

Uniwersytet Warszawski
Wydział Orientalistyczny

Maria Głowacka
Numer albumu: 308554

**Achad Ha-Am a kwestia odnowy języka i
literatury hebrajskiej na tle konfliktu z grupą
'Ceirim'**

Praca licencjacka na kierunku
orientalistyka
w zakresie hebraistyki

Praca wykonana pod kierunkiem
prof. dr hab. Shoshany Ronen
dr hab. Marka Baraniaka
Zakład Hebraistyki

Warszawa, wrzesień 2018

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przez mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data Podpis autora pracy

Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie postaci Aszera Gincberga, znanego pod pseudonimem Achad Ha-Am myśliciela żydowskiego, żyjącego na przełomie XIX i XX wieku. Autorka omawia jego poglądy na kwestie kluczowe dla formowania się tożsamości żydowskiej (zwłaszcza dotyczące odnowy kultury i języka hebrajskiego), które wzbudzały żywe emocje w tamtym okresie i nie tracą na aktualności także dziś.

Pierwszy rozdział poświęcony jest biografii Achad Ha-Ama od wczesnego dzieciństwa po początki kariery politycznej i pisarskiej. Autorka nakreśla kontekst historyczno-kulturowy, który miał duży wpływ na formowanie się późniejszych poglądów filozofa. Omawia również koncepcję duchowego centrum. W drugim rozdziale przedstawione są poglądy Achad Ha-Ama dotyczące żydowskiej kultury, literatury i języka hebrajskiego oraz geneza powstania gazety Ha-Sziloach wraz z głównymi założeniami wydawniczymi. Trzeci rozdział poświęcony jest polemice z przedstawicielami grupy młodych pisarzy *Ceirim*: Michą Josefem Berdyczewskim, Abrahamem Ozjaszem Thonem i Mordechajem Ehrenpreisem.

Autorka opiera się zarówno na hebrajskich tekstach źródłowych, jak i krytycznych opracowaniach dotyczących omawianego zagadnienia.

Słowa kluczowe

Achad Ha-Am, syjonizm duchowy, Ha-Sziloach, hebrajski, duchowe centrum,
Berdyczewski, Thon, Ehrenpreis

Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)

08900 (inne nauki humanistyczne)

Tytuł pracy w języku angielskim

Achad Ha-Am and the question of the renewal of the Hebrew language and its
literature in the context of the conflict with the group *Ceirim*

Spis treści

Spis treści.....	4
Wstęp.....	5
Rozdział 1. Achad Ha-Am i koncepcja duchowego centrum	7
1.1 Wczesne dzieciństwo i młodość	7
1.2 Odessa.....	12
1.3 „Ktawim Balim”	14
1.4 „Lo ze ha-derech”	16
1.5 Duchowe centrum.....	19
Rozdział 2. Achad Ha-Am i polityka kulturalna. Działalność redakcyjna w gazecie <i>Ha-Sziloach</i>	25
2.1 Potrzeba odnowienia hebrajskiej kultury.....	26
2.2 Literatura hebrajska	29
2.3 Styl eseistyczny Achad Ha-Ama	33
2.4 Okoliczności powstania gazety <i>Ha-Sziloach</i>	34
2.5 Misja gazety <i>Ha-Sziloach</i>	37
2.6 Zasady redakcyjne	41
2.7 Niepowodzenia finansowe.....	44
Rozdział 3. Achad Ha-Am i konflikt z grupą <i>Ceirim</i>	47
3.1 Spotkanie z grupą <i>Ceirim</i>	48
3.2 Różne wizje przyszłości judaizmu i literatury hebrajskiej.....	50
3.3 Micha Josef Berdyczewski i „List otwarty”	52
3.4 Abraham Ozjasz Thon i „Literatura narodowa”	54
3.5 Mordechaj Ehrenpreis i „Dokąd?”.....	57
Zakończenie	60
Bibliografia	63

Wstęp

Achad Ha-Am jest uważany za myśliciela, który wywarł ogromny wpływ na tworzenie się żydowskiej tożsamości narodowej, myślenie o świeckiej kulturze i założeniach przyszłego państwa. Jego nowatorskie spojrzenie na najważniejsze problemy związane z samookreśleniem się społeczności żydowskiej w momencie kluczowym dla przyszłości Żydów jako narodu, wzbudzało skrajne reakcje wśród jemu współczesnych i dyskutowane jest po dziś dzień. Co definiuje żydowską tożsamość i kulturę? Gdzie, w świecie, w którym rozmaite społeczności żyją obok siebie, jest granica chroniąca istotę narodu? Co trzyma rozproszonych po całym świecie Żydów razem i pozwala im w mniejszym lub większym stopniu zachować odrębność? Myśliciel urodził się w momencie, kiedy te pytania dopiero zaczynały być formułowane i całe życie próbował przekonać naród do swoich odpowiedzi.

W niniejszej pracy autorka przedstawia Achad Ha-Am jako człowieka, który nie miał wrodzonych zdolności przywódczych i niechętnie występował publicznie, a mimo to z wielką siłą prezentował zdecydowane poglądy, nie będące wcale w zgodzie z głównym nurtem tamtego okresu. Z wiarą i determinacją kształtował własną koncepcję syjonizmu duchowego. Przyświecał mu konkretny cel – zbudowanie w Żydach poczucia jedności narodowej i świadome tworzenie świeckiej kultury hebrajskiej, która, choć silnie związana z kultywowaną przez wieki tradycją, byłaby wolna od sztywnych nakazów religijnych.

Kojarzony jest jako główny oponent Theodora Herzla i propagowanego przez niego syjonizmu politycznego. Z uporem podejmował polemiki z ideami, które dla wielu współczesnych mu Żydów były bardzo ważne – dawały bowiem nadzieję na lepsze jutro, na rozwiązanie problemów społecznych, ekonomicznych i kulturowych, z którymi borykali się w diasporze oraz na szybkie utworzenie żydowskiej siedziby narodowej. Alternatywa jaką proponował Achad Ha-Am, powoli kształtując swoją koncepcję syjonizmu duchowego, nie była tak spektakularna, a on sam nie posiadał charyzmy Herzla, która sprawiłaby, że poszłyby za nim masy. Jednak, zarówno we własnej działalności eseistycznej, jak i w pracy redaktora cieszącej się ogromnym prestiżem gazety *Ha-Sziloach*, uparcie starał się „wychować” swoich współbraci i wskazać im drogę do wyzwolenia. Niespiesznie, jak wody Sziloachu dążył do stworzenia zjednoczonego narodu. Był pewien, że jest to niezbędny warunek, fundament na którym kiedyś można będzie zbudować duchowe centrum dla Żydów rozproszonych po całym świecie.

Niniejsza praca poświęcona jest analizie poglądów Achad Ha-Ama w kontekście historycznym z uwzględnieniem głosów jego zagorzałych krytyków. Składa się z trzech części. Rozdział pierwszy poświęcony jest w dużej części biografii myśliciela. Autorka opisuje rzeczywistość społeczną, ideologiczną i historyczną, która miała ogromny wpływ na kształtowanie się jego poglądów. Pozwala to prześledzić drogę, jaką przeszedł od młodości spędzonej w tradycyjnym środowisku chasydzkim, aż do czasu, kiedy stał się znanym świeckim intelektualistą, którego przekonania do dziś inspirują badaczy i myślicieli. Autorka opiera się przede wszystkim na dwóch uznanych biografiach Achad Ha-Ama – starszej, napisanej przez jego przyjaciela Leona Simona i drugiej, powstałej pół wieku później, której autorem jest Steven J. Zipperstein, profesor Uniwersytetu w Stanford¹. W tym rozdziale przedstawiony jest także zmieniający się stopniowo stosunek myśliciela do pomysłu zorganizowanej emigracji do Palestyny oraz koncepcja duchowego centrum, kluczowa dla jego filozofii. W kolejnym rozdziale opisane są jego poglądy na temat żydowskiej kultury, literatury i języka hebrajskiego. Autorka przedstawia także genezę powstania gazety *Ha-Sziloach* i politykę redakcyjną Achad Ha-Ama. Ostatnia część poświęcona jest słynnej polemice z poglądami myśliciela, która toczyła się na łamach jego gazety. Autorka analizuje manifest redaktora oraz artykuły krytyczne, napisane przez jego trzech oponentów – Michę Josefa Berdyczewskiego, Abrahama Ozjasza Thona i Mordechaja Ehrenpreisa, trzon nieformalnej grupy *Ceirim*, skupiającej młodych żydowskich pisarzy. We wszystkich rozdziałach autorka bazuje zarówno na hebrajskich tekstach źródłowych, jak i opracowaniach krytycznych. Cytaty ze źródeł obcojęzycznych zostały przytoczone w przekładzie własnym.

¹ Są to kolejno: Simon, Leon. *Ahad Ha-Am, Asher Ginzberg: A Biography*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1960 oraz Zipperstein, Steven J. *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, London: Peter Halban Publishers Ltd, 2012.

Rozdział 1

Achad Ha-Am i koncepcja duchowego centrum

Przy całej swojej innowacyjności, koncepcje żydowskiego myśliciela były ściśle związane z przemianami, które dotyczyły targanej sprzecznościami społeczności żydowskiej środkowo-wschodniej Europy na przełomie XIX i XX wieku. Dla ich zrozumienia bardzo ważne jest więc nakreślenie kontekstu historyczno-kulturowego, w którym się narodziły oraz omówienie elementów biografii Achad Ha-Ama.

1.1 Wczesne dzieciństwo i młodość

Achad Ha-Am przyszedł na świat jako Aszer Cwi Gincberg w 1856 roku w Skwyrze, na dzisiejszej Ukrainie, mieście opisywanym później przez niego jako „jeden z najciemniejszych chasydzkich zakątków w Rosji” (Zipperstein, 2012, I, 1)². Ze względu na miejsce urodzenia, Achad Ha-Am już od najmłodszych lat miał kontakt ze spierającymi się ze sobą odmiennymi wizjami judaizmu. Pojawienie się w połowie XVIII wieku na terenach dawnej Rzeczypospolitej Polskiej chasydyzmu, nowego ruchu religijnego, zapoczątkowało dyskusję na temat najważniejszych aspektów religii żydowskiej. Zwolennicy nowego podejścia do duchowości gromadzili się wokół Israela ben-Eliezera, cadyka uważanego za cudotwórcę, znanego pod pseudonimem Baal Szem Tow (pan dobrego imienia). Przecistawiając się nadmiernemu intelektualizmowi i ortodoksji judaizmu rabinicznego, chasydzi zwrócili się ku mistycyzmowi i spontanicznej, emocjonalnej religijności. Pojawienie się nowego nurtu wywołało reakcje autorytetów związanych z tradycyjnym środowiskiem religijnym, widzących w wyznawcach Baala Szem Towa niebezpiecznych heretyków, wypaczających prawdy wiary. Nie zdołali oni jednak zdusić w zarodku ruchu, który dla mas wschodnioeuropejskich Żydów, wymęczonych trudną sytuacją ekonomiczno-polityczną, stanowił źródło nadziei i pocieszenia. Zwolenników chasydyzmu szybko przybywało i wkrótce Żydzi w Polsce, Rosji, Rumunii i na Węgrzech podzielili się na dwa zwalczające się obozy. Grupa kwestionująca idee nowego nurtu została nazwana przez chasydów hebrajskim mianem *mitnagdim* (przeciwnicy), tak, jak gdyby to oni

² Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty w tłumaczeniu autorki pracy.

sprzeciwiali się oficjalnie obowiązującym doktrynom. W kontekście rozważań zawartych w tej pracy warto zauważyć, że chasydom, którzy kładli większy nacisk na przywiązanie do narodu żydowskiego i Palestyny, w późniejszym okresie bliska była idea religijnego obowiązku osiedlania się w Ziemi Izraela. W drugiej połowie XIX wieku wielu z nich poparło proto-syjonistyczny ruch Chibat Sijon (miłość Syjonu), podsycając jego nadzieje na osadnictwo w Palestynie (Simon, 1960, 4).

Ojciec Aszera Gincberga, Izaak, wywodził się z poważanej rodziny chasydzkiej, która jednak należała do mniej skrajnego odłamu chasydyzmu i nie odrzucała wartości tradycyjnej nauki i zgłębiania pism. Aszer już od najmłodszych lat studiował biblijne i talmudyczne teksty, otrzymując tradycyjne religijne wychowanie. Nawet później, w czasie całkowicie świeckiej działalności Achad Ha-Ama, owoce tej edukacji były widoczne w ogromnej wiedzy z zakresu religii i szacunku dla tradycji. W wieku trzech lat rozpoczął naukę w hederze, gdzie uczono go języka hebrajskiego. Już w tym okresie przejawiał ponadprzeciętną chęć zdobywania wiedzy. Mając dziewięć lat przekonał swoich kolegów, aby zapoznali go z tajnikami cyrylicy – było to zachowanie nieoczywiste wśród członków chasydzkich społeczności, którzy nierzadko uważali, że litery inne niż hebrajskie są przeklęte³. Nie była to zresztą jedyna jego aktywność, która mogła gorszyć surowo trzymających się zasad chasydów. Aszer szybko zainteresował się świeckimi naukami, takimi jak algebra, a wzory matematyczne rozpisane przez niego na oknie w pokoju, skłoniły dziadka do oskarżenia go o praktykowanie czarów.

Sukcesy ojca w handlu pozwoliły rodzinie Gincbergów wynająć od rosyjskiej arystokratycznej rodziny posiadłość w pobliżu Hopczycy, wsi w okręgu berdyczowskim zamieszkiwanej przez liczną populację żydowską. Państwo Gincbergowie cieszyli się dużym poważaniem społeczności, co było rzadkością wśród reszty żydowskich mieszkańców. Życie w posiadłości łączyło w sobie dwie odmienne rzeczywistości – z jednej strony posłuszeństwo wobec rygorystycznych praw i rytuałów religijnych, z drugiej bliskość świata rosyjskich wyższych klas.

Specyfika otoczenia, w którym Aszer Gincberg dorastał, miała duży wpływ na jego formację. Mimo że w późniejszym okresie odwrócił się od wszelkich praktyk religijnych, pewne przekonania nabyte we wczesnym dzieciństwie przetrwały – zarówno te wyniesione

³ Z tą opinią zgadzał się także dziadek Aszera ze strony matki, związany z ważnym chasydzkim rabinem Izraelem Ruzhinem, prawnikiem Wielkiego Maggida i założycielem dynastii cadyków sadagórskich (Zipperstein, 2012, I, 21).

z rodzinnych tradycji chasydzkich, jak i z kontaktu z rzeczywistością nieżydowskiej Rosji. Były one widoczne w sposobie jego funkcjonowania w świecie i w prezentowanych poglądach:

Pomimo późniejszego całkowitego odrzucenia chasydyzmu, jego wierzeń i zabobonów, żarliwa pobożność i patriotyzm chasydów, choć przeobrażone, pojawiają się [u niego] ponownie w niemal mistycznej wierze w naród żydowski, jego unikalny charakter i nierozwalny związek ze starożytną ojczyzną. Z drugiej strony łatwe warunki materialne, do których był przyzwyczajony w dzieciństwie, tak bardzo różne od skrajnego ubóstwa i nędzy litewskich i polskich gett, w których urodziło się i wychowało większość współczesnych mu pisarzy hebrajskich, oraz zwyczaj spotykania na równych zasadach wykształconych i dobrze urodzonych nie-Żydów, bez wątpienia przyczyniły się do wykształcenia pewnych wyróżniających go cech – arystokratycznej moralności i niezależnego umysłu, skrupulatności, dbałości o formę i styl, głęboko zakorzenionej niechęci do wszystkiego, co prostackie lub nędzne i silnego poczucia ludzkiej godności (Simon, 1960, 14).

Przyjaciel Achad Ha-Ama Leon Simon w poświęconej mu biografii opisuje przełomowy moment, w którym młody Aszer buntuje się przeciwko tradycji chasydzkiej (1960, 16-17). Ojciec chłopca, widząc wybitne zdolności, jakie syn przejawiał w studiach talmudycznych, miał nadzieję, że wychowuje przyszłego rabina. Rozczarowanie przyszło podczas pierwszej i jedynej wizyty chłopaka w siedzibie chasydzkiej wspólnoty, do której należał jego ojciec, zgrupowanej wokół rabina Abrahama Jaakowa z Sadagóry. Ojciec zabrał ze sobą chłopca na święto Sukkot, by uzyskać dla niego błogosławieństwo i duchową poradę przed zbliżającą się *bar micwą*⁴. Młody Aszer, mimo dużego wrażenia, jakie zrobił na nim sam rabin, był bardzo zdegustowany zachowaniem pozostałych uczestników świętowania. Zgromadzeni w namiocie Żydzi opowiadali sobie niestosowne historie, a po chwili nie mieli żadnego problemu z przyjęciem pobożnej postawy podczas śpiewania religijnych hymnów. Według biografy dysonans pomiędzy wulgarnością a żarliwą pobożnością chasydów tak bardzo zgorszył chłopca, że już wtedy, w wieku lat dwunastu, postanowił odrzucić chasydyzm swojego ojca i przyłączyć się do *mitnagdim*. To postanowienie skłoniło go do zmiany stosunku do religii (zaczął sumiennie przestrzegać *micw*⁵, do których chasydzi nie przywiązywali wagi, takich jak na przykład obowiązek modlitwy pięć razy dziennie) oraz do jeszcze intensywniejszego studiowania Biblii i hebrajskiej literatury. Szczególnym zainteresowaniem darzył średniowiecznych filozofów,

⁴ *Bar micwa* – (hebr. syn przykazania) uroczystość związana z uzyskaniem przez żydowskiego chłopca pełnoletności. Odbywa się w pierwszy szabat po ukończeniu przez niego 13 lat i jednego dnia. Od tej pory jest on zobowiązany przestrzegać prawa religijnego.

⁵ *Micwa* – (hebr. przykazanie, dobry uczynek) Tu w kontekście konkretnych przykazań o zróżnicowanej wadze obowiązujące religijnych Żydów. Występuje także jako ogólne określenie na dobry uczynek.

zwłaszcza Majmonidesa⁶. Młody chłopak, oczarowany studiami wykraczającymi poza horyzonty środowiska, w którym obracał się jego ojciec, prowadził z jego znajomymi żywe dyskusje, które jednak z reguły nie zmieniały przekonań żadnej ze stron.

Chęć zdobywania wiedzy wkrótce zaprowadziła go do poznania świeckiej literatury *haskali*⁷. W tych poszukiwaniach był jeszcze bardziej odosobniony, gdyż tego rodzaju dziełom sprzeciwiali się zarówno chasydzi, jak i *mitnagdim*. Ojciec, który początkowo przyzwalał Aszerowi na zakup dowolnych książek, w przypadku literatury *haskalicznej* przestał być tak tolerancyjny. Do tego stopnia nie akceptował wyborów syna, że ten zmuszony był trzymać książki w ukryciu i palić je zaraz po przeczytaniu. Zdobywał więc wiedzę w izolacji, bez przewodnika, który wskazałby mu drogę lub kogoś, z kim mógłby chociaż dzielić zainteresowania i rodzące mu się w głowie pomysły. Pomimo późniejszych prób uczestniczenia w zajęciach na niemieckich uniwersytetach, był samoukiem. Dzięki samodyscyplinie i pasji zdobył imponującą, szeroką wiedzę, nieprzystającą do wizji świata, z którego się wywodził (Gottschalk, 1988, 27).

Co ciekawe, proces określania swoich poglądów i formacji intelektualnej w wieku młodzieńczym nie szedł w parze z żadnym większym buntem przeciwko tradycyjnemu sposobowi życia i jego surowym zasadom. Nie znajduje się żadnych dowodów na trudności z połączeniem „teoretycznego sprzeciwu z praktycznym konformizmem” w kontakcie z otoczeniem, w którym żył (Simon, 1960, 20). Już jako nastolatek Aszer cieszył się sławą zdolnego i odczytanego młodzieńca, a także specjalisty od nauczania talmudycznego. Znane jest świadectwo wymiany listów, która miała miejsce pomiędzy Gincbergiem a wielkim ówczesnym autorytetem rabinicznym Josephem Saulem Nathansonem. Na zawarty w liście opis fikcyjnej skomplikowanej sytuacji prawnej dotyczącej opuszczonej żony (*aguny*), sławny rabin odpowiedział chłopakowi z szacunkiem godnym równego mu specjalisty, potwierdzając jego kompetencje w zakresie prawa żydowskiego.

W wieku lat siedemnastu, w wyniku zaaranżowanego przez rodzinę małżeństwa, Gincberg poślubił Rywkę Szeniorson, ubogą dziewczynę z bardzo poważanej chasydzkiej rodziny. Zgodnie z tradycją nowożeńcy zamieszkali z rodziną panny młodej. Ojciec Rywki nie akceptował jednak nieortodoksyjnych lektur zięcia i po paru miesiącach para przeniosła

⁶ Właściwie Mosze ben Majmon, zwany Rambamem. Żyjący w latach 1136-1204 filozof, kodyfikator prawa religijnego i lekarz.

⁷ *Haskala* – (hebr. oświecenie) Żydowski ruch oświeceniowy, zapoczątkowany w Niemczech w końcu XVIII wieku.

się do Hopczycy. W posiadłości Gincbergów Rywka musiała się przystosować do mniej rygorystycznego przestrzegania niektórych nakazów religijnych i przyzwyczać choćby do widoku siostry męża, Chany, chodzącej po domu w bluzkach z krótkim rękawem (Zipperstein, 2012, I 25). Dostosowała się jednak do sposobu życia rodziny Gincbergów i nie stawała na przeszkodzie planom męża dotyczącym poznawania zachodniej kultury.

