstaw”, którą przybliżył myśli syjonistycznej, tuszając, iż skłoni ona działaczy żydowskich do wysiłku i pracy nad unowocześnieniem życia społeczności żydowskiej³⁴. Sokołow postrzegał kulturę i edukację jako klucz do umocnienia tożsamości narodowej przy braku własnego państwa³⁵.

Przyjął ideę narodu jako wspólnoty określonej etnolingwistycznymi granicami, kwestionując tym samym niezbywalną konieczność więzi narodu z państwem. Niemniej jednak, koncepcja „konstrukcji narodu” została bezpośrednio i świadomie zapożyczona od polskich pozytywistów.

Sokołow uważał stopniowy proces emancypacji za niezbędny: Żydzi muszą stworzyć nowoczesny naród oparty na żydowskiej odrębności etnicznej. W konsekwencji uzyskają prawo do ustanowienia własnego państwa. Krytykował *Hovevei Zion*, zrzeszenie społeczności Rosji południowej, za skupianie się wyłącznie na romantyczno-kolonizacyjnej działalności w Palestynie³⁶.

2
Spośród syjonistów galicyjskich część przyjęła poglądy Sokołowa³⁷. Propagowana przezeń idea leżała u podstaw „pracy dla teraźniejszości” (*Gegenwartsarbeit* lub *avodat ha-hoveh*) – działalności rozwiniętej przez ruch syjonistyczny, mającej na celu ustanowienie autonomii narodowej Żydów.

Sokołow, Grünbaum i inni działacze wspierali model, według którego Żydzi żyliby wśród Polaków, nie tracąc swojej odrębności³⁸.

Bolesław Prus, Aleksander Świętochowski, Eliza Orzeszkowa oraz pozostali czołowi polscy pozytywiści nie byli skłonni tego zaakceptować³⁹. Nie rozumieli, że ich żądania, by Żydzi bezwarunkowo zintegrowali się z kulturą polską i stawili tym samym opór kampanii rusyfikacyjnej, nie różnią się zasadniczo od polityki rusyfikacji względem Polaków. Tak jak literatura polska przyczyniła się do przebudzenia w Polsce żydowskiego nacjonalizmu, tak samo walka narodowa przeciwko rusyfikacji legła u podstaw żydowskiej walki przeciwko polonizacji.

Tymczasem oczekiwano od Żydów bezwarunkowej asymilacji. Jak napisał w 1886 roku David Frischmann: „ofiara prześladowań stale pragnie być prześladowcą. Mamy do czynienia z dziwną sytuacją, kiedy



22

Poprzez proces powstania szczególnej martyrologii społeczność przekształca się we wspólną pamięć, karmiącą się, jednoczącą i odnawiającą pamięcią klęsk i cierpień [...]. Ten ciągle toczący się proces jest źródłem narodowej siły życiowej i idei narodu. Przekształcone w mit przez wyobraźnię typu religijnego, stawanie się ofiarą wytwarza przestrzeń świętości i nadaje moc. W opowieści stworzonej wokół doświadczenia katastrofy i destrukcji ofiara zawsze jest jednocześnie zwycięzca i pokonanym [...].

Martin S. JAFFEE

The Victim - Community in Myth and History: Holocaust Ritual, The Question of Palestine and the Rhetoric of Christian Witness, w: Idith Zertal, *La Nation et la mort*, Paris 2004, [przel. Agnieszka Zawadowska]

jesteśmy prześladowani przez prześladowanego oraz obrabowani przez tych, których właśnie okradziono”⁴⁰.

Powracając do kwestii „amnezji” ruchu syjonistycznego, warto postawić pytanie: dlaczego na początku XX wieku żydowski ruch narodowy zapomniał o polskich korzeniach?

