

Żydzi. Polscy? Niemieccy? Szkic o tożsamości narodowej Żydów postępowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w.

Hanna Kozińska-Witt

„skazali się na komentarz”, czy niechby nawet na komentarz do komentarza.

Należy oceniać wartość wykonanej konkretnie pracy, a nie apriorycznie, uprzedzeniowo deprecjonować jej t y p. Nie „geno–typ” obdarza pracę wartością, lecz jej poznawcza efektywność. Nie ma żadnego powodu do selektywnego „typo–klazmu”, skoro w k a ż d y m typie pisarstwa naukowego mogą powstawać, i rzeczywiście powstają, prace bezwartościowe. I w każdym — prace wartościowe i potrzebne.

Stanisław Dąbrowski

Żydzi. Polscy? Niemieccy?

Szkic o tożsamości narodowej Żydów postępowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w.

Artykuł ten powstał na marginesie pracy nad historią krakowskiej gminy Żydów reformowanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Decydującym impulsem była lektura ostatniej książki Jana Błońskiego¹, podczas której autorka zdała sobie sprawę, że zajmuje się początkiem tego procesu, którego tragiczny koniec opisał Błoński. Także i w tym wzmiankowanym wyżej czasie mamy do czynienia z motywem odejścia i powrotu. Powrotu, który na pierwszy rzut oka wiąże się z odrzuceniem Żydów przez społeczeństwo większościowe, ale w ukrytej przed okiem sferze kieruje się też jakąś wewnętrzną dynamiką. Wobec tej powtarzalności nasuwa się pytanie, czy specyfika świadomości inteligencji żydowskiej nie polega przypadkiem m. in. na tym, że kształtowały ją cyklicznie powtarzające się odejścia i powroty. Mogłoby to znaleźć odbicie zarówno w konflikcie generacyjnym, jak też na przestrzeni życia jednostki. Stąd uporczywa powtarzalność pewnych motywów i wrażenie, że przez dziesiątki lat nic się zasadniczo nie zmieniło. Ważnym wątkiem świadomości inteligencji żydowskiej była sprawa przynależności narodowej Żydów. Dla Polaków problem ten pojawił się po raz pierwszy na większą skalę w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku wraz z równouprawnieniem. W tym

¹ J. Błoński *Biedni Polacy patrzą na getto*. Kraków 1994.

kontekście powróciło wówczas pytanie, czy Żydzi są „tylko” odmienną grupą wyznaniową, czy stanem, czy wręcz odrębnym narodem. Bez względu na wybór kategorii systematyzującej, równouprawnienie łączono z koniecznością „wnarodowienia” Żydów, aby uniknąć fenomenu „państwa w państwie”.

Ponieważ równouprawnienie umożliwiło zainicjowanie przewidywanego jedynie procesu, wyobrażenia o „wnarodowieniu” były raczej powierzchowne. Dotyczyły ubioru, języka i ogólnej ogłady, którą żydowscy zwolennicy „wnarodowienia” mieli przejąć od elity społeczeństwa większościowego. Zakładano, że to wystarczy, bowiem kultura otoczenia ma nad mniejszościową (żydowską) tak wielką przewagę, że „zewnątrznie ukulturalniony” Żyd automatycznie odmieni się także wewnątrznie, stając się Polakiem. Za przykład podawano kraje Europy zachodniej, gdzie dzięki równouprawnieniu pozyskano w Żydach nowych lojalnych obywateli, odróżniających się od ogółu jedynie wyznaniem. W miarę jednak, jak „ogładzonych” Żydów przybywało, okazało się, że nie o to w gruncie rzeczy chodzi, bo „ukulturalniony” Żyd pozostawał w świadomości społeczeństwa większościowego wciąż jednak odmienny. Na ziemiach polskich np. hołdował czasami innym niż powstańcze, czy autonomiczne, politycznym ideałom, okazywał się liberałem i zwolennikiem austriackiej konstytucji. To rozczarowanie, spowodowane nieprzewidzianie słabym przyciąganiem polskiej kultury i wizją przyszłej politycznej porażki, doprowadza do uaktywnienia wzorca „Polaka-katolika”, monstualnego dziecka Rzeczypospolitej wielu narodów.

