



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

seria 
filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

KRZYSZTOF PILARCZYK

GIDEON KOUTS

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów

Zarys historyczno-kulturowy¹

Okres od początku XIX wieku do 1919 roku (do traktatu wersalskiego, wprowadzającego nowy porządek w Europie w wymiarze politycznym po I wojnie światowej) w dziejach Żydów naznaczony był głębokimi przemianami, którym impuls dało oświecenie (w tym osiemnastowieczna żydowska *haskala*), rewolucja francuska i napoleońskie reformy, a za oceanem – powstanie Stanów Zjednoczonych Ameryki z pierwszą konstytucją i przyjętą w niej zasadą egalitaryzmu. Żydzi, nie posiadając własnego państwa i będąc rozproszeni po świecie na czterech kontynentach (Europa, Azja, Afryka oraz Ameryka Północna), mieli utrudnioną drogę do wewnętrznej integracji i jednolitych przemian, które wyznaczyłyby ich społeczności wspólny kierunek rozwoju.

Na początku XIX wieku populację Żydów szacuje się na około 3,3 miliona, z tego 2,7 miliona w Europie, 10 tysięcy w Amerykach, 240 tysięcy w Afryce Północnej i 300 tysięcy w Azji. Pod koniec XIX wieku wzrosła ona do ponad 10 milionów, z czego w Europie

¹ Kontynuacja problematyki przedstawionej w artykule: K. Pilarczyk, *Haskala – oświecenie żydowskie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, s. 283–310, *Filozofia Kultury*.

Środkowo-Wschodniej liczyła około 7 milionów (najliczniejsze skupiska w Austro-Węgrzech i na dawnych terenach Rzeczypospolitej znajdujących się pod zaborem rosyjskim), w Europie Zachodniej około miliona (średnio po 1% w poszczególnych krajach), w Europie Południowej ponad 370 tysięcy, w Ameryce Północnej do około miliona, w Afryce Północnej i Palestynie ponad 300 tysięcy.

Nigdzie ludność żydowska, poza kontynentem północnoamerykańskim, nie była „u siebie”, pełniąc funkcję gospodarza, mimo że na niektórych obszarach legitymowała się wielowiekowym zamieszkaniem. Jeżeli nawet w obrębie wielonarodowej Rzeczypospolitej polsko-litewskiej nie uchodziła za element obcy w strukturze społecznej, to po jej rozbiorach pod koniec XVIII wieku postrzegana przez zaborców inność Żydów sprawiała, że traktowano ich jako „obcych” i kwestionowano prawo pobytu oraz zasady jego udzielania. Ogólnie biorąc, w polityce europejskiej i w państwie ottomańskim Żydzi traktowani byli jako drobny element składowy związany z odmienną etnicznością i religijnością, ale ich obecność nie urastała do większego problemu. Na zachodzie Europy dominowała dążność do ich „uobywatelniania” i obdarzania jednostkowo pełnią praw obywatelskich, przy jednoczesnym blokowaniu szerszego napływu na ten obszar Żydów ze wschodu Europy. W zamian za to mieli poddawać się asymilacji narodowej i kulturowej w obrębie kraju zamieszkania, stając się na przykład Francuzami, Holendrami czy Niemcami. W Rosji i Austrii, gdzie pod koniec XIX wieku mieszkało około 80% Żydów europejskich, wykazywali oni lojalność wobec państwa, ale nie poddawali się procesom unaradawiania (germanizacji, rusyfikacji czy polonizacji). Władze natomiast dążyły do przełamywania ich bierności, izolacji, tradycjonalizmu, jedności struktury zawodowej i społecznej, wyrwania ich z nędzy i zacofania oraz spod władzy kahałów i własnych przywódców religijnych.

Pod koniec XIX wieku okazało się, że działania te były mało skuteczne, a wyznawcy judaizmu stawali się bardziej samodzielni i na własny sposób określali swoje cele społeczne i polityczne. Kryzys tożsamości religijnej wywołany haską żydowską skłonił Żydów do poszukiwania nowej formuły autoidentyfikacji, co wyrażało się na różne sposoby: w odchodzeniu od żydostwa części młodego pokolenia, polaryzacji poglądów politycznych, specyficzną wielokulturowością elit intelektualnych (w tym wielojęzycznością), zeświecczeniem

(sekularyzmem), wzrostem świadomości narodowej budowanej na niereligijnych podstawach, poszukiwaniem sposobu przełamania bezsilności w procesie integracji społecznej i wyłanianiem autorytetów, które skutecznie mogłyby się przeciwstawić antysemityzmowi, pogromom, darwinizmowi społecznemu (walka ekonomiczna ras i narodów) i sformułować wspólne cele polityczne oraz sposób ich realizacji. Opisuując nurty kultury żydowskiej we wskazanym okresie oraz szukając ich źródeł, należy skupić się na czterech elementach: dążności do emancypacji i różnym stopniu jej osiągania, asymilacji i akulturacji, autoidentyfikacji w dobie przemian oraz sformułowaniu programów społeczno-politycznych i sposobach ich realizacji.

1. Emancypacja/egalitaryzm w ujęciu historycznym

1.1. Początki przemian

Zachodzące pod koniec XVIII i w XIX wieku w Europie przemiany społeczne i polityczne doprowadziły do zniesienia szczególnego statusu społecznego Żydów, który utrzymywał ich w separacji od reszty społeczeństwa. Rozpoczęła się dla nich era nowożytna. Prawnie feudalną pozycję Żydów zniwelowano, gdy proklamowano równouprawnienie poprzez nadanie im w poszczególnych krajach praw obywatelskich. Zbiegło się to jednocześnie ze zmianami dokonującymi się w samym judaizmie pod wpływem *haskali*, zwłaszcza berlińskiej, inspirowanej filozofią niemiecką, która głosiła potrzebę wydobywania Żyda z własnego getta kulturowego oraz uczynienia z niego pełnoprawnego człowieka i obywatela (*homo civis*), funkcjonującego w społeczności ludzi wolnych, równych i oświeconych. Przemiany te określa się mianem emancypacji lub egalitaryzmu. Przez emancypację zwykło się rozumieć wyzwolenie jednostki lub grupy ludności (w tym przypadku Żydów) od prawnej, społecznej, ekonomicznej, religijnej lub politycznej zależności, przejście do cywilno-prawnej samodzielności, dopuszczenie jej w różnych dziedzinach życia do praw, które przysługiwały już innym grupom mieszkańców danego kraju, z czego wynikały dalsze konsekwencje warunkujące jej status. Egalitaryzm natomiast oznacza dążenie do zrównania ludzi pod względem politycznym i społecznym oraz ekonomicznym, a nawet – w skrajnym ujęciu – intelektualnym.

Na Żydów szczególnie oddziaływała w dobie interesujących nas przemian idea egalitaryzmu, stanowiąca – obok wolności i braterstwa – główne przesłanie rewolucji francuskiej, co znalazło wyraz w Deklaracji praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 roku i programach głównych sił rewolucyjnych jako równość prawno-polityczna i społeczna, która doprowadziła do zniesienia przywilejów stanowych, zrównania stanów prowincji, korporacji i innych praw nabytych. Zlikwidowany przez rewolucję feudalny porządek społeczny i polityczny dawał we Francji warunki do pełnej emancypacji ludności żydowskiej, która dokonała się w postaci jednorazowego bezwarunkowego aktu – ustawy z 27 września 1791 roku. Kraje objęte wpływami rewolucji francuskiej uczyniły podobnie, zrównując swych obywateli w prawach. Zmiany statusu prawnego Żydów (równouprawnienia) objęły też Szwajcarię, Holandię, Włochy, państwa zachodnioniemieckie. W latach 1796–1806 w kilku księstwach niemieckich przeprowadzono reformy antyfeudalne, wprowadzono Kodeks cywilny Napoleona² i zrównano ich mieszkańców, w tym Żydów, w prawach.

Inaczej wyglądało pozyskiwanie praw obywatelskich przez Żydów w krajach środkowej, wschodniej i południowej Europy. Nie było ono wynikiem jednorazowego aktu prawnego, lecz rozciągniętym w czasie procesem, niekiedy niezwykle długim. W Prusach, monarchii austro-węgierskiej, Rosji i niektórych państwach bałkańskich stopniowo znoszono ograniczenia prawne. Żydzi zwykle zyskiwali równouprawnienie na samym końcu, czym władze państwowe wieńczyły zazwyczaj proces emancypacji całej ludności danego kraju.

Zdecydowanie w odmienny sposób doszło do równouprawnienia Żydów na kontynencie północnoamerykańskim. Stany Zjednoczone Ameryki w 1776 roku proklamowały deklarację wolności, gwarantującą wszystkim obywatelom, w tym Żydom bez ich odrębnego traktowania, równość wobec prawa. Zatem nigdy nie było tam „żydowskiej emancypacji” w takim znaczeniu, jaka miała miejsce w Europie, w której najpierw należało zlikwidować starą społeczno-polityczną strukturę feudalną, a następnie próbować urzeczywistnić idee oświeceniowe. Jedynie w kilku stanach istniały

² Napoleon I Bonaparte (1769–1821) – cesarz Francuzów i głowa Cesarstwa Francuskiego w latach 1804–1814, 1815.

prawa dyskryminacyjne względem Żydów, ale w XIX wieku zostały zniesione. Natomiast w Ameryce Łacińskiej, na której obszarze większość państw uzyskała niepodległość dopiero w XIX wieku, sytuacja Żydów na ogół nie różniła się od USA, chociaż rzymski katolicyzm był w nich uznany za religię dominującą lub oficjalną. Podobną równością cieszyli się Żydzi w innych krajach powstałych w XIX i na początku XX wieku, na przykład w Australii, Kanadzie i Afryce Południowej.

Jeszcze inaczej wyglądała ich sytuacja prawno-polityczna w krajach muzułmańskich. Wprawdzie XIX wiek przyniósł poprawę ich stanu prawnego, doprowadzając do równości obywatelskiej i politycznej, ale najczęściej tylko w teorii. W imperium ottomańskim, do którego należała też Palestyna, Żydzi byli uważani za *millet* – mniejszość religijną, mającą prawo do ograniczonej samorządności, która dotyczyła spraw religijnych (za co odpowiadał oficjalnie nominowany *chacham baszi*), cywilnych (zawieranie i rozwiązywanie małżeństw) oraz ściągania pewnych podatków. Status ich dość szybko uległ pogorszeniu na skutek konfliktu ze zwolennikami syjonizmu, co w XX wieku doprowadziło do zaniku istniejących tam społeczności żydowskich. Tak więc w XIX wieku główną areną zmagania Żydów o równouprawnienie i jego zakres była Europa, gdzie mieszkała największa część ich populacji oraz istniały najliczniejsze i najsilniejsze jej ośrodki.