Engel wykazał, iż wzorce, jakie polski ruch narodowy ofiarował żydowskiemu, były niewątpliwie tak głęboko w nim zakorzenione, że postrzegano je jako oczywiste części składowe ruchu syjonistycznego. Być może żądanie odnowy politycznej suwerenności wystosowane przez lud, który niegdyś ją utracił w następstwie podboju, wydawało się Żydom odpowiednie wyłącznie dla nich. Idea ludu kształtującego państwo oparta na pojęciach mesjanistycznych, a następnie na konstrukcyjnej, syzyfowej pracy jest do takiego stopnia osadzona w myśli syjonistycznej, że ludność skłania się ku postrzeganiu jej jako wewnętrznego, tkwiącego w niej aspektu. Uważano tę ideę za immanentny, zasadniczy element syjonizmu; skutek splotu historycznych okoliczności. Idea ta była nieporównywalna z żadną koncepcją innego nurtu. Być może, aby wypuklić „organiczną” całość żydowskiego nacjonalizmu, syjoniści pragnęli pomniejszyć uznanie obcych wpływów, żeby nie naruszyć fundamentów twierdzeń istniejących od wieków. Chociaż te powody wydają się prawdziwe dla współczesnych badaczy historii syjonizmu, nie pokrywają się w tak łatwy sposób z tezami wcześniejszych historyków – łącznie z teoriami Nachuma Sokołowa z 1919 roku oraz Yitzhaka Grünbauma z 1927 roku, które przedstawiłem w niniejszej rozprawie. Dlaczego ci autorzy otwarcie nie uznali w publikacjach swojego długu wobec polskiego ruchu narodowego, zobowiązania kulturowego, ideologicznego bądź praktycznego? Wszakże mieli pełną świadomość tychże wpływów, a nawet byli ich „pośrednikami”!

Dlaczego nie odwoływali się do nich w późniejszych publikacjach, biorąc pod uwagę fakt, że nie brakowało im sposobności do wyrażenia swoich poglądów? Z drugiej strony, w prywatnych pracach wykazywali znajomość motywów, osobowości, idei polskiego ruchu narodowego. Dlaczego ujawniali te związki w osobistych pracach i nie przedstawiali ich w oficjalnych tekstach?

Przypomnijmy znaną przypowieść o królestwie Mesjasza, którą Walter Benjamin (zasłyszawszy ją uprzednio od Gerschoma Scholema) opowiedział [...]. „U chasydów opowiada się taką historię o przyszłym świecie: wszystko będzie w nim wyglądać tak jak tutaj. Pokój, w którym mieszkamy, w przyszłym świecie będzie taki sam; nasze dziecko spać będzie w tym samym miejscu również w innym świecie. A to, co nosimy w tym świecie, nosić będziemy również na tamtych. Wszystko będzie tak, jak teraz, tylko nieco inaczej.

Giorgio AGAMBEN

Wspólnota, która nadchodzi, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2008

22 Grób rodziny Mickiewiczów w Montmorency, Paryż, fot. S. Londyński, „Tęcza” 1928, nr 38

23. Ulica Ben Yehuba po ataku bombowym, Jerozolima luty 1948, AP Photo

24. Ruiny getta, Warszawa 1943, fot. z Raportu Stroppa, ze zbiorów ZIH



23



24



25. Ucieczka z płonącego getta, Warszawa kwiecień – maj 1943, fot. z Raportu Stroppa, ze zbiorów ZIH

„Umierać, aby nie umrzeć”, taki sens Ateńczycy nadali idei „pięknej śmierci”. Myśl ta stała się kluczowa dla rozwoju idei narodu. Umierający dla wielkiego celu, ojczyzny, państwa, lub narodu, zdobywają wieczną sławę, która jest formą wiecznego życia. Według słów Lyotarda, ofiary Shoah lub Auschwitz zostały wykluczone z „pięknej śmierci”, poniosły „śmierć gorszą od śmierci”.