A jak odnosili się do „wnarodowienia” sami Żydzi? Zaczniemy od opinii współczesnych żydowskich uczonych. Niezwykle zasłużony badacz historii emancypacji żydowskiej w Polsce, Artur Eisenbach, poświęcił swoją ostatnią książkę udowodnieniu tezy, że jedynie realne bariery prawne i społeczne, dyktowane egoizmem szlacheckim, stały na przeszkodzie powszechnej integracji Żydów ze społeczeństwem polskim.² Filip Friedmann, w swojej starej, ale w dalszym ciągu niezastąpionej książce, wskazuje na fałszywą politykę rządu austriackiego i strach przed otoczeniem polskim, jako na czynniki odpowiedzialne za polonizację inteligencji żydowskiej, chociaż skłaniała się ona raczej ku kulturze niemieckiej³. Majer Bałaban, inicjator stu-

² A. Eisenbach *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.

³ F. Friedmann *Die galizischen Juden im Kampf um ihre Gleichberechtigung 1848–1868*, Frankfurt n/M. 1929.

diów żydowskich w Polsce i autor wielu cennych opracowań monograficznych, których baza archiwalna uległa zniszczeniu, poświęca wiele miejsca opisowi pozytywnych stron polonizacji Żydów i fascynacji kulturą polską, jaką przeżywała żydowska inteligencja⁴.

Wszyscy trzej są zdania, że polonizacja Żydów miała miejsce, i że pełna asymilacja była możliwa, a przeszkody tkwiły w nieudolnej polityce (Eisenbach, Friedmann); pogląd ten był zresztą uzależniony od popieranym przez wymienionych badaczy opcji politycznych⁵.

Nie natrafiamy w tych lekturach na wzmianki o konfliktach tożsamości, które opisuje Błoński. Czy dlatego, że przemyslenia tego rodzaju jeszcze się nie pojawiły, i że będą męczyć dopiero pokolenie prawnuków? Chyba jednak nie, bo mamy już zapowiedzi tego konfliktu w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Chodzi mi o korespondencję Żydów, wiążącą się z ich asymilacją i zaangażowaniem — odpowiednio po stronie rosyjskiej albo polskiej — w czasie powstania styczniowego⁶. Daniny krwi i pieniądza poniesione przez Żydów czujących się Polakami czy Rosjanami nie zapobiegły wyobcowaniu ani szykanom, i ze strony wrogiej, i własnej. W związku z tym pojawiło się natrętne pytanie: „Kim my, Żydzi, właściwie jesteśmy?”. O ile twierdzenie, że Żydzi są Polakami, sformułowane po polsku, i podobne, że Żydzi są Niemcami — po niemiecku, to pytanie o żydowską tożsamość zadano po hebrajsku — czyli było ono pytaniem „wewnątrz-żydowskim”, niezrozumiałym dla czytelnika spoza tego kręgu kulturowego.

Również walka wyborcza, prowadzona w ramach pierwszych bezpośrednich wyborów do austriackiego *Reichsratu* w 1873, zdawała się budzić uśpiony dotychczas konflikt tożsamości. Może na zbagatelizowanie tego fenomenu wpłynął fakt, że w omawianym okresie dotyczył on niewielkiej grupy Żydów — zapewne nawet nie promila ogółu ludności żydowskiej żyjącej na ziemiach polskich. Był on udziałem pewnego specyficznego środowiska — Żydów tzw. cywilizowanych, reformowanych albo postępowych, bowiem większość ludności żydowskiej nie wykazywała jeszcze wyrobionej politycznej świadomości.

⁴ Np. M. Bałaban *Historia templu lwowskiego*, Lwów 1937.