1.2. Mapa przemian kulturowo-politycznych³

Chcąc objąć jednym spojrzeniem dzieje kultury Żydów w XIX i początkach wieku XX, nie można pominąć w nich krótko zasygnalizowanego sporu ideowego pomiędzy haskalą a judaizmem rabinicznym oraz w mniejszym stopniu chasydyzmem besztiańskim, który w początkowej fazie rozwoju (druga połowa XVIII i początek

³ W wymiarze historyczno-geograficznym zasięg haskali i przemian, jakie niosła, był zróżnicowany. Częściowo został on opisany w poprzednim tomie serii *Filozofia Kultury*. Opis obejmował genezę oświecenia żydowskiego (działalność Mosesa Mendelssohna i berlińskich maskilów – bezpośrednich jego spadkobierców), jego wpływ na literaturę żydowską (nowa poezja i literatura hebrajska) oraz charakterystykę naukowych badań nad judaizmem w nurcie Wissenschaft des Judentums i instytucji z nim związanych.

XIX wieku) pozostawał w konflikcie wewnętrznym z tradycyjnym judaizmem, a następnie stworzył z nim wspólny front w walce z wpływami haskali. Pod koniec XIX wieku, kiedy idea emancypacji okazała się możliwa do realizacji, w samym łonie społeczności żydowskiej pojawił się (proto)syjonizm (początki autoemancypacji), który stworzył ideologię laicką, zmierzającą do odrodzenia państwa żydowskiego na biblijnych ziemiach Izraela (Palestyna), wywołując wśród samych Żydów podziały religijno-społeczne. Między innymi reakcją na niego było założenie w 1897 roku w Wilnie Powszechnego Żydowskiego Związku Robotniczego Bund na Litwie, w Polsce i w Rosji, z czasem najliczniejszej i najsilniejszej żydowskiej partii robotniczej, która wpisywała się swą ideologią w nurt socjalistyczny popierany już wcześniej przez wielu Żydów. Na ten obraz należy nałożyć jeszcze jeden czynnik, który jest niezbędny do zrozumienia przemian zachodzących w żydowskim świecie, to jest narastanie w XIX wieku oraz nasilenie w jego ostatnich dwóch dekadach postaw antyżydowskich, antyjudaistycznych i antysemitycznych. One w znacznym stopniu stymulowały powstanie i rozwój (proto)syjonizmu oraz udział Żydów w robotniczych partiach socjalistycznych, zwłaszcza w najsilniejszym Bundzie, jako dwóch alternatywnych drogach, mających poprawić warunki bytowe ich zwolenników i tej części populacji żydowskiej, która zmian tych oczekiwała.

Angażowanie się Żydów w Europie Zachodniej i Środkowej w ruchy polityczno-społeczne wynikało ze zmiany ich struktury zawodowej i urbanizacji, dokonujących się pod wpływem emancypacji. Sprzyjały temu najpierw reformy napoleońskie, a następnie sytuacja gospodarcza po kongresie wiedeńskim. Część Żydów zaczęła wykonywać zawody rzemieślnicze i zajmować się różnymi formami bankowości, opuszczając szeregi tak zwanych Żydów dworskich. Tylko nieliczni, jak bracia Rothschildowie, stali się finansowymi potentatami, pokrywając niemal zupełnie zapotrzebowanie na kredyty publiczne w całej Europie. Większość parała się drobnym „geszeftem”, prowadziła karczmy, rzadziej wykonywała zawód lekarza lub nauczyciela czy, częściej, służących. Znacznie większa grupa zajmowała się handlem. Zawody rolnicze nie cieszyły się wśród nich popularnością. Prawne przełamanie dotychczasowej bariery cechowej sprawiło, że konkurowali w walce o klienta z chrześcijanami, nie mogąc uciekać z rzemiosła i handlu do służby państwowej,

która pozostawała dla nich nieosiągalna. Pod wpływem fizycznego zbliżenia społeczności chrześcijańskiej z żydowską mniejszością na płaszczyźnie handlu i usług odżyły dawne uprzedzenia i stereotypy oraz pojawiły się nowe oskarżenia, pozbawione niejednokrotnie tła religijnego, potęgujące podziały.

Po kongresie wiedeńskim, który zamykał okres rewolucyjnych zmian i epokę napoleońską, część państw europejskich nawet anulowała niemalą część przepisów emancypacyjnych względem Żydów, co faktycznie oznaczało ich wyłączenie z wykonywania praw politycznych i społeczeństwa obywatelskiego. W miejsce powszechnego systemu uprawnień zaczęto preferować indywidualny, oparty na wykazywanym majątku. Przyjęta forma protekcjonizmu pociągała jednocześnie konsekwencje fiskalne w zamian za zapewnianą prawną opiekę.

Ta zmiana w polityce społecznej i antyżydowskie wystąpienia, jakich doświadczali w wielu miejscach w Europie, zwłaszcza w krajach niemieckich, dla większości Żydów była wstrząsem, zwłaszcza dla inteligencji mieszczańskiej, liczącej na trwałe skutki procesów emancypacyjnych, w tym przyznanych praw, z których już korzystała. Jedni widzieli w tym tylko incydenty, inni dostrzegali rozwijającą się ideę pangermanizmu, który stanowi realne zagrożenie dla Żydów. Ich połowiczna asymilacja nie była akceptowana, jedynie dopuszczana była ich obywatelskość w państwie chrześcijańskim po konwersji.

Kolejne zmiany w ustawodawstwie europejskim w zakresie emancypacji pojawiły się w latach trzydziestych i czterdziestych i trwały przez ponad ćwierć wieku. Część Żydów dokonała przejścia do tradycji kulturowych grup większościowych, ulegając dość głębokiej asymilacji. Najszybciej następowało to w królestwach Anglii i Francji, doprowadzając do faktycznego równouprawnienia Żydów i likwidacji ostatnich przejawów dyskryminacji. O wiele trudniej i niesynchronicznie przebiegały procesy emancypacyjne w Związku Niemieckim. Niemal do połowy XIX wieku w żadnym z państw nie wprowadzono pełnego równouprawnienia Żydów. Poprawa sytuacji Żydów następowała stopniowo dopiero od końca lat pięćdziesiątych, gdy tron Królestwa Pruskiego objął Wilhelm I⁴.

4 Wilhelm I Hohenzollern (1797–1888) – regent, później król Prus w latach 1861–1888, cesarz niemiecki, współtwórca II Rzeszy Niemieckiej.

W pełni regulację prawną zakończono w Rzeszy Niemieckiej, gdy funkcję kanclerza pełnił Otto von Bismarck (1869)⁵. Ostatnim aktem przyznającym równouprawnienie Żydom było przyjęcie w 1871 roku ustawy przez Bawarię. Tak na terenie Rzeszy Niemieckiej emancypacja dobiegła końca. Podobnie w tym samym czasie przebiegły te procesy w pozostałych państwach środkowo- i zachodnioeuropejskich.

Wschodnioeuropejscy Żydzi praktycznie nie doświadczali ani procesów emancypacyjnych, ani antyemancypacyjnych w takim stopniu, jak miało to miejsce na obszarach leżących na zachód od linii ich zamieszkania. Głównie dotyczy to tych, którzy byli poddanymi Rosji carskiej. Ich opozycja wobec haskali wiązała się z dwoma czynnikami: wewnętrznym i zewnętrznym. Pierwszy stanowiło przywiązanie większości Żydów do judaizmu tradycyjnego (rabinicznego) bądź zaangażowanie w wewnętrzny ruch antyrabiniczny – chasydyzm besztiański. Drugim czynnikiem były działania podejmowane przez władze państwowe, które usiłowały wzmocnić kontrolę nad Żydami.

Na obszarach wschodnich żydowska społeczność zorganizowana była w gminy (kahały w znaczeniu szerszym), którymi kierowały zarządy (kahały w znaczeniu wąskim) złożone z osób podzielających tradycyjne poglądy rabiniczne. One zarządzały społecznością żydowską, trzymając się tradycyjnego modelu życia. Błoka da wszelkich prób jego reformy, idącej z Zachodu, spotykała się z dezaprobatą i zdecydowanym sprzeciwem. Jeszcze pod koniec XVIII wieku, niemal równoległe z haskalą żydowską na Zachodzie, w obszarze wschodnim pojawił się wewnątrz gmin żydowskich ruch zwany chasydyzmem besztiańskim (nazwa od imienia przywódcy Izraela ben Eliezera⁶ zwanego Baal Szem Tow = BeSzT). Jego doktrynę ukształtował w dużej mierze Wielki Magid Dow Ber z Międzyrzecza⁷.

W XIX wieku doszło do wzrostu samoświadomości zwolenników chasydyzmu i jego instytucjonalizacji. Ponieważ pozostawał on

⁵ Otto von Bismarck (1815–1898) – książę, niemiecki polityk, premier Prus, kanclerz Rzeszy, przyczynił się do zjednoczenia Niemiec.

⁶ Israel ben Eliezer (Baal Szem Tow) (1690?–1760) – rabin i cadyk, jeden z twórców chasydyzmu.

⁷ Dow Ber z Międzyrzecza (1704–1772), zwany Wielkim Magidem – rabin, uczeń założyciela chasydyzmu Baala.

w opozycji do elit rabinicznych zarządzających gminami, wywoływało to ich reakcje. Samo nazywanie przez chasydów przywódców rabinicznych *misnagdami* (oponentami) wskazywało, że rabanici traktowani byli jako ich wrogowie, między innymi z tego powodu, że nakładali na nich klątwy (*cheremy*), wykluczając ich tym samym z kahałów.

Mimo prześladowań ruch nie przestał się rozwijać. Wciąż zyskiwał nowych zwolenników. Różnice pomiędzy rabanitami i chasydami nie miały uwarunkowań teologicznych i doktrynalnych, lecz wynikały z kontestacji rabinicznych praktyk pietystycznych, które zastępowano własnymi, oraz niesprawiedliwości w zarządzaniu kahałami, co prowadziło do bogacenia się wąskich elit i pauperyzacji większości członków gmin.

Napięcia pomiędzy gminami rabanitów i chasydów od początku XIX wieku stopniowo malały, ponieważ dostrzegano, iż były one wynikiem ideologicznych kontrowersji o drugorzędnym znaczeniu, a środki odwetowe podejmowane przez rabanitów były niewspółmierne do przedmiotu sporów i nie prowadziły do zaniku ruchu chasydzkiego, lecz przysparzały mu zwolenników. Poza tym pojawiło się też w ocenie jednych i drugich zagrożenie idące z Zachodu w postaci reform judaizmu, którym byli przeciwni. Tak więc względnie pokojowa koegzystencja gmin rabinicznych i chasydzkich w XIX wieku okazała się możliwa, a *haskala* znalazła w nich wspólnego przeciwnika.

Polityka władz państwowych (czynnik zewnętrzny) polegała na koncentrowaniu Żydów w miejskich osiedlach przypominających getta, odsuniętych od zachodniej granicy w odległości około 50 kilometrów, ograniczaniu osadnictwa do wyznaczonego rejonu (od Rygi na północy do Odessy na południu oraz od Kalisza i Łodzi do Mińska i Kijowa na wschodzie). Dążeniem carskiej administracji – zgodnie z polityką cara Aleksandra I⁸ – było poddanie ich chrystianizacji w celu integracji z resztą społeczeństwa. Od lat dwudziestych XIX wieku car Mikołaj I⁹ pragnął ten cel osiągnąć przez wcielanie Żydów do armii i ich rusyfikowanie; proces ten

⁸ Aleksander I Romanow (1777–1825) – cesarz Rosji (od 1801), król Polski (od 1815), syn Pawła I z dynastii Romanowów.