Idith ZERTAL

La nation et la mort, Paryż 2004, [przeł. Agnieszka Zawadowska]

Wskazanie przyczyn sprawia rzecz jasna trudność. Jednakże sądząc, że w drugiej połowie dekady lat dziewięćdziesiątych XIX wieku oraz na samym początku XX wieku, kiedy oddziaływanie osiągnęło szczyt, zrodził się konflikt pomiędzy rzecznikami polskiego i żydowskiego ruchu narodowego. Konflikt trwał i pogłębiał się. Nie nadszedł łaskawy okres zbliżenia między czasem absorpcji idei, a czasem sporu dwóch nurtów – analogicznie do związku między żydowskim ruchem narodowym a tendencjami w nacjonalizmie niemieckim bądź rosyjskim, których wkład w nurt żydowski został w pełni uznany. Żydowskiemu ruchowi narodowemu brakowało sojuszników w polskim ruchu. Sprzymierzeńcom łatwiej byłoby okazać wdzięczność. Żydowskie żądania równości spotykały się z wrogością najbardziej liberalnych pozytywistów. Prus wspierał syjonizm z „niewłaściwych” powodów⁴¹. Świętochowski pisał o swoich motywacjach następująco: „stawałem w obronie Żydów pięćdziesiąt lat temu, kiedy pragnęli być Polakami, dlatego też dziś nie bronię ich, kiedy stali się wrogami Polaków”⁴². Natomiast inni milczeli. Wydaje się, że czołowe postaci polskiego syjonizmu (N. Sokołow, Y. Grünbaum) nie uważały, że był to stosowny czas, by uznać dług wobec polskiego ruchu, tak długo, jak zobowiązanie było wykorzystywane jako instrument polityczny do podważania słuszności żydowskich postulatów praw zbiorowych dla Żydów.

Konflikt, który nabrał rozpędu na początku XX wieku, wzrastał się w miarę upływu czasu. Zawładnął rubrykami gazet europejskich oraz amerykańskich, osiągając nowe apogeum podczas I wojny światowej. Okres II Rzeczypospolitej nie sprzyjał uznaniu tego długu. Konflikt przybierał coraz gwałtowniejszą formę. Nie było w tym nic

dziwnego, że publiczne wyrażanie długu wobec polskiego nacjonalizmu było rzadkością. Jednakże prawicowi syjoniści (paradoksalnie bardziej świadomi zewnętrznych wpływów) kilkakrotnie dokonali tego w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Ponadto sporadycznie poruszali kwestię polskich wpływów w ramach krótkich okresów odwilży i normalizacji. Spór nie wygasł nawet w trakcie II wojny światowej. Później nastąpiło kilka krótkich okresów wzajemnej empatii: w okresie powojennym „nowa Polska” wsparła dążenia syjonistyczne w Palestynie⁴³. Na przykład, Reiss pod koniec 1946 roku w audycji w Polskim Radiu oznajmił, że „polscy Żydzi zostali przygotowani do syjonizmu poprzez literaturę polską, przesiąkniętą duchem walki o niepodległość narodu żydowskiego”⁴⁴.

Czas normalizacji panował także w późnych latach pięćdziesiątych i częściowo w latach sześćdziesiątych⁴⁵. Wówczas spisano większość świadectw przytoczonych w niniejszej pracy. Jeśli spojrzymy na proces historyczny, w którym „wahadło” zbliżało się częściej ku nienawiści niż ku empatii, to trudno sobie wyobrazić, żeby Sokołow oraz Grünbaum czy też inni teoretycy syjonizmu, otwarcie przyznawali się do zobowiązań względem nacjonalizmu polskiego, angażując się w zawziętą, bezkompromisową walkę. Tymczasem, publicznie wyrażali, skądinąd słusznie, swoje oburzenie powszechnym szowinizmem, a także eskalacją antysemityzmu w polskim społeczeństwie. Jedynie w prywatnych relacjach pisarze częściej uznawali wpływy polskiej myśli politycznej na myśl syjonistyczną. Nic zatem dziwnego, że przeniesienie motywów kulturowych między tymi dwoma ruchami uległo zatarciu.