⁵ A. Eisenbach — marksista, H. Bałaban — syjonista kulturowy, F. Friedmann — przedstawiciel niemieckocentrycznej *Wissenschaft der Juden*.

⁶ B. Linner *Die Entwicklung der frühern nationalen Theorien im osteuropäischen Judentum des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt n/M 1984, s. 211–212. Chodzi o listy Żydów polskich w okresie powstania 1863/1864 do „HaMagid”, czasopisma w języku hebrajskim, wydawanego w Elku.

Naczelną rolę w procesie „wnarodowienia” przypisywano sprawom języka. Działo się to trochę w myśl zasady „jak mówi po polsku, to znaczy nasz człowiek”. Stwierdzenie, że Żyd mówi ładnie po polsku (Rabin Majzels), było czymś więcej niż pochwałą trudu, który sobie zadał. Wytykanie błędów językowych (Marek Dubs) wiązało się np. z krytyką programu politycznego kandydata.

Tymczasem fakt, że do drugiej połowy wieku dziewiętnastego rzadko zdarzało się, że Żydzi mówili po polsku, był nie tyle wyrazem jakiejś „wrogiej ideologii”, co konsekwencją „życia w rozproszeniu”. Trzeba pamiętać, że Żydzi od początku swoich wędrówek przyswajali sobie języki kolejnych krajów — etapów tułaczki. Używali ich nie tylko jako języków potocznych, ale także jako języków elitarnych, w których tworzyli dzieła naukowe, literackie, a nawet teologiczne.

Żydzi zamieszkujący średniowieczne Niemcy — a właściwie Nadrenię — przyswoili sobie tamtejszy dialekt tak doskonale, że nawet po dramatycznej ucieczce na Wschód przed prześladowaniami, w dalszym ciągu pozostał on „językiem żydowskim”. Szeroka autonomia przyznana Żydom w Polsce pozwoliła zachować im swoją specyfikę, do której należał także żywy język jidisz. W ciągu wieków zmienił się kierunek ucieczek, tym razem Żydzi musieli szukać schronienia wędrując ze Wschodu na Zachód. W ten sposób, a także za sprawą rozbioru ziem polskich, znów znalazła się w Niemczech duża grupa ludności żydowskiej, mówiąca archaicznym językiem niemieckim, który odbierano powszechnie jako zdegenerowany. Podczas gdy Niemcy znacznie się unowocześniły, wspólnota żydowska *per se* konserwowała — i nie małą w tym rolę odegrały stale spadające na nią nieszczęścia — swoje cechy tradycyjne. Duch czasu pozwolił połączyć oba te elementy i stworzyć pogląd na ogólną kondycję duchową Żydów napływających z Polski, czyniąc z nich archaicznych i skarłatych potomków już „nierozwojowego”, niegdyś świętego narodu.

Już samo „spotkanie” dwóch stylów życia i myślenia — osiemnastowiecznych Niemiec i miejscowej ortodoksji żydowskiej — nie mogło pozostać bez skutków, tym bardziej, że jak już wspomniałam, rewizja tradycji pod wpływem kultury społeczeństwa większościowego miała u Żydów bogatą historię. W ten sposób doszło w końcu osiemnastego wieku do powstania Oświecenia żydowskiego w Berlinie, które było odpowiedzią na ogólne tendencje modernizacyjne, atrakcyjne także dla Żydów dążących do przyswojenia sobie dóbr duchowych społeczeństwa chrześcijańskiego i „przefiltrowania” ich pod kątem własnej tradycji. Ogromną rolę odegrało w tym procesie poznanie fi-

lozofii niemieckiej — wszyscy ojcowie Oświecenia, z Mojżeszem Mendelssohmem na czele, byli aktywnymi filozofami, prowadzącymi dyskurs z myślicielami chrześcijańskimi. Ponieważ niemiecki był językiem filozofów niemieckiego Oświecenia, stał się również językiem żydowskiego Oświecenia. Niemcy zostają w związku z tym uznane za ojczyznę duchową dążących do modernizacji Żydów. Drogę do niej wyznaczały nie zawsze dzieła filozofów żydowskich, ale także np. lektura Schillera.