⁹ Mikołaj I Romanow (1796–1855) – cesarz Imperium Rosyjskiego, król Polski (od 1825), syn Pawła I z dynastii Romanowów.

obejmował młodocianych członków populacji żydowskiej, sama zaś służba wojskowa trwała dwadzieścia pięć lat.

„Zasadnicze ulepszanie Żydów” wpisane w carską politykę nie miało nic wspólnego z ich emancypacją poprzez wychowanie, lecz polegało na zewnętrznym upodabnianiu życia Żydów do wyznawców prawosławia. Pragnąc zmniejszyć opór Żydów wywołany takimi działaniami, rozwiązano autonomiczne gminy żydowskie i dokonano podziału Żydów na pięć klas zawodowych, co miało ich dezintegrować i nie pozwalać na solidaryzowanie się. Na tym tle ewenementem była polityka księcia Siergieja Uwarowa¹⁰, pełniącego w latach 1834–1849 funkcję ministra oświaty. Nakazał on stworzyć specjalne szkoły dla Żydów, których kierowanie nierzadko powierzał zachodnim maskilom. Placówki te stawały się przyczółkami żydowskiego oświecenia, ale nie mogły odmienić zasadniczej polityki cesarskiej. Restrykcyjna polityka Aleksandra I i Mikołaja I względem Żydów uległa zmianie za panowania Aleksandra II (1855–1881)¹¹. Odstąpiono wówczas od ich rusyfikacji poprzez wcielanie do armii carskiej, zrównując w prawach z poddanymi chrześcijańskimi. Podjęto działania edukacyjne, które miały czynić z Żydów użytecznych obywateli. Nieliczni zostali dopuszczeni do pracy w urzędach państwowych. Wybrane grupy zawodowe uzyskiwały prawo do osiedlania się poza rejonem osadniczym. Niemniej nadal większość społeczności żydowskiej żyła w gettach, tworząc zamkniętą grupę społeczną, zorganizowaną według starego modelu rabinicznego, nie doświadczając podejmowanych zmian. Wobec nich radykalny program zaczęto realizować od 1860 roku, a jego celem miało być – zgodnie z modelem emancypacji zachodnioeuropejskiej – moralne przeobrażenie i asymilacja Żydów z rdzenną ludnością państwa. Zabójstwo Aleksandra II w 1881 roku położyło jednak kres tej liberalnej polityce, choć nie można było całkowicie jej zaprzestać.

Proces emancypacji w Europie znalazł zakończenie i konkluzję prawną sformułowaną przez międzynarodowe gremium zebra-

¹⁰ Siergiej S. Uwarow (1786–1855) – rosyjski polityk, minister Imperium Rosyjskiego.

¹¹ Aleksander II Romanow (1818–1881) – cesarz Wszechrusi, król Polski (1855–1881), zginął w zamachu bombowym dokonanym przez działacza organizacji Narodna Wola.

ne na kongresie w Berlinie po ustaniu wojny rosyjsko-tureckiej (1877–1878). Problem żydowski stał się przedmiotem jego obrad, ponieważ żydowska delegacja z Rumunii oskarżyła własny rząd o antyżydowską politykę i poprosiła o nakłonienie go do tolerancji względem Żydów. Bismarck dopuścił sprawę do programu obrad, rezultatem czego było wpisanie do międzynarodowej umowy punktu mówiącego, że wszyscy obywatele mają równe prawa, co oznaczało, że równouprawnienie Żydów stało się normą prawnomiędzynarodową na całym obszarze europejskim.

Regulacje prawne nie oznaczały powszechnej akceptacji idei emancypacji ani przez władców, ani przez administrację państwową, ani przez większościową część społeczeństwa. Przez cały wiek XIX, a zwłaszcza w ostatnich dwóch jego dekadach, Żydzi spotykali się z niechęcią, dla której znajdowano inne niż religijne uzasadnienie, jak to miało miejsce w czasach antycznych, średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej. W dobie emancypacji dały się słyszeć postulaty ograniczenia równouprawnienia lub nawet jego zaniechania, wskazując na szkody dla sytuacji gospodarczej i społecznej nieżydowskiej większości oraz negatywny wpływ Żydów na ogólny rozwój kultury europejskiej. Dość szybko owa niechęć przekształcała się w nowoczesny antysemityzm, który wykorzystywał wcześniejszą argumentację zaczerpniętą z chrześcijańskiego antyjudazmu oraz konstruował nową, uwarunkowaną oświeceniem, rewolucją i procesami industrializacyjnymi. Jego kolebką stały się Niemcy, a biblią praca Johanna Andreasa Eisenmengera¹² *Entdecktes Judenthum*. Pojawiła się w tym nurcie także grupa Żydów, którzy wyrażali nienawiść do swych pobratymców. Należał do nich między innymi Karol Marks¹³, który dowodził, że judaizm nie jest religią ani narodową doktryną, lecz pragnieniem osiągnięcia celu, jaki stawiają sobie burżuazyjny kapitalizm i partycypujący w nim wyznawcy judaizmu. Sam przystąpił do antysemickiego środowiska skupionego wokół Feuerbacha¹⁴, uciekając tym samym od żydowskiego partykularyzmu ku socjalistycznemu uniwersalizmowi.

¹² Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704) – niemiecki orientalista z Palatynatu, znany jako autor *Entdecktes Judenthum*.

¹³ Karol Marks (Karl Marx) (1818–1883) – niemiecki filozof, socjolog, ekonomista, historyk i działacz rewolucyjny.

¹⁴ Ludvig Andreas Feuerbach (1804–1872) – niemiecki filozof.

Dziewiętnastowieczny antysemityzm nie mało czerpał ze środowisk lewicujących i rewolucyjnych. Jego symbolem stała się Liga Antysemicka wraz z jej założycielem Wilhelmem Marrem¹⁵. Antysemityzm w jego ujęciu przekształcił się z konfesyjnego w rasowy, oparty – jak twierdził – na nieobalalnych i naukowo weryfikowalnych argumentach zaczerpniętych zarówno z historii, jak i nauk o ludzkich rasach. Żydzi w jego przekonaniu niszczyli podstawy germanizmu ujętego w folkistowską ideologię, wkraczając i opanowując takie obszary życia, jak handel, gospodarka, edukacja i kultura, co stało się możliwe po przyznaniu im równouprawnienia. Ich ambicją w jego ocenie było nie tylko zaprowadzenie w Niemczech żydowskiej socjalpolitycznej dyktatury, ale także ogólnoswiatowego państwa – Nowej Palestyny. Z czasem antysemityzm w Niemczech wpisany został w programy partii politycznych, by w XX wieku wyłonił się z nich narodowy socjalizm. Sam antysemityzm jako samodzielny ruch polityczny poniósł wprawdzie klęskę, ale wchłonął go ruch nacjonalistyczny i rewizjonistyczny oraz stał się w wymiarze społecznym elementem niemieckiej kultury.

We Francji, z którą należy łączyć początki europejskiej emancypacji, antysemityzm miał wielu zwolenników, którzy w równouprawnieniu Żydów dopatrywali się źródła podporządkowania w wymiarze społecznym i ekonomicznym narodu francuskiego oraz niszczenia jego zdrowych struktur. Niektórzy historycy, na przykład Zeev Sternhell¹⁶, widzą nawet korzenie nowego europejskiego antysemityzmu rasowego we Francji. Słynna afera Dreyfusa¹⁷ stała się nie tylko punktem przełomowym, który przyczynił się do uformowania francuskich sił politycznych w XX wieku, ale miała też zasadniczy wpływ na założenie Światowej Organizacji Syjonistycznej przez Theodora Herzla¹⁸, który był korespondentem austriackiej prasy w Paryżu na początku afery.

¹⁵ Wilhelm Marr (1819–1904) – niemiecki agitator i publicysta.

¹⁶ Zeev Sternhell (ur. 1935) – izraelski historyk, politolog i dziennikarz.

¹⁷ Alfred Dreyfus (1859–1935) – francuski oficer pochodzenia żydowskiego niesłusznie oskarżony we Francji o zdradę państwa (tak zwana afera Dreyfusa – spór o kasację niesprawiedliwego wyroku i rehabilitację).

¹⁸ Theodor Benjamin Zeev Herzl (1860–1904) – żydowski dziennikarz urodzony w Austro-Węgrzech, twórca i główny ideolog współczesnego syjonizmu.

Odmienne natomiast kształtował się stosunek władz i społeczeństwa do Żydów w Rosji. Antysemityzm nie był tam kształtowany na modłę Zachodu w postaci nowoczesnej, lecz pozostawał w zasadzie antyjudazmem, czerpiąc z tradycyjnej argumentacji chrześcijańskiej. Polityka carska względem mniejszości żydowskiej uległa zaostreniu po śmierci Aleksandra II. W miejsce wchodzących reform emancypacyjnych ponownie przywrócono politykę rusyfikacji oraz ograniczenia równouprawnienia. Z inspiracji policji politycznej dopuszczano się coraz liczniejszych pogromów ludności żydowskiej. Demonstrowano w ten sposób fiasko dotychczasowej polityki i potrzebę wyrugowania Żydów ze społecznej przestrzeni. Dopiero pod koniec przedostatniej dekady XIX wieku próbowano łagodzić nałożone rygory, ponieważ rosyjska gospodarka potrzebowała wsparcia ze strony populacji żydowskiej. Mimo to przekonano Aleksandra III¹⁹ do nałożenia na Żydów nowych restrykcji. Mikołaj II²⁰, który po nim objął tron, okazał się jeszcze większym zwolennikiem zaostrenia form antysemityzmu, co doprowadziło do rozwinięcia w łonie społeczności żydowskiej działalności politycznej, wskutek tego Żydzi coraz liczniej przystępowali do ruchów socjalistycznych, zakładając Bund, najsilniejszą własną partię robotniczą, protosyjonistyczny ruch żydowski Chowewej Cijon, a po roku 1896 ruch syjonistyczny. Carska policja polityczna, chcąc osłabić polityczne aspiracje Żydów, spreparowała w 1903 roku fałszyfikat rzekomych dwudziestu czterech wykładów tajnej organizacji żydowskiej (Mędrców Syjonu), zawartych w propagandowej broszurze pt. *Protokoły mędrców Syjonu*, zbiorze fałszywych oskarżeń „ludu bogobójców”. Był on dostosowany do gustów epoki, a z czasem wszedł do kanonu lektur zwolenników różnych odmian antysemityzmu o zasięgu światowym, najpierw w celu zwalczania żydowskich ruchów rewolucyjnych, a następnie zagłady wszystkich europejskich Żydów w czasie niemieckiego nazizmu.

Analiza źródeł ideologii (proto)syjonistycznej, powstałej w drugiej połowie XIX wieku prowadzi do nie mniej niż ośmiu czołowych

¹⁹ Aleksander III Romanow (1845–1894) – cesarz Rosji, syn Aleksandra II.