Małżeństwo nie sprawiło jednak, że Gincberg poczuł się wreszcie na swoim miejscu. W swoich pamiętnikach pobyt z rodziną w Hopczycy porównywał do niewoli egipskiej. Miał jednak zbyt duże poczucie odpowiedzialności, by wyjechać z żoną i porzucić rodzinny dom i ojca, który ze względu na pogarszający się stan zdrowia coraz częściej powierzał mu obowiązki gospodarskie (zadania, przy których objawiły się jego zdolności organizacyjne i przedsiębiorcze). Czas w rodzinnej posiadłości poświęcał na dalsze studia, stopniowo zawężając obszar swoich zainteresowań do historycznych i humanistycznych poszukiwań, z naciskiem raczej na filozofię, socjologię i psychologię niż teksty z zakresu metafizyki – stopniowo stawał się agnostykiem. Duży wpływ na krystalizowanie się jego wizji świata miały popularne wówczas w Rosji pisma pozytywistyczne. Szybko nadeszło rozczarowanie literaturą *haskali*, co ukształtowało ważny w jego późniejszym życiu pogląd, że jest ona bardzo odtwórcza i nie dorównuje dziełom pisany w językach europejskich (Simon, 1960, 27).

W młodości Aszer Gincberg niewiele podróżował. W 1878 roku, mając dwadzieścia dwa lata, pierwszy raz wybrał się do Warszawy, pragnąc poznać idealizowane przez niego środowisko *maskili*⁸, dla którego Warszawa była jednym z ważniejszych ośrodków. Zależało mu głównie na poznaniu starszego już Abrahama Bera Gottlobera, pisarza i wydawcy hebrajskiego miesięcznika *Ha-boker or* (poranne światło), który Gincberg prenumerował. Wizyta w Warszawie okazała się jednak rozczarowująca. Młody intelektualista zawiódł się na członkach tamtejszej elity żydowskiego oświecenia i potwierdził swoją negatywną opinię na temat poziomu hebrajskiej literatury. Rozczarował się również osobą Gottlobera. Był zniesmaczony tym, że redakcja gazety mieściła się w prywatnym jednopokojowym mieszkaniu wydawcy, który przyjmował gości na swoim niepościelonym łóżku (Zipperstein, 2012, I, 26).

⁸ Maskil – (hebr. oświecony) pierwotnie określenie człowieka wykształconego. Na przełomie XVIII i XIX wieku zaczęto tak określać przedstawiciela oświecenia żydowskiego (*haskali*).

W tym samym roku wybrał się również do Odessy. Inspirujące rozmowy, które tam odbył, natchnęły go większym entuzjazmem. Po powrocie powziął ambitny plan samodzielnego przygotowania się do świeckiej matury, która otworzyłaby mu drogę na rosyjskie uniwersytety. Uczył się łaciny, matematyki i innych niezbędnych przedmiotów. Jednak, jak relacjonuje Simon, program szkolny okazał się tak bardzo nieprzystający do wysokiego poziomu jego wiedzy i przepełniony nieważnymi szczegółami, że wkrótce porzucił ten pomysł, rozważając za to wyjazd na jeden z zagranicznych uniwersytetów.

Trzy lata po pierwszej wizycie w Warszawie, podając za pretekst swojego wyjazdu chęć doskonalenia znajomości języków obcych, Gincberg wyjechał do Wiednia. Długo tam nie pozostał – listy od bliskich, nakłaniające go do powrotu, nieumiejętność odnalezienia się samotnie w obcym mieście i brak pewności siebie, sprawiły, że wrócił do domu po kilku tygodniach. Marzeń o edukacji i przebywaniu w bardziej otwartym i stymulującym intelektualnie środowisku nie było jednak łatwo porzucić. W następnych latach Gincberg wybierał się jeszcze do Wrocławia, Berlina, powtórnie do Wiednia i do Lipska, ale za każdym razem wracał z negatywnymi odczuciami. Narzekał na antysemityzm, z którym się tam stykał i twierdził, że nie mógłby pozostać za granicą, daleko od najbliższych. Jak pisał, nie byłby w stanie siedzieć w szkolnej ławce, skoro był już wtedy „uczonym o wielkiej mądrości” (Zipperstein, 2012, I, 28). Lepiej czuł się w znajomej Hopczycy, gdzie przynajmniej doceniano jego wyjątkową wiedzę. Ten trudny okres opisuje w swoich wspomnieniach: „To były najgorsze lata mojego życia, ciągła walka w środku i na zewnątrz, nieustanna wędrówka, wielka nienawiść do warunków ówczesnego życia i do niemożności osiągnięcia drogi życia odpowiadającej mojemu charakterowi i duchowi” (Boniecka-Stępień, 2015, 47). Wkrótce porzucił plany edukacji uniwersyteckiej i z jeszcze większym uporem poświęcił się samodzielnym studiom. Był jednak coraz bardziej nieszczęśliwy i czuł, że przebywanie w Hopczycy oddala go od prawdziwego powołania. Bardzo silnie odczuwał też niezrozumienie ze strony najbliższego środowiska.

1.2 Odessa

Przełom nastąpił w 1884 roku, kiedy, po długich pertraktacjach z rodzicami, Aszer Gincberg wraz z żoną i małym dzieckiem podjął pierwszą próbę przeprowadzki do Odessy. Było to przełomowe wydarzenie, choć wkrótce, z przyczyn osobistych, rodzina Gincbergów musiała powrócić do rodzinnej miejscowości jeszcze na prawie dwa lata.

Krótki okres pierwszej „ucieczki” wypełniony był doskonaleniem języków europejskich (dzięki wyteżonej pracy w krótkim czasie Gincberg był w stanie czytać literaturę angielską i francuską w oryginale) oraz pierwszymi próbami aktywności politycznej – zaangażował się bowiem w ruch Chibbat Syjon, promujący żydowskie osadnictwo w Palestynie, i został członkiem Komitetu Centralnego Chowewej Syjon⁹ (miłośników Syjonu). Niewiele wiadomo o tym, co robili Gincbergowie podczas późniejszego przymusowego pobytu w domu rodzinnym. Ostateczne opuszczenie Hopczycy było spowodowane zewnętrznymi okolicznościami. Z powodu tak zwanych praw majowych z 1882 roku, zabraniających wynajmowania posiadłości Żydom, po wygaśnięciu umowy najmu niemożliwe stało się jej przedłużenie. Izaak Gincberg mógł co prawda wykorzystać swoje kontakty, by w przypadku jego rodziny zrobiono wyjątek, syn jednak stanowczo sprzeciwił się tego rodzaju protekcji. Wkrótce cała rodzina osiedliła się w Odessie. O tym, jak bardzo przełomowe było to wydarzenie, świadczy jedna z niewielu tak osobistych notatek ze wspomnień Gincberga:

Zatem nareszcie, nadeszła godzina mojej ucieczki z pośród topielni żelaznej¹⁰, w której spędziłem osiemnaście lat, najlepszych lat mojej młodości, która mnie strawiła i zniszczyła wszystko, czymkolwiek cennym natura obdarzyła mnie przy urodzeniu. Wszedłem do niej jako dwunastoletni chłopiec, a opuściłem jako trzydziestoletni mężczyzna z żoną i dziećmi; wszedłem jako czysta dusza pełna nadziei, opuściłem w rozpacz mego ducha i z sercem rozdartym i zmęczonym (Simon, 1960, 34).

Słowa te napisał już po przeprowadzce do Odessy. Zmiana miejsca zamieszkania zapoczątkowała nowy etap w jego życiu, szykując mu zadania, do których przygotowywał się bezwiednie podczas wieloletnich samotnych studiów w domu rodzinnym. Lata w Hopczycy, spędzone na zgłębianiu talmudycznych i rabinicznych tekstów, uzupełnionych o „zakazaną literaturę”, wbrew temu, jak je później opisywał, okazały się niezwykle cenne dla jego rozwoju i formowania się późniejszych przekonań.

W chwili przybycia Gincbergów Odessa była jednym z ważniejszych ośrodków żydowskiego życia we wschodniej Europie. Było to miejsce, gdzie toczyły się dyskusje dotyczące odmiennych wizji żydowskości. To tam pojawiła się pierwsza rosyjskojęzyczna żydowska gazeta *Raszviet*, prezentująca poglądy asymilatorskie, tam mieszkał przez jakiś

⁹ Ruch o charakterze protosyjonistycznym rozwijający się głównie w Polsce, Rosji i Rumunii, propagujący żydowskie osadnictwo w Palestynie. Nazwa Chowewej Syjon jest używana zamiennie z nazwą Chibat Syjon.

¹⁰ Tak Biblia Cyłkowa tłumaczy określenie „furnace of iron”, występujące w biografii Simona. Pojawia się ono w kilku miejscach, między innymi w 1 Krl 8, 51, w odniesieniu do niewoli w Egipcie.

czas Perec Smolenskin i dr Leo Pinsker, ważni propagatorzy żydowskich idei narodowych. Pogromy w Rosji w 1881 roku spowodowały wzmożoną emigrację ludności żydowskiej – głównie do Stanów Zjednoczonych, ale także do Palestyny. Odessa, w której znajdował się ważny port nad Morzem Czarnym, była więc idealnym miastem na siedzibę dla organizacji syjonistycznych.

Aszer Gincberg obracał się w grupie zróżnicowanej pod względem wychowania i poglądów, wszystkim jej członkom przyświecał jednak wspólny cel: planowanie zorganizowanej emigracji do Palestyny oraz promocja edukacji i literatury hebrajskiej. Dla Gincberga wielką ulgą było znalezienie się wreszcie w miejscu, w którym miał nieograniczony dostęp do światowej literatury, w środowisku, które stymulowało go intelektualnie i z którym mógł konfrontować swoje pomysły. Powrócił też z zapałem do rozpoczętej podczas pierwszego pobytu działalności w Komitecie Centralnym Chowej Syjon. Zyskiwał coraz większe uznanie wśród jego członków. To z tej grupy wyłonili się członkowie późniejszego elitarnego stowarzyszenia *Bnej Mosze* (synowie Mojżesza), które podstępem wybrało stroniącego od publicznych funkcji Gincberga na swojego przewodniczącego¹¹. Stowarzyszenie to miało na celu „odbudowanie fundamentów hebraizmu i naprawę pewnych odchyłów od tego, co nazwane zostało judaizmem” (Gottschalk, 1988, 32). Sympatia Achad Ha-Ama do postulatów *Bnej Mosze* jest dowodem na to, że jego wizja budowania narodu żydowskiego już wtedy wychodziła daleko poza osadnictwo w Palestynie. Niedługo później da się on poznać jako niezależny myśliciel, który nie zawaha się poddać krytyce poglądy najważniejszych przywódców syjonistycznych.

1.3 „Ktawim Balim”

By zrozumieć drogę, którą przeszedł przez ponad trzydzieści lat swojego życia – wypełnionego poszukiwaniami naukowymi i ideologicznymi – warto zatrzymać się na chwilę nad tekstem zatytułowanym „Ktawim Balim”¹², po hebrajsku „zniszczone pisma”. Dzieło to ukazało się drukiem dopiero 1890 roku (Gincberg pracował nad nim jednak już

¹¹ Pomysł na założenie stowarzyszenia *Bnej Mosze* narodził się z rozczarowania polityką Chowej Syjon, które stało się udziałem nie tylko Achad Ha-Ama, ale także zgromadzonych wokół jego osoby działaczy, traktujących go z szacunkiem godnym mistrza i przewodnika. Pewni, że Gincberg nie przyjmie propozycji bycia przewodniczącym, postawili go właściwie przed faktem dokonanym – dowiedział się o tym na pierwszym oficjalnym spotkaniu stowarzyszenia (Simon, 1960, 57-58).

¹² Achad Ha-Am. „Ktawim balim.” URL: http://benyehuda.org/ginzberg/gnz_098.html, data dostępu: 25.04.2018.

cztery lata wcześniej) wkrótce po pierwszym artykule, który, podpisanym pseudonimem Achad Ha-Am, przyniósł autorowi rozgłos.

Utwór ten nie przypomina niczego, co autor napisał później. Jest to satyryczna opowieść o życiu pewnego żydowskiego sprzedawcy, który w pierwszej osobie opowiada koleje swojego losu. Wychowany w rodzinie chasydzkiej, pod wpływem różnych okoliczności (a niekoniecznie własnej refleksji) zmienia grupy, z którymi się identyfikuje. Po ślubie przyłącza się do „pół-mintagdim”, kupuje „modlitewnik w wersji aszkenazyjskiej, modli się o świcie krótką modlitwą i całe dnie zajmuje się Gemarą¹³”. Później, kiedy orientuje się, że „jego instynkt się buntuje”, dołącza do maskili. Wszystkie te zmiany światopoglądowe są przez głównego bohatera skrótowo przedstawione już w drugim akapicie opowiadania, a żadna z nich nie zdaje się wynikać z głębszego zastanowienia. Żadna też nie pozbawia go zupełnie przekonań, które żywił wcześniej. Kiedy postanawia zająć się pisaniem, nie jest pewny własnej tożsamości.

Pewnego dnia w jego ręce trafia książka *Sefer ohew Israel* (księga miłośnika Izraela) – bohater uznaje, że to ten przydomek najlepiej go określa i postanawia tak podpisywać swoje artykuły publikowane w prasie hebrajskiej. Są one poświęcone szukaniu „rozwiązania żydowskiego problemu”. Zadanie, które bohater sobie stawia, nie jest jednak proste. Pomysły „Miłośnika Izraela” ciągle okazują się niewystarczające i niepraktyczne. Jego pierwsza propozycja dotyczy pełnej asymilacji Żydów. Wybuch pogromów, podczas których zniszczony zostaje także sklep autora, przekonuje go jednak, że jego założenia były zbyt optymistyczne. Zrozpaczony, rozważa ideę całkowitego unicestwienia społeczności żydowskiej poprzez powstrzymywanie się Żydów od zakładania rodzin lub poprzez mieszane małżeństwa. Porzucając w końcu tę drastyczną propozycję, przechodzi do jedyne go rozwiązania, które może według niego zapewnić przetrwanie ludowi żydowskiemu – staje się propagatorem osadnictwa w Palestynie. I tu jednak wkrótce czeka go zawód.

By przedstawić problem, który według niego uniemożliwi to rozwiązanie, autor posiłkuje się znaną z dzieciństwa opowieścią. Główny bohater, „głupek Abraham”, chcąc zemścić się na człowieku, który go obraził, biega po wsi z kijem. Dopiero znajomy uzmysławia mu, że jego przeciwnik jest dużo silniejszy – atakowanie go byłoby więc

¹³ Gemara – (aram. zakończenie) aramejskojęzyczny zbiór rabinicznych komentarzy i objaśnień uzupełniających Misznę, czyli kodeks prawa obyczajowego w judaizmie. Część tradycji literackiej, składającej się na Talmud.

nierozsądne, gdyż mogłoby się skończyć poważnymi obrażeniami. W ten metaforyczny sposób Miłośnik Syjonu wyjawia swoje obawy co do osadnictwa w Palestynie. Zadanie to wydaje się ponad siły narodu żydowskiego. Autor wciąż jednak żywi nadzieję, że w tym przypadku stanie się cud i słabszy zwycięży silniejszego, działając bowiem wspólnie, można osiągnąć o wiele więcej niż w pojedynkę. Jego nadzieje ostatecznie pogrzebie wiadomość, że rząd turecki nie wyraża zgody na żydowskie osadnictwo – w tym kontekście Żydzi nie okażą się mądrzejsi od głupiego Abrahama, gdyż nie umieli prawidłowo ocenić sytuacji (czyli zagwarantować tak kluczowej kwestii, jak turecka zgoda).

Mimo że Gincberg w żadnym miejscu otwarcie nie utożsamia się z głównym bohaterem opowiadania, trudno nie odnieść wrażenia, że z tą prześmiewczo przedstawioną postacią łączy go pewne podobieństwo. Historia rozwoju poglądów od chasydzkiego wychowania, poprzez bunt i fascynacje mitnagdim, aż po zainteresowanie się literaturą haskaliczną i maskilami pasuje do biografii autora. Zaproponowane przez Miłośnika Syjonu rozwiązania mogą być widziane jako zbiór pomysłów, które pojawiały się na przestrzeni lat pośród żydowskiej społeczności – opowiadanie może więc być czytane także w szerszym kontekście. Trudno stwierdzić, czy wszystkie elementy dojrzewania poglądów narratora były ważne także dla rozwoju Achad Ha-Ama. Nie wiadomo, czy w równym stopniu zajmowała go kwestia pogromów i poczucia braku bezpieczeństwa Żydów w diasporze albo idea asymilacji. Opis rozczarowania ideą masowej emigracji Żydów europejskich do Palestyny zawiera w sobie jednak z całą pewnością poglądy autora. Porównanie zwolenników tego rozwiązania do głupka Abrahama pokazuje, jak bardzo krytyczny stał się jego stosunek do tego pomysłu.

1.4 „Lo ze ha-derech”

Aszer Gincberg długo nie miał wystarczająco dużo siły przebiccia, by dzielić się swoimi przemyśleniami na piśmie. Dopiero 1889 roku, w czasopiśmie *Ha-Melic*, opublikowany został jego pierwszy artykuł „Lo ze ha-derech”¹⁴, po hebrajsku „nie tędy droga”. Został on opatrzony listem, w którym autor tłumaczył, że z powodu braku wiary w siebie i innych problemów był bliski wycofania się z obietnicy dostarczenia tekstu, jednak poważna sytuacja w Palestynie zmusza go do podzielenia się publicznie swoimi poglądami na tę

¹⁴ Achad Ha-Am. „Lo ze ha-derech.” URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz001.html>, data dostępu: 25.04.2018.

sprawę. Artykuł przed publikacją przeszedł długą drogę – napotkał na przeszkody między innymi ze strony rosyjskiej cenzury, która nakazała zmienić niektóre wyrażenia. Gincberg nie opatrzył artykułu własnym imieniem, tylko pseudonimem, którym od tej pory podpisywał będzie wszystkie swoje dzieła: *Achad Ha-Am*, czyli „jeden z ludu”. Użycie go było spowodowane nie tylko niechęcią autora do publicznych wystąpień. Jak pisał w swoich wspomnieniach, pseudonim miał także pokazać, że nie jest zwykłym pisarzem, ponieważ jego zamiarem jest przekazywanie poglądów „jako jeden z ludu, jeden z tych, dla których sprawy ludu są ważne” (Simon, 1960, 48).

Artykuł, pierwszy poważny opublikowany przez niego tekst, zaskakuje dojrzałością. Pojawiają się w nim zarysy najważniejszych aspektów późniejszej filozofii autora. Achad Ha-Am, jak będzie odtąd nazywany, podważa w nim całkowicie założenia ruchu Chowiej Syjon i sposoby, jakimi organizacja chciała osiągnąć cel założenia w Palestynie siedziby narodowej dla wszystkich Żydów. Artykuł ma bardzo jasną konstrukcję – ten aspekt będzie dla autora ważny nie tylko we wszystkich późniejszych tekstach, które napisze, ale także w jego pracy redaktorskiej nad artykułami innych autorów. Gincberg rozpoczyna esej od analizy warunków, dzięki którym idea syjonistyczna mogła się rozprzestrzenić. Według niego „takie pomysły, zapalają się nagle, jakby samoistnie, kiedy godzina tego wymaga i od razu zdobywają serca, rozprzestrzeniając się na cały lud, jak iskra”. Idea, o której pisze Achad Ha-Am, trafiła na podatny grunt, była odpowiedzią na tęsknoty narodu żydowskiego. Bardzo szybko przekształciła się z teorii w praktykę – rozpoczęły się pierwsze wyjazdy do Palestyny. Wzmagало to zapal zwolenników i przekonywało tych, którzy byli sceptyczni, dając im rzekome potwierdzenie, że jest ona czymś więcej niż tylko marzeniem. Jednak, według autora, sukces ten paradoksalnie nie przełożył się na dalszy wzrost poparcia dla pomysłów syjonistycznych. Nawet początkowi propagatorzy stopniowo tracili entuzjazm i zamiast się rozwijać, ruch zaczął walczyć o utrzymanie kilku biednych kolonii, które udało się założyć.

Po wstępnym przedstawieniu problemu ruchu Achad Ha-Am przechodzi do ogólnych pytań, które jego zdaniem społeczność żydowska powinna sobie zadać w tej sytuacji: „Co nas odróżnia od innych narodów i języków? Albo czy może rację mają ci spośród nas, którzy mówią, że przestaliśmy być narodem i łączą nas już tylko więzi religii?”. Autor nie neguje jednak istnienia żydowskiego poczucia narodowego, zastanawia się natomiast z jakiego powodu przedstawione wcześniej idee nie odnoszą sukcesu. Wykorzystując wiedzę, zdobytą w czasie tradycyjnej edukacji w dzieciństwie, Achad Ha-Am cofa się do

początku istnienia narodu żydowskiego. Przywołuje pierwotne, według niego, rozumienie narodowości, gdzie „Izraelczyk [był] tylko jednym z organów ludu Izraela” i działał nie dla własnego dobra, a dla dobra swojej społeczności. Niezależnie od tego, mówi Achad Ha-Am, czy było to faktyczne przekonanie Żydów czy też tylko ideał moralny elit, jasne jest, że sytuacja zmieniła się po zburzeniu Pierwszej Świątyni. W momencie tragedii zaczęto bardziej przejmować się losem jednostki, którą spotkało nieszczęście pomimo jej cnotliwości. Według autora pojedynczy człowiek przypominał sobie wtedy, że oprócz kolektywu istnieje również jego własne życie, w którym chce osiągnąć szczęście, osobistą nagrodę za własną sprawiedliwość. Myśl ta została przełożona przez „mędrców pokoleń” na stwierdzenie, że „świat doczesny jest przedsionkiem świata przyszłego”. Idea narodu przestała wystarczać i została zastąpiona nakazami wiary, nowym jednostkowym celem osiągnięcia zbawienia.