Ale nie tylko w Niemczech widzimy tendencje modernizacyjne. Takimi próbami były ruchy — ba, może nawet rewolucje — frankistowskie i chasydzkie, ale rewidowały one inne sfery tradycji. W osiemnastym wieku starano się także na Wschodzie wzbogacić religię żydowską o elementy świeckie.⁷ Polegało to jednak na prowadzeniu równoległych studiów talmudycznych i świeckich, gdyż tradycja była tu (inaczej niż w Niemczech) ciągle jeszcze żywa, i nie było potrzeby tłumaczenia jej racji bytu, ani jej zastępowania. Tak jak na Zachodzie, w pierwszym pokoleniu oświeconych zaczęto używać „świętego” języka hebrajskiego do wyrażania treści świeckich, np. w gazetach. Na te lokalne tendencje nałożyły się wpływy Oświecenia berlińskiego, nadając szczególną rangę kulturze i językowi niemieckiemu w dziele cywilizacji ogółu ludności żydowskiej.

Jest to wprawdzie zrozumiałe, ale o tyle paradoksalne, że Oświecenie było z założenia uniwersalistyczne i stawiało sobie za zadanie pogodzenie Żydów ze współczesnym światem we wszystkich jego narodowych odmianach. Pod tym pojęciem rozumiano kultury państw i społeczeństw, wśród których Żydom przyszło żyć, a które były zawsze bardziej nowoczesne niż „średniowieczna” kultura Żydów. Także kulturę polską, choć „zapóźnioną” w stosunku do Europy zachodniej odbierano jako bardziej nowoczesną niż żydowska. W ten sposób i jej przypisano misję cywilizacyjną. Szczególne znaczenie miał fakt, że tendencje postępowe wśród inteligencji żydowskiej spotkały się z podobnymi dążeniami przedstawicieli inteligencji polskiej — pozytywistów.

Wbrew rozpowszechnionej opinii, że w wypadku języka niemieckiego i jidisz chodzi o dwie wersje tego samego języka, różnice między nimi były na tyle duże, że uniemożliwiały bilingwialne porozumienie. Żydzi musieli się uczyć niemieckiego, podobnie jak każdego innego obcego języka, a owo pokrewieństwo mogło co najwyżej proces ten

⁷ Np. Gaon wileński.

ułatwić. Cóż dopiero mówić o języku niemieckich filozofów. W tym wypadku trudność była podwójna — obcość języka i obcość idei. Reformowani Żydzi wschodni znali niemiecki, często obok innych języków, już z racji wykonywanego zawodu i związanych z nim podróży. Nabrało to jednak innego znaczenia w momencie, gdy na ziemi polskie zaczęła przenikać ideologia Oświecenia żydowskiego, której językiem był właśnie niemiecki. Towarzyszył jej mit Niemiec, kraju kultury i sztuki, ale także państwa, które przyznając Żydom równe z innymi obywatelami prawa, zamknęło okres tułactwa i stało się ich realną ojczyzną. Identyfikacja duchowa z niemiecką kulturą niosła zarzewie przyszłych konfliktów, które ujawniły się wówczas, gdy Niemcy stali się zaborcami.