²⁰ Mikołaj II Romanow (1868–1918) – ostatni cesarz rosyjski, panujący w latach 1894–1917.

postaci ruchu: rabina Jehudy ben Solomona Chai Alkalai²¹, Cwi Hirsza Kaliszera²² i Mojżesza Hessa²³ (tych trzech nazwano „zwiaśtunami” albo „prekursorami” syjonizmu), Eliezera ben Jehudy²⁴, odnowiciela języka hebrajskiego, Leona Pinskera²⁵, wynalazcy pojęcia „autoemancypacji” (ich zalicza się do protagonistów syjonizmu oraz twórców jego intelektualnego zaplecza) oraz Achada ha-Ama²⁶, teoretyka „syjonizmu duchowego” (kulturowego), Teodora Herzla, wielkiego założyciela politycznego ruchu syjonistycznego i organizacji syjonistycznej, i Maksa Nordaua²⁷, jego głównego teoretyka.

Lata czterdzieste XIX wieku nazywane Wiosną Ludów uważa się za przełomowe w uformowaniu nowego pojęcia politycznego „narodu” i „transnarodu” w odniesieniu do Żydów europejskich. W 1841 roku wybuchła „afery damasceńska” (fałszywe oskarżenie Żydów w Damaszku o porwanie i rytualne zabójstwo chrześcijańskiego zakonnika), która po raz pierwszy dała początek światowej współpracy między gminami, działaczami i żydowskimi mężami stanu w całej Europie i poza nią, aby pomóc braciom w oddalonych krajach. Były to też lata zaciętej walki między „reformacją” a „tradycjonalizmem” w religii żydowskiej w zachodniej Europie. Nie mały udział miała w niej prasa żydowska, której silny rozwój zastrzegano się wówczas, szczególnie w Niemczech. Ponieważ zaistniała potrzeba powołania do istnienia międzynarodowych instytucji żydowskich, prasa miała zająć, według jej twórców i organizatorów, choćby tylko przejściowo, to wolne miejsce i wypełnić ową prze-

²¹ Jehuda ben Solomon Chai Alkalai (1798–1878) – sefardyjski rabin, prekursor nowoczesnego syjonizmu.

²² Cwi Hirsza Kaliszera (1795–1874) – niemiecki rabin, jeden z pionierów ruchu syjonistycznego, popierał emigrację Żydów do Erec Israel.

²³ Moses (Mojżesz) Hess (1812–1875) – niemiecki pisarz i filozof pochodzenia żydowskiego, ideolog ruchu socjalistycznego, prekursor syjonizmu socjalistycznego.

²⁴ Eliezer ben Jehuda (Icchok Perelman) (1858–1922) – żydowski językoznawca, pisarz i działacz syjonistyczny, twórca współczesnego języka hebrajskiego.

²⁵ Leon (Jehuda Lejb) Pinsker (1821–1891) – rosyjski lekarz i filozof żydowski, ideolog syjonizmu. Lider ruchu Chowewej Cijon.

²⁶ Achad ha-Am (pseud., właśc. Aszer Cwi (Hirsza) Ginsberg) (1856–1927) – rosyjski pisarz pochodzenia żydowskiego, czołowy filozof ruchu syjonistycznego, jeden z autorów określeń świeckiej tożsamości państwa żydowskiego.

²⁷ Maks (Max) Simon Nordau (1849–1923) – węgierski pisarz żydowskiego pochodzenia, filozof, lekarz, jeden z głównych ideologów syjonizmu.

strzeń publiczną, jak pisał Simon Bloch²⁸, redaktor francuskiego „L’Univers israélite”: „Niechaj prasa będzie uniwersalnym ołtarzem, przy którym nasi bracia będą mogli się zebrać, jak kiedyś w Świątym Mieście”. Następnie powstają żydowskie instytucje polityczno-kulturalne, jak angielski Board of Governors czy francuski Alliance Israélite Universelle. W roku 1843 ukazał się pamflet *Ofiara Jehudy* (poświęcony Żydom Damaszkowi) napisany przez sefardyjskiego rabinę Jehudę Chai Alkalai (1798–1878), w którym dokonał on, pomimo używania kabalistycznych obrazów, po raz pierwszy w tradycyjnej myśli żydowskiej przejścia od ludowego mesjanizmu do nowoczesnego nacjonalizmu, proponując duchową i polityczną strukturę transformacji (z ważną rolą języka hebrajskiego) w zjednoczeniu narodu i przyszłego żydowskiego państwa w Jerozolimie i Palestynie. W oczekiwaniu na zbawcę naród miał podjąć praktyczne kroki, aby jego przyjście przyspieszyć.

W aszkenazyjskim obszarze kulturowym podobne idee głosił toruński rabin Cwi Hirszy Kalischer, który w roku 1862 wydał swój pamflet *Pragnienie Syjonu*, gdzie twierdził, że ocalenie Izraela nastąpi przez powrót Żydów do Palestyny, ich osiedlenie się tam i wznowienie kultycznej czynności składania ofiar w Jerozolimie.

Refleksja nad drogą przebytą przez Żydów w pierwszej połowie XIX wieku skłoniła Mojżesza Hessa, jednego z założycieli europejskiego socjalizmu, urodzonego w Bonn (zmarł w Paryżu), do sformułowania w swoich pierwszych dziełach (1837–1841) koncepcji „społeczno-mesjanistycznej”, nawiązującej do dziedzictwa tradycyjnego judaizmu i do oryginalnego komentarza Spinozy. Żydzi – według niego – związani z Bogiem przymierzem jako naród wybrany mają zarazem uniwersalistyczne zadanie poprowadzenia całej ludzkości ku powszechnej szczęśliwości. Hess oderwał tak sformułowany cel od religijnych konotacji biblijnych, upatrując jego realizację w Europie w socjalistycznym modelu społecznym, wypracowanym przez Marksa i Engelsa²⁹, z którymi na początku sympatyzował, a później od ich poglądów się oddalił. Zdając sobie sprawę

²⁸ Simon Bloch (1810–1879) – redaktor czasopisma „L’Univers israélite” wychodzącego w Paryżu.

²⁹ Friedrich Engels (1820–1895) – niemiecki filozof i socjolog, główny ideolog socjalizmu.

z pamięci kulturowej, zachowywanej przez dużą część społeczności żydowskiej, połączył on silnie w niej obecną tradycję mesjańską z ideami społecznymi, które ukształtowały Żydów w dobie emancypacji, czyniąc z nich w dużej mierze społeczność laicką. Zaznała już ona częściowo dobrodziejstw równouprawnienia, ekonomicznego dobrobytu, politycznej równości, otwarcia na kultury krajów swego zamieszkania, oderwania od nakazów i zakazów objawionej Tory oraz autorytaryzmu rabinicznego. Z powodu zasadniczego zerwania z przeszłością, jakiego dokonał Hess, i odkrywania zalet nowoczesności w duchu oświeceniowym określano go mianem „czerwonego rabina” – ideologa myśli socjalistycznej, zwolennika rewolucji i twórcę nowej wspólnoty oraz „quasi-zbawcę”, który prowadzi do wyzwolenia Żydów z dawnego getta, i jednocześnie przewodnika dla całej ludzkości pragnącej szczęścia. Niemniej w swoim dziele *Rzym i Jerozolima* (1862) Hess dokonał przejścia od emancypacji do autoemancypacji, uznając narodowość za centralny atrybut żydowskości, sprzeciwiając się asymilacji, nawołując do osiedlania się Żydów w Palestynie i powstania tam żydowskiego państwa, przez które miała nastąpić realizacja nie tylko żydowskiego, ale też ogólnoswiatowego ideału.

Pinsker posiadał inne doświadczenia życiowe niż Hess. Urodzony w 1821 roku na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, znajdujących się pod zaborem rosyjskim, w zasymilowanej rodzinie żydowskiej, nie chciał pogodzić się z fiaskiem procesów emancypacyjnych i pogromami, które nastąpiły po zabójstwie cara Aleksandra II. Szukał drogi ratunku przed zagrożeniem utraty życia nie tylko swojego, ale także Żydów, którzy mieszkali w Rosji. Jego wizja odnowy wiązała się z diagnozą kondycji społeczności, w której przyszło mu żyć, oraz wskazaniem mu programu odnowy. Zawarł to w broszurze *Autoemancypacja!* (1882), która w treści zbieżna była częściowo z poglądami później sformułowanymi w *Państwie żydowskim* przez Herzla, nieznającego jeszcze pracy Pinskera. Pierwszorzędnym determinantem w jego naprawie życia żydowskiego był antysemityzm (nazywał go „judeofobią”) w wydaniu rosyjskim, mający według niego trzy źródła: psychologiczne, ekonomiczne i polityczne. Ponieważ – jak diagnozował tę sytuację jako lekarz – nie można ich usunąć, bo Żydzi zawsze będą traktowani jako „obcy”, zagrożenie dla życia gospodarczego oraz czynnik destabilizujący

każde życie narodowe, co wynika z ich bezpaństwowości i dążeń internacjonalistycznych, należy doprowadzić do likwidacji diaspory żydowskiej oraz utworzenia własnego państwa. W tradycyjnym judaizmie idea ta nie była obca i myśl o powrocie na symboliczny Syjon wiązała się z nadejściem czasów mesjańskich w wymiarze religijnym. Pinsker natomiast dokonał jej laicyzacji, wskazując na potrzebę autoemancypacji, którą to ideą chciał bardziej „zarazić” myślenie Żydów, niż zbudować program jej urzeczywistnienia w wymiarze społecznym i politycznym.

Nie można też pominąć historycznego przedsięwzięcia Eliezera ben Jehudy (Icchoka Perelmana), urodzonego w Rosji (studiował we Francji), filologa, dziennikarza, myśliciela oraz lingwistycznego praktyka i polityka, uważanego za największego odnowiciela języka hebrajskiego w Palestynie, gdzie przyjechał w 1881 roku. Ben Jehuda zainicjował politykę językową, której nauczył się we Francji od Jules’a Ferry’ego. Polegała ona na budowaniu narodu przy pomocy językowej akulturacji, rozpowszechnienia i uniformizacji. Natomiast w europejskiej *haskali* język hebrajski miał pełnić funkcję „mostu”, przez który Żydzi przejdą z „niskiego” jidisz na języki „ogólnej” i „wysokiej” kultury, na przykład na rosyjski czy niemiecki. Syjoniści zaś woleli – pozostając przy tej metaforze – „zostać na moście”.

Drugą ważną postacią zasługującą na uwagę jest Achad ha-Am (Aszer Ginsberg), twórca „syjonizmu duchowego” (kulturowego) oraz krzewiciel świeckiej definicji narodowej tożsamości żydowskiej. Według niego syjonizm nie jest rozwiązaniem problemów materialnych narodu żydowskiego, lecz przede wszystkim duchowych i kulturowych. Żydowska Palestyna nie wystarczy jako azyl w prześladowaniu, ale ma nieść duchową treść, która usprawiedliwi jej istnienie.