Wraz z powolnym upadkiem życia politycznego, pozycja religii się umacniała. Późniejsze wydarzenia historyczne, takie jak migracje i prześladowania pogłębiały tylko ten proces, a jego efekty są wciąż widoczne. To bowiem „demon” egoizmu, osobistego celu, hamuje wszelkie uczucia narodowe. Według Achad Ha-Ama nie przestają one jednak istnieć zupełnie. To na ich ponownym ożywieniu, a nie na praktycznym osadnictwie, powinni się teraz skupić Żydzi. Nawet jeśli ci, do których kieruje te słowa, nie zobaczą realnych efektów w Palestynie (co jest, jak przyznaje, wielce prawdopodobne), to i tak jest to warunek konieczny, by cel został kiedyś urzeczywistniony.

Zwątpienie, jakie ogarnęło pionierów osadnictwa, miało swoje przyczyny właśnie w braku tych fundamentów. Żydzi, pozbawieni chęci budowania dobra ogólnego, skupili się raczej na indywidualnych motywacjach. Ludzie, którzy osiedlili się w Palestynie z nadzieją na lepsze, łatwiejsze życie, a pozbawieni wyższych celów, nie byli przygotowani, by zmierzyć się z napotkanymi trudnościami. Nie było w nich woli, by poświęcić się dla idei narodowej, poczuli się raczej oszukani wizjami, które przed nimi roztaczano przed wyjazdem. Według autora należy więc teraz, nie zaniehbując tego, co udało się już zbudować w Ziemi Izraela, skupić się raczej na ludzkich sercach w diasporze – to one są bowiem fundamentem, na którym naród może się odnowić. Ta idea budowania „nie siłą, a duchem” stała się podstawą syjonizmu Achad Ha-Ama.

Opis ówczesnej sytuacji i nastrojów wobec emigracji, który autor zawarł w artykule, wydaje się, wbrew opiniom jego przeciwników, bardzo trafny. Achad Ha-Am dostrzegł

słabnący entuzjizm społeczności, przed którą trudno było dalej ukrywać trudności, z jakimi wiązał się wyjazd do Palestyny i próba budowania tam nowego żydowskiego życia. Mimo że informacje, które docierały z Ziemi Izraela do Europy, były starannie wybierane, tak, by budować wyidealizowany obraz życia w nowej ojczyźnie, nie dało się dłużej zatajać mniej zachęcających faktów. Sytuacja była ciężka, a z trudem rozpoczęte osadnictwo dalekie od osiągnięcia samodzielności – utrzymywało się głównie dzięki hojności sponsorów, zwłaszcza barona Edmonda de Rotschilda.

1.5 Duchowe centrum

Analiza artykułu „Lo ze ha-derech” pozwala zobaczyć, że już w momencie publikacji swojego pierwszego tekstu Achad Ha-Am prezentował bardzo zdecydowane poglądy, które stały w sprzeczności z obowiązującą narracją i entuzjazmem (przynajmniej oficjalnym) towarzyszącym osadnictwu w Palestynie. Rozczarowanie działalnością Chowewej Syjon doprowadziło go do wykształcenia własnej filozofii syjonizmu duchowego. Według niego celem emigracji do Palestyny nie powinno być jak najszybsze utworzenie nowego domu dla wszystkich Żydów. Ustanowienie państwa żydowskiego może się udać jedynie w efekcie długiego i mozolnego procesu spajania narodu i odnowienia judaizmu. Od dążeń politycznych ważniejsza jest idea stworzenia w Palestynie „narodowego centrum duchowego”, do którego zwracać by się mogli Żydzi mieszkający w diasporze. Działalności w Ziemi Izraela nie należy zatem ograniczać do osadnictwa i pracy rolniczej, specjalny nacisk należy raczej kłaść na rozwój hebrajskiej kultury żydowskiej oraz poczucia jedności narodowej. Działania te należy prowadzić w Palestynie i równolegle we wszystkich miejscach, gdzie mieszkają społeczności żydowskie¹⁵.

Poglądy na duchowe centrum żydowskie Achad Ha-Am przedstawił między innymi w opublikowanym w 1891 roku tekście poświęconym pamięci wieloletniego przewodniczącego Chowewej Syjon doktora Leo Pinskera¹⁶. Zdaniem Achad Ha-Ama

¹⁵ Warto przypomnieć w tym miejscu osiągnięcia, jak mieli na tym polu członkowie *Bnej Mosze*, którzy w trakcie kilku lat swojej działalności zdołali otworzyć pierwszą hebrajską szkołę w Jaffie (przekonując francuską organizację Alliance Israélite Universelle by wspierała ją finansowo) i przyczynili się do założenia w Palestynie hebrajskich bibliotek. Ich projekty nie ograniczały się zresztą do Ziemi Izraela. Organizacja doprowadziła także do otworzenia w Rosji szkół, w których poza zwykłymi przedmiotami odbywały się zajęcia z hebrajskiego i judaizmu – był to ważny krok w rozwoju edukacji, która choć nowoczesna, zachowywała żydowski charakter.

¹⁶ Achad Ha-Am. „Doktor Pinsker u-machbarto.” URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz004.html>, data dostępu: 6.08.2018.

Pinsker był świadomy, że bez silnego poczucia narodowego wśród Żydów w diasporze zbudowanie państwa w Palestynie nie będzie możliwe. Żydzi europejscy zainteresują się zasiedlaniem Ziemi Izraela tylko wtedy, jeśli rozwój osadnictwa będzie szedł w parze z pracą wychowawczą. Poprzez spokojną pracę kilku pokoleń, „bez gwałtownych skoków w tę i z powrotem”, możliwe będzie osiągnięcie celu, jakim jest

ustanowienie w Ziemi Izraela narodowego centrum duchowego dla judaizmu, cenionego i poważanego przez cały lud, jednoczącego i spajającego go, centrum Tory i mądrości, języka i ksiąg, pracy fizycznej i nieskazitelności duchowej, prawdziwej „miniatury” ludu Izraela, takiego, jakim powinien być... Tak, że Hebrajczyk mieszkający w diasporze będzie się uważać za szczęśliwego, mogąc zobaczyć choć raz na własne oczy „centrum judaizmu”, a powróciwszy do domu, powie do swego przyjaciela: „Czy chciałbyś zobaczyć prawdziwego męża Izraela, rabina, mędrca lub pisarza, rolnika, rzemieślnika lub handlarza? Jedź do Ziemi Izraela, a zobaczysz...”

Achad Ha-Am był zdania, że zadaniem osadnictwa w Izraelu nie jest stworzenie schronienia dla prześladowanych Żydów, tylko dla judaizmu, rozumianego jako narodowa kultura żydowska. W przeciwieństwie do innych przywódców syjonistycznych, w tym Herzla, nie uważał, że głównym powodem, dla którego należy stworzyć żydowską siedzibę narodową, jest antysemityzm. Jego zdaniem, powstanie państwa nie będzie w stanie wyeliminować negatywnego stosunku świata do Żydów. Co więcej, brak antysemityzmu doprowadziłby ich do zaniedbywania własnej kultury i tradycji, a w efekcie do pełnej asymilacji. Jak pisze profesor David Biale, według Achad Ha-Ama

nawet w czasie, gdy Żydzi cierpieli z powodu poważnych ekonomicznych i prawnych trudności, które prowadziły do masowej emigracji, kwestia kultury również stała się pilna. (...) W oczach Achad Ha-Ama problem tożsamości kulturowej był kluczowy. Wbrew politycznemu syjonizmowi Herzla, przekonywał, że ruch narodowy musi podjąć się jego rozwiązania równoległe z kwestiami politycznymi (2011, 140-141).

Celem syjonizmu duchowego nie była więc ucieczka przed antysemityzmem, tylko raczej przed utraceniem tożsamości, do czego zachęcała bogata obca kultura, w której Żydzi żyli.

Przy budowaniu narodowej jedności bardzo ważna dla Achad Ha-Ama była kwestia porozumienia pomiędzy religijnymi a świeckimi Żydami. Według niego religia była tylko jednym z przejawów żydowskiej kultury, a nie jej głównym spoiwem. W liście do Judy Magnesa, amerykańskiego rabina reformowanego, pisał: „nasza religia jest narodowa – to znaczy, jest ona wytworem naszego narodowego ducha – ale nie odwrotnie... [M]ożna być Żydem w sensie narodowym, nie akceptując wielu rzeczy, w które wiary wymaga religia”.

Na prośbę rabina o pomoc w zrewolucjonizowaniu synagogi, Achad Ha-Am poradził mu, aby zamienił ją w dom studiów, „przede wszystkim z żydowską nauką, a modlitwą jako kwestią drugorzędną”. Radził mu: „Skracaj modlitwy, jak tylko chcesz, ale zamień swoją synagogę w schronienie dla żydowskiej wiedzy” (Biale, 2011, 141-142).

Dużo miejsca Achad Ha-Am poświęcił podkreślaniu wyjątkowości swojego narodu, skupiając się zwłaszcza na niezwyklej moralności, jaką Żydzi wytworzyli przez wieki. Uważał, że normy spisane w świętych pismach powinny być uznawane, nawet jeśli odrzuci się ich boskie pochodzenie. Odzwierciedlają one bowiem żydowskiego ducha i są ważniejsze niż sama religia, z której się wywodzą. Żyd może zachować silną, niezależną od kultury zachodu tożsamość bez potrzeby opierania jej na wierze (Shavit, 1990, 80). Koncepcja tożsamości kulturowej, a nie religijnej Żydów była nowa, ponieważ sam termin był nowy:

Kultura i religia jako oddzielne kategorie nie miały znaczenia w tradycyjnym żydowskim życiu, tak samo, jak nie miały znaczenia w całej przednowoczesnej Europie. Współczesny termin hebrajski określający kulturę (*tarbut*) wywodzi się z Talmudu: największy talmudyczny heretyk Elisha Ben Abuya miał „pójść za złą *tarbut*” (b. Hagigah 15a). Rabini nie robili jednak żadnego rozróżnienia pomiędzy praktykami kulturowymi Greków i Rzymian a ich religią. Słowo „religia” (*dat*) we współczesnym hebrajskim, które pojawia się pierwotnie w biblijnej Księdze Estery, jest zapożyczeniem z perskiego, oznaczającym dekret królewski. Biblijny hebrajski nie ma własnego określenia na religię, a późniejszy hebrajski rabiniczny posługuje się słowem *dat* w znaczeniu zwyczaj lub praktyka (Biale, 2011, 138).

Celem Achad Ha-Ama było stworzenie narodu, którego częścią czuliby się wszyscy Żydzi, niezależnie od tego, czy przestrzegali nakazów religijnych oraz rozwijanie hebrajskiej kultury, z którą by się identyfikowali.

Przy całej wyjątkowości narodu żydowskiego, myśliciel nie uważał, że powinien on być zamknięty na inne kultury. Profesor Yaakov Shavit zauważa, że Achad Ha-Am widział siebie jako „nowoczesnego żydowskiego faryzeusza”. Według niego faryzeusze z okresu Drugiej Świątyni prezentowali najbardziej autentyczne wcielenie judaizmu. Nie stanowili bowiem zamkniętej grupy, zajmującej się tylko nakazami i rytuałami związanymi z własną religią – trzymając się silnie własnej tożsamości, potrafili wchłonąć także elementy obcych kultur, które wydawały im się wartościowe. Przetwarzali je tak, by stały się częścią ich „pierwotnego ducha”. Achad Ha-Am stawiał ich za przykład do naśladowania dla nowoczesnego judaizmu, który powinien otwierać się na świat i dynamicznie rozwijać (1990, 79).

Moralne wartości immanentnie związane z kulturą żydowską miały najpełniej realizować się właśnie w duchowym centrum i stamtąd emanować na resztę narodu. Diaspora, czyli *galut*, miała dla Achad Ha-Ama dwie natury: fizyczną, która zawsze będzie istniała niezależnie od działań syjonistów i duchową, z której można się uwolnić. W eseju „Nadeszła godzina”¹⁷ filozof pisze, że duchowy *galut* tłamsi życie duchowe całego narodu i uniemożliwia zachowanie tożsamości narodowej. Wywiera nacisk, który

jest wyjątkowo silny w naszych czasach, kiedy zniszczony został sztuczny mur, którym duch naszego ludu był obwarowany przez pokolenia, po to, by mógł żyć po swojemu. A teraz my, w naszym życiu narodowym, jesteśmy zniewoleni przez ducha ludów, które nas otaczają i nie jest w naszej mocy dalej strzec własnej tożsamości narodowej od rozłamu w samych jej fundamentach, spowodowanego koniecznością podporządkowania się silniejszemu od nas obcemu duchowi. Problem duchowego *galutu* może być rozwiązany przez utworzenie „schronienia” narodowego w Ziemi Izraela: schronienia nie dla wszystkich członków ludu pragnącego spokoju i chleba, ale dla ducha tego ludu, tej wyjątkowej formy kulturowej, owocu rozwoju historycznego tysiący lat, który wciąż jest wystarczająco silny, by rozwijać się zgodnie z własną naturą w przyszłości, jeśli uwolniony zostanie z więzów *galutu*. I nawet jeśli schroniłaby się tam tylko dziesiąta część ludu, „dziesięcina” ta będzie święta dla całej reszty, która zobaczy w niej obraz własnej tożsamości narodowej, takiej jaką się staje, gdy żyje własnym życiem, bez nacisków zewnętrznych.

Mieszkańcy Palestyny nie byłiby jednak tylko filozofami, dbającymi o rozwój tożsamości narodowej w oderwaniu od normalnego życia. Mieszkający tam zwykli ludzie (farmerzy, handlarze...) mieliby idealne warunki, by rozwijać żydowskie wartości, a stamtąd odnowiona kultura promieniowałaby na ich rodaków mieszkających na całym świecie, pełniąc funkcję spoiwa narodowego, którym kiedyś była religia (Hertzberg, 1991).

Koncepcja duchowego centrum, w którym mieszkałaby tylko część narodu żydowskiego, wydaje się bardziej realistyczna niż wiele utopijnych pomysłów wywodzących się z nurtu syjonizmu politycznego. Achad Ha-Am nie łudził się, że można będzie kiedykolwiek znaleźć jeden dom dla wszystkich Żydów – zdawał sobie sprawę, że nie będzie to możliwe choćby z tak prozaicznego powodu, jak brak miejsca. Według niego syjonizm polityczny oferował rozwiązanie dla jednostek, dla małej części narodu, której udałoby się wyemigrować, jego koncepcja miała zaś odnowić cały judaizm. Wiele jego pomysłów dotyczyło bardzo praktycznych aspektów – nie miał wątpliwości, że żydowska siedziba narodowa może powstać tylko w Palestynie i aktywnie zwalczał pomysł osiedlenia

¹⁷ Achad Ha-Am. „Higi’a ha-sza’a!” URL: http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz_116.html, data dostępu: 25.04.2018.

Żydów w Ugandzie. Jako jeden z nielicznych dostrzegł potencjalny problem w stosunkach z ludnością arabską, nie lansując popularnego w tamtym czasie hasła „ziemi bez ludu dla ludu bez ziemi”. Temat ten rozwinął w wydanym w 1891 roku eseju „Emet me-Erec Israel” (prawda z Ziemi Izraela)¹⁸. Wrogość względem arabskiej ludności Achad Ha-Am uważał za skutek podporządkowania, do którego przyzwyczajeni byli Żydzi w diasporze – formę wypaczonego postrzegania wolności na nowej ziemi. Nie lekcewał tego problemu i przestrzegał, że może się on przyczynić do pogrzebania nadziei syjonistycznych. Dużo później, w napisanym w 1922 roku liście do gazety *Ha-Arec*, nawoływał, by sposób traktowania Arabów uczynić centralnym dla obywatelskiej kultury w Palestynie. Uważał, że jeśli Żydzi wyrzekną się swojej moralności, która od zawsze ich definiowała, odzyskanie ojczyzny będzie bezsensowne. Jak pisał: „bez tych zasad – o wszechmocny Boże! – kimże jesteśmy i czym będzie nasze życie w tej ziemi, dla której dokonaliśmy niezbędnych do jej odbudowy niekończących się poświęceń?” (Zipperstein 1993, 242).

Mimo że Achad Ha-Am dostrzegł pewne praktyczne problemy związane z osadnictwem w Palestynie, w swoich koncepcjach skupiał się bardziej na filozoficznych rozważaniach o naturze duchowego centrum i zaniedbywał uwarunkowania polityczne i społeczne, tak ważne dla powodzenia projektu. Zarzucano mu, że bardziej interesuje go stworzenie w Palestynie kampusu uniwersyteckiego niż państwa, że jego wizji brakuje spójności i nie stanowi ona całościowego, przejrzystego systemu.

Z analizy biografii Achad Ha-Am, jego stosunków rodzinnych oraz ewolucji poglądów wyłania się skomplikowany obraz. Z jednej strony poznajemy go jako bardzo zdolnego ucznia z ogromną determinacją do zdobywania wiedzy nawet przy sprzeciwie własnego środowiska. Z drugiej strony wydaje się osobą niepewną swojej pozycji i rozpaczliwie pragnącą uwagi i docenienia. Z tego powodu tak trudno mu się wyrwać z dobrze znanego środowiska rodzinnego, mimo że wie, że hamuje ono jego rozwój. Nawet jako dorosły człowiek i głowa rodziny zmuszony jest wymyślać preteksty, by móc wyjechać za granicę. Jak pisze jego biograf Steven J. Zipperstein: „Nie ma wątpliwości, że potajemny i powolny charakter jego własnej rebelii miał wpływ na specyficzne rozumienie zmiany – jednej z centralnych cech jego filozofii, kiedy objawił się jako osoba

¹⁸ Achad Ha-Am. „Emet me-Erec Israel.” URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz019.html>, data dostępu: 30.04.2018.

publiczna” (2012, 30). Przy całej racjonalności jego zastrzeżeń do utopijnych projektów przywódców syjonistycznych, trudno powiedzieć, czy postępowanie według wskazówek Achad Ha-Ama przybliżyłoby Żydów do stworzenia realnej siedziby narodowej, centrum duchowego dla wszystkich. Bez wątpienia jednak udało mu się dostrzec problemy, które nie straciły swojej aktualności także w dzisiejszym państwie Izrael.

Rozdział 2

Achad Ha-Am i polityka kulturalna.

Działalność redakcyjna w gazecie *Ha-Sziloach*

Sytuacja Żydów europejskich w czasach Achad Ha-Ama była wyjątkowa w wielu aspektach, także z uwagi na kontekst lingwistyczny. Jak zauważa Dan Miron, wielość języków, jakimi posługiwali się Żydzi, w sposób naturalny wpłynęła na całokształt tworzonej przez nich kultury:

Nie ma czegoś takiego jak jednolita żydowska literatura, nie istnieje ona od czasu rozdrobnienia naszej kultury narodowej pod koniec XVIII i na początku XIX wieku. W rzeczywistości jedną z nieodłącznych i najbardziej znaczących cech żydowskiej historii współczesnej jest to, że nie stworzyła ona jednej żydowskiej kultury, a wiele wariantów możliwych żydowskich kultur i subkultur. Tak samo nie mogła stworzyć jednej literatury, a raczej dwie, trzy lub cztery niezależne żydowskie literatury (...) (1984, 49).

Język, w którym autor żydowski decydował się tworzyć, ciągnął za sobą cały bagaż kulturowo-społeczny, konkretne przekonania, dla których pisarz wyrażał poparcie. Wybór języka był więc w pewnym sensie decyzją polityczną. Co więcej, pisarze, by dotrzeć do różnej publiki, wydawali często swoje dzieła w różnych wersjach językowych. Zmiany, jakim poddawali wtedy swoje teksty, nie były tylko tłumaczeniem, często wiązały się z dostosowaniem ich do konkretnej rzeczywistości, do nierzadko konkurencyjnych kontekstów ideologicznych.

Projekt Achad Ha-Ama dotyczący wzbudzenia w narodzie żydowskim poczucia jedności narodowej i określenia jego tożsamości kulturowej opierał się w dużej mierze na promowaniu edukacji i rozwoju języka hebrajskiego. Cel ten przyświecał zarówno jego działalności teoretycznej, eseistycznej, jak i praktycznej, na przykład poprzez działalność w organizacji *Bnej Mosze*, która aktywnie współpracowała przy zakładaniu szkół hebrajskich w Europie i w Palestynie. Troska o stworzenie spójnej hebrajskiej kultury na wysokim poziomie, równej najlepszym wytworom cywilizacji europejskiej przyświecała także jego działalności redaktorskiej, która zostanie bliżej omówiona w dalszej części tego rozdziału.

2.1 Potrzeba odnowienia hebrajskiej kultury

W drugiej połowie XIX wieku wyraźnie dało się zauważyć niepowodzenie idei pisarzy Haskali, którzy pragnęli stworzyć nową świecką literaturę hebrajską i rozpropagować ją na dużą skalę. Niewielu Żydów czytało na co dzień hebrajskie dzieła, język ten wciąż kojarzony był bardziej z pismami religijnymi i przegrywał konkurencję z rosyjskim i z jidysz (Parfitt, 1983, 12). Sytuacja ta związana była między innymi z decyzjami politycznymi Aleksandra II – w drugiej połowie XIX wieku coraz więcej Żydów uczęszczało do rosyjskich szkół i dostawało się na rosyjskie uniwersytety (Zipperstein, 2012, IV, 4).