Zanim przejdę jednak do tego tematu, pragnęłabym uściślić kilka pojęć przewijających się w źródłach i literaturze przedmiotu, których nieprecyzyjne użycie spowodowało dużo nieporozumień i fałszywych wniosków. W nazewnictwie Żydów wschodnich używanym w dziewiętnastym wieku w Europie zachodniej, panował nieprzypadkowo bałagan. Tradycyjnie dzielono Żydów na aszkenazyjskich i sefardyjskich. Na pierwotne, geograficzne znaczenie tego podziału (Sfarad — Hiszpania; Aszkenaz — Niemcy), nałożyła się wtórnie treść opisująca różnice religijne i kulturowe, albowiem sefardyjczycy różnili się od aszkenazyjczyków nie tylko rytuałem, ale i kulturą, a nawet językiem potocznym. Z wielu relacji wiadomo, że aszkenazyjczycy czuli się obco i źle w otoczeniu sefardyjskim, i czasem decydowali się nawet na dalszą tułaczkę w poszukiwaniu właściwego klimatu duchowego (Dawid Gans). Ponieważ aszkenazyjczycy zamieszkiwali przede wszystkim Niemcy, nazywano ich też Żydami niemieckimi. Stąd też przybyli oni do Polski, gdzie jidisz kojarzył się z niemieckim. W końcu osiemnastego wieku w Niemczech doszło do następnego rozłamu, bowiem przeprowadzone przez Żydów oświeconych reformy spowodowały wewnętrzny podział żydostwa na odłam reformowany i ortodoksyjny. Wspomniana reforma religijna korespondowała z oczekiwaniem społecznym dużej części nielicznego, niemieckiego żydostwa. Tym można wyjaśnić jej popularność i fakt, że mimo ostrych sporów, ortodoksja straciła w Niemczech przywilej decydowania w imieniu wszystkich Żydów. Ortodoksów zmuszono nawet do wystąpienia z tradycyjnych gmin żydowskich i utworzenia osobnych, z założenia ściśle ortodoksyjnych. Ponieważ ojczyzną reformy były Niemcy i gminy reformowane nazywano niemiecko-izraelickimi, dokonała się identyfikacja reformowanego Żyda z Żydem niemieckim

(*der deutsche Jude, der deutsche Reformjude*). Natomiast Żydem polskim lub wschodnim nazywano prawowiernego ortodoksa (*der Ostjude, der polnische Jude*).

Reforma rozprzestrzeniała się na kraje ościenne: Austrię, podzieloną Polskę i Rosję.⁸ Natrafiała tu początkowo na jednostki chętne tym nowinkom i przez lokalne prądy modernizacyjne przygotowane do ich zaakceptowania. Byliby to wprawdzie — według przyjętego nazewnictwa — Żydzi geograficznie polscy, ale „ideowo” niemieccy. Na Zachodzie jednak ignorowano ich istnienie, albo nazywano Żydami niemieckimi, mając raczej na myśli rzeczywisty związek z państwami niemieckimi, traktując ich a priori jako sprzymierzeńców politycznych.

W Polsce wszystkich Żydów nietradycyjnych nazywano Żydami niemieckimi (*dajcz, berliner, berlińczyk*). Kto ukrywał się pod tą nazwą? Bynajmniej nie tylko „autentyczni postępowcy” — członkowie reformowanych, lub dążących do reformy zgromadzeń.⁹ Czy byli to zatem Żydzi akulturowani do kultury niemieckiej? To na pewno sprawa definicji, określenia tego, co oznacza właściwie słowo akulturacja. Jeżeli pod tym pojęciem rozumiemy zewnętrzny szlif, tzn. niemieckie ubranie, jaką taką znajomość języka i może nawet kultury oraz form towarzyskich, to byli to rzeczywiście Żydzi akulturowani do kultury niemieckiej. Zasadniczą sprawą było tu zdobycie elementarnego świeckiego wykształcenia, które zapewniały zniechędzone przez ortodoksów niemiecko-żydowskie szkoły. Natomiast w kwestii identyfikacji z treściami kultury niemieckiej, to trzeba by nazwać tę grupę inaczej, bo była ona zainteresowana wyłącznie identyfikacją z pewnymi formami kultury współczesnej, dotyczącymi życia publicznego. Dążenie do zdobycia tego zewnętrznego szlifu nie znaczyło wcale, że członkowie tej grupy byli zainteresowani głęboką reformą religii, bowiem religia żydowska była tu jeszcze — w odróżnieniu od martwego rytuału na Zachodzie — religią żywą. Wydaje się, że główną przyczyną sprzyjającą zostaniu *dajczem* była chęć ucieczki z getta, które kojarzono z nędzą i brakiem perspektyw, autorytatywno-totalitarnym stylem zarządzania przez rabina i jego popleczników, i wreszcie z nieznośnym systemem kontroli socjalnej. Krytyka „religijna” skierowana była wobec tego głównie przeciwko samowoli rabina i ogra-

⁸ Dużą rolę w procesie przepływu informacji odgrywały bardzo popularne targi lipskie, gdzie stosunkowo szybko zorganizowano reformowane nabożeństwa i gdzie można było spotkać *in personam* samych ideologów reformy.