To, czego brakowało Pinskerowi i innym myślicielom, posiadał Herzl. Siłą jego działania był pragmatyzm, wyrażający się głównie w doborze środków do osiągnięcia politycznego celu. Nawet jeśli nie różni się od Pinskera, gdy chodzi o cel, jego analiza antysemityzmu była jednak inna. Dla niego nie był on irracjonalnym objawem choroby psychicznej, ale logicznym rezultatem anormalnej sytuacji Żydów w Europie. Koncepcję Państwa Żydowskiego związał z masowym ruchem politycznym, połączonym z międzynarodową akcją

dyplomatyczną i propagandową. Pewnej analogii pomiędzy swą ideą doszukiwał się w bliskiej mu historii, to jest zwycięstwie Prus nad Francją i zjednoczeniu Niemiec pod ich przywództwem. Uważał, że również Żydzi, jak niedawno Niemcy, mogą osiągnąć postawiony cel polityczny, będący odpowiedzią na nieudaną emancypację i nieusuwalny antysemityzm – utworzyć silne własne państwo jako przedmurze cywilizacji europejskiej, co wiązało się z masową emigracją i potrzebą przychylności ze strony ówczesnych mocarstw, które miały w tym dostrzec własny interes.

Zaletą koncepcji Herzla miało być zerwanie przez syjonizm z ideami religijnymi, a przez to nadanie mu charakteru bardziej uniwersalnego, odpowiadającego drodze, jaką przeszli Żydzi na Wschodzie i Zachodzie Europy od początku XIX wieku. Wprawdzie nie zaczęło się to sukcesem, bo ruch syjonistyczny okazał się marginalny politycznie. Świadczą o tym liczby obrazujące demografię żydowską w Palestynie: w 1800 roku było ich 6,7 tysiąca, w 1880 – 24 tysiące, a w 1915 – 87 tysięcy. Niemniej syjonizm stał się międzynarodową kwestią, którą dyplomacja europejska musiała wziąć poważnie pod uwagę, tak jak chciał tego Herzl.

Deklaracja Balfoura³⁰ z roku 1917 i jej uznanie oraz włączenie do dokumentu ustanawiającego brytyjski mandat nad Palestyną na konferencji w San Remo (1922) doprowadziła do wzrostu emigracji Żydów z Europy, ale nie wystarczyła, aby uratować europejski judaizm od strasznego losu, jaki go czekał. Organizacja syjonistyczna, demokratycznie ustanowiona i zorganizowana, od pierwszej chwili zdołała zbudować pod brytyjskim mandatem prawdziwe „państwo w państwie” żydowskiego „Jiszuwu”, które ułatwiło jego transformację w prawdziwie demokratyczne państwo. Zaslugą ruchu syjonistycznego było zatem zapoczątkowanie wielkiej migracji Żydów do ojczyzny bezpośrednio przed zagładą dokonaną przez Niemców w czasie II wojny światowej i po niej.

Człowiekiem, który przekształcił ideę protosyjonistów i Herzla w doktrynę polityczną, był Nordau, wyznaczając syjonizmowi drogi rozwoju na początku XX wieku i później. Niemniej w historiografii syjonizmu został w cieniu Herzla; określano go jako

³⁰ Arthur James Balfour (1848–1930) – brytyjski polityk, autor tak zwanej deklaracji Balfoura.

„romantyka” i szybko został zapomniany, ale definicja żydowskiego patriotyzmu, program rozwoju żydowskiej świadomości za pomocą systematycznej i planowej polityki przyszłego państwa, konstrukt mitu narodowego, wykreowanie wspólnej historii i kultury oraz określenie „żydostwa muskułów”, to jest zbudowanie modelu nowego Żyda, to jego zasługi. Jako teoretyczny obrońca Herzla skonfrontował się też z Achadem ha-Amem, który krytykował Herzla, ponieważ – według niego – był on za stworzeniem w Palestynie „międzynarodowego”, a nie żydowskiego państwa. Jego zakres pracy można porównać do dzieła tannaitów z I i II wieku n.e., którzy niemal na siedemnaście wieków wyznaczyli program dla wyznawców judaizmu rabinicznego. Podobne konstytutywne znaczenie miała praca Nordaua dla uformowania doktryny syjonizmu, która – mimo jego poparcia dla tymczasowego rozwiązania dla narodu żydowskiego w Ugandzie – miała duży wpływ na fundamenty Państwa Izraela powstałego w 1948 roku.

2. Asymilacja i akulturacja – filozofia emancypacji

Emancypacja Żydów oznaczała dla ich części zerwanie więzi z kałami oraz dotychczasowymi przywódcami religijnymi – rabinami. Maskile, zwolennicy *haskali*, zdawali sobie sprawę z potrzeby dokonania w obrębie judaizmu zmian i przez cały wiek XIX nad tym pracowali. W wyniku działań żydowskich intelektualistów i filozofów stopniowo powstawał „naukowy obraz judaizmu”, który odpowiadałby akademickim standardom i byłby wykładany na uniwersytetach, a jego upowszechnianie umożliwiłoby pozyskanie dla nowych idei większości Żydów. Droga do osiągnięcia tego celu wiodła przez wzorce wypracowane przez filozofów niemieckich. Dlatego należało zerwać z talmudycznym modelem edukacji, koncentrującym się na studiowaniu Tory, z rabiniczną koncepcją prawa oraz dotychczasową etyką i aksjologią żydowską. Miejsce kultury religijnej stopniowo zajmowała świecka, w której prawo definiowane było tak, jak w niemieckiej filozofii oświeceniowej, etyka dostosowana do obowiązującej w krajach niemieckich, a aksjologia prze wartościowana i ukierunkowana na nowe autorytety. Przemiany te prowadziły do nowej odpowiedzi na pytanie: czy judaizm jest religią,

czy narodem i czy jego życiową drogę wyznaczać będą koncepcje filozoficzne, czy tradycyjna etyka talmudyczna.

Niemąło problemów w tym kontekście nastroczała również przeszłość Izraela. Dotychczas dominowała o niej wśród Żydów refleksja religijna. Kluczowe były w niej teofanie Boga Ela/Jahwe oraz związki z nimi Izraelitów. Za kulminacyjne uznawano zawarcie przymierza i definiowanie przez nie ludu izraelskiego jako szczególnego, wybranego przez Boga. Całość tych relacji układali Żydzi w epoce biblijnej i pobiblijnej (aż do haskali) w historię świętą. Teraz przyszło im szukać nowych interpretacji własnej przeszłości w filozofii historii, która skłaniała do zerwania z żydowskim partykularyzmem i włączenia judaizmu w uniwersalną historię ludzkości, co prowadziło do nowej hermeneutyki pism świętych (*Tanachu*).

Tak radykalne zmiany, jakie proponowali zwolennicy haskali żydowskiej, miały w bliższej i dalszej przyszłości stać się dla Żydów „biletem wejścia do Europy”. Według nowego paradygmatu kulturowego godne szacunku było to, co naukowe, a nie to, co wypływało z motywów religijnych. Niemniej ówczesny świat żydowski nie stworzył spójnego programu swojego rozwoju. Akcenty rozkładały się w nich różnie. Przy ich tworzeniu broniono się przed zarzutem utopii, balansując głównie na eksponowaniu nowej etyki, widząc w niej szczególny wkład żydowskiego doświadczenia w jej uniwersalną koncepcję, lub pedagogiki, pojmując ją na modłę niemiecką jako antropologię stosowaną.

Te wstępne założenia natury filozoficznej, które związane były z przemianami zachodzącymi wśród części populacji żydowskiej XIX wieku, składają się na to, co zwykło się nazywać filozofią emancypacji żydowskiej. Jej bardziej szczegółowy opis wydaje się niezbędny, aby zrozumieć ówczesny spolaryzowany świat Żydów, który znalazł się na rozdrożu dziejów, szukając nowej tożsamości w duchu nowożytnym. Będzie to zatem próba syntetycznego prześledzenia żydowskiej myśli filozoficznej, skoncentrowanej na nauce, historii, prawie oraz etyce i wychowaniu człowieka.

Nauka. W berlińskim środowisku Żydów w drugiej dekadzie XIX wieku wypracowano zręby filozofii nauki opartej na niemieckiej myśli filozoficznej. Nurt ten nazwano *Wissenschaft des Judentums*. Jego zwolennicy pragnęli ukazać judaizm w nowy sposób,

przy użyciu nowożytnych metod badawczych, jakich dostarczała im nauka. Przedmiotem ich badań stawała się sukcesywnie literatura żydowska różnych epok, dzieje judaizmu, archeologia, myśl żydowska, słowem, cała spuścizna Żydów. Miały one doprowadzić do ukształtowania nowej wizji judaizmu, a wraz z nią nowej tożsamości Żyda, przyswojenia jej przez naród w postaci nowej świadomości oraz nowego postrzegania judaizmu przez pozażydowskie środowisko społeczne, wzbudzając w nim poszanowanie dla kultury żydowskiej mniejszości, którą ukazywano (za Heglem³¹) jako integralną część uniwersalnej kultury, zwracając uwagę – jak to proponował Herder³² – na języki żydowskie, folklor oraz specyficzną psychikę ich twórców, powodującą jej oryginalność.

Reasumując: za jedno z ważniejszych osiągnięć *haskali* należy uznać ukazanie przez nią związku filozofii z nauką i kulturą, co skutkowało nową jakością w badaniach nad historią judaizmu. W ślad za przyjętymi założeniami teoretycznymi szło zakładanie własnych towarzystw kulturalnych, wydawnictw, periodyków, uczelni żydowskich (Berlin i Wrocław) oraz próby wejścia do istniejących struktur uniwersyteckich (postulował je przede wszystkim Leopold Zunz³³), które przed tym się broniły, nadal widząc w judaizmie, postrzeganym jako religia narodowa, element obcy i nieprzystawalny do nowożytnej nauki.

Z powodu małej skuteczności w realizacji tego postulatu pod koniec XIX i na początku XX wieku zdecydowano się na zakładanie w Europie i USA żydowskich szkół wyższych o profilu uniwersyteckim oraz tworzenie centrów akademickich. Dokonywało się to jednak w momencie, kiedy *haskala* przeżywała swój zmierzch. Zaciążyły na tym liczne odejścia od judaizmu, swoista jej przegrana w Europie, zwłaszcza Środkowej i Wschodniej, masowe migracje Żydów do Ameryki, ekspansja nowego świeckiego ruchu – syjonizmu – oraz sukcesy socjalizmu. Nastąpiło wówczas (trzecia dekada XX wieku) odejście od *Wissenschaft des Judentums* do regularnych nauk żydowskich (*Jewish studies*), czego ikoną stał

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) – niemiecki filozof, twórca nowoczesnego systemu idealistycznego.

³² Johann Gottfried von Herder (1744–1803) – niemiecki filozof i historyk kultury, pastor i pisarz.

³³ Leopold Zunz (1794–1886) – niemiecki uczonego pochodzenia żydowskiego.

się założony w 1925 roku Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, w którym rozpoczęto systematyczne badania i edukację na poziomie akademickim. W swoim założeniu łączył on partykularną myśl żydowską z filozofią uniwersalną, akceptował różnorodność w autodefiniowaniu wyznawców judaizmu, prowadził badania interdyscyplinarne, także w obszarach nie *stricte* żydowskich, stając się placówką naukową o randze światowej.