Achad Ha-Am nie miał jednak wątpliwości, że tylko hebrajski jest językiem, w którym odnowić się może kultura jego narodu. Był w tej kwestii tak kategoryczny, że nie uważał literatury jidysz za część żydowskiej spuścizny i regularnie odmawiał pisania tekstów w tym języku. Mówił: „Jestem Hebrajczykiem i moim językiem jest hebrajski, a jeśli jest w moich pismach coś ciekawego, może zostać przetłumaczone przez innych”. Publikowanie w języku rosyjskim uważał za „zdradę hebrajskiego” (Parfitt, 1983, 21). W tekście „Riw leszonot”¹⁹ (spór językowy) pisał, że kiedy obumiera język narodowy przekazywany z pokolenia na pokolenie, także duch narodowy nieubłaganie umiera. W czasach coraz większej asymilacji to hebrajski jest w stanie zjednoczyć rozproszonych po całym świecie Żydów, ponieważ jako jedyny łączy w sobie żydowską teraźniejszość (i przyszłość) z przeszłością tworząc „DNA żydowskiego dziedzictwa narodowego” (Miron, 2010, 73). Wielu ówczesnych krytyków nie zgadzało się z tym podejściem i uważało, że Achad Ha-Am nie rozumie historycznego kontekstu, w jakim rozwijał się judaizm – apokryfy napisane zostały przecież po grecku, Talmud po aramejsku, wiele dzieł żydowskich filozofów średniowiecznych po arabsku, a współczesnych w językach europejskich (Attia, 1991, 50). Wśród niesyjonistycznych grup w Europie środkowej i wschodniej, takich jak na przykład Bund, propagowany był język jidysz, na zachodzie natomiast następowała coraz wyraźniejsza asymilacja do języków narodowych kraju zamieszkania.

Mimo wiary w jednoczącą moc hebrajskiego Achad Ha-am nie ukrywał rozgoryczenia poziomem hebrajskich dzieł pisanych przez współczesnych mu autorów. Ostro krytykował zarówno przekazywane przez nich treści, jak i poziom poprawności

¹⁹ Achad Ha-Am. „Riw leszonot.” URL: http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz_082.html, data dostępu: 4.05.2018.

językowej. Pisał, że „nadszedł czas by przyznać prawdę: nasza literatura nie jest literaturą, ponieważ nasi pisarze, to nie pisarze” (Parfitt, 1983, 14). Ratunek widział w edukacji, która mogłaby się przyczynić do stworzenia świeckiej kultury hebrajskiej (takiej, która nie odcinałaby się jednak od historii i tradycyjnych żydowskich wartości) i odnowienia „hebrajskiego ducha”. Hebrajską edukację postrzegał jako całościowy system, w którym wszystkie przedmioty wykładane byłyby w „hebrajskim duchu”, tak, aby przekształcić „obcą mądrość” w mądrość „żydowską”, obejmującą całą współczesną świecką kulturę. Byłaby ona alternatywą dla „starego judaizmu” lub „judaizmu Tory” (Shavit, 1990, 78). Edukacja hebrajska musiała w jego mniemaniu obejmować wszystkie zagadnienia, w innym przypadku byłaby antynarodowa. Ograniczenie jej tylko do wybranych zajęć, podczas gdy pozostała wiedza przekazywana byłaby w językach europejskich (po francusku lub po niemiecku) wywołałoby w sercach studentów:

poczucie pogardy i frywolności w odniesieniu do ich ludu i jego narodowych dzieł, które wyda[łyby się] im nieważne i bezwartościowe, ponieważ [znaliby] je tylko w formie anegdotycznej bez całościowego wyraźnego obrazu (Shavit, 1990, 81).

Kwestia edukacji była ważna także dla działaczy syjonistycznych. Podczas Pierwszego Kongresu Marcus Ehrenpreis²⁰ zaproponował powołanie Syjonistycznej Komisji Kulturalnej, specjalnej organizacji odpowiedzialnej za propagowanie hebrajskiego (w jej składzie miał się znaleźć między innymi Achad Ha-Am). Jednak w pierwszych latach swojej działalności ruch syjonistyczny niewiele uwagi poświęcał hebrajskiej kulturze (Parfitt, 1983, 13). Kwestia hebrajskiego jako oficjalnego języka w nowym państwie żydowskim nie była oczywista dla Theodora Herzla. Achad Ha-Am nie bez rozgoryczenia zwrócił na to uwagę w recenzji jego książki *Altneuland*²¹:

W całej książce nie znajdujemy jasnej odpowiedzi na „kwestię języka” i nie jesteśmy w stanie powiedzieć, jaki jest dominujący język w *Altneuland*. Z różnych wskazówek pojawiających się przy okazji, możemy jednak wywnioskować, że wielu mieszkańców wsi i miast posługuje się jidysz, który przywieźli ze sobą z diaspory, a ludzie wykształceni językami europejskimi, zwłaszcza niemieckim, który jest językiem rządzących.

Achad Ha-Am już od początku działalności politycznej Herzla dał się poznać jako jego zagorzały krytyk. Tuż przed Drugim Kongresem Syjonistycznym (na który nie

²⁰ Marcus Ehrenpreis (Mordecai Ehrenpreis) żył w latach 1869 – 1951. Pisarz i wydawca hebrajski. W latach 1900-1914 naczelny rabin Bułgarii, od 1914 do śmierci naczelny rabin Sztokholmu. Bardzo wcześnie dołączył do ruchu syjonistycznego i wraz z Herzlem organizował Pierwszy Kongres.

²¹ Achad Ha-Am. „Altneuland.” URL: <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz063.html>, data dostępu: 4.05.2018.

pojechał) wygłosił w Warszawie pamiętne przemówienie, w którym krytykował pracę ruchu syjonistycznego w trakcie pierwszego roku jego działania. Głosił to, co już wcześniej wielokrotnie powtarzał – emigracja do Palestyny nie jest sposobem na rozwiązanie problemów ekonomicznych Żydów z diaspory, a działacze syjonistyczni powinni zająć się przede wszystkim odnową żydowskiej kultury, edukacją narodu, jego rozwojem intelektualnym i moralnym. Mimo że Achad Ha-Am z reguły unikał publicznych wystąpień i zazwyczaj wypadał w nich blado, tym razem jego mowa zrobiła na słuchaczach ogromne wrażenie. Podczas Drugiego Kongresu w Bazylei, inspirowani jego poglądami działacze podnieśli kwestie kulturowe. W 1901 roku przyznający się do inspiracji poglądami Achad Ha-Ama młodzi działacze, krytyczni w stosunku do polityki Herzla, utworzyli Frakcję Demokratyczną. Grupa, na której czele stanęli Chaim Weizmann, Leo Motzkin i Martin Buber, za główne zadanie syjonizmu uważała wewnętrzne odrodzenie narodu żydowskiego i przedkładała działalność kulturalną nad działania polityczne (Zipperstein, 2012, IV, 70).

W rzeczywistości założenia Frakcji niewiele miały wspólnego z programem propagowanym przez Achad Ha-Ama. Członkowie ruchu przejęli od niego pewne koncepcje oraz terminologię, różnili się jednak co do inspiracji i proponowanych rozwiązań. Odwoływali się między innymi do Nietzschego, którego Achad Ha-Am uważał za antytezę judaizmu i byli znacznie bardziej zagorzałymi antyklerykałami. Różnili się również bardzo w podejściu do demokracji. Frakcja nazwała się demokratyczną, żeby wyrazić swój sprzeciw wobec hegemonii Herzla i przyciągnąć nowych członków niezaangażowanych w ruch syjonistyczny. Achad Ha-Am z kolei krytykował Kongres za demokrację parlamentarną, uważał, że ten system nieuchronnie prowadzi do sytuacji, w której wybrani przedstawiciele są ludźmi przeciętnymi z kiepskimi kwalifikacjami i zbyt małym potencjałem, by zostać wielkimi przywódcami. Jego zdaniem system parlamentarny stwarza sytuacje, w której ludzi odpowiedzialnych za podejmowanie decyzji zajmuje głównie troska o reelekcję. Powołując się na badania dotyczące psychologii tłumu, twierdził, że na zgromadzeniach decyzje podejmowane są przypadkowo, a nie z uwagi na „intelekt, zdrowy rozsądek, obiektywną rzeczywistość lub doświadczenie”. Przyznawał, że nawet w takich warunkach możliwe jest podjęcie dobrej decyzji, ale tylko dzięki obecności wielkiego człowieka, który miałby wystarczającą siłę przebiccia i autorytet – cała reszta zgromadzenia odgrywałaby w takiej sytuacji rolę „dekoracji” (Zipperstein, 2012, IV, 77-86). Wyraźnie widać więc, że jego poglądy niewiele miały faktycznie wspólnego z założeniami Frakcji Demokratycznej, dużo bliżej im było do elitarniej grupy *Bnej Mosze*.

2.2 Literatura hebrajska

Achad Ha-Am traktował hebrajski nie tylko jako najodpowiedniejsze narzędzie do przekazywania treści narodowych czy też element spajający wspólnotę. Równie ważny był rozwój hebrajskiego jako języka równego językom europejskim. W tym kontekście zaskakujący może się wydawać fakt, że przez długi czas nie wyrażał się entuzjastycznie o pomysłu, by stał się on nie tylko narodowym językiem pisanym, ale także mówionym. Już w czasie, kiedy po raz pierwszy odwiedził Palestynę, posługiwano się tam hebrajskim, byli także nauczyciele, którzy w tym języku prowadzili lekcje. W eseju „Prawda z Ziemi Izraela” Achad Ha-Am nie porusza jednak tego tematu ani razu. Kiedy organizacja Alliance Israélite Universelle wraz z Chibbat Syjon założyła hebrajską szkołę w Jafie, dyrektor szkoły napisał do niego entuzjastyczny list, w którym informował o sukcesach nowej placówki i o radości płynącej z patrzenia na „dwoje dzieci, jedno aszkenazyjskie, a drugie sefardyjskie, siedzące obok siebie i rozmawiające w języku przodków”. Achad Ha-Am odniósł się do tej informacji entuzjastycznie²², ale już wkrótce zrewidował swoje poglądy, odwiedzając szkołę osobiście i widząc, z jakimi trudnościami w mówieniu borykają się zarówno uczniowie, jak i nauczyciele. Kiedy siedem lat później, w 1900 roku, odwiedził Palestynę po raz kolejny, wciąż nie chciał mówić po hebrajsku, tłumacząc się, że „nawet Ben Jehuda nie wypowiada się płynnie”. Zgodził się jednak coś powiedzieć na prośbę nauczyciela w szkole Mikwe Izrael – według relacji przemówił wtedy sprawnie i z obowiązującym w Palestynie sefardyjskim akcentem (Parfitt, 1983, 21-23).

Niechęć Achad Ha-Ama do mówienia po hebrajsku mogła wynikać z różnych przyczyn. Hebrajski uważał za środek do przekazania ducha narodowego, język niemal mistyczny. Być może dlatego tak trudny do zniesienia był dla niego zgrzyt wywołany łamaną hebrajszczyzną, którą usłyszał w palestyńskiej szkole. Stopniowo jednak przekonywał się do tego pomysłu. W 1913 roku, w trakcie sporu o język nauczania w szkole w Hajfie, Achad Ha-Am jednoznacznie opowiedział się przeciwko niemieckiemu, a za hebrajskim, jako jedynym językiem odpowiednim dla nauczania w Palestynie:

Trzeba przyznać, że związek pomiędzy ludem a językiem jest jednym z fundamentów naszej narodowej egzystencji i jeśli ten związek będzie umocniony [tu Achad Ha-Am nawiązuje do odnowy hebrajskiego jako języka mówionego], powinniśmy się radować i chronić go jak tylko to możliwe (...) Rozwój i rozpowszechnienie hebrajskiego, nawet w diasporze, rodzi taką radość i ekscytację, że dla (...) tysięcy

²² Achad Ha-Am pisał na ten temat w eseju „Beit ha-sefer be-Jafo u-sze’elat ha-po’alim” (szkoła w Jafie i kwestia robotników). URL: http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz_088_2.html, data dostępu: 4.05.2018.

Żydów na całym świecie, odrodzenie języka hebrajskiego stało się ideałem duchowego życia (Parfitt, 1983, 25).

Z biegiem lat Achad Ha-Am zaczął widzieć ideę odnowy mówionego języka hebrajskiego w kontekście swojej filozofii. Postrzegał hebrajski jako jedyny język zgodny z duchem jiszuwu²³ i zdolny tworzyć żydowską kulturę. Mimo to nigdy nie ukrywał swojego zdania na temat wyższości języka pisanego (języka intelektu) nad mówionym (językiem emocji). Uważał, że to na jego rozwoju należy się skupić. W eseju „Ha-Laszon we-sifruta”²⁴ (język i jego literatura) nawiązywał do sytuacji łaciny w średniowieczu:

Cała subtelność uczuć nie może być przekazana za pomocą języka, który nie jest mówiony. Jednak we wszystkim, co dotyczy przejrzystości myśli, nie mowa jest najważniejsza, a pismo; każdy oświecony lud ma specjalny język pisany do przedstawiania jego myśli i ducha, często bardzo różny od zwykłego języka mówionego.

Przez całe średniowiecze Europa zapisywała swoje myśli po łacinie i nikt nie skarżył się na „martwy język” (...). Literatura, która wtedy powstała jest podstawą nowej kultury we wszystkich jej przejawach. Kopernik, Newton, Bacon, Spinoza i inni oświecali świat przy pomocy języka, który nie był mówiony i nie mieli powodu, by na niego narzekać. A to dlatego, że był to język żywy, a więc życie tak naprawdę jest w piśmie. To znaczy, że [język] rozwijał się ciągle za sprawą literatury zgodnie z potrzebami myśli każdego pokolenia (...).

Achad Ha-Am odwoływał się do neodarwinizmu w duchu Herberta Spencera i uważał, że język działa jak żywy organizm. Zmiany fonetyczne, nowe słowa czy zmiana form gramatycznych są w tym kontekście podobne do mutacji. W języku przechowuje się duch narodowy, więc jest on także pamięcią jego rozwoju. Zgodnie z tym myśleniem mieszkańcy herzlowskiego Altneulandu, pozbawieni jednego języka narodowego, byli więc dotknięci amnezją (Halkin, 2016).

Według Achad Ha-Ama język hebrajski, nie funkcjonując w mowie, przestał się rozwijać organicznie. Tak jak i wspomniana wcześniej łacina, wciąż żył, ale nie rozwijał się już etapami. Jego stopniowa ewolucja została zakłócona – przykładem na to jest zaproponowany przez Abrahama Mapu²⁵ lingwistyczny atawizm, jakim był powrót do stylu biblijnego. Taki pomysł nigdy by się nie narodził, gdyby hebrajski funkcjonował w

²³ Określenie jiszuw jest używane w stosunku do społeczności żydowskiej zamieszkałej w Palestynie przed powstaniem Państwa Izrael.

²⁴ Achad Ha-Am. „Ha-Laszon we-sifruta.” URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz016.html>, data dostępu: 5.05.2018.

²⁵ Abraham Mapu (1808-1867) – związany z haskalą pisarz uważany za twórcę żydowskiej powieści hebrajskiej.

mowie. Według Achad Ha-Ama hebrajskiemu brakowało słownictwa opisującego współczesną mu rzeczywistość, a także jasności i bezpośredniości właściwym językowi używanemu na co dzień. Uważał, że gramatyka i leksyka hebrajskiego były pomieszaniem różnych etapów jego rozwoju (Halkin, 2016).

Pisarz krytykował hebrajski zaproponowany przez twórców Haskali. W tym samym eseju, „Ha-Laszon we-sifruta”, przedstawił go jako język, który „nie jest w stanie ścierpieć dokładności jasnej myśli ani podporządkować ducha poezji racjonalnemu porządkowi”, gubi się w wyszukanych opisach i wielosłowiu. On sam chciał stworzyć styl, który bazowałby bardziej na języku Miszny. Przedstawiał go jako „duży krok naprzód jeśli chodzi o jasność myśli i przejrzystość wywodu oraz duży krok wstecz, jeśli chodzi o subtelność uczuć (...)”. Według niego bowiem, w chwili, kiedy hebrajski ograniczył się tylko do języka pisanego, duch poezji go opuścił. Achad Ha-Am twierdził, że od czasów żydowskiego oświecenia aż po czasy mu współczesne wszyscy więksi żydowscy pisarze skupili się na komponowaniu nieżydowskich dzieł. Pisali w obcych językach i dla obcej publiczności, musieli więc dostosować swoją twórczość do tradycji i wartości niezwiązanych z ich żydowską spuścizną. Zadanie stworzenia literatury narodowej przypadło zatem w udziale mniej uzdolnionym autorom. Oni z kolei pisali dla publiczności, która przyzwyczajona była już wtedy do światopoglądu świeckiego, humanistycznego. Chcieli rozwijać wrażliwość czytelników, ale byli

skazani na porażkę. Obfitość ich lirycznych utworów, dydaktycznych opowiadań, dramatów alegorycznych, a w końcu także powieści sentymentalnych nie stworzyła prawdziwie poetyckiego języka. Ich rzekomo wysoka i bardzo ozdobna imitacja hebrajskiego biblijnego nie miała oddziaływania estetycznego ani intelektualnego. To niepowodzenie nie wynikało z braku talentu, z kultury literackiej czy przynależności do niewłaściwej poetyki, ale z sytuacji lingwistycznej *per se* (Miron, 1984, 52-53).

Z tego właśnie przekonania wywodziła się, tak krytykowana przez niektórych twórców, niechęć Achad Ha-Ama do prób tworzenia hebrajskiej poezji i literatury pięknej. Uważał on, że hebrajski nie jest jeszcze na to gotowy, ponieważ tylko język funkcjonujący w mowie jest konotacyjny i tylko na jego gruncie może wyrosnąć styl literacki zdolny przekazywać emocje. Poezja może powstać tylko wtedy, kiedy oprócz literalnego znaczenia słów funkcjonują także „subtelne poboczne obrazy łączone z nim poprzez codzienne używanie w mowie. Współistnieją one w głębokości duszy, a mówiący nie może ich całkowicie przeanalizować ani wytłumaczyć nawet sobie samemu”. Takie założenie

wykluczało tworzenie utworów poetyckich przez współczesnych mu autorów. Prawdziwa hebrajska poezja mogła powstawać w czasach biblijnych, pisana była bowiem przez ludzi mówiących po hebrajsku na co dzień. W czasach współczesnych Achad Ha-Amowi, kiedy język nie funkcjonował jeszcze w pełni jako język mówiony, warto było pisać jedynie dzieła dosłowne, mające na celu przedstawienie jasnego wywodu, a nie wywołanie w czytelniku emocji.

Achad Ha-Am zajął się więc rozwijaniem stylu eseistycznego, do którego w jego ówczesnej formie także miał wiele zastrzeżeń. W swojej pracy skupił się nie tylko na konstrukcji tekstu, ale także na samym języku. Narzekał, że hebrajski nie jest tak elastyczny, jak języki europejskie i nie pozwala na swobodne tworzenie nowych słów. W późniejszym eseju zatytułowanym „Ha-Laszon we dikduka”²⁶ (język i jego gramatyka) pisał:

Gdyby nie jego organiczny niedostatek, nasz język także mógłby się rozbudowywać ze swoich rdzeni, a każda luka mogłaby być z łatwością wypełniona bogactwem innych języków, tak jak to robią inne społeczności europejskie. Nie tylko jednak nie można wytworzyć z rdzenia dużej liczby rzeczowników i czasowników, które wywodziłyby się z głównego pojęcia i mogły dać każdemu wywiedzionemu słowu dalszą możliwość tworzenia nowych obrazów, stosownie do potrzeb języka mówionego, – ale także nie można wypełnić tej luki na dużą skalę poprzez zapożyczenia (zwłaszcza czasowników) z innych języków, ponieważ nie zawsze obcy materiał może się skurczyć do „ciasnego mechanizmu”, który pasuje tylko do znanych form.

Jako przykład takich zapożyczeń Achad Ha-Am podawał obce słowo *harmonia*, które w tamtym czasie przyjęło się po hebrajsku. Narzekał, że konieczne będzie zapożyczenie także wszystkich form pochodnych, ponieważ hebrajski nie będzie umiał ich wytworzyć. Jego przewidywania okazały się nadmiernie pesymistyczne, ponieważ już wkrótce język hebrajski wykazał dużą zdolność przyjmowania obcych słów. Słowo *harmonia* pojawiło się w formie przymiotnikowej (*harmoni*) w artykule Chajima Nachmana Bialika, a wkrótce także jako czasownik w dwóch formach „harmonizować” (*leharmen*) i „być w harmonii” (*lehitharmen*) (Parfitt, 1983, 16).

Achad Ha-Am nie był jednak całkowicie przeciwny neologizmom – w eseju „Ha-Laszon we dikduka” nawoływał do tłumaczenia dzieł europejskich na hebrajski z

²⁶ Achad Ha-Am. „Ha-Laszon we dikduka.” URL: <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz017.html>, data dostępu: 5.05.2018.

wykorzystaniem nowych słów, jeśli zajdzie taka potrzeba. Chciał rozwijać język poprzez literaturę. Swój esej „Ha-Laszon we-sifruta” zakończył zdaniem:

Tak więc, jeśli chcecie ożywić język, spróbujcie ożywić literaturę, a jeśli chcecie ożywić literaturę, wzbogaćcie ją o nowe myśli (...) ale nie wprowadzajcie żadnych zmian tylko po to, by upiększyć język. Upiększcie myśli, a one poprawią język.