⁹ Istnieją od lat czterdziestych ubiegłego wieku.

niczała się do projektów demokratyzacji tego urzędu. Jeżeli już przeprowadzano reformy, to dokonywano tego na wzór wiedeński, który zmieniał tylko zewnętrzne formy nabożeństw, a nie naruszał żadnych istotnych treści. Inny był też stosunek postępowców galicyjskich do języka jidisz, którego używanie uznawano za dopuszczalne, rzecz nie do pomyślenia na Zachodzie.¹⁰ Natomiast wspólne Żydom niemieckim i *dajczom* było poczucie misji w stosunku do swojej wspólnoty, którą postrzegali jako barbarzyńską i biedną, ale reformowalną. Z racji wykształcenia i znajomości reguł nowoczesnego świata mieli świadomość wyższości, ale i odpowiedzialności. Za zadanie stawiali sobie wyniesienie żydostwa z jego dotychczasowego stanu, i to nie przebiegając w środkach.

Aktywiści Oświecenia liczyli przy tym na poparcie władzy. Na podstawie osobistych kontaktów doszli bowiem do przekonania, że autorytety społeczne są zainteresowane pozyskaniem tak wartościowej dla państwa grupy społecznej, a z drugiej strony zdawali sobie sprawę z własnej słabości wobec przeważających w społeczności żydowskiej tendencji konserwatywnych.

Bycie *dajczem* nie przesądzało o politycznych preferencjach. Zresztą w odniesieniu do przekonań politycznych *dajcza* mamy do czynienia z charakterystyczną wielopoziomowością. Oprócz właściwej Żydom ortodoksyjnym lojalności względem Władcy-Monarchy (niezależnie od tego, czy chodziło tu o panującego absolutystycznie, czy o ograniczonego konstytucją cesarza czy króla), charakteryzowała *dajcza* lojalność wobec prawa. Uosobieniem prawa była konstytucja, którą postępowcy popierali, nie tylko dlatego, że stanowiła podstawę równouprawnienia. Ideałem postępowców był *Rechtsstaat*, ale też *Rechtsgemeinde*, czyli gmina żydowska kierująca się przejrzyście skodyfikowanym prawem, a nie halachicznymi przepisami religijnymi, które niejednokrotnie nie dały się zastosować do zmienionych warunków nowoczesności. Odnosi się wręcz wrażenie, że *dajczowska* wierność konstytucji ma źródło nie tylko w liberalizmie, ale zastępuje też uznawanie prawa religijnego, którego wymaganiami nie można już sprostać, chociażby z racji uprawianego zawodu. W związku z ideą poszanowania prawa gotowi byli postępowcy popierać te partie czy ugrupowania polityczne, które domagały się wprowadzenia konstytucji, a w niej zapisu gwarantującego równouprawnienie, a więc liberałów. Jednakże w latach nas interesujących ten polityczny

¹⁰ Mam na myśli lwowski *Fortschrittsverein* i *Schomer Israel*.

termin wywoływał jednoznaczne narodowe asocjacje. W Austrii liberałowie byli „niemieccy”. W związku z tą „podwójną obsadą” liberalizmu przeżyli galicyjscy *dajcze* chwile niepokoju i dezorientacji, których szczytem była wspomniana dyskusja o narodowości Żydów prowadzona w ramach agitacji wyborczej, poprzedzającej pierwsze bezpośrednie wybory do Rady Państwa w 1873 roku.