Historia. Historia w ujęciu *haskali* żydowskiej traktowana była jako historia narodu (w obrębie teorii państwa), idei, prawa i życia ducha. Odrzucono natomiast jej atrybut sakralności, czyniąc z niej historię świecką. Dokumenty, do których sięgano, aby ją opisać, zapisane językiem religijnym, traktowano jako teksty kulturowe, posługujące się adekwatną dla danej epoki formą literacką. Przy ich reinterpretacji stosowano filozoficzną hermeneutykę i odwoływano się do koncepcji Wilhelma von Humboldta³⁴, traktując historię judaizmu jako historię idei, myśli żydowskiej, kultury oraz żywego organizmu społecznego i jego ducha. W ujęciu żydowskim filozofia historii nie osiągnęła wysokiego stopnia spójności. Pisano ją z różnych pozycji: filozofii nauki (Leopold Zunz, Moritz Steinschneider³⁵), filozofii kultury (Zunz), filozofii kantowskiej (Issak Markus Jost³⁶), filozofii romantyzmu (Abraham Geiger³⁷), filozofii idealizmu (Zacharias Frankel³⁸ i szczególnie Heinrich Graetz³⁹, inspirator nowej szkoły historii Żydów, myśli autoemancypacyjnej i protosyjonistycznej), pozytywizmu (Szymon Dubnow⁴⁰), socjalizmu (Mojżesz Hess) i neokrytycyzmu (Hermann Cohen⁴¹).

³⁴ Wilhelm von Humboldt (1767–1835) – niemiecki filozof, językoznawca i polityk.

³⁵ Moritz Steinschneider (1816–1907) – bibliograf i orientalista.

³⁶ Isaak Markus Jost (1793–1860) – pedagog i historyk żydowski.

³⁷ Abraham Geiger (1810–1874) – niemiecki rabin, jeden z twórców judaizmu reformowanego.

³⁸ Zacharias Frankel (1801–1875) – rabin i uczony żydowski, reformator i zwolennik judaizmu konserwatywnego, pierwszy dyrektor Żydowskiego Seminarium Teologicznego we Wrocławiu istniejącego od 1854 roku.

³⁹ Heinrich Graetz (Cwi Hirsz Graetz) (1817–1891) – niemiecki historyk pochodzenia żydowskiego, autor syntezy historii Żydów.

⁴⁰ Szymon Dubnow (1860–1941) – żydowski historyk, pisarz i działacz polityczny.

⁴¹ Hermann Cohen (1842–1918) – niemiecki filozof pochodzenia żydowskiego.

Prawo. Żydzi do czasu haskali definiowali judaizm głównie przez Prawo (Torę), a tożsamość jego wyznawców jako żyjących pod Prawem (rabiniczny termin: „pod jarzmem Prawa”). W wyniku reformy, czerpiąc inspiracje z filozofii niemieckiej, wypracowali filozoficzne koncepcje etyki, które dostosowałyby judaizm i moralność Żydów do zmodernizowanych warunków społecznych. Niemalże zaczerpnęli w tym zakresie z liberalnego protestantyzmu, który w procesie asymilacji niejednokrotnie stawał się w wyniku konwersji ich nowym środowiskiem religijnym. Konstruowanie nowej żydowskiej filozofii prawa następowało etapami. Początkowo, jak chciał Moses Mendelssohn⁴², wskazywano na podwójne źródło prawa: boskie i ludzkie. To drugie warunkowane było naturą człowieka i państwa. Spotkało się to z krytyką między innymi Immanuela Kanta⁴³, który twierdził, że Żydów wychowuje nie Bóg, lecz „zniewalają” ich własne idee oraz wynikające z nich prawa uwarunkowane historycznie i kulturowo (zwłaszcza przez język hebrajski). Żydzi, nie widząc tych uwarunkowań przyjętych idei, posługują się nimi bez względu na ich przestarzałość. Krytyka ta skłoniła reformatorów do rezygnacji z większości przykazań Mojżeszowych, ale niezmiennie obstawali przy przykazaniach noachickich, przypisując im wprost boskie pochodzenie. Kant nie godził się z taką koncepcją. Podkreślał, że nie wolno pętać człowieka dawnymi prawami, ponieważ w prawie wyraża się autonomia człowieka i duch oświecenia naznaczony cechą niereligijności i uniwersalizmu. Nie aprobował on w żadnym stopniu żydowskiego partykularyzmu, wyrażającego się w idei ludu wybranego zakorzenionego w objawieniu, przeciwstawiając mu religię „w granicach rozumu”. Na tych zasadach miał być konstruowany również system etyczny. Żydowskie kantyści, szukając pośredniego rozwiązania, dowodzili, że ich idee wykazują wyższość nad ideami transcendentálnymi innych ludów, argumentując tę tezę kryteriami kantowskimi, a nie dawnymi racjami rabinicznymi.

Na dalszym etapie tworzenia filozofii prawa Żydzi sięgnęli do dorobku Hegla, zrywając całkowicie z autorytetem religii i postu-

⁴² Moses (Mojżesz) Mendelssohn (1729–1786) – filozof niemiecki żydowskiego pochodzenia, pisarz, tłumacz.

⁴³ Immanuel Kant (1724–1804) – niemiecki filozof, logik i metafizyk.

lując wyłączone odwoływanie się w zapewnieniu ładu ziemskiego do osiągnięć cywilizacji ludzkiej i praw ludzkich oraz zerwanie przez Żydów z fantazją epok minionych. Na szczególnie podatny grunt trafiło to w środowisku żydowskich socjalistów, głoszących, że porządek społeczny, o którym mówi religia, ma futurystyczny charakter, a ostateczną jego realizację przenoszono na oczekiwane od wieków czasy mesjańskie (eschatologiczne). Socjaliści zerwali z ideą zapanowania nowej epoki w czasach ostatecznych, przesuwając nastanie sprawiedliwego ustroju i „państwa etyki” na współczesność. Drogą do tego miała być etyka jako siła napędowa historii. Nie Bóg będzie im pomagał w urzeczywistnieniu ideałów proroków starożytnego Izraela, ponieważ porządek boski jest oddzielony od ziemskiego, lecz oni sami powinni wziąć w ręce losy własne oraz innych ludzi i tak nimi pokierować, aby nastąpiło odrodzenie (utopia Hessa). Przede wszystkim miało się to wyrazić w powrocie Żydów do Palestyny. Radykalniej ujął ideę odrodzenia Karol Marks, a wtórowali mu Bruno Bauer⁴⁴ i Ludwig Feuerbach, akcentując potrzebę emancypacji od alienacji, wyzwolenia Żydów od mitologii spełnienia rzekomym porządkiem boskim.

Na ostatnim etapie rozwoju żydowskiej filozofii prawa nastąpiła radykalizacja poglądów. Zerwano z różnymi teistycznymi poglądami, ukazującymi z jednej strony prawa Boże, a obok nich ludzkie. W to miejsce – podążając za Schopenhauerem⁴⁵ i Nietzschem⁴⁶ – zanegowano religię i opowiedziano się za ateizmem, ponieważ każda religia (buddyzm, chrześcijaństwo, zwłaszcza judaizm) – jak twierdzono – odciąga uwagę od spraw ludzkich, zaszczepiając ludziom mentalność niewolników.

Tak więc w obszarze filozofii prawa nastąpiło zerwanie z dawną legalistyczną etyką Tory i rabiniczną aksjologią. Reforma życia żydowskiego niosła ze sobą antynomizm o motywacjach społeczno-kulturowych, a nawet ateizm. Nierzadko prowadziło to Żydów do zmiany obyczajowości w życiu indywidualnym i społecznym, a nawet do całkowitego porzucenia judaizmu. Reformatorzy na

⁴⁴ Bruno Bauer (1809–1882) – niemiecki teolog, filozof i historyk, przedstawiciel lewicy heglowskiej.

⁴⁵ Arthur Schopenhauer (1788–1860) – filozof niemiecki.

⁴⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) – niemiecki filozof, filolog klasyczny, prozaik i poeta.

ogół nie przyznawali się do uzależnienia od filozofii niemieckiej. Niemniej z perspektywy czasu owa zależność jest niekwestionowana.

Poglądy maskilów, dotyczące zwłaszcza Prawa (Tory), wzbudziły wśród całej społeczności żydowskiej zróżnicowane postawy, które daje się ująć w cztery orientacje religijne: ortodoksyjną, neoortodoksyjną, konserwatywną i reformistyczną (liberalną).

Zwolennicy ortodoksji (i ultraortodoksji) pozostawali przy tradycyjnej myśli żydowskiej, która była dziełem judaizmu rabinicznego, akceptującego boski autorytet i niezmienność Tory pisanej (Biblia hebrajska) i ustnej (Talmud) oraz wynikające z niej zakazy i nakazy kształtujące życie Żyda na każdym etapie dziejów. Głównymi zwolennikami tego nurtu byli Solomon Juda Rappaport⁴⁷, Samuel David Luzzato⁴⁸, Heinrich Graetz.

Neoortodoksja definiowała judaizm nie jako naród czy państwo, lecz wspólnotę wyznawców realizującą przy zachowaniu Tory boską misję Izraela (jako ludu Bożego) uwarunkowaną historycznie wobec świata współczesnego. Powinna być odpowiednia do duchowości danego okresu i wiązać się z dopasowywaniem, a nawet reinterpretacją Prawa i obyczajów. Taką drogę wyznaczali zwłaszcza Samson Raphael Hirsch⁴⁹ i Esriel Hildesheimer⁵⁰.

Zwolenników najbardziej radykalnej orientacji – judaizmu liberalnego – odróżniał od innych Żydów stosunek do Prawa. Tradycyjną Torę uznawali za historyczną i podlegającą reformom. Nie domagali się wiary w Boga, tylko podtrzymywania wybranych tradycji żydowskich, zarzucając nawet nadzieje mesjanistyczne. Przyznawano pełne uprawnienia kobietom. W znaczącym stopniu przeorganizowano liturgię synagogalną (Israel Jacobson⁵¹), wprowadzając do niej języki narodowe i muzykę organową. Pomędzy jego zwolennikami istnieją do dziś duże różnice i dowolność w inter-

⁴⁷ Solomon Juda Leib Rappaport (Rapoport) (1790–1867) – rabin i uczoney żydowski, pionier haskali.

⁴⁸ Samuel David Luzzatto (1800–1865) – żydowski uczoney i poeta pochodzący z Włoch.

⁴⁹ Samson Raphael Hirsch (1808–1888) – niemiecki rabin neoortodoksyjny i filozof.

⁵⁰ Azriel (Esriel) Hildesheimer (1820–1899) – niemiecki rabin i przywódca nowożytnego judaizmu ortodoksyjnego (neoortodoksyjnego) w Niemczech.

⁵¹ Israel Jacobson (1768–1828) – niemiecki filantrop pochodzenia żydowskiego, reformator judaizmu w dobie emancypacji.

pretacji zasad obyczajowych. Luminarzami tego nurtu byli Samuel Holdheim⁵², Abraham Geiger, Julius Guttman⁵³.