Jego przesłanie nie jest wolne od sprzeczności. Z jednej strony opowiadał się za naturalnym rozwojem języka, uważał, że będzie się on wzbogacał zgodnie z potrzebami, oraz że kierują nim „ukryte siły, które pracują zgodnie z duchem narodu, bez jego wiedzy” (Parfitt, 1983, 17). Z drugiej strony nawoływał do reform języka i zasad gramatycznych, nie precyzując nigdy, o jakie zmiany dokładnie chodzi. Wychwalał zalety języka mówionego, długo nie będąc przekonany o sensowności jego rozwoju. Achad Ha-Am nie był lingwistą i nie stworzył kompletnego programu reform lingwistycznych, poświęcił jednak bardzo dużo energii rozważaniom nad formą swoich tekstów. Działając tak, aby nie tylko poprawić jakość dzieł literackich, ale także „wychować” czytelników, by umieli je docenić, udało mu się wpłynąć korzystnie na rozwój eseistyki hebrajskiej.

2.3 Styl eseistyczny Achad Ha-Ama

Achad Ha-Am traktował swoją działalność pisarską z dużym namaszczeniem, uważał, że pisać należy tylko wtedy, kiedy ma się do przekazania jakąś prawdę. Jak napisał kiedyś w liście, biorąc do ręki pióro, czuł się jak „Wysoki Kapłan posługujący w Świętym Świętych” (Simon, 1960, 45). Uważał teksty literackie za narzędzie do przekazywania idei, rzadko doceniał więc dzieła literatury pięknej. Bardzo niepochlebnie wypowiadał się o sztuce dla sztuki, tworzonej jedynie, by wzbudzić w czytelnikach emocje lub zachwycić ich swoim pięknem. Najbardziej cenił klarowność wywodu i prosty styl, bez zbędnych ozdobników. Jego teksty były przemyślane i wyważone, starał się je konstruować w taki sposób, by przekonać czytelnika do swoich racji. Wykorzystywał zabiegi stylistyczne, które znaleźć można także w tekstach biblijnych, takie jak paralelizmy i hendiady²⁷. Mocno krytykował u autorów Haskali styl *melica*²⁸ – jego teksty są więc podporządkowane zasadzie klarowności i skrótowości. Niekiedy naśladował też styl Talmudu wraz z jego

²⁷ Hendiada to wyrażenie składające się z dwóch słów, które ma na celu wyrażenie jednego pojęcia. Występuje w języku biblijnym.

²⁸ Mianem *melica* określano teksty o złożonej biblijnej lub talmudycznej frazie, z przesadnie bogatym, wysokim słownictwem i patosem.

aramejskimi wyrażeniami, z reguły jednak udawało mu się nadać swoim pismom „rdzenny hebrajski koloryt”. W niektórych esejach naśladował składnię indoeuropejską – z tej przyczyny w jego tekstach można niekiedy znaleźć bardzo długie zdania (Parfitt, 1983, 16). Achad Ha-Am nie był płodnym pisarzem. Kiedy wydawcy jego gazety *Ha-Sziloach* narzekali, że dostarcza bardzo mało tekstów, tłumaczył się: „z natury nie jestem gadatliwy. To, co inni mogą rozwinąć na dziesiątki stron, ja wolę skrócić i powiedzieć w kilku słowach, ponieważ nie mam zdolności do długich wywodów”²⁹.

2.4 Okoliczności powstania gazety *Ha-Sziloach*

Achad Ha-Am chciał wypromować literaturę hebrajską najwyższych lotów. Od czasu, kiedy stopniowo przejmował interesy swojego ojca, zawodowo zajmował się handlem, jednak od zawsze marzył, by poświęcić się wyłącznie pracy literackiej. Jak mawiał, chciał na stałe zamieszkać w „świątyni literatury”, a nie być w niej tylko gościem, kiedy praca zarobkowa mu na to pozwoli (Attia, 1991, 40). Jego marzeniem było wydawanie hebrajskiej gazety, w której mógłby promować taki rodzaj tekstów literackich, jaki uważał za wartościowy.

Większość żydowskich gazet tamtego okresu nie była najwyższej jakości. Wydawano je nieregularnie, zawierały zbiory esejów, poezji i aktualności. Najważniejszym w tamtym czasie pismem na żydowskim rynku wydawniczym był wydawany w Sankt Petersburgu rosyjski miesięcznik *Woszkod*, nastawiony na integrację Żydów ze społeczeństwem rosyjskim. Z jego hegemonią walczyły wydawane przez nacjonalistycznie nastawionych Żydów gazety *Ha-Melic* (orędownik) i *Ha-Magid* (kaznodzieja). Wyższe aspiracje miały miesięczniki *Ha-Szachar* (jutrzeńka) i *Ha-Boker* or (ranne światło), publikujące niekiedy dłuższe artykuły, pisane przez niewielką grupę stałych autorów. Hebrajska prasa marnie wypadła jednak w konkurencji z tą wydawaną w języku rosyjskim, adresowaną do żydowskich absolwentów uniwersytetów i szkół państwowych, oraz w jidysz, inspirowaną przez wielkich autorów, takich jak Mendele Mojcher Sforim czy Szolem Alejchem (Zipperstein, 2012, IV, 3). Potencjalna publiczność

²⁹ Patrz przypis nr 12 w Attia, Ali. “Ahad Ha-Am, the Editor of *Ha-Shilo'ah*” In Kornberg, Jacques (red.). *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-Am*. Albany: State University of New York Press, 1983.

zainteresowana czytaniem gazet hebrajskich była mniejsza i dużo trudniej było do niej dotrzeć na wystarczająco dużą skalę, by móc utrzymać wydawnictwo.

W 1893 roku Achad Ha-Am zaczął badać możliwości założenia własnej gazety. Powodowała nim nie tylko chęć zajęcia się na poważnie pracą literacką, ale także okoliczności ekonomiczne – rodzinny biznes coraz gorzej prosperował, a dwa lata później całkowicie upadł. Przy zakładaniu gazety największa trudność polegała właśnie na zdobyciu potrzebnych funduszy. Przez dwa lata aktywnie szukał sponsorów, rozważał także (raczej w oderwaniu od realnych możliwości) opłacenie początku działalności z własnej kieszeni. Przebywając w Londynie, napisał do Y. H Rawnitzkiego list z propozycją przejęcia redakcji gazety *Ha-Melic*, w której sporo publikował. Elita Odessy chciała wznowić gazetę po śmierci jej założyciela Aleksandra Zederbauma i na jej redaktora wytypowała właśnie Achad Ha-Am. Pomysł nie doszedł jednak do skutku z uwagi na stawiane przez niego warunki, które nie zostały zaakceptowane (przeniesienie redakcji z Sankt Petersburga do Odessy czy odnowienie wszystkich pozwoleń jeszcze przed sprzedażą). Wraz z wydawnictwem *Achiasaf* Achad Ha-Am podejmował także próby przejęcia miesięcznika *Ha-Boker or* oraz utworzenia własnej gazety w Paryżu, a później w Berlinie. Żadna z tych inicjatyw nie doszła jednak do skutku (Attia, 1991, 40).

Sytuacja zmieniła się, kiedy, po sugestii Szymona Dubnowa i Mendele Mojchera, wsparcie finansowe dla projektu Achad Ha-Am zaproponował filantrop Zeew Kalonimus Wissotzky. To pozwoliło myślicielowi na poważne plany założenia własnej gazety. Po wahaniach, ze względu na potencjalne problemy z cenzurą, postanowiono drukować ją w Berlinie, a nie w Krakowie, który proponował Achad Ha-Am. Decyzja ta została podjęta pomimo znacząco wyższych kosztów druku i utraty cennego krakowskiego rynku czytelniczego.

Gazeta powstawała w wyjątkowych na tamte czasy warunkach. Dzięki kapitałowi podarowanemu przez Wissotzkiego oraz wsparciu wydawnictwa *Achiasaf* cieszyła się początkowo bezpieczeństwem finansowym, a jej redaktorem był Achad Ha-Am, mający już wtedy mocną pozycję w żydowskim świecie kultury. Warto zaznaczyć, że w tym czasie nie było ani jednego hebrajskiego miesięcznika, który zdołałby się utrzymać na rynku. Ci, którzy próbowali je wydawać zmuszeni byli albo zamknąć gazety w ogóle, albo drukować je w nieregularnych odstępach czasu (Attia, 1991, 46). Celem Achad Ha-Am było stworzenie poważnego, wyważonego pisma, w którym ukazywałyby się ambitne

i różnorodne pod względem poglądów teksty. Nazwa została zaczerpnięta z księgi Izajasza (Sziloach to mała rzeka płynąca pod Jerozolimą, której wody płyną łagodnie³⁰) i miała symbolizować pragnienie Achad Ha-Ama, by hebrajską literaturę i dobry gust czytelników rozwijać stopniowo i powoli. Współgrało to z jego całościowym poglądem na umacnianie żydowskiej kultury i uczuć narodowych.

Po wstępnych ustaleniach przyszedł redaktor zaczął rozglądać się za potencjalnymi autorami, którzy byliby zainteresowani publikacją w nowej gazecie. Za pośrednictwem *Achiasafu* rozesłał wiadomość do wszystkich najważniejszych pisarzy, a do tych, których znał osobiście, własnoręcznie napisał list, w którym prosił o artykuły do *Ha-Sziloachu*. Jednakże większość z adresatów albo nie odpisała w ogóle, albo nie dotrzymała obietnicy dostarczenia tekstu (Attia, 1991, 73). Kolejnym krokiem była prośba o wsparcie nowo powstałej gazety prenumeratą. Achad Ha-Am zawiadomił więc potencjalnych czytelników o najważniejszych założeniach projektu i planowanych zasadach, jakimi chciał się kierować jako redaktor.

Przez pierwszy miesiąc funkcjonowania pisma Achad Ha-Am mieszkał w Berlinie. Był odpowiedzialny za dystrybucję gazety poza Rosją, a *Achiasaf* na terenie kraju. Z uwagi na surową rosyjską cenzurę nakład musiał być najpierw wysłany do Warszawy, gdzie podlegał kontroli przed wysłaniem do odbiorców. Aby uniknąć potencjalnych problemów, zawarto umowę z Izraelem Landauem, głównym cenzorem w Sankt Petersburgu, który miał otrzymać konkretną sumę pieniędzy za dopuszczenie pierwszego nakładu, mającego zachęcić czytelników do wykupienia prenumeraty. Obiecano mu też kolejne kwoty za dodruk. Także warszawski cenzor regularnie dostawał od *Achiasafu* pieniądze (sto rubli rocznie), aby nie utrudniał wydawania gazety. Jednak nawet mimo tych zapobiegawczych działań, redaktor musiał być bardzo ostrożny w doborze materiałów. Każdy artykuł wzbudzający wątpliwości, przed drukiem trafiał do cenzora, by uniknąć ewentualnego zatrzymania całego numeru. Zastrzeżenia, jakie miała cenzura, dotyczyły między innymi treści krytycznych wobec chrześcijaństwa lub Cesarstwa Rosyjskiego, idei socjalistycznych czy komunistycznych, a także takich, które sprzeniewierzały się moralności i skromności lub były osobistymi atakami (Attia, 1991, 42-44).

³⁰ Iz 8, 6: „Ponieważ porzucił naród ten wody Szylach, toczące się cicho, a cieszy się wraz z Recynem i synem Remalji.” Tłumaczenie wg Biblii Cylkowa.

Achad Ha-Am upierał się, by wysokość honorarium była jednakowa dla każdego autora, niezależnie od jego pozycji na scenie literackiej. Było to spójne z jego założeniem, że tekst powinien być publikowany i doceniony ze względu na jego wartość i zdolność przyciągnięcia odbiorców, a nie na sławę pisarza. Wysokość honorarium była zgodna z obowiązującym w innych gazetach cennikiem. Podczas jego działalności redaktorskiej zdarzali się autorzy, którzy odmawiali przyjęcia zapłaty – Achad Ha-Am założył więc specjalną skarbonkę na ich honoraria, tworząc w ten sposób fundusz dla ubogich pisarzy (Attia, 1983, 34).

2.5 Misja gazety *Ha-Sziloach*

Achad Ha-Am od początku traktował swoją pracę redaktorską jako kontynuację działań politycznych. Uważał, że niepowodzenie działalności *Bnej Mosze* było związane z niewystarczającym wykształceniem społeczeństwa – umocniło go to tylko w przekonaniu, że należy odbudować żydowską kulturę i wzbudzić w Żydach wrażliwość, ponieważ tylko to nada sens dążeniom nacjonalistycznym. Swoją działalność redakcyjną nazywał „świętą pracą” (Zipperstein, 2012, IV, 6). Przed założeniem gazety dużo czasu poświęcił na badanie funkcjonowania wydawnictw europejskich, pragnąc czerpać z ich doświadczenia i stworzyć pismo o równie wysokim standardzie, wzorowane na takich prestiżowych gazetach jak francuskie *Revue des Deux Mondes* czy niemieckie *Neue Rundschau*. Miało być jednak zanurzone w kulturze hebrajskiej i nie zajmować się obcą tematyką (Bendavid, 2012, 2-3). Duże wrażenie zrobił na Achad Ha-Amie pobyt w Londynie. Anglicy wydali mu się wzorem narodu, który potrafi się zjednoczyć i wytworzyć narodową kulturę. To tam utwierdził się w przekonaniu, że intelektualiści mogą mieć realny wpływ na społeczeństwo – najpierw na elity, a później na całe masy (Zipperstein, 1993, 238).

Achad Ha-Am rozpoczął pracę redaktora z ogromnym entuzjazmem. Wyczekiwanie pierwsze wydanie ukazało się w październiku 1896 roku, a *Ha-Sziloach* od razu stał się synonimem dobrego smaku i wysokich standardów literackich. Redaktor od początku postawił sobie konkretne cele, nie tylko dotyczące publikowanych tekstów, ale i odbiorców, do których chciał trafić. Początkowe optymistyczne przewidywania zakładały dwa tysiące abonentów, jednak wkrótce zostały obniżone do tysiąca. W pierwszym numerze gazety Achad Ha-Am zamieścił napisany przez siebie manifest zatytułowany

„Teudat Ha-Sziloach”³¹ (misja *Ha-Sziloachu*). Wyłożył w nim zasady, jakimi będzie się kierował jako redaktor i opisał tematykę, która będzie poruszana na łamach gazety. Już w pierwszym akapicie stwierdził, że chce stworzyć gazetę, której brakuje na rynku, dostępną dla szerokiego grona odbiorców:

„Nie zakładamy domu nauki dla mędrców, którzy będą siedzieć, debatować między sobą i odnawiać nowości, po to, żeby rozwijać prawo lub mądrość dla nich samych. Chcemy dotrzeć raczej do ludu, chcemy, żeby znalazł w tym czasopiśmie pokarm odpowiedni dla ducha i przeczytał o sprawach, o których musi wiedzieć, by naprawić rozdarcia i odbudować ruiny.

Nie chciał, aby artykuły publikowane w *Ha-Sziloachu* były skomplikowanymi filozoficznymi wywodami, chodziło mu raczej o przejrzyste teksty, mówiące o sprawach najważniejszych dla narodu żydowskiego. Według niego do czytelników można dotrzeć dwutorowo: albo poprzez „głośnie i ekscytujące słowa, nowe uczucia i pragnienia”, albo stopniowo, poprzez „słowa smaku i wiedzy, nowe idee i nowe zdania”. W pierwszym przypadku wpływa się na ludzi niezauważenie, w drugim z udziałem ich świadomości. Według Achad Ha-Ama pisarze *haskali* działali na obu płaszczyznach. Używali atrakcyjnych środków, aby wzbudzić w ludzkie pragnienie „światła” oraz poszerzali jego wiedzę, aby to „światło” sprowadzić. Było ono nikłe, a ich działania niewystarczające, by zaspokoić pragnienie nauki, ale odpowiednie na tamte czasy, kiedy celem było jedynie zainteresowanie Żydów „światłem”, po to, by sami mogli go szukać.

Według Achad Ha-Ama Żydzi pragnęli zdobywać uniwersalną wiedzę i udało im się uzyskać do niej dostęp. Nie potrzebowali już literatury hebrajskiej za pośrednika. Jej rozwój samoczynnie by się więc zatrzymał, gdyby nie narodziły się nowe aspiracje, chęć dążenia do odnowy i rozwoju – już nie tylko jako środek do „przejścia do innego świata, a raczej jako część naszego własnego wewnętrznego świata”. Literatura ma według Achad Ha-Ama obowiązek nauczyć Żydów poznawać ten wewnętrzny świat i do tej pory się z niego nie wywiązała. Próbując bowiem obudzić śpiące w Żydach siły, uspiła myśl i zubożyła wiedzę. Na próżno można szukać we współczesnej literaturze prawdziwego życia, dlatego zdaniem Achad Ha-Ama

nie dziwi fakt, że wielu spośród nas zaczęło w końcu odczuwać rodzaj wewnętrznej „pustki”. Umysł hebrajski przyzwyczajony do pracy nie może długo odpoczywać. Zmęczyliśmy się tym, że poruszane są nasze emocje, chcemy także wiedzieć i rozumieć.

³¹ Achad Ha-Am. „Teudat Ha-Sziloach.” *Ha-Sziloach* 1, nr 1 (1896-1987): 1-6. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty w tym podrozdziale pochodzą z tego artykułu.

Sztuka dla sztuki i pisanie dla wzruszeń nie wystarcza – literatura hebrajska ma przed sobą ważniejsze zadanie, które wpisuje się w plan odnowy narodu żydowskiego wraz z jego kulturą. Achad Ha-Am pragnął, by jego gazeta stała się płaszczyzną wymiany myśli, „literackim centrum”, które przyciągnęłoby wartościowych pisarzy „z wiedzą i stylem”.

W „Teudat Ha-Sziloach” Achad Ha-Am wymienia cztery kategorie tekstów, które będą się pojawiać w piśmie. Pierwsza grupa to artykuły dotyczące ważnych zagadnień religijnych, moralnych, społecznych, literackich i innych, związanych z żydowskim życiem i jego rozwojem od czasów starożytnych po współczesność. Druga grupa miała być poświęcona publicystyce. Miały się tam ukazywać artykuły dotyczące aktualnych światowych problemów, które pomogłyby je zrozumieć i znaleźć rozwiązanie. W tym punkcie redaktor zastrzegł, że nie interesuje go „ulubiony temat” żydowskich autorów, jakim jest analiza nastawienia innych narodów do Żydów – miał on być poruszany na łamach gazety tylko pod warunkiem, że posłuży to zrozumieniu konkretnego zjawiska. Kolejna kategoria miała zawierać teksty krytyczne, zwłaszcza recenzje nowych książek, ale także oceny pomysłów i działań, przeprowadzone w szerszym kontekście i badające ich stosunek do prawdy, wartości i piękna. Ostatnia i wzbudzająca wiele kontrowersji grupa tekstów miała być poświęcona literaturze pięknej. Achad Ha-Am zauważył, że siła oddziaływania tekstów literackich również może „obudzić myśl i poszerzyć świadomość narodową”, a więc służyć celom przez niego przyjętym nie gorzej niż pozostałe grupy tekstów. Zastrzegł jednak, że

w aktualnym kontekście nasza słaba literatura nie powinna rozpraszać na takie rzeczy ograniczonych sił, którymi dysponujemy, kiedy bardziej niezbędne i przydatne sprawy wymagają zbadania, a sił nie starcza.

Z tego powodu Achad Ha-Am zastrzegł, że w miesięczniku nie będzie publikował wielu tekstów literatury pięknej. Ubolewał bowiem, że współcześni mu pisarze nie poszli w ślady Judy Gordona³², który łączył poezję z namysłem nad żydowskim życiem i jego potrzebami. Prawdopodobnie najchętniej w ogóle pozbyłby się tej kategorii – taki ruch nie zostałby jednak zaakceptowany nawet u kogoś o takiej pozycji jak Achad Ha-Am, ponieważ publika „nauczona była utożsamiać beletrystykę z literaturą w ogóle” (Simon,

³² Juda Leib Gordon (1830-1892) – jeden z najważniejszych poetów żydowskiego oświecenia. Jego dzieła często poruszały aktualne problemy społeczne.

1960, 134). Ten aspekt polityki *Ha-Sziloachu* budził największe kontrowersje i sprzeciw niektórych twórców – zostanie szerzej omówiony w trzecim rozdziale pracy.

Główne zagadnienia, jakie interesowały Achad Ha-Ama to odpowiedzi na pytania, jaka jest „istota” narodowa i historyczna, „dla której lub ze względu na którą” Żydzi walczyli z całym światem przez tysiące lat, jak wygląda aktualne życie Żydów rozproszonych po różnych krajach oraz jak i gdzie odnajdą wreszcie upragniony „port”. Teksty, które publikował na łamach *Ha-Sziloachu*, w większym lub mniejszym stopniu miały odnosić się do tych zagadnień. Pod koniec manifestu Achad Ha-Am zastrzegł, że przedstawione przez niego zasady są warunkiem koniecznym dla istnienia prowadzonej przez niego gazety i że prędzej ją zamknie niż sprzeniewierzy się swoim założeniom.