Na kolejnym poziomie znajdował się pakt z władzą lokalną, gwarantujący lojalność w zamian za poparcie postępowych dążeń. Bez tego poparcia reformatorzy skazani byli na marginalność, bo ich siły były zbyt słabe, by cokolwiek przedsięwziąć i zmusić tradycyjne gminy do uwzględnienia ich potrzeb. Być może ta lojalność pozostawała w jakimś związku z istniejącą w obrębie ortodoksyjnej społeczności żydowskiej tradycją lojalności wobec polskich panów. Wiele propolskich deklaracji, których autorami byli *dajcze*, było sformułowanych po niemiecku.¹¹ Język odgrywał wyraźnie drugorzędną rolę w porównaniu z przesłaniem. W 1867 nastąpiła zresztą polonizacja władzy lokalnej i wymiana urzędników na dużą skalę.

Pakt z władzą lokalną wiąże się także z dążeniem *dajczów* do porozumienia z elitami społecznymi. Było to zgodne z wyznawaną przez nich tezą o równouprawnieniu politycznym i społecznym. Samo uobywatelnienie nie zadowalało ich, pragnęli kontaktu z otoczeniem o odpowiednim statusie i poziomie kulturalnym. W wypadku Galicji za takie uważano urzędników austriackich, ale przede wszystkim polską arystokrację i szlachtę, która akceptowała kontakty oficjalne z Żydami, ale towarzysko ich ignorowała. Warunkiem emancypacji społecznej było odpowiednie poznanie języka niemieckiego lub polskiego.

Jak już wspomniałam, Oświecenie żydowskie było uniwersalistyczne, popierało znajomość kultury każdego kraju diaspory, jak pisał ok. 1847 przybyły z Moraw do Lwowa pierwszy kaznodzieja tempłowy Abraham Kohn.¹²

O poznaniu języka polskiego decydować miały przyczyny polityczno-społeczne, a niemieckiego — przede wszystkim ideowo-kulturowe. Zalecenie to sformułował Żyd „cudzoziemski”, *homo novus*, w prowincjonalnej gminie Monarchii i wynikało ono z wierności wobec ideałów Oświecenia żydowskiego. Prawdopodobnie podobny proces wiązał się z zainteresowaniem kulturą francuską, które zaznaczyło

¹¹ M. Bałaban *Historia*, s. 6.: np. dr Moritz Rappoport autor stwierdzenia „Ein Jude und ein Pole sein das ist des Unglücks Doppelkranz”.

¹² Por. M. Bałaban *Historia tempłu lwowskiego*, s. 39.

się w dążącym do Oświecenia społeczeństwie chrześcijańskim, polskim. Tak jak i w tym przypadku można było jednak tego rodzaju przekonanie zdyskredytować jako nowinkarstwo i hołdowanie cudzoziemszczyźnie, obce swojskiej tradycji. Zapewne liczne przykłady żalostnych snobów — po stronie żydowskiej tzw. *Schneider-Deutsche*, którzy zbliżyli się do kultury niemieckiej tylko za sprawą krawca, przycinającego im kapotę — usprawiedliwiały tego rodzaju oceny. Sprawę lojalności skomplikowało jednakże dążenie do nadania Galicji autonomii i związana z tym polonizacja urzędów. Najwyższa instytucja autonomiczna, Sejm Krajowy, stała się forum burzliwych debat na temat przyznania Żydom praw cywilnych i równouprawnienia, które czasami wydają się niezbyt odległe od starszych prawie o sto lat dysput Sejmu Czteroletniego. Na Sejmie Krajowym nadawali ton starzy konserwatyści z Galicji wschodniej — Podolacy — bardzo niechętni równouprawnieniu Żydów. Konieczność zaznaczenia odrębności i opozycji wobec liberalnego Wiednia doprowadziła do utożsamiania konserwatyzmu z polskością. Wykorzystali to natychmiast wiedeńscy liberałowie, którzy z jeszcze większym naciskiem lansowali utożsamianie liberalizmu z niemieckością. Miało to tym większe znaczenie, że próby stworzenia „polskiego” liberalizmu zawiodły, a nowy konserwatyzm, który popierał równouprawnienie, nie odegrał większej roli. *Dajcze* znaleźli się na rozdrożu. Równouprawnienie i lojalność wobec społeczeństwa większościowego znalazły się więc na dwóch przeciwległych krańcach. W stadium ostrej walki przedwyborczej 1873 r. trzeba było dokonać wyboru. Krakowscy *dajcze* wybrali bycie „Polakami mojeszowego wyznania”, popierającymi równouprawnienie i stracili mandat do Rady Państwa. Lwowscy *dajcze* zostali liberalnymi Niemcami i też niewiele zyskali, co najwyżej zajadłą krytykę ze strony chrześcijańskiego otoczenia, które w odwecie rzuciło hasło bojkotu ekonomicznego.