Nurtem pośrednim pomiędzy (neo)ortodoksją a moderną żydowską był nurt konserwatywny, którego założycielem i głównymi reprezentantami był Zacharias Frankel, opowiadający się za umiarkowaną reformą judaizmu. Z tego też powodu zerwał z radykalną orientacją reformatorską. Stał na stanowisku, że to historia, a nie religia, ukształtowała Żydów w wyjątkowy naród oraz że powinni oni zachować świadomość swojej wyjątkowości, przestrzegając tradycji zebranych w Talmudzie. Bronił także obecności języka hebrajskiego w liturgii. W USA głównym architektem tego kierunku był Solomon Schechter⁵⁴, rabin pochodzący z Mołdawii oraz profesor literatury rabinicznej na uniwersytecie w Cambridge, znany z identyfikacji zawartości genizy kairskiej (1896).

Etyka i wychowanie człowieka oraz jego nowa mentalność.

Odrzucenie etyki tradycyjnej – dzieła rabinów, która niemal przez siedemnaście wieków kształtowała etos Żydów – domagało się zastąpienia jej nową etyką, która nie byłaby żydowską, lecz ogólnoludzką i służyła państwu, to jest etyki obywatelskiej. Konstrukcja jej oparty był na filozoficznych koncepcjach oświeceniowych, zwłaszcza Kanta. Dążono zatem do stworzenia etyki obowiązków, co wyprowadzano z istoty judaizmu definiowanego po nowemu albo też w oderwaniu od (jakiegokolwiek) religii. Dawne rabiniczne *tajrag* – 613 nakazów i zakazów, wyprowadzanych z Biblii hebrajskiej i Tory ustnej – próbowano zastąpić normami etycznymi oderwanymi od Objawienia albo co najwyżej wzmacnianymi przez nie, jeżeli część Żydów przywiązanych do tradycji nie chciała z niego zrezygnować. Budowa nowej osobowości człowieka domagała się nie tylko zewnętrznego przyjęcia norm etycznych, ale także ich wewnętrznej aprobaty, aby ludzki akt etyczny miał uzasadnienie we wnętrzu człowieka.

⁵² Samuel Holdheim (1806–1860) – rabin we Frankfurcie nad Odrą (1836–1840), a później kraju związkowego Meklemburgia-Schwerin, zwolennik judaizmu reformowanego (liberalnego).

⁵³ Julius Guttman (1880–1950) – rabin urodzony w Niemczech, żydowski teolog i filozof religii.

⁵⁴ Solomon Schechter (1847–1915) – teolog żydowski, współtwórca judaizmu reformowanego.

W przypadku Żydów, którzy nie chcieli wyzbyć się religijnej optyki w widzeniu człowieka i świata, wzmocnienie ich wewnętrznych aktów etycznych, wyrażanych w postawach obywatelskich, znajdowało podstawowe zakotwiczenie w ogólnoludzkich postulatach rozumu (to dla żydowskich kantystów było najważniejsze) oraz w bliskich im ideach transcendentálnych. W takim sensie Żyd miał się stawać człowiekiem etycznym, podobnie jak naród żydowski, na którego etos składało się dziedzictwo transcendentálnych idei starożytnego i średniowiecznego Izraela.

Zaszczepiona przez żydowskich kantystów nowa etyka (przyjęta tylko przez część społeczności wyznawców judaizmu) zyskała z czasem nowe atrybuty przydane jej przez romantyzm (wzmocnienie żydowskich wartości partykularnych), idealizm (wzmocnienie tezy, że jaźń jest podmiotem aktów etycznych) i socjalizm (etyka musi być użyteczna społecznie i służyć ludziom, inaczej jest egoizmem). W ten sposób w drugiej połowie XIX wieku utrwalony został stereotyp Żyda i judaizmu etycznego. Przez niego definiowało się religię mojżeszową, utożsamiając ją z etyką. W tym duchu reinterpretowano jej historię, dowodząc jednocześnie, iż może pretendować, jako najwznioślejsza, do statusu religii ludzkości.

Na przełomie XIX i XX wieku, pod wpływem badań nad etyką i poziomem moralności w różnych kontekstach historycznych, zwrócono szczególną uwagę na uniwersalistyczny charakter etyki oraz etykę wartości, która wskazywała na jej aspekt ogólnoludzki, ale też żydowski, postulując jego upowszechnianie przez edukację (Martin Buber⁵⁵), mającą doprowadzić do wpojenia jednostce i społeczeństwu nowej antropologii filozoficznej, realizowanej przez nowoczesną pedagogikę żydowską łączoną z praktyką (wiek pedagogiki narodu). Z perspektywy czasu określa się ten wielki „eksperyment filozoficzny” jako największy w historii świata. Doprowadził on w ograniczonym obszarze społecznym do wykreowania nowej mentalności żydowskiej, co znajdzie odbicie w filozofii żydowskiej XX wieku.

Finalny efekt rozwoju żydowskiej myśli etycznej zakorzenionej w oświeceniu był dość zaskakujący. Żydzi pozostający przez osiem-

⁵⁵ Martin Buber (1878–1965) – filozof izraelski i austriacki pochodzenia żydowskiego, badacz judaizmu, szczególnie chasydyzmu.

naście wieków bez własnej ojczyzny, jedynie w swych pragnieniach i oczekiwaniach związani z ideą Erec Israel (Ziemią Izraela), postanowili ją urzeczywistnić, postulując powrót do ziemi starożytnego Izraela jako na „obszar etyczny”, „pole doświadczalne”, na którym mogliby „wyhodować” laickie wartości żydowskie (w oderwaniu od Objawienia) i pokazać je światu, aby zyskały wymiar uniwersalny. Filozofia etyki stała się integralną częścią ruchu syjonistycznego, który w różnych nurtach inaczej rozkładał akcenty, raz eksponując etykę narodową, innym razem świecką etykę mesjańską w wymiarze ziemskim bądź to etykę polityczną lub etykę kulturową, w końcu etykę socjalizmu narodowego, propagującą wartości społeczne, realizowane w modelu życia kibucowego szerzonego w Palestynie.

Przyznanie Żydom praw obywatelskich dokonywało się od końca XVIII wieku i trwało niemal przez cały wiek XIX. Było w dużej mierze aktem władz państwowych, które chciały zmiany ich statusu prawnego w celu zintegrowania z resztą społeczeństwa, poprawy jakości życia oraz – zgodnie z ideami oświeceniowymi – sekularyzacji bądź w niektórych przypadkach konwersji na chrześcijaństwo. Powodzenie procesu emancypacji Żydów zależało od trzech czynników: uznania przez większość społeczną równości mniejszości, poddania się samych Żydów procesom asymilacji i akulturacji, co było miernikiem skuteczności wprowadzanych reform społeczno-politycznych, oraz ukształtowania filozoficznej myśli żydowskiej, która stymulowała głębię przemian i ich przebieg. Ten ostatni czynnik prowadził do osiągnięcia przez Żydów nowej świadomości. Równouprawnienie sprawiało, że „będąc obywatelami państwa i zarazem Żydami, za najgłębszą obowiązującą ich samych kategorię moralną uważali swój status osoby obdarzonej prawami”. Przyznanie im praw obywatelskich dawało możliwość zrobienia z nich użytku zarówno przeciwko władzom, jak i autorytetowi prawa żydowskiego, zwłaszcza po odebraniu mu pod wpływem haskali autorytetu boskiego i zredukowaniu go do ludzkiego wymiaru uwarunkowanego historycznie. Dotychczasowe powinności Żyda wynikające z halachy stawały się w sensie filo-

zoficznym całkowicie dobrowolne. Ani zatem czynniki polityczne (dawne poddaństwo wynikające z systemu feudalnego), ani religijne, związane z autorytetem Tory, nie mogły składać się na jurysdykcję, której Żyd byłby poddany. W tym zakresie, wraz z uzyskaniem wszystkich dobrodziejstw płynących z emancypacji, kierował się on zasadą dobrowolności. Reforma przyniosła zatem Żydom po zakwestionowaniu autorytetu prawa żydowskiego (halachy) potrzebę ukształtowania i ustanowienia nowej *paidei*, która zastąpiłaby starą, narzuconą przez rabinów z przydanym atrybutem boskości, i została przyjęta na zasadzie dobrowolności.

Proces emancypacji Żydów okazał się w dużej mierze fiaskiem. Większość społeczeństwa nie chciała wspierać ich integracji, co prowadziło do narastania antysemityzmu. Poza tym duża część Żydów nie akceptowała reformy judaizmu, opowiadając się za jego tradycyjną formą (ortodoksja i neoortodoksja). Nie spełniły się także oczekiwania Żydów reformowanych, ponieważ asymilacja i akulturacja nie prowadziły do faktycznego ich równouprawnienia. Wydarzenia i procesy historyczne zachodzące w Europie wpłynęły na transformację coraz większej liczby Żydów europejskich. Przebiegała ona od emancypacji (i tradycji) do autoemancypacji. Ponieważ haskala i emancypacja nie zdołały przezwyciężyć albo zmniejszyć antysemityzmu, przed żydostwem wschodnioeuropejskim, szczególnie rosyjskim, wyłoniły się trzy zasadnicze opcje: emigracja, szczególnie to Stanów Zjednoczonych (2,5 miliona Żydów rosyjskich wyjechało tam w latach 1881–1914), przyłączenie się do ogólnych ruchów rewolucyjnych i do specyficznego autonomizmu społeczno-kulturalnego reprezentowanego przez Bund oraz pójsie drogą syjonizmu, który stała się dla nich w XX wieku głównym wyjściem.

BIBLIOGRAFIA

- Achad ha-Am, *Al paraszat drachim*, 4 vol., Berlin 1930.
Aharoni Y. i in., *Historical Atlas of the Jewish People*, ed. Sh. Ahituv, New York–London 2003.
Alkalai Y.H., *Minchat Jehuda*, Wien 1843.
Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1993.
Bartyzel J., *Egalitaryzm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002.

- Battenberg F., *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650–1933*, tłum. A. Soróbką, Wrocław 2008.
- Ben-Jehuda E., *Ha-chalom we-sziwro*, Jerozolima 1964.
- Bibó I., *Kwestia żydowska*, tłum. J. Snopek, Warszawa 1993.
- Cohen R.I., *Urban Visibility and Biblical Visions: Jewish Culture in Western and Central Europe in the Modern Age*, [w:] *Cultures of the Jews. A New History*, vol. 3: *Modern Encounters*, ed. D. Biale, New York 2002.
- Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Hrsg. H. Liebenschütz, A. Paucker, Tübingen 1977.
- Dubnow S.M., *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789–1914*, Bd. 1–3, Berlin 1920–1933.
- Eisenbach A., *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.
- Ellenson D., *Reakcje tradycyjnego judaizmu na nowożytną reformę: paradygmaty niemieckiej ortodoksji*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Elon A., *Bez wzajemności. Żydzi – Niemcy 1743–1933*, tłum. K. Bratkowska, A. Geller, Warszawa 2012.
- Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM Edition, Jerusalem 2007.
- Feiner S., *Haskalah ve-historyah: toldoteha shel hakarat avar Yehudit modernit*, Jerusalem 1995.
- Feiner S., *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, transl. Ch. Noar, S. Silverton, Oxford 2002.
- Finley M., *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia reformy*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Graetz H., *History of the Jews. From the Earliest Times to the Present Day*, 5 vol., London 1891–1892.
- Grinberg D., *Problem żydowski w Europie XIX wieku*, „Studia Judaica” R. 3, 2000, nr 2.
- Guttmann J., *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, introd. Z. Werblowsky, transl. D.W. Silverman, New York 1973.
- Herzl T., *Altneuland*, Leipzig 1902.
- Herzl T., *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, tłum. J. Surzyn, Kraków 2006.
- Hess M., *Die europäische Triarchie*, Leipzig 1841.
- Hess M., *Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart 1837.
- Hess M., *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage*, Leipzig 1862.