26. Dwaj rabini idący na spotkanie z Prezydentem Ignacym Mościckim obok żołnierzy prezentujących broń. Zamek Królewski w Warszawie 1936, fot. Witold Pikiel, ze zbiorów BN

Odkupienie rozpryskuje się w nieskończoność fragmentów, będących zarazem momentami mesjanistycznymi. Może więc zarówno nadejść w każdej chwili lub nie nadejść [...].

STÉPHANE MOSÈS, *Mesjanizm czasu teraźniejszego*, „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 4



27. Widzenie Ezechiela, ryc. cykl Biblii, Gustave Doré, 1856

- 1 * Dziękuję Davidowi Engelowi, Noga Gilad, Yaakovi Shavitowi i Yfaatowi Weissowi za przeczytanie wstępnych wersji mojej pracy oraz za ich uwagi. Por. Y. Lufban, *Le-Meoraot ha-Yamim (Odnosnie ostatnich zafit)*, *Ha-Po'el ha-Tza'ir*, 27 września 1939, nr 1, t. 1, s. 2-4. Dziękuję profesorowi Davidowi Engelowi za wskazanie mi tego dzieła.
- 2 Zob. I. Even-Zohar, *Factors and Dependencies in Culture: a Revised Outline for Polysystem Culture Research*, „Canadian Review of Comparative Literature”, XXIV: 1 (1997), s. 15-34.
- 3 Por. D. Penslar, *Tikhnun ha-Utopia ha-Tzionit, Itzuv ha-Hitashvut ah-Yehudit be-Eretz Israel, (Syjonizm i technokracja: technika żydowskiego osadnictwa w Palestynie 1870-1918)*, Yad Ben Tzvi, Jerozolima 2001, s. 54-57, 67-68, 138, 156, 159, 163.
- 4 Mitologiczny wpływ Rosji został przedstawiony w jasny sposób przez M. Shaleva w powieści *Roman Rusi (Rosyjska powieść)*, Tel Aviv 1988. Even-Zohar zanalizował rozległy wpływ języka rosyjskiego na hebrajski w *The Role of Russian and Yiddish in the Crystallization of Modern Hebrew (Rola rosyjskiego i jidisz w krystalizacji współczesnego hebrajskiego)*, w: I. Bartal, Ch. Turniansky, E. Mendelsohn (red.), *Keminbag Ashkenaz u-Folin, sefer zovel le-Cohne Shmeruk (Studium kultury żydowskiej na cześć Chone Shmeruka)*, Jerozolima 1993, s. 108-112, 116-118. J. Frankel opisał wpływ rosyjskich socjalistycznych i populistycznych nurtów na socjalistyczny syjonizm w monumentalnym dziele *Politics and Prophecy: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917 (Polityka i prorocтво: socjalizm, nacjonalizm i rosyjscy Żydzi, 1862-1917)*, Cambridge 1981, s. 102-103, 112-113, 123-124, 126, 161, 288-289, 293-298, 303, 337-338, 343, 394-402, 405, 452, 555. Rosja i rosyjskie idee wywarły wpływ na jedną z najważniejszych figur literatury hebrajskiej początku XX wieku – zob. Y. H. Brenner, w: A. Shapira, *Yehudim, Tzionim u-ma she-Beineihem (Żydzi, syjoniści i ci, którzy są między nimi)*, Tel Aviv 2007, s. 210-212, 214. We wstępie do tej książki A. Shapira napisała, że „nie można opisać ruchu Bilu, jak również ludzi z drugiej bądź trzeciej Aliyah, pomijając kontekst rosyjski. Nurdy rewolucyjne, a także wielka literatura rosyjska XIX wieku posłużyły jako odpowiednie wzorce dramatom epoki; narodowym, socjalistycznym jak i osobistym” (s. 8).
- 5 Y. Shavit, *Bein Pilsudski le-Mitskievitsh: Mediniut u-Meshikhiut ha-Revizionizm ha-Trioni ha-Heksher shel ha-Tarbut ha-Politit ha-Polanit (Pilsudski i Mickiewicz; polityka i mesjanizm w Syjonistycznym Rewizjonizmie w kontekście polskiej kultury politycznej)*, *Hatsionut* 10, 1985, s. 7-31; Y. Shavit, *Ha-Mitologia shel ha-Yamin (Mitologia prawa)*, Tel Aviv 1986, s. 15-62.
- 6 Y. Grünbaum, *Ha-Histadrut ha-Trionit (Syjonistyczna organizacja)*, w: Y. Grünbaum, *Entsiklopedia shel Gauliot, Varsha (Encyklopedia gmin diaspor)*, Warszawa, t. 1, *Entsiklopedia shel Gauliot*, Jerozolima i Tel Aviv 1953, s. 357.
- 7 Literatura o tej tematyce jest obszerna. Jedną z interesujących prac są wspomnienia Avrahama Podliszewskiego: zob. A. Podliszewski, *Memuarn (Wspomnienia)*, Al ha-Mishmar, Warszawa, 1931, s. 37-43.
- 8 P. Wróbel, „Przed odzyskaniem niepodległości”.