Dajców zmuszano po prostu do nowego zdefiniowania swojej tożsamości. W przyszłości niemiecka opcja cywilizacyjna miała osłabnąć na rzecz tej polskiej.¹³ Ale już na samym początku tego procesu natrafiamy na sygnał, że akulturacja Żydów do każdej kultury, w tym i polskiej ma pewne nieprzekraczalne granice. Chodzi o odmienne imponderabilia. Podczas gdy polska opcja polityczna

¹³ W początkach wieku dwudziestego we wszystkich właściwie postępowych synagogach językiem kazań jest polski.

na pierwszym miejscu stawiała niepodległość kraju, „żydowsko-postępowa” preferowała równouprawnienie.¹⁴

Tradycyjna postawa lojalności okazała się niewystarczająca dla przezwyciężenia tej dychotomii. Ponieważ jednocześnie nie udało się postępowcom odseparować od gmin tradycyjnych, do czego dążyli mając na celu utworzenie autonomicznych jednostek, poszukiwanie tożsamości musiało przenieść się na teren ortodoksyjnej gminy, czyli do jej „źródła”.

Gminy zresztą także nie oparły się tendencjom modernizacyjnym. Coraz więcej było bowiem wykształconych Żydów, którzy egzystowali niejako poza dwoma światami — tym ściśle ortodoksyjnym żydowskim i tym ściśle chrześcijańskim, chociaż pozostawali i z jednym i drugim w bliskim kontakcie. I, o ironio, właśnie ta grupa, powstała niejako z przypadku, odegra główną rolę w późniejszych „wewnętrznych” próbach odnalezienia żydowskiej tożsamości. W tych poszukiwaniach posługiwano się wprawdzie językiem polskim, ale często wyrażano w nim inne treści, np. jeśli chodziło o polityczne preferencje. I ta „inna polskość” powoduje też wspomniane na wstępie powroty — stanie się ona istotnym wyznacznikiem tożsamości żydowskiego inteligenta.

Hanna Kozińska-Witt

Polskie spory o język

Na książkę Zbigniewa Klocha *Spory o język*¹ składają się dwa rodzaje powiązanych ze sobą zagadnień. Jedne mają wymiar europejski, ogólny i filozoficzny, natomiast drugie — swoiście polski, historyczny, konkretny. Z jednej strony przedmiotem tej książki jest dokonane w latach 1795–1830 przez polskich gramatyków i pisarzy przyswojenie i rozwinięcie europejskich teorii dotyczących fenomenu języka, jakie powstały wcześniej w: XVII i XVIII wieku. Z drugiej strony równie ważnym przedmiotem uwagi autora jest ustalenie się w tym czasie, w latach 1795–1830, trwałych właściwości i reguł gramatycznych polszczyzny oraz wyraźne pogłębienie

¹⁴ Błoński mówi o usiłowaniach otoczenia, by „przerobić” Żydów na Sarmatów, do czego Żydzi zresztą wcale nie dążyli.

¹ Z. Kloch *Spory o język*, Warszawa 1995, Wydawnictwo IBL.