- Hyman P.E., *Emancipation*, [w:] *20th Century Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, eds. A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr, Philadelphia 2009.
- Kaliszer C.H., *Driszat Cijon*, Jerusalem 1962.
- Katz J., *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, New York 1986.
- Katz J., *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*, Cambridge 1973.
- Kouts G., *La naissance de la presse hébraïque moderne (1856–1886)*, Paris 1993.
- Kouts G., *Hadashot ye-ḳorot ha-yamim: meḥkarim be-toldot ha-‘itonut yeha-tikshoret ha-‘Ivrit voha-Yehudit*, Tel Aviv 2013.
- Levy Z., *Istota nowożytniej filozofii żydowskiej*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Netchvolodow A., *L'Empereur Nicolas II et les Juifs. Essais sur la révolution russe dans ses rapports avec l'activité universelle du judaïsme contemporain*, trad. par I.M. Narischkina, Paris 1924.
- Nordau M., *Ketawim niwcharim*, vols. 6, Jerusalem–Tel Aviv 1929–1930.
- Ochman J., *Historia filozofii żydowskiej*, t. 3: *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000.
- Ouaknin M.-A., *Chasydzi*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2002.
- Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*, eds. P. Birnbaum, I. Katznelson, Princeton 1995.
- Pilarczyk K., *Haskala – oświecenie żydowskie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.
- Pilarczyk K., Dublański R., *Moses Mendelssohn a judaizm i kultura żydowska*, „Studia Gdańskie” t. 38, 2016.
- Poliakov L., *Historia antysemityzmu*, t. 2: *Epoka nauki*, tłum. A. Rasińska-Bóbr, O. Hedemann, Kraków 2008.
- Polonsky A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2014.
- Rabkin Y.M., *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*, tłum. Ł. Brzeziński, Warszawa 2007.
- Richarz M., *The History of the Jews in Europe during the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, [on-line:] https://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/Volume%20I/The_History_of_the_Jews_in_Europe.pdf.
- Rosman M., *Jak pisać historię żydowską?*, tłum. i red. nauk. A. Jagodzińska, Wrocław 2011.
- Rozenblit M.L., *European Jewry: 1800–1933*, [w:] *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, eds. J.R. Baskin, K. Seeskin, Cambridge 2010.
- Schorsch I., *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover, N.H. 1994.

- Seltzer R.M., *Enlightenment*, [w:] *20th Century Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, eds. A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr, Philadelphia 2009.
- Shear A., *Jews and Judaism in Early Modern Europe*, [w:] *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, eds. J.R. Baskin, K. Seeskin, Cambridge 2010.
- Simon B., *Jiddische Sprachgeschichte. Versuch einer neuen Grundlegung*, Frankfurt am Main 1988.
- Simon H. i M., *Filozofia żydowska*, tłum. T.G. Pszczołkowski, Warszawa 1990.
- Sternhell Z., *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris 2013, *Folio. Histoire*, n° 203.
- Surzyn J., *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014.
- Tajemnica Syjonu. Rosyjskie prawosławie o Żydach i judaizmie*, wybór, red. i tłum. T.P. Terlikowski, Warszawa 2007.
- Tazbir J., *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falszyfikat*, Warszawa 1992.
- Toward Modernity. the European Jewish Model*, ed. J. Katz, New Brunswick 1987.
- Wodziński M., *Chasydyzm. Atlas historyczny*, oprac. kartograficzne W. Spallek, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019.
- Wodziński M., *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003.

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje przebieg procesu emancypacji wśród Żydów od końca XVIII do początku XX wieku (1919). Był on w dużej mierze stymulowany przez władze państwowe, które chciały zmiany ich statusu prawnego w celu zintegrowania z resztą społeczeństwa, poprawy jakości życia oraz – zgodnie z ideami oświeceniowymi – sekularyzacji bądź w niektórych przypadkach konwersji na chrześcijaństwo. Powodzenie procesu emancypacji Żydów zależało od trzech czynników: uznania przez większość społeczną równości mniejszości, poddania się samych Żydów procesom asymilacji i akulturacji, co było miernikiem skuteczności wprowadzanych reform społeczno-politycznych, oraz ukształtowania filozoficznej myśli żydowskiej, która stymulowała głębię przemian i ich przebieg. Ten ostatni czynnik prowadził do osiągnięcia przez Żydów nowej świadomości. Równouprawnienie sprawiło, że „będąc obywatelami państwa i zarazem Żydami, za najgłębszą obowiązującą ich samych kategorię moralną uważali swój status osoby obdarzonej prawami”. Przyznanie im praw obywatelskich dawało możliwość zrobienia z nich użytku zarówno przeciwko władzom, jak i autorytetowi

prawa żydowskiego, zwłaszcza po odebraniu mu pod wpływem haskali autorytetu boskiego i zredukowaniu go do ludzkiego wymiaru uwarunkowanego historycznie. Proces emancypacji Żydów okazał się w dużej mierze fiaskiem. Większość społeczeństwa nie chciała wspierać ich integracji, co prowadziło do narastania antysemityzmu. Poza tym duża część Żydów nie akceptowała reformy judaizmu, opowiadając się za jego tradycyjną formą (ortodoksja i neoortodoksja). Nie spełniły się także oczekiwania Żydów reformowanych, ponieważ asymilacja i akulturacja nie prowadziły do faktycznego ich równouprawnienia. Wydarzenia i procesy historyczne zachodzące w Europie wpłynęły na transformację coraz większej liczby Żydów europejskich. Przebiegała ona od emancypacji (i tradycji) do autoemancypacji. Ponieważ haskala i emancypacja nie zdołały przezwyciężyć albo zmniejszyć antysemityzmu, przed żydostwem europejskim wyłoniły się trzy zasadnicze opcje: emigracja z Europy, przyłączenie do ogólnych ruchów rewolucyjnych lub pójsie drogą syjonizmu, co stało się dla nich w XX wieku głównych wyjściem.

SŁOWA KLUCZOWE: Żydzi, judaizm, emancypacja, autoemancypacja, Izrael, kultura żydowska, syjonizm

SUMMARY

From emancipation to self-emancipation among Jews.

A historical and cultural outline

The article shows the process of emancipation among Jews from the late eighteenth to early twentieth century (1919). It was largely stimulated by state authorities who wanted to change their legal status in order to integrate them into society, improve their quality of life and – in accordance with Enlightenment ideas – secularize them, or in some cases convert them to Christianity. The success of the Jewish emancipation process was dependent on three factors: recognition of the equality of minorities by the social majority, surrender by the Jews themselves to the processes of assimilation and acculturation, which was a measure of the effectiveness of socio-political reforms, and the shaping of Jewish philosophical thought that stimulated the depth of change and its course. This last factor led to the Jews reaching new awareness. Equality of rights meant that “being citizens of the state and at the same time Jews, they considered their status as a person endowed with rights to be the deepest moral category of their own”. Granting them civil rights gave them the opportunity to make use of them against both the authorities and the authority of Jewish law, especially after depriving it, under the influence of the Haskalah, of divine authority and reducing it to the human dimension conditioned historically. The Jewish emancipation process largely turned out to be a fiasco. Most

of the population did not want to support their integration, which led to the rise of anti-Semitism. In addition, a large proportion of Jews did not accept the reform of Judaism, opting for its traditional form (orthodoxy and neo-orthodoxy). The expectations of the Reformed Jews also failed because assimilation and acculturation did not lead to their actual equality. Historical events and processes taking place in Europe have influenced the transformation of an increasing number of European Jews. It ran from emancipation (and tradition) to self-emancipation. Because the Haskalah and emancipation failed to overcome or reduce anti-Semitism, three fundamental options emerged from European Jewry: emigration from Europe, joining the general revolutionary movements, or following the path of Zionism, which in the twentieth century became the main solution for them.

KEYWORDS: Jews, Judaism, emancipation, self-emancipation, Israel, Jewish culture, Zionism

O AUTORACH

Krzysztof Pilarczyk  – profesor w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kierownik Pracowni Historii Relacji Chrześcijańsko-Żydowskich, współpracownik Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych „Fides et Ratio” we Wrocławiu oraz Polskiego Centrum Sydonologicznego w Krakowie (filia Międzynarodowego Centrum Sydonologicznego w Turynie). Stypendysta Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz uniwersytetów w Tybindze i Heidelbergu. Autor ponad 250 publikacji naukowych, między innymi: *Talmud i jego drukarze w I Rzeczypospolitej. Z dziejów przekazu religijnego w judaizmie* (1998), *Leksykon drukarzy ksiąg hebrajskich w Polsce. Z bibliografią polono-judaików w językach żydowskich (XVI–XVIII wiek)* (2004), *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne* (wyd. 2 – 2009), *Drukowana książka hebrajska a religia. Vademecum bibliologiczne* (2012), *Dialog katolicko-judaistyczny w perspektywie dokumentów Stolicy Apostolskiej* (2016). Swoją aktywność naukową dokumentuje na: <http://www.cyfronet.krakow.pl/~uwpilarc/>.

Gideon Kouts  – profesor nowoczesnej historii żydowskiej, kultury i komunikacji (*media studies*). Kieruje Europejskim Instytutem Studiów Hebrajskich na Uniwersytecie Paris 8 we Francji, w którym pełnił też funkcję szefa programu Masters of Cultures and Communications oraz szefa Wydziału Studiów Hebrajskich i Izraelskich. Pracownik naukowy na Uniwersytecie w Tel Awiwie, redaktor „REEH. European Journal of Hebrew Studies” i „Keshet. The International Journal of Jewish Press and Communications History Research” wydawanego przez Institute of Research of Jewish Press

and Communications na Uniwersytecie Telawiwskim. Wykładał również na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Profesor wizytujący na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Jego badania koncentrują się na historii prasy i komunikacji żydowskiej, a także na komunikacji międzynarodowej, propagandzie i tożsamości narodowej. W jego dorobku naukowym znajdują się takie publikacje, jak: *Ḥadashot ye-ḳorot ha-yamim: meḥkarim be-toldot ha-‘itonut yeha-tiḳshoret ha-‘Ivrit veha-Yehudit* (2013), *The Hebrew and Jewish Press in Europe. Select Problems in Its History* (2006), *Ma‘arikhim u-mikhteve ‘itim: ‘iyunim be-toldot ha-‘itonut ha-‘Ivrit yeha-Yehudit* (1999), *La presse hébraïque en Europe. Ses origines et son evolution de 1856 à 1897* (1997), *Les grands périodiques hébraïques en Europe, 1856–1886* (1993), ponadto liczne rozdziały w pracach zbiorowych oraz artykuły w czasopismach naukowych publikowanych w językach hebrajskim, francuskim, angielskim, polskim, rosyjskim, niemieckim i hiszpańskim.

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>