W manifestcie „Teudat Ha-Sziloach” redaktor kategorycznie dał do zrozumienia, że to on wyznacza ogólne ramy tego, jak wyglądać ma gazeta i jakimi wartościami będzie się kierował. Jednocześnie zaznaczył, że autorzy tekstów będą ją z nim współtworzyć, więc kategorie tematyczne, które przedstawił mogą ulec zmianie. Bardzo ważne było dla niego to, żeby *Ha-Sziloach* nie był związany z żadną opcją polityczną³³, miała to być wolna przestrzeń wymiany myśli, „z wiedzą i szczerością, ale nie dla prowokacji” (Attia, 1991, 55). Uważał, że “obowiązkiem redaktora jest dać czytelnikom możliwość samodzielnej oceny zawartości [gazety]. Jeśli nie zgadza się on z opinią wyrażoną przez współpracowników, może dodać uwagę redakcyjną, w której wyjaśni powód swojego sprzeciwu” (Attia, 1983, 31). Achad Ha-Am nie dopuszczał artykułów zawierających personalne ataki ani pochwały (nawet jeśli były to artykuły wychwalające jego twórczość), nie przyjmował artykułów, które już gdzieś się ukazały, a te, które publikował, zastrzegał na dwa lata. Nie traktował także *Ha-Sziloachu* jako organu syjonizmu duchowego. Dla podkreślenia, że nie jest to platforma, na której promuje własne przekonania, publikowane przez siebie artykuły podpisywał własnym imieniem i nazwiskiem Aszer Gincberg, a nie pseudonimem Achad Ha-Am, kojarzonym z jego działalnością polityczną. Zasady, które przedstawił w pierwszym numerze były dla niego na tyle ważne, że, nawet kiedy miał tymczasowo przekazać swoje obowiązki Szymonowi Bernfeldowi³⁴, nakazał mu

³³ Krytyczny stosunek do takiej polityki wyrażał związek Chowewej Syjon, który miał nadzieję, że *Ha-Sziloach* stanie się nieformalnym propagatorem jego postulatów.

³⁴ W 1898 roku Komitet Syjonistyczny w Odessie zwrócił się do Achad Ha-Ama z prośbą, by pojechał do Palestyny i napisał raport dotyczący stanu kolonii. Achad Ha-Am sugerował, by zawiesić na ten czas działanie gazety, jednak *Achiasaf* się na to nie zgodził. Część numerów ukazała się pod redakcją bliskiego przyjaciela Achad Ha-Ama, Szymona Bernfelda (1860-1940), którego teksty regularnie ukazywały się w

bezwzględnie ich przestrzegać – dał mu nawet konkretne wytyczne dotyczące liczby artykułów w każdym dziale.

2.6 Zasady redakcyjne

Założenie własnej gazety było dla Achad Ha-Ama spełnieniem marzeń. Miał nadzieję, że wreszcie będzie mógł zarabiać na życie piórem i, nie będąc zmuszonym do zajmowania się interesami, poświęci się całkowicie pisaniu. Oczekiwania okazały się jednak dalekie od rzeczywistości. Zadanie, jakie sobie postawił, okazało się bardzo trudne, głównie ze względu na jego nieprzystające do rzeczywistości wyobrażenia dotyczące poziomu twórców hebrajskich. Wkrótce po rozpoczęciu pracy redaktora napisał:

Jestem „jak król bez poddanych”. Wysłałem listy do wszystkich najlepszych pisarzy, z którymi współpraca jest kluczowa – jak dotąd nikt nie odpowiedział (...) Zanim rozpocząłem, nie miałem pojęcia jak trudne będzie to przedsięwzięcie. Nie wiedziałem, jacy są pisarze i jak straszliwie ubodzy jesteśmy pod każdym względem. Mamy wielu znakomitych autorów, którzy mogą pisać do *Ha-Melic* teksty pełne retoryki i nadmiernego samouwielbienia. Poproś jednak kogoś z nich, żeby napisał coś, co wymaga wiedzy, logicznego myślenia i smaku, a znajdzie jakąś trywialną wymówkę, by odmówić (Attia, 1991, 73).

Powodem, dla którego autorzy nierzadko odmawiali przysłania tekstów Achad Ha-Amowi, była jego (w pełni zasłużona) sława jako bezwzględnego redaktora. Sytuacja, w której wydawca miał tak wielką władzę była całkowicie bez precedensu w historii hebrajskiej literatury. Sam przyznał sobie rolę „najwyższego sędziego” stylu tekstów, które przygotowywał do publikacji. Autorytet, jakim się już wtedy cieszył w świecie hebrajskiej kultury, pozwalał mu narzucać swoje zdanie autorom, nawet jeśli byli od niego bardziej doświadczeni. Nie ukrywał swojej negatywnej opinii na temat poziomu dzieł współczesnych mu twórców, zarówno pod względem przekazywanych myśli i sposobu ich prezentacji, jak i poprawności językowej. Na przesłane mu teksty nanosił szczegółowe poprawki, często dodając coś od siebie lub usuwając fragmenty, które według niego nie wносиły nowych myśli lub zaciemniały obraz. Nigdy jednak nie pozwalał sobie na wprowadzanie zmian, które wpływałyby na sens. Jeśli miał do tekstu zastrzeżenia, poprawiał go samodzielnie i informował o tym autora lub zwracał mu rękopis, by twórca sam mógł go ulepszyć. W swojej pracy widział dwa najważniejsze cele: z jednej strony

Ha-Sziloachu. W 1900 roku gazeta się nie ukazywała z powodu złego stanu zdrowia Achad Ha-Ama po powrocie z Palestyny.

chciał chronić poprawny styl dla tych niewielu hebrajskojęzycznych czytelników, którzy potrafili go docenić, a z drugiej strony dbał o reputację autorów, pilnując, by nie publikowali dzieł słabej jakości (Attia, 1991, 82).

Dla wielu twórców pisanie do *Ha-Sziloachu* było zaszczytem – doceniali oni jego uwagi i pomoc w udoskonalaniu warsztatu. Nie wszyscy przyjmowali jednak poprawki z pokorą, zwłaszcza że redaktor nie robił rozróżnienia pomiędzy debiutującymi autorami a uznanymi twórcami takimi jak Józef Klausner czy Chajim Nachman Bialik³⁵. Do tego pierwszego Achad Ha-Am pisał na przykład:

Jak widać, nie zgadzam się z większością twojej krytyki, nie mogę więc powiedzieć czy i w jakiej formie opublikuję artykuł. Będę musiał wprowadzić w nim wiele zmian (...) Jeśli się z nimi nie zgodzisz, zwrócę go, ponieważ w takiej formie nie może się ukazać (Attia, 1991, 84).

Achad Ha-Am krytykował również jego styl i formę prezentacji argumentów. W 1900 roku Klausner napisał do niego list w imieniu wszystkich publikujących w *Ha-Sziloachu* autorów:

Po raz kolejny Cię proszę, abyś nie zwiększał liczby skreśleń. Nie zmieniaj tekstu, jeśli nie jest to konieczne. Daj nam trochę wolności, trochę przestrzeni. Daj nam szansę zaprezentować się czytelnikom w naszym własnym stylu, jako indywidualni autorzy, niepodobni do innych (...) Dlaczego wolisz sztuczny ogród angielski, w którym wszystkie drzewa są przycięte i wyglądają identycznie? Zrób z *Ha-Sziloachu* las, wyhoduj dziki ogród, gdzie silne stare drzewa będą rosły tuż obok delikatnych sadzonek, gdzie nie wszystkie drzewa będą takie same, będą się różniły kształtem i wyglądem. Daj nam szansę być naprawdę sobą, tak, aby nikt nie mógł powiedzieć, że każdy artykuł w *Ha-Sziloachu* jest w mniejszej lub większej części pracą redaktora Achad Ha-Ama (Attia, 1991, 85).

Mimo że Klausner (tak jak wielu innych autorów) narzekał na szkody, jakie jego tekstom wyrządzał Achad Ha-Am, umiał także docenić wartość poprawek dotyczących stylu jego artykułów. Przyznawał, że wiele go one nauczyły i zgadzał się na zmiany zaproponowane przez redaktora. Do tego stopnia cenił sobie tę współpracę, że kiedy usłyszał o planowanym tymczasowym zastępstwie Bernfelda, napisał do Achad Ha-Ama,

³⁵ Józef Gedalia Klausner (1874-1958) – krytyk literacki i historyk, główny redaktor największej encyklopedii hebrajskiej (*Encyclopaedia Hebraica*). Chajim Nachman Bialik (1873-1934) – jeden z najważniejszych poetów hebrajskich, tłumacz i redaktor. Obaj twórcy zajęli później miejsce Achad Ha-Ama w redakcji *Ha-Sziloachu*. Po jego dymisji w 1903 roku stanowisko redaktora objął Klausner (miał wtedy zaledwie dwadzieścia siedem lat). Brakowało mu jednak doświadczenia, by samodzielnie zająć się redakcją pisma i już w następnym roku zaproponował współpracę Bialikowi. Autorzy przez sześć lat dzielili się obowiązkami: Klausner był odpowiedzialny za teksty z dziedzin naukowych i historycznych, a Bialik za część literacką, stanowiącą jedną trzecią każdego numeru. Po dymisji Bialika w 1909 Klausner został jedynym redaktorem (Bendavid, 2012, 6-7).

że nie jest pewien, czy w takich okolicznościach będzie mógł dalej pisać do jego gazety. Kiedy ostatecznie obowiązki te przejął Rawnicki³⁶, Klausner także nie był zadowolony, nie považał go bowiem w dostatecznym stopniu.

Nie wszyscy autorzy byli jednak zdolni docenić uwagi Achad Ha-Ama. Jego polityka redakcyjna przysporzyła mu wielu wrogów. Tak pisał z Warszawy w liście do Bernfelda:

Nasi tutejsi zaszczytni pisarze pragną pożreć mnie żywcem. Nienawidzą mnie z całego serca (...) albo z tego powodu, że odrzuciłem ich teksty, albo, że ośmieliłem się zmienić ich wybitne dzieła (Attia, 1991, 87).

Zarzucano mu zbyt dużą ostrożność, twierdzono, że nie jest w stanie znieść mocnych słów i zdecydowanych opinii. Nieugięcie trzymał się jednak swoich zasad i nie dopuszczał w nich żadnych zmian, nawet jeśli łączyło się to ze spadkiem popularności gazety i coraz większymi trudnościami finansowymi.

Obowiązki redaktorskie, a raczej sposób, w jaki do nich podchodził, sprawiły, że w pierwszym roku funkcjonowania gazety Achad Ha-Am bardzo mało pisał. Na poprawianiu artykułów spędzał tyle samo czasu, ile autorzy na ich pisaniu, a żaden tekst nie ukazał się w gazecie bez jego wcześniejszej korekty (Attia, 1991, 82). Wielokrotnie podkreślał, że nie chce z *Ha-Sziloachu* uczynić gazety promującej jego własne poglądy i rzeczywiście dopuszczał także artykuły polemiczne. Niemożliwe jednak byłoby zachowanie całkowitej neutralności – na końcu prawie każdego numeru (w najmniej reprezentacyjnym miejscu gazety) ukazywała się jego własna rubryka. Z początku publikował tam teksty pisane przez różnych autorów, wkrótce jednak przejął nad nią zwierzchność i nazwał *Jalkut katan* (mały zbiór). Publikował tam swoje zwięzłe komentarze dotyczące żydowskiego świata, „świeckie kazania”, inspirowane fragmentami biblijnymi, utrzymane w tonie wychowawczym, ale niepozbawionym charakterystycznej dla niego ironii. Czasem były to jedynie trzy lub cztery akapity i z początku ukazywały się sporadycznie, ale szybko rubryka stała się jedną z ważniejszych części gazety (Zipperstein, 2012, IV, 36).

Achad Ha-Am uaktywnił się jako autor tekstów w momencie, kiedy na żydowskiej scenie politycznej pojawił się Theodor Herzl, stając się głównym propagatorem utworzenia

³⁶ Jehoszua Chana Rawnicki (1859-1944) – pisarz i krytyk tworzący po hebrajsku, związany z Chowej Syjon. Współzałożyciel ruchu *Bnej Mosze* i założyciel odeskiego wydawnictwa „Moria”, promującego nowoczesną literaturę hebrajską.

państwa żydowskiego i masowego osadnictwa w Palestynie. Jego zapatrywania na kwestie narodowe były skrajnie różne od założeń syjonizmu duchowego – jak zostało wspomniane wcześniej, Herzl zanieczywał kwestię kultury narodowej, nie miał też wyrobionego zdania na temat języka hebrajskiego. Jego idee były jednak dużo bardziej spektakularne i oddziaływały na wyobraźnię mas. W przeciwieństwie do Achad Ha-Ama promującego stopniowe umacnianie narodu wraz z jego kulturą i powolne osiedlanie części żydowskiej diaspory w Ziemi Izraela, Herzl obiecywał rychłe wybawienie dla wszystkich. Achad Ha-Am nie ukrywał krytycznego stosunku do swojego oponenta. Sprzeciwiał się budowaniu państwa na „negatywnych podstawach”, jako schronienie dla prześladowanych Żydów (Gottschalk, 1988, 30), a także odcinaniu się od ciągłości historycznej i kulturowej. Jeszcze przed Pierwszym Kongresem Syjonistycznym, w 1896 roku opublikował bardzo krytyczny pamflet zatytułowany *Judestaat*. Przez jakiś czas wstrzymywał się z pisaniem o Kongresie wprost, ponieważ, jak mówił: „Już teraz przez wielu jestem uważany za pesymistę, który widzi i przewiduje tylko złe rzeczy. Jaką siłę będą więc miały moje słowa?” Później jednak publikował jednoznacznie krytyczne komentarze (Zipperstein, 2012, IV, 45-46). Negatywny stosunek Achad Ha-Ama do popularnych idei syjonizmu politycznego spowodował wyraźne zmniejszenie liczby czytelników *Ha-Sziloachu*.

2.7 Niepowodzenia finansowe

Pomimo dobrego startu, który *Ha-Sziloach* zawdzięczał dotacjom Wissotzkiego i początkowemu wysokiemu zainteresowaniu czytelników, gazeta nieustannie borykała się z problemami finansowymi. Powody niepowodzeń były różnorakie. Przede wszystkim Achad Ha-Am od początku opierał się na błędnych założeniach – kosztorys przedsięwzięcia zaplanował na podstawie wyliczeń, które przygotował parę lat wcześniej i nie wziął pod uwagę, że od tamtej pory koszty zdecydowanie wzrosły. Nie bez znaczenia był też fakt, że odpowiedzialność za poszczególne etapy pracy była rozłożona na parę osób przebywających w różnych miastach (w Berlinie, Odessie, Warszawie i częściowo w Krakowie).

W 1896 roku wciąż optymistycznie patrzący w przyszłość Achad Ha-Am napisał: „Finansowa strona tego przedsięwzięcia rozwija się stopniowo, jak wody *Ha-Sziloachu* (...) Prenumerujących przybywa każdego dnia, ale w małych ilościach” (Attia, 1991, 65). Dzięki gorliwym staraniom redaktora i jego wytężonej pracy gazeta wyróżniała się bardzo

wysokim poziomem artykułów, co jednak znacznie zmniejszało liczbę potencjalnych czytelników, zdolnych zrozumieć i docenić publikowane artykuły. Krytykowano ją za brak tekstów poświęconych aktualnej tematyce i zbyt małą ilość beletrystyki. Ważnym czynnikiem, który negatywnie wpłynął na zainteresowanie *Ha-Sziloachem* był, opisany wyżej, jawnie krytyczny stosunek Achad Ha-Ama do popularnych idei Herzla i coraz większa liczba artykułów promująca syjonizm duchowy. Warto również zaznaczyć, że Achad Ha-Am dbał o swoich autorów, płacąc im godne stawki, co nie było wcale powszechną praktyką. Nawet kiedy zmuszony okolicznościami musiał obniżyć wynagrodzenie, wciąż było ono konkurencyjne na rynku wydawniczym. Brał również pod uwagę konkretne przypadki i jeśli któryś z pisarzy utrzymywał się wyłącznie z pisania, jego honorarium nie było zmniejszane.

Problemy finansowe nieuchronnie prowadziły do spięć pomiędzy redaktorem a zarządem wydawnictwa *Achiasaf*. Achad Ha-Am nie zgadzał się na żadne darowizny, był zdania, że to wydawcy są odpowiedzialni za pokrycie strat i za zdobywanie czytelników. Odrzucał propozycje zarządu, by wysyłać do zamożniejszych Żydów darmowe egzemplarze, z nadzieją, że zachęci ich to do prenumeraty pisma, ponieważ uważał takie zachowanie za haniebne. *Achiasaf* był zainteresowany zwiększeniem dochodów i popularności gazety, nie przykładając aż takiej wagi do utrzymania wysokiego poziomu tekstów – to się zwyczajnie nie opłacało. Achad Ha-Am był jednak nieugięty. Nie wyraził zgody na reklamy ani na zniżki dla czytelników na książki wydawane przez wydawnictwo. Napisał do zarządu:

Nigdy tego nie zrobię, nawet jeśli będę musiał patrzeć na jej [gazety] śmierć. *Ha-Sziloach* jest mi drogi, dopóki wygląda, tak jak chcę, żeby wyglądał. Jeśli stanie się tym, czego chcą inni, przestanie być mi drogi i nie będę się o niego troszczył (Attia, 1991, 81).

Przygoda wydawnicza Achad Ha-Ama skończyła się głębokim rozczarowaniem. Dotyczyło ono zarówno poziomu hebrajskich pisarzy, jak i zdolności czytelników do docenienia ambitnych tekstów. Jak sam stwierdził, nie było na rynku zapotrzebowania na takie przedsięwzięcie:

Być może to prawda (...) że nasza społeczność nie oczekuje ważnych książek i ich nie potrzebuje. (...) Dla tych celów nie było potrzeby tworzenia całej firmy, w której pracowało pięciu miłośników literatury... Nie jestem w stanie wyrazić, jak bardzo rani to moje serce (Zipperstein, 2012, IV, 115).

Zdawał sobie sprawę, że wziął na siebie za dużo obowiązków i że nie udało mu się pogodzić oczekiwań autorów i czytelników. Ostateczna decyzja o dymisji była

podyktowana względami czysto ekonomicznymi. Stanowisko redaktora objął zaledwie dwudziestosiedmioletni protegowany Achad Ha-Ama Józef Klausner, który był bardziej skłonny do współpracy z *Achiasafem* i którego wizja nie była aż tak radykalna (Zipperstein, 2012, IV, 115).

Achad Ha-Am włożył bardzo wiele pracy i zaangażowania w stworzenie gazety *Ha-Sziloach*. Nawet jeśli ostatecznie nie udało mu się zrealizować ambitnego planu utworzenia pisma, które byłoby literackim centrum wymiany poglądów, odnowy języka hebrajskiego i stylu eseistycznego, jego rola na hebrajskim rynku wydawniczym była nie do przecenienia. Na łamach czasopisma toczyły się żywe dyskusje dotyczące najważniejszych spraw ówczesnego żydowskiego świata, kierunków rozwoju kultury i polityki. Publikowanie w *Ha-Sziloachu* było zaszczytem, nawet jeśli wzbudzało frustracje autorów zmuszonych do wprowadzania wielu poprawek. Pojawiające się w nim artykuły zdecydowanie wyróżniały się na tle ówczesnej prasy żydowskiej.

Rozdział 3

Achad Ha-Am i konflikt z grupą *Ceirim*

Pierwsze wydanie gazety *Ha-Sziloach* spotkało się z żywą reakcją hebrajskojęzycznej społeczności żydowskiej. Opinie czytelników były skrajnie różne. Wielu witało pojawienie się nowego czasopisma z nadzieją, widząc w nim szansę na ożywienie hebrajskiej kultury, inni natomiast krytykowali je za ograniczenia dotyczące publikowanych treści, zapowiedziane w manifestie redaktora. Większość zgadzała się, że *Ha-Sziloach* nie zaspokoi potrzeb ogółu społeczności. Recenzenci doceniali jakość opublikowanych artykułów, byli jednak sceptyczni co do możliwości przetrwania na rynku tak elitarnej gazety. Już na samym początku swojej redaktorskiej kariery Achad Ha-Am wykazał jednak upór i bezkompromisowość. W grudniu 1896 roku napisał:

Dotarły do mnie rozmaite recenzje na temat pierwszego wydania. Morał, jaki z nich dla mnie wypływa, jest taki, że nie powinienem zwracać uwagi na żadne opinie, tylko działać według swoich własnych przekonań. Każdy artykuł jest jednocześnie potępiany i wychwalany; co jednemu krytykowi podoba się najbardziej, to inny najzapalczywiej krytykuje i *vice versa* (Attia, 1991, 56).

Pełen entuzjazmu dla nowego przedsięwzięcia Achad Ha-Am nie zamierzał w żadnym stopniu dostosowywać treści publikacji do gustów publiczności, wierząc, że wybierane przez niego artykuły będą stopniowo kształtować gust i przekonania ogółu społeczności.

Pomimo surowej cenzury redaktora, jaką musiały przejść wszystkie teksty, *Ha-Sziloach* bardzo szybko stał się przestrzenią wymiany myśli, nierzadko skrajnie różnych, zwalczających się poglądów. Dyskusje pomiędzy autorami publikującymi w czasopiśmie dotyczyły najważniejszych dla Achad Ha-Am zagadnień, takich jak kształt odradzającej się kultury hebrajskiej i jej rola w kształtowaniu jedności narodowej Żydów. Najbardziej znanym sporem, który rozegrał na łamach gazety, był konflikt pomiędzy redaktorem a nieformalną grupą młodych pisarzy, nazywających się *Ceirim* (po hebrajsku „młodzi”). Rozpoczął go przywódca grupy Micha Josef Berdyczewski otwartym listem skierowanym

bezpośrednio do Achad HaAma³⁷, w którym krytykował przedstawione w „Teudat Ha-Sziloach” ograniczenia wydawnicze.