- w: J. Tomaszewski (red.), *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, Warszawa 1993, s. 53.
- 9 Prace na temat oddziaływania polskiego nacjonalizmu na syjonizm: E. Meltzer, *Hasbap'at ha-Chevrah ha-Soveret al ha-Tzionut be-Folin ben Shtei Milkhemot ha-Olam (Wpływ otaczającego społeczeństwa na syjonizm w okresie międzywojennym)*, *Masuah* 16, 1988, s. 74-85; jak również cytowane w niniejszej rozprawie dzieła Yaakova Shavita. Prace na temat wpływu nurtów żydowskich i idei na polski nacjonalizm w epoce romantyzmu: M. Janion, *Tematy żydowskie u Mickiewicza*, w: *Tajemnice Mickiewicza*, red. M. Zielińska, Warszawa, 1998, s. 79-110; O. Kryszowski, *Kabalistyczny kontekst myśli genezyjskiej Słowackiego*, w: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa 2005, s. 43-59. M. Janion, *Do Europy – tak ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, w szczególności s. 53-55, 63-63, 77, 69, 12-123, 190-211. Dziękuję dr Dorocie Krawczyńskiej za zwrócenie uwagi na tę pozycję.
- 10 Zob. przyp. 3.
- 11 Zob. przyp. 2.
- 12 J. Talmont, *Romanticism and revolt, Europe, 1815-1848*, London 1967, s. 96.
- 13 Pojęcie jest zapożyczone od Even-Zohar, *Factors and Dependencies in Culture*, s. 3.
- 14 Zob.: A. Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, NY 1982, s. 239-256.
- 15 P. Bourdieu, *Distinction: a Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. by R. Nice, Cambridge Mass 1984, s. 467.
- 16 Y. Shavit, dz. cyt., s. 18. Zob. także: I. Even-Zohar, *Universals of Literary Contacts in Papers in Historical Poetics*, Tel Aviv, 1978 s. 45-53. Adam Mickiewicz nie był jedynym polskim romantykiem, który zestawiał polskie doświadczenie historyczne z żydowskim np. Joachim Lelewel czynił podobnie. Zob. A. Eisenbach, *Wielka Emigracja wobec kwestii żydowskiej, 1832-1849*, s. 119.
- 17 A. Lévy, *Préface*, w: A. Mickiewicz, *Sefer'am Poloni ve-Sefer Geri Polonim (Księgi Narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego)*, Luxemburg, Paris 1882, s. IX. Na temat Armanda Lévy'ego: S. Scheps, *Armand Lévy, Compagnon de Mickiewicz, révolutionnaire romantique*, London 1977, s. 17, 25-30, 36-38, 42-50.
- 18 A. Lévy, *Préface*, s. X.
- 19 Zob. M. Opalska, I. Bartal, *Poles and Jews: a Failed Brotherhood*, Hanover, NH, and London 1992, s. 123-127.
- 20 N. Sokolow, *Ha-Tsofeh le-Weit Yisrael, Stróż narodu żydowskiego*, Ha-Sifriah ha-Tzionit, Jerozolima 1961, s. 112.
- 21 V. Chajes, *Gam Yehudi Gam Poloni: Yomano shel Viktor Hayes (Dziennik polskiego Żyda)*, Ramat Gan 1998, s. 55.
- 22 A. Reiss, *Bi-Se'arot ha-Tekufa, Podczas burzy czasów*, Am Oved, Tel Aviv 1982, s. 21.