3.1 Spotkanie z grupą *Ceirim*

Micha Josef Berdyczewski, podobnie jak Aszer Gincberg, wychował się w religijnej rodzinie chasydzkiej. Podobnie jak jego późniejszy oponent, bardzo szybko zainteresował się lekturami świeckimi, potępianymi w jego środowisku. Bunt przeciwko tradycji ojcowskiej przebiegał jednak u niego dużo bardziej gwałtownie. W przeciwieństwie do Achad Ha-Ama, który całe życie związany był z domem rodzinnym i nigdy się od niego ostatecznie nie odciął, Berdyczewski bardzo wcześnie rozpoczął tułaczkę po świecie. Poczucie bycia wykorzenionym (po hebrajsku *talusz*), zawieszenia pomiędzy tradycyjnym światem żydowskim a nowoczesnym światem zachodnim oraz często antysemickim społeczeństwem chrześcijańskim jest widoczne w wielu jego utworach literackich. Bohaterowie jego opowiadań opuszczają rodzinny *sztetl* i przenoszą się do miasta w nadziei na asymilację z nieżydowskim społeczeństwem. Starają się odciąć zupełnie od tradycji, w której się wychowali, przeszłość ciągle jednak do nich wraca i nie są w stanie wymazać ze swojej tożsamości śladów kultury żydowskiej. Berdyczewski przez całe życie zmagał się z poczuciem, że jednostka nie jest w stanie żyć w pełni w zgodzie ze sobą, w oderwaniu od społeczeństwa. Ścisłe powiązanie sfery prywatnej i publicznej było przyczyną wewnętrznego rozdarcia pisarza (Gluzman, 2003, 24).

W 1893 roku Berdyczewski przybył do Berlina, żeby studiować na uniwersytecie Humboldta. Bardzo szybko odnalazł tam grupę żydowskich studentów, w większości pochodzących z Galicji, którzy działali jako organizacja *Jung Israel*. Spotkanie z młodymi ludźmi, którzy z jednej strony odebrali tradycyjne żydowskie wychowanie, a z drugiej byli otwarci na współczesną kulturę zachodniej Europy, zrobiło na nim ogromne wrażenie. Zobaczył w nich szansę na odnowę hebrajskiej literatury, wyjście poza utarte ramy kultury religijnej. Młodzi studenci przyjechali do Niemiec, by zdobyć wykształcenie potrzebne w dalszej karierze, niezależnie od tego, czy w przyszłości mieli zostać działaczami świeckimi czy wysoko postawionymi rabinami. Wielu z ówczesnych przyjaciół Berdyczewskiego zostało ważnymi osobistościami żydowskiego świata: Abraham Ozjasz Thon był rabinem,

³⁷ Berdyczewski, Micha Josef. „Michtaw galuj.” URL: http://benyehuda.org/berdi/al_haperek_no_nikkud.html, data dostępu: 27.06.2018.

działaczem syjonistycznym i posłem na Sejm II Rzeczypospolitej, Mordechaj Ehrenpreis, wspomniany w poprzednim rozdziale jako ten, który na Pierwszym Kongresie wystąpił z propozycją założenia Syjonistycznej Komisji Kulturalnej, zasłynął jako wybitny działacz na rzecz kultury hebrajskiej, pisarz biegle posługujący się siedmioma językami i główny rabin Bułgarii i Szwecji. To tylko skromny wycinek większej grupy wybitnych studentów, którymi Berdyczewski otoczył się w Berlinie. Thon i Ehrenpreis byli mu szczególnie bliscy. Wspólnie tworzyli podstawę grupy, która przedstawiała się jako *Ceirim*, a kontakt utrzymywali także później, kiedy po wspólnym roku w Berlinie każdy z nich poszedł własną drogą.

Główne pytanie, jakie stawiali sobie młodzi studenci, dotyczyło sposobu, w jaki mogłoby dojść do syntezy tradycyjnej żydowskiej kultury i współczesnych europejskich wartości romantycznych i postromantycznych, takich jak miłość do natury i dla piękna. Propagowali koncepcję sztuki dla sztuki, niezaangażowanej w przekazywanie ideologii. W tym duchu chcieli odnowić literaturę hebrajską. Łączyła ich fascynacja modernistycznymi przemianami kulturowymi, które były bardzo widoczne w stolicy Niemiec, a charakteryzowały całą zachodnią Europę. Jak pisał Ehrenpreis w swoich dziennikach: „Nasze zainteresowania kulturowe wybiegały daleko poza własny kraj, a ludzi takich jak Nietzsche, Brandes, Ibsen i inni północni pisarze tego rodzaju traktowaliśmy jak proroków” (Holtzman, 2015, 62-64).

Młodzi studenci spotkali Achad Ha-Ama w Berlinie i, zafascynowani jego osobą, zaprosili go na spotkanie *Jung Israel*. Rozmawiali o zakładanej właśnie przez pisarza gazecie, której celem było odnowienie hebrajskiej literatury. Środowisko *Ceirim* wydawało się dokładnie tym, czego przyszły redaktor potrzebował, by zrealizować swój projekt – wykształceni, pełni energii młodzi Żydzi, którzy chcieli tchnąć nowe życie w skostniałą tradycję żydowską. Pomiędzy studentami a starszym od nich i uznanym już pisarzem nawiązała się przyjaźń, niepozbawiona jednak konfliktów. Z jednej strony *Ceirim* darzyli Achad Ha-Ama ogromnym szacunkiem i podziwem, z drugiej mocno sprzeciwiali się kreowanej przez niego wizji kultury. Spór, który się między nimi narodził, pomógł młodym pisarzom wyrobić sobie własne zdanie na temat kierunku rozwoju literatury hebrajskiej – swoje poglądy ukształtowali w dużej mierze w opozycji do manifestu redakcyjnego opublikowanego w pierwszym numerze *Ha-Sziloach*. Polemika pomiędzy Achad Ha-Amem a trzema przedstawicielami *Ceirim* (Berdyczewskim, Ehrenpresem i Thonem),

tocząca się publicznie w sześciu pierwszych numerach gazety, przeszła do historii literatury hebrajskiej.

Badacze nie są zgodni co do faktycznej wagi tego konfliktu – grupa młodych pisarzy nie była liczna, nie reprezentowali oni oficjalnie jednego spójnego stanowiska, a wiele z ich poglądów nie stało *de facto* w sprzeczności z postulatami Achad Ha-Ama (Ronen, 2015a, 61-62). Publikowane przez nich artykuły prezentowały jednak na pewno ważne argumenty w toczącej się ówczesnie dyskusji dotyczącej przyszłości literatury hebrajskiej i tematów, jakimi powinna się ona zajmować. Analiza tej polemiki jest dobrym punktem wyjścia do badań nad kanonem literatury hebrajskiej i tak ważnymi dla niej pytaniami o wartość artystyczną indywidualnej twórczości i jej przydatności w zaspokajaniu potrzeb kolektywu (Gluzman, 2003, 32).

3.2 Różne wizje przyszłości judaizmu i literatury hebrajskiej

Uczestnicy dyskusji mieli bardzo rozbieżne poglądy na temat zadań stojących przed kulturą narodową. Obie strony konfliktu miały jednak ze sobą wiele wspólnego i darzyły się nawzajem szacunkiem. Przyświecał im ten sam cel – stworzenie współczesnej literatury hebrajskiej. Berdyczewski na każdym kroku podkreślał te aspekty filozofii Achad Ha-Ama, z którymi się nie zgadzał, podziwiał jednak jego pracę i przyznawał, że poglądy myśliciela mocno go ukształtowały³⁸. Młodszy o dziewięć lat pisarz odczuwał respekt wobec uznanego już myśliciela i mówił „Dopóki żyje Achad Ha-Am, nasze pokolenie nie będzie osierocone” (Attia, 1991, 64). Berdyczewski zgadzał się z głoszoną przez Achad Ha-Ama negatywną oceną ówczesnie powstających dzieł i całym sercem wspierał planowany projekt gazety *Ha-Sziloach*, która miała dostarczyć publiczności wartościowe teksty. Obaj pisarze opisywali problemy Żydów jako chorobę, z której wyleczyć mogłaby ich jedynie kultura narodowa. Zgadziali się również w podejściu do religii, uważając, że wiara w Boga nie stanowi już siły witalnej i jednoczącej dla narodu żydowskiego. Jednocześnie obaj krytykowali trend asymilatorski Europy wschodniej i centralnej. Łączył ich także sceptyczny stosunek do pomysłów propagowanych przez Herzla, obaj bowiem byli zdania, że ważniejsze od masowej emigracji jest wskrzeszenie kultury żydowskiej i intensyfikacja

³⁸ W opublikowanym w 1899 roku artykule „Zikna uwacharut” (starość i dorastanie) napisał na temat książki Achad Ha-Ama „Al praszat drachim” (na rozstaju dróg): „Odkąd zacząłem czytać, nigdy jeszcze nie napotkałem książki, która byłaby wyrazem tak dobrego smaku, pomimo że obudził się we mnie mocny sprzeciw w stosunku do niektórych przedstawionych tam myśli (...)” (Attia, 1991, 64).

życia duchowego narodu (Golomb, 2008, 71-72). Bardziej przejmowali się złą sytuacją judaizmu niż trudnościami politycznymi Żydów europejskich, „duchowe” zbawienie narodu powinno bowiem według nich wyprzedzić „terytorialne” (Luz, 1985, 222).

Konflikt pomiędzy nimi dotyczył tego, jak powinien wyglądać odnowiony judaizm i z jakich wzorców z własnej historii powinien czerpać. Achad Ha-Am był przekonany o ciągłości żydowskiej kultury, której poszczególne okresy są ze sobą połączone jak ogniwa łańcucha. Uważał, że w każdym pokoleniu ujawniają się elementy ducha narodowego, który jest czymś niezmiennym, mimo że zmieniają się okoliczności i ukształtowane nimi obyczaje czy styl życia. Przynależność narodowa i identyfikacja z poprzednimi pokoleniami nie jest jednak automatyczna i naturalna – jest oparta na pamięci i na wiedzy o przeszłości. Dlatego, zdaniem Achad Ha-Am, tak ważne było studiowanie literatury hebrajskiej i kultywowanie świadomości historycznej. Pomaga ona wzbudzić uczucia narodowe, tak ważne przy tworzeniu kolektywu i może wzmacniać poczucie jedności, gwarantowane dotąd przez religię. Żyd przywiązany do swojej tradycji będzie cenił te same wartości narodowe, których wagę podkreślała niegdyś religia, takie jak ziemia, język, postaci historyczne, święta i rytuały³⁹. Według Achad Ha-Am zadanie odradzającej się świeckiej literatury hebrajskiej polegało właśnie na kultywowaniu ducha narodowego i temu celowi powinny być podporządkowane wszystkie dzieła literackie (Luz, 1985, 216).

Temu podejściu sprzeciwiał się Berdyczewski. W jego ocenie Achad Ha-Am dążył do stworzenia nowej kultury żydowskiej, opartej na świeckich podstawach, ale równie dogmatycznej, jak model, który odrzucał (Zipperstein, 2012, IV, 31). Młody poeta chciał judaizmu eklektycznego i elastycznego, zbudowanego na „śladach przodków”. Sprzeciwiał się pogładowi, że judaizm stale charakteryzowała ta sama moralność i duchowa ciągłość. Jego zdaniem w żydowskim życiu nie ma jednego nadrzędnego ducha, esencji, która łączyłaby wszystkich Żydów na przestrzeni wieków. Dzieje narodu żydowskiego to historia wykluczających się teorii i nieustannie zmieniających się grup, z których zawsze któraś dominowała inną, starając się narzucić swoje tradycje i przekonania. Dlatego także i teraz żaden Żyd nie ma obowiązku poddać się jednej narzuconej odgórnie wizji czy

³⁹ Achad Ha-Am widział tu także szansę na porozumienie pomiędzy Żydami religijnymi a świeckimi. Był zdania, że jeśli społeczeństwo żydowskie wypracuje podstawowe zwyczaje religijno-narodowe i jeśli świeccy przestaną publicznie atakować religię, te dwa obozy będą mogły współzyskować jako jeden naród (Luz, 1985, 216).

promowanym przez nią wartościom. Każdy powinien działać w zgodzie ze swoim rozumem i osobistymi skłonnościami (Band, 1983, 52).

W tworzeniu tożsamości narodowej Berdyczowskiego bardzo interesowały dzieła tworzone przez ludzi wykluczonych poza rządzącą narrację, postaci buntowników, pomijanych w kulturze. Fascynowało go to, w jaki sposób szukają oni konsensusu pomiędzy osobistymi doświadczeniami a życiem w społeczności. Reinterpretował historie biblijne i żydowskie mity narodowe. W eseju „Le-Mahut ha-szira”⁴⁰ (o istocie poezji) napisał na nowo historię Saula i Dawida, stawiając te dwie postaci na przeciwstawnych pozycjach. W dwóch krótkich akapitach polemizował z setkami lat tradycji i nauczania rabinów. Przedstawił króla Dawida jako zdolnego do wielkiego okrucieństwa i nieprawości, zastanawiając się przewrotnie, czy może „największy grzesznik” nie jest jednocześnie tym, „który najwięcej się modli”, najbliższym Bogu twórcą psalmów na jego chwałę. Tekst ten wyraźnie skierowany jest do żydowskiego czytelnika, znającego obowiązujące przekazy i mającego szansę wejść z tradycją w dialog. Jednocześnie wywodzi z historii konkluzje uniwersalne, znajduje nowe morały w tradycji przekazywanej przez wieki.

3.3 Micha Josef Berdyczewski i „List otwarty”

Berdyczewski chciał zbudować nowoczesną literaturę hebrajską w oparciu o powszechną wiedzę, przy jednoczesnym szacunku dla żydowskiej kultury (Attia, 1991, 58). Dążył do tego, żeby młodzi pisarze mogli pozostać żydowscy, a jednocześnie czuć się obywatelami świata. Rozdzielanie literatury na żydowską i światową, które promował Achad Ha-Am, według niego tylko pogłębiało wewnętrzne rozdarcie twórców. W otwartym liście do redaktora oskarżał go, że:

Poprzez dzielenie naszego życia na dwa oddzielne obszary, nasz i ten, który należy do naszych sąsiadów, poszerzamy tylko najgłębszy podział w sercach młodego pokolenia (...) Ty sam, poprzez budowanie naszej literatury na fundamentach żydowskich, zostawiając czysto ludzkie aspekty kultury innym literaturom, tworzysz rozdział pomiędzy narodem a ludzkością. Przyszedłeś, aby tworzyć, aby naprawiać rozdarcia. Tymczasem wody *Ha-Sziloachu* pragną podzielić serca każdego Żyda na dwa oddzielne przedziały: żydowski i ludzki.

⁴⁰ Berdyczewski, Micha Josef. „Le-Mahut ha-szira.” URL: http://benyehuda.org/berdi/lemahut_hashira.html, data dostępu: 27.06.2018.

W przeciwieństwie do Achad Ha-Ama, który widział w literaturze przede wszystkim narzędzie do wychowania narodu i rozwijania narodowego ducha, Berdyczewski chciał pisać o sprawach uniwersalnych, nawoływał do docenienia uczuć jednostki i wartości estetycznej dzieł samych w sobie. Tylko taka narodowa literatura była według niego wartościowa.

Zgromadzona wokół Berdyczewskiego grupa pisarzy nie zgadzała się na ograniczenia narzucone przez redaktora *Ha-Sziloachu*. Achad Ha-Am podważał zdolności współczesnych mu pisarzy oraz uważał, że język hebrajski nie rozwinął się jeszcze na tyle, by możliwe było tworzenie tekstów poetyckich, mówiących o osobistych przeżyciach i odczuciach. Autorzy powinni zatem skupić się na tematach związanych z tożsamością żydowską, a resztę potrzeb zaspakajać czytając literaturę pisaną przez obcych autorów. Jego zdaniem lekarstwem na choroby narodu było stworzenie w Palestynie duchowego centrum. Berdyczewski natomiast w tym rozdarciu duszy żydowskiej, w osobistym dramacie Żyda żyjącego we współczesnym świecie widział podstawę dla twórczości literackiej. Achad Ha-Am przewidywał rozkwit kultury hebrajskiej w przyszłym centrum w Palestynie, które promieniowałoby na resztę diaspory. Berdyczewski pracował, by stworzyć tę kulturę tu i teraz, w Berlinie pod koniec XIX wieku, nie odcinając się od wpływów kultury europejskiej. Według młodego poety nie powinno się robić rozróżnienia pomiędzy tym, co chciałoby się opisać w literaturze, a tym, na co pozwala aktualny stan języka hebrajskiego – uważał, że potrzeba autorów żydowskich, by wyrazić „poczucie piękna natury czy słodycz miłości wytworzy językowe narzędzia potrzebne do tego celu” (Miron, 2010, 56-57). Wartościowy dla narodu będzie jedynie język zdolny wyrazić wszystkie aspekty współczesnego życia. Berdyczewski zwracał się do Achad Ha-Ama w imieniu swoim i swoich rówieśników, pisząc:

Jako jeden z młodych przedstawicieli tego pokolenia, który mniej więcej orientuje się, co leży w ich sercach i umysłach, jakie są ich ambicje i aspiracje, uważam, że muszę Ci dziś powiedzieć: ta przestrzeń jest dla nas za ciasna (...) Za ciasna dla naszych duchowych potrzeb i dla uczuć, które wypełniają nasze serca.

Dyskusja pomiędzy pisarzami toczyła się publicznie, Achad Ha-Am odpowiedział więc na stawiane mu zarzuty w kolejnym numerze. Opublikował artykuł zatytułowany

„Corech we-jecholet”⁴¹ (potrzeba i zdolność), w którym chłodno przedstawił swoje stanowisko, spójne z głoszoną przez niego filozofią:

Wszyscy wiemy, że nasz język jest obecnie tylko pół-językiem. Brakuje mu pewnych pojęć i wyrażeń, a bez nich nasza literatura nie ma szans stać się żywa. Wszyscy wiemy także, że nie ma pomiędzy współczesnymi pisarzami hebrajskimi „uczonych erudyków”, którzy mogliby wzbogacić naszą literaturę o istotne i oryginalne myśli w jakiegokolwiek dziedzinie.

Achad Ha-Am nie twierdził, że ogólna wiedza nie jest ważna dla czytelników hebrajskich. Był zdania, że jest wręcz niezbędna, upierał się jednak, że pierwszym etapem powinno być odkrycie własnej tożsamości narodowej. Zadaniem literatury powinno być więc opisywanie ludzi w ramach ich żydowskości. Wątpił także w zdolności młodych pisarzy, by zaspokoić wszystkie prezentowane przez nich potrzeby (Attia, 1991, 57-58). Zapraszał ich do współpracy przy *Ha-Sziloachu*, również, jeśli nie akceptowali wszystkich jego ograniczeń, ponieważ nawet ten wycinek tematów, którymi zajmowała się gazeta, nie został jeszcze wyczerpany:

Narzekają, że przestrzeń jest dla nich za ciasna, a z braku współpracowników najważniejsze jej części wciąż są niezapełnione (...) Powinni najpierw przyjść i prowadzić projekt *Ha-Sziloachu* w takiej formie, a jeśli pewnego dnia przestrzeń rzeczywiście stanie się za ciasna, wtedy automatycznie się poszerzy.

Widać więc wyraźnie, że polemika między Berdyczewskim a Achad Ha-Amem nie dotyczy różnicy w pojmowaniu tego, czym powinna się zajmować literatura hebrajska w ogóle, tylko raczej momentu, w którym powinna poszerzyć swoją tematykę. Achad Ha-Am działał zgodnie ze swoją filozofią, w sposób spokojny i zachowawczy, nie starając się gwałtownie wywracać obowiązującego przez wieki porządku. Nie uważał tematów postulowanych przez *Ceirim* za nieważne, twierdził jednak, że dopóki kultura hebrajska się rozwija, szkoda tracić na nie cenne siły. Na tym etapie powinna ona służyć wyższemu celom – pobudzaniu świadomości narodowej.

3.4 Abraham Ozjasz Thon i „Literatura narodowa”

W dyskusji z Achad Ha-Amem Berdyczewskiego wspierali jego towarzysze, jednak, z uwagi na to, że grupa *Ceirim* nie prezentowała całkowicie spójnych poglądów, warto przeanalizować osobno każdy z artykułów. Pierwszym z grupy młodych pisarzy,

⁴¹ Achad Ha-Am. „Corech we-jecholet.” *Ha-Shiloah*, 1, nr 2 (1986-1987): 268-274.

który postanowił opublikować tekst nawiązujący do toczącej się polemiki, był Abraham Ozjasz Thon. Pomimo że opowiedział się jednoznacznie za poglądami Berdyczewskiego, warto zwrócić uwagę na różnice w jego postrzeganiu rzeczywistości i na bliskość pewnych elementów światopoglądu do przekonań Achad Ha-Ama. Stanowisko Thona wydaje się dużo bardziej pozytywne, niż to prezentowane przez przywódcę *Ceirim*, trzeba jednak zaznaczyć, że nie zawsze wierzył w powodzenie projektu odnowy literatury hebrajskiej. Jeszcze przed publikacją pierwszego wydania gazety pisał do Berdyczewskiego, wątpiąc w możliwość „wskrzeszenia tych »suchych kości«, martwego ciała”, jak nazywał hebrajskojęzyczne dzieła. Nie ufał także kompetencjom Achad Ha-Ama jako wydawcy. W publicznych wystąpieniach starał się jednak epatować entuzjazmem i zachęcać czytelników do działania (Ronen, 2015a, 68).

Młody pisarz przedstawił swoje poglądy w opublikowanym w 1897 roku, w czwartym wydaniu *Ha-Sziloach*, artykule zatytułowanym „Sifrut Le’umit”⁴² (literatura narodowa). Achad Ha-Am, zgodnie ze swoimi założeniami wydawniczymi, w miarę możliwości odpowiadał na zarzuty stawiane mu w publikowanych artykułach polemicznych. Artykuł Thona opatrzył jednak jedynie lekko pobłażliwym przypisem:

Już w poprzednim numerze ustosunkowałem się do podstawowych tez zamieszczonych w tym artykule. Mimo tego uważam, że warto usłyszeć głos młodego pokolenia w innej formie. Pozwala to bowiem lepiej zapoznać się ze stanem umysłu naszej młodzieży żyjącej w zachodnich państwach (Holtzman, 2015, 65).