- 23 Na temat Berla Pomerantza zob. R. Halperin, *Berl Pomerantz: The Last Hebrew Poet in Poland*, praca doktorska obroniona w styczniu 1998 w New York University. Dziękuję profesorowi Engelowi za wskazanie mi tej dysertacji.
- 24 Zob. B. Pomerantz, *Devarim Ahadim me'et ha-Me-targem, Kilka słów od tłumacza*, w: S. Wyspiański, *Ha-Hatuna Wesele*, przeł. B. Pomerantz, Shtivl, Warszawa 1938, s. 215. Dziękuję dr Rachel Manekin za zwrócenie uwagi na to źródło. Osobiste komentarze Pomerantza wydrukowano bezpośrednio po przekładzie sztuki, lecz przed wydrukiem adiutacji i objaśnień. Na temat *Wesela* Wyspiańskiego napisano: „Idea odkupienia, jaka ogarnia ten dramat, jest w swoim najczystszy, a zarazem najgłębszym, odcieniu żydowska. Ból narodu czczącego swoje cierpienie odzwierciedla narodową żydowską tradycję [...]. Mesjanizm Wyspiańskiego jest zakorzeniony w mesjanizmie Mickiewicza, zaś ten ostatni wywodzi się z żydowskich źródeł”. Zob. Sh. Pineles *Ha-Chatunah, Wesele*, w: *Gilionot*, 1938, nr 2, t. 7, s. 144; zgodnicie z: R. Halperin, dz. cyt., s. 63.
- 25 Nazwy *Maccabi, Machabejski, Chashmonai* były niesłychanie popularne wśród organizacji syjonistycznych. Zob. A. Shochat, *Shemot, Semalim ve-havai chibat Tzion, (Nazwy, symbole i obyczaje Chibbat Zion Shibat Tzion)*, t. 2-3, 1953, s. 238, 239; E. Luz, *al Mitos ha-Techiah shel ha-Makabim, Ha-Umah*, nr 1, t. 56, 1978, s. 44-48. Tamże. *Paralele; religia i nacjonalizm w początkowym ruchu syjonistycznym (1882-1904)*, Philadelphia 1988, s. 88, 122-123.
- 26 F. Guesnet, *Chanukah and Its Function in the Invention of a Jewish-Heroic Tradition in Early Zionism*, w: M. Berkowitz, *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*, Leiden and Boston 2004, s. 230-231.
- 27 Centralne archiwum syjonistyczne, Jerozolima, F31/9, protokoły z organizacji *Sjjon* z Przemysła, protokół z 4 grudnia 1898 roku oraz z 29 października 1899 roku. Zob. A. Reiss, *Bi-Se'arot ha-Tekufa*, s. 18-19.
- 28 Tamże, s. 18.
- 29 F. Guesnet, *Chanukah*, s. 232-234; A. Stand, *Yunge (Młody)*, s. 104.
- 30 Por. N. M. Gelber, *Toledot ha-Tenua ha-Tsionit be-Galitsia, 1875-1918 (Historia syjonizmu w Galicji, 1875-1918)*, Jerozolima 1958, s. 135.
- 31 S.A. Stiftel, *Min ha-Pozitivizm ha-Polani le-Le'umiut Yehudit: Itsuv Hashkafat Olamo shel Nachum Sokolov ha-Tsa'ir (Od polskiego pozytywizmu do żydowskiego nacjonalizmu; młody Nachum Sokolow i kształtowanie jego spojrzenia na świat)*, *Galed* 14, 1995, s. 78-80 (hebrajska paginacja).
- 32 Tamże, s. 76-86 (hebrajska paginacja); E. Bauer, *Pomiędzy Polakami a Żydami; rozwój politycznej koncepcji Nachuma Sokolowa*, Jerozolima 2005, s. 56-59.
- 33 Y. Grünbaum, *Pegishot Rishonot, Początkowe spotkania*, w: *Sefer Sokolov: Mivhar Ketavav ha-Rishonim veba-Aharonim ve-Leket Igratav shel Nahum Sokolov (Sokolow; Dzieła wybrane oraz listy Nachuma Sokolowa)*, Ha-Histadrut ha-Tzionit ha-Olamit, Jerozolima 1943, s. 339.
- 34 E. Bauer, dz. cyt., s. 84-85.
- 35 Zob. tekst Briana Portera na temat pozytywistycznej koncepcji narodu polskiego i jego miejsca w procesie krystalizacji polskiego nacjonalizmu: B. Porter, *When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern politics in Nineteenth Century Poland*, New York 2000, s. 43-73.
- 36 *Yehi Or (Niech nastanie jasność)*, *He-Arif* 1, 1884, p. 82; E. Bauer, *Between Poles and Jews*, s. 66-77.
- 37 A. Stand, *Nossig*, „Rocznik Żydowski” 1906, s. 1-2.
- 38 E. Bauer, dz. cyt., s. 83-87.
- 39 Zob. np.: A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897)*, Warszawa, 1989, s. 257-266, 267, 334-336; M. Janowski, *Polish Liberal Thought before 1918*, Budapest and New York 2004, s. 199-205, 230-233, 235; B. Porter, dz. cyt., s. 162-164; T. Weeks, *From Assimilation to Antisemitism: The „Jewish Question” in Poland, 1850-1914*, De-Kalb, IL 2006, s. 82-85, 154-155; T. Stegner, *Liberalowie Królestwa Polskiego wobec kwestii żydowskiej na początku XX wieku*, „Przegląd Historyczny” 1989, nr 80, s. 69-88; J. Jedlicki, *The End of the Dialogue, Warsaw 1907-1912, The Jews in Poland*, vol. 2, 1999, s. 111-123.
- 40 D. Frischmann, *Partzufim (Twarze)*, t. 1 z *Kol Kitvei David Frishman (Antologia dzieł Davida Frischmanna)*, Jerozolima 1965, s. 183.
- 41 M. Janowski, dz. cyt., s. 205.
- 42 M. Opalska, I. Bartal, dz. cyt., s. 102.
- 43 Por. B. Szaynok, *Z historii i Moskwą w tle, Polska a Izrael 1944-1968*, s. 52-120; N. Oren, *Peilut ha-mishlakhat ha-polani ba-Um be-sheelat Eretz Israel, 1947 (Działania delegacji polskiej w Organizacji Narodów Zjednoczonych dotyczące kwestii Palestyny w 1947 roku)*, *Yumim be-Tekumat Israel* 17, 2007, s. 381-411.
- 44 „Żydotstwo polskie przygotowane zostało do syjonizmu przez narodową literaturę polską, która, przeniknięta tak bardzo duchem walki o niezależność narodu żydowskiego”. Ghetto Fighters House Archives, Anshel Reiss personal papers, 28235, *Polska i Palestyna*. Na temat okoliczności programu radiowego zob. A. Reiss *Bi-Se'arot ha-Tekufa*, s. 290-291. Znamienny jest fakt, iż Reiss pominął to zdanie, mimo że opublikował obszernie fragmenty tego krótkiego programu radiowego.
- 45 Por. B. Szaynok, dz. cyt., s. 307-341, 350-351, 356-357, 368-369.