Achad Ha-Am wyraźnie dał więc do zrozumienia, że artykuł Thona nie wnosi do dyskusji nowych myśli, a jedynie ubiera je w inne słowa. Rzeczywiście podstawowe aspekty, które pisarz poruszył, wpisują się wyraźnie w poglądy Berdyczewskiego. Thon wyraził sprzeciw wobec ograniczeń nałożonych przed redaktora i apelował o otwarcie żydowskiej literatury na kulturę europejską. Uważał, że wyjątkowy charakter dzieł zostanie zachowany dzięki specyfice języka hebrajskiego, należy jednak wzbogacić je o nowe, uniwersalne treści. On także krytykował hebrajską literaturę piękną:

Nasza współczesna literatura nawet w małej części nie zaspokaja ogromnych duchowych potrzeb. Pomimo jej popularności, nasza beletrystyka daleka jest od prawdziwego, pełnego życia. Nie dotyka wielości pytań, które leżą na sercu współczesnych europejskich Żydów. Nawet jej wartość liryczna jest w większości bardzo wątpliwa (Holtzman, 2015, 65).

⁴² Thon, Abraham Ozjasz. „Sifrut leumit.” *Ha-Shiloah*, 1, nr 4 (1986-1987): 344-349.

Sprawa ta była dla niego szczególnie ważna, ponieważ jeszcze bardziej niż pozostali uczestnicy dyskusji podkreślał rolę literatury w budowaniu narodu. Według niego, w czasie, kiedy religia przestała być jedynym wyznacznikiem przynależności narodowej, to w literaturze każdy Żyd powinien znaleźć treści, które zaspokoją jego duchowe i kulturowe potrzeby, wzmocnią w nim poczucie jedności z resztą społeczności. Prezentował syntezę pomiędzy spokojnym, tradycyjnym podejściem Achad Ha-Ama a radykalnymi hasłami Berdyczewskiego (Holtzman, 2015, 65). Był optymistą – wiązał nadzieje zarówno z syjonizmem, jak i ze stopniową integracją Żydów ze społeczeństwem europejskim. Według niego to hebrajska literatura narodowa zawierająca w sobie zarówno elementy żydowskie, jak i europejskie, będzie w stanie stworzyć pomost międzykulturowy i uleczyć rozdarcie, które sprawia tak wiele bólu jego pokoleniu. Żeby spełnić to zadanie, powinna ona zawierać wszystkie gatunki literackie i wyjść poza ograniczenia stawiane przez Achad Ha-Ama. Jednakże, pomimo krytyki zasad wydawniczych, Thon wyraził chęć współpracy z *Ha-Sziloachem*, pisząc, że jeśli tylko redaktor będzie konsultował swoje pomysły, chętnie będzie z nim pracował.

Odmienne podejście do świata nie przeszkadzało młodym pisarzom na początku ich znajomości i aktywności grupy *Ceirim*, kiedy pełni entuzjazmu planowali rewolucję w literaturze hebrajskiej. Z czasem jednak różnice się pogłębiły. Thon stał się autorytetem religijnym i przywódcą politycznym, a jego działalność pisarska zeszła na dalszy plan. Zaczął krytykować buntownicze podejście Berdyczewskiego, które uważał za destrukcyjne (Holtzman, 2015, 66-68). W 1911 roku Thon opublikował artykuł zatytułowany „Binian u-stira” (Budowanie i burzenie), w którym jednoznacznie krytykował podejście byłego przyjaciela:

Micha Josef Berdyczewski jest największym niszczycielem spośród nas. Czy kiedykolwiek, w jakimkolwiek przedsięwzięciu usłyszeliśmy od niego słowo wsparcia? Kiedy wyraził choć trochę nadziei czy wiary? My mieliśmy trochę entuzjazmu i podziwu, ale on stał z boku i wrogo zaciskał zęby. Zanim jeszcze ktokolwiek wyszedł z pozytywną propozycją, on już przedrzeźniał go, krzycząc: Głupiec! Ignorant! Nie zgadzam się! Berdyczewski nawołuje do zmiany wszelkich wartości, ale gdzie są te konstruktywne treści, w które wierzy? Nie jest w stanie wierzyć ani mieć nadziei. Potrafi jedynie niszczyć i sprzeciwiać się każdemu naszemu pomysłowi i idei (Holtzman, 2015, 69).

Dyskusja pomiędzy pisarzami toczyła się jeszcze długo, a obaj nie szczędzili ostrych słów. Ostatecznie drogi młodych myślicieli rozeszły się i, jak w 1909 roku napisał Thon w liście do Berdyczewskiego, podsumowując relację trzech przyjaciół: „każdy z nas

poszedł swoją drogą, do własnej pracy, i całkowicie o sobie zapomnieliśmy” (Ronen, 2015b, 81). Stanowiska obu młodzieńców były jednak cenne dla toczącej się w tamtym czasie dyskusji na temat kierunku rozwoju kultury hebrajskiej. Niepokorny Berdyczewski potrafił wytknąć błędy i ułomności, Thon, jako rabin i przywódca wspólnoty, w swoich oficjalnych wypowiedziach skupiał się na motywowaniu do konstruktywnego działania (Holtzman, 2015, 69-70).

3.5 Mordechaj Ehrenpreis i „Dokąd?”

Kolejnym głosem w dyskusji był artykuł napisany przez Mordechaja Ehrenpreisa, zatytułowany „Le’an?”⁴³ (dokąd?). Poruszył w nim między innymi kwestię podejścia do problemu kształtowania hebrajskiej literatury prezentowaną przez wydawnictwa *Achiasaf* i *Tuszija*: pierwsze, którego działalność była zgodna z przekonaniem Achad Ha-Ama, skupiało się na publikacji dzieł poświęconych tematyce żydowskiej, drugie starało się wprowadzać jak najwięcej tłumaczonych dzieł europejskich. Ehrenpreis nie pochwalał ani jednej, ani drugiej polityki. W duchu tego, o czym pisali jego towarzysze z grupy *Ceirim*, uważał, że potrzebna jest synteza kultury europejskiej z żydowską, „zaadoptowanie kultury powszechnej do żydowskiego ducha” (Attia, 1991, 60). W imieniu swojego pokolenia pisał, że młodzi Żydzi czują się częścią społeczności europejskiej, więc chcą jej wartości wnieść także do swojej narodowej kultury. Skoro są one niezbędne dla ich życia, muszą również znaleźć odzwierciedlenie w literaturze. Pełen optymizmu odpychał zarzuty Achad Ha-Ama przedstawione w artykule „Corech we-jecholet”, jakoby młode pokolenie nie było w stanie zaspokoić artykułowanych przez siebie potrzeb:

Tak, jesteśmy w stanie to zrobić i wierzymy w nasze zdolności i w naszą siłę. Kiedy Achad Ha-Am tworzy rozróżnienie pomiędzy „potrzebą i zdolnością”, zapomina o oczywistym fakcie, znanym z historii kultury, że zdolność nigdy nie była słabsza niż potrzeba (...) Jeśli potrzeby duchowe są prawdziwe, wtedy ograniczone „zdolności” nie mogą ich powstrzymać. Wręcz przeciwnie, potrzeba pobudza zdolność i poszerza ją, by mogła stanąć na wysokości zadania.

Ehrenpreis, podobnie jak reszta *Ceirim* zgadzał się z Achad Ha-Amem co do wątpliwej wartości współczesnej mu literatury hebrajskiej. Mocno krytykował dzieła Haskali, jako oderwane od życia i nieprawdziwe. Jednakże, jak widać z zacytowanego

⁴³ Mordechaj Ehrenpreis. „Le’an?”, *Ha-Shiloah* 1, nr 6 (1986-1987): 489 – 503.

powyżej fragmentu, był pełen optymizmu i uważał, że w nowym pokoleniu wyraźna jest potrzeba zmiany tej sytuacji, chęć budowania nowej rzeczywistości kulturowej (Ronen, 2015a, 65). Na jego artykuł Ahad Ha-Am odpowiedział tekstem „Eca towa” (dobra rada), w którym rzucał młodym pisarzom wyzwanie. Pisał, że powinni zacząć działać, a jeśli ich czyny okażą się tak wielkie, jak słowa, z radością doceni ich wkład w kulturę narodową. Na tym skończyła się wymiana zdań pomiędzy redaktorem a grupą *Ceirim*, aczkolwiek hebrajscy twórcy powracali do poruszanych przez nich zagadnień jeszcze długo (Attia, 1991, 60-61).

Obie strony sporu miały swoich zwolenników. Młodzi pisarze zgromadzeni wokół charyzmatycznego przywódcy Berdyczewskiego zdawali się głosem nowego pokolenia, buntującego się przeciwko tradycyjnemu i zachowawczemu podejściu Achad Ha-Ama. Przeciwni polityce wydawniczej *Ha-Sziloachu* planowali stworzenie własnego wydawnictwa, które w pełni realizowałoby ich wizje. Chcieli syntezy starej i nowej literatury hebrajskiej, wykluczających się prądów w kulturze żydowskiej oraz literatury europejskiej, pragnęli wyrażać ducha narodu i osobiste przeżycia jednostki w starciu ze światem. Prace przygotowawcze były już dość zaawansowane – znaleziono drukarnię, rozpisano plany i nawet sprzedano część udziałów – jednak projekt upadł z powodu odmiennych wizji organizatorów i, jak uważał Berdyczewski, niewystarczającego zaangażowania Thona i Ehrenpreisa. Każdy z nich zajął się własnymi projektami i drogi trzech przyjaciół się rozeszły. Rozczarowany postawą kolegów Berdyczewski założył własne małe wydawnictwo *Ceirim*, w którym wydawał swoje dzieła (Holtzman, 2015, 66-67).

Badacze nie są zgodni co do rzeczywistej wagi polemiki pomiędzy Achad Ha-Amem a młodym pokoleniem pisarzy. Grupa *Ceirim* nie przedstawiała w żadnym momencie spójnego programu, a nawet najbliżsi towarzysze Berdyczewskiego, Thon i Ehrenpreis, popierali go tylko do pewnego stopnia, rozwijając stopniowo własne poglądy, niektóre mocno wpisujące się w filozofię Achad Ha-Ama. Na pewno jednak spór toczący się publicznie na łamach poważanej gazety, pomógł każdemu z nich wyrobić sobie opinie na temat ważnych kwestii dotyczących odradzającej się kultury hebrajskiej i narodu żydowskiego. Berdyczewski ujawnił się jako charyzmatyczny przywódca i wywarł ogromny wpływ na tworzoną później literaturę. Pragnął wprowadzić do niej opisy przeżyć pojedynczego człowieka, znaleźć równowagę pomiędzy tym, co publiczne a tym, co prywatne. Jednocześnie widział jednostkę poprzez pryzmat jej wkładu w życie

społeczności, pisał: „Dajcie nam szansę na prywatne życie, wspólnota za tym podąży⁴⁴.” Opis indywidualnych doświadczeń nie był więc dla niego celem samym w sobie, a raczej środkiem, dzięki któremu powstać miał naród (Gluzman, 2003, 31). Uważał, że przez lata dominacji religii i życia podporządkowanego rabinicznym przepisom indywidualne przeżycia zostały wypaczone. Odrzucenie obowiązujących przez wieki wartości wpłynęło na poczucie zagubienia i rozdarcia młodych Żydów, zawieszonych pomiędzy tradycją ojców a nowoczesnym światem europejskim. Berdyczewski postulował zbudowanie nowego fundamentu narodowego opartego na instynkcie, pasji i otwarciu na naturę (Band, 1983, 53-54).

Achad Ha-Am nie zmienił swojej polityki pod wpływem dyskusji z *Ceirim*. Wykazał się jednak ogromną otwartością i wiernością wobec przedstawionych w manifeście założeń i deklaracji, że będzie dopuszczał w swojej gazecie artykuły polemiczne i konstruktywne dyskusje. Umiał oddzielić pracę redaktora od osobistego stosunku do przedstawicieli *Ceirim*. Prywatnie utrzymywał z Berdyczewskim przyjacielskie relacje i wspierał młodych pisarzy w planach założenia wydawnictwa (Attia, 1991, 64). Wydaje się, że konflikt pomiędzy pisarzami wpływał nie tylko z kwestii ideologicznych, ale również z charakteru. Próba wprowadzania zmian stopniowych i łagodnych jak wody *Ha-Sziloachu* budziła naturalny sprzeciw w młodym buntowniku, który chciał za wszelką cenę uwolnić się od ograniczeń kultury ojców i odnaleźć własną drogę w nowoczesnym świecie.

⁴⁴ Micha Josef Berdyczewski. “Le-sze’elat ha-tarbut,” URL: <http://benyehuda.org/berdi/draxim.html>, data dostępu: 29.06.2018

Zakończenie

Achad Ha-Am nie doczekał się kontynuatorów, a badacze nie są zgodni w ocenie jego spuścizny. Z jednej strony w niezwykle przenikliwy sposób udało mu się przewidzieć problemy, których wielu aktywnych działaczy syjonistycznych zdawało się nie dostrzegać. Narażając się na ostrą krytykę społeczeństwa, otwarcie pisał o technicznych trudnościach ze zorganizowaniem masowej emigracji Żydów do Palestyny, braku miejsca, by pomieścić w Ziemi Izraela cały naród czy kwestii zamieszkującej ją ludności arabskiej. Z drugiej strony trudno się oprzeć wrażeniu, że powolny charakter zmian, jaki proponował, uniemożliwiłby podjęcie realnych działań, prowadzących do urzeczywistnienia planów o założeniu państwa w Palestynie.

Najważniejszy aspekt jego filozofii to przekonanie, że polityczne działania ruchu syjonistycznego przyniosą rozczarowanie, jeśli nie uda się wcześniej wzbudzić w Żydach poczuciach narodowej jedności. Nie chciał jednak osiągnąć tego celu poprzez nakłanianie wszystkich do przyjęcia jednego światopoglądu czy życia zgodnie z jednym zbiorem zasad – szukał wspólnej podstawy, z którą utożsamiać by się mogli wszyscy Żydzi, niezależnie od ich stosunku do religii, czy miejsca zamieszkania. Ten cel chciał osiągnąć poprzez swoją działalność polityczną, pisarską i redaktorską.

Praca, jaką wykonał prowadząc gazetę *Ha-Sziloach* była ogromnie cenna dla tworzenia nowoczesnego języka hebrajskiego i rozwijania przejrzystego i logicznego stylu eseistycznego. Jako pierwszemu w historii hebrajskiej publicystyki udało mu się stworzyć przestrzeń wymiany myśli, pismo, na którego łamach wypowiadali się najważniejsi pisarze i myśliciele tamtego okresu, przedstawiający skrajnie różne poglądy dotyczące kultury i polityki. Uważał, że język hebrajski nie jest jeszcze na poziomie, który pozwalałby pisarzom tworzyć literaturę równą europejskiej. Przekonywał więc, że teksty pisane po hebrajsku powinny służyć wyższemu celom – budowaniu świadomego poczucia przynależności narodowej i budowaniu kultury zgodnej z wiekami tradycji. Jako nieugięty redaktor wierzył, że jest w stanie nauczyć czytelników doceniać wartościowe artykuły, nawet jeśli ich czytanie wymaga większego wysiłku.

Przedstawiona w niniejszej pracy analiza artykułów Achad Ha-Ama oraz omówienie konfliktu z grupą *Ceirim* pozwala lepiej zrozumieć toczącą się na przełomie wieków dyskusję dotyczącą kierunku, w jakim żydowska kultura narodowa powinna się

rozwijać. Postawy uczestników polemiki – z jednej strony poważanego, mocno opierającego się na tradycji myśliciela, a z drugiej młodych, buntowniczo nastawionych studentów – były charakterystyczne dla dwóch równoległych prądów w literaturze tego okresu. Perspektywa, z której dziś możemy spojrzeć na ten konflikt pozwala nam zobaczyć, że bardzo krytyczny stosunek Achad Ha-Ama do dzieł tworzonych przez współczesnych mu twórców i opinia o niemożności tworzenia wartościowej beletrystyki i poezji w języku hebrajskim nie była w pełni uzasadniona. Dzieła Berdyczewskiego, Bialika i wielu innych pisarzy tego okresu weszły do kanonu literatury hebrajskiej i bardzo często zaskakują swoją nowoczesnością, wyprzedzając prądy modernistyczne znane nam z dzieł literatur europejskich.

Achad Ha-Am, odrzucający chasydyzm swojego ojca oraz religię jako taką nie bez powodu nazywany jest „świeckim rabinem”. Wypowiadał się zawsze w sposób stonowany, z dużym szacunkiem wobec tradycji judaizmu. Jednak zamiast religii, podstawą jedności narodu uczynił narodowy duch, wspólną dla wszystkich Żydów moralność, przekazywaną przez wieki i stale obecną w tradycji. Wybrał niełatwą drogę. Przez całe życie zmagał się z niezrozumieniem otoczenia – w domu rodzinnym, w środowisku syjonistów planujących masową emigrację oraz wśród artystów i pisarzy, którzy sprzeciwiali się jego restrykcyjnym ograniczeniom wydawniczym. Z opracowań zajmujących się jego twórczością wyłania się skomplikowany, niejednoznaczny obraz, a jego filozofia na różne sposoby wykorzystywana jest dziś w dyskusjach dotyczących aktualnej sytuacji państwa Izrael. Przywoływany jest jako liberalny obrońca praw mniejszości arabskiej, ale także jako gorliwy zwolennik zachowania czystej żydowskiej kultury w duchowym centrum w Palestynie. W jednym z ważnych esejów, zatytułowanym „Mojżesz”⁴⁵ myśliciel pisze:

Czy to nie oczywiste, że prawdziwie wielcy bohaterowie, czyli tacy, którzy poprzez pokolenia wywierali realny wpływ, nie zrobili tego, jako prawdziwi ludzie, którzy istnieli w konkretnym miejscu i czasie? Nie ma bohatera historycznego, który nie miałby portretu stworzonego przez ludzką wyobraźnię, odmiennego od rzeczywistości. To ta fikcyjna postać, dzieło ludu, który ją stworzył wedle własnych potrzeb i skłonności jest prawdziwym bohaterem, który ciągle wywiera wpływ, nierzadko przez tysiące lat. To wyobrażenie osoby jest bohaterem, a nie rzeczywisty człowiek, którego krótkie życie nie było zupełnie takie, jak widzi je społeczność.

Nie ulega wątpliwości, że wedle tej definicji Achad Ha-Am stał się prawdziwym bohaterem, ważną postacią, która do dziś obecna jest w dyskusjach dotyczących

⁴⁵ Achad Ha-Am. „Mosze” URL: <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz018.html>, data dostępu: 10.08.2018.

żydowskiej tożsamości i funkcjonowania państwa Izrael. Warto więc wracać do źródła i na nowo czytać jego eseje, interpretując je w kontekście czasów, w jakich powstały oraz w nowej sytuacji kulturowej i politycznej, w jakiej Żydzi znajdują się dziś.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

Achad Ha-Am. *Ten Essays on Zionism and Judaism*, translated by Leon Simon, London: G. Routledge & Sons, Ltd, 1922.

Tora w przekładzie Izaaka Cyklowa. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2010.

Opracowania:

Attia, Ali. *The Hebrew Periodical Ha-Shiloah (1896-1919) - Its Role in the Development of Modern Hebrew Literature*. Jerusalem: The Magnes Press, 1991.

—. “Ahad Ha-Am, the Editor of *Ha-Shilo'ah*.” In Kornberg, Jacques (red.). *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-Am*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Band, Arnold J. “The Ahad Ha-Am and Berdyczewski Polarity.” In Kornberg, Jacques (red.). *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-Am*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Bendavid, Ariane. „Ha-Shiloah, pour une littérature engagée?” Dans *Yod: revue des études hébraïques et juives*, nr 17 (2012) : 67-77.

Biale, David. *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Boniecka-Stępień, Daria. *Charakterystyka i rola religii w myśli syjonistycznej: Na podstawie tekstów Achad Ha-Am i Josefa Chaima Brennera*. Praca doktorska, Uniwersytet Warszawski, 2015.

Gluzman, Michael. *The Politics of Canonicity: Lines of Resistance in Modernist Hebrew Poetry*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Gottschalk, Alfred. “Redefining Ahad Ha-Am: Israel and the Diaspora as Coexisting Centers of Jewish Life.” In *American Jewish Archives* 40 (1988): 25-39.

Holtzman, Avner. “The Young Writers’ Legend – Yehoshua Thon and the Formation of a Hebrew Literary Revolution.” In *A Romantic Polish-Jew: Rabi Ozjasz Thon from Various Perspectives*, edited by Michał Galas and Shoshana Ronen, Kraków: Jagiellonian University Press, 2015.

Kornberg, Jacques (red.). *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-Am*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Miron, Dan. *From Continuity to Contiguity: Toward a New Jewish Literary Thinking*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Miron, Dan. “Modern Hebrew Literature: Zionist Perspectives and Israeli Realities.” In *Prooftexts* 4, nr 1 (1984): 49–69.

Parfitt, Tudor. "Ahad Ha-Am's Role in the Revival and Development of Hebrew." In Kornberg, Jacques (red.). *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-Am*. Albany: State University of New York Press, 1983.

a) Ronen, Shoshana. *A prophet of Consolation on the threshold of destruction: Yehoshua Ozjasz Thon an Intellectual Portrait* Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2015.

b) —. "Yehoshua Thon's Correspondence with Micha Josef Berdyczewski and Mordecai Ehrenpreis." In *A Romantic Polish-Jew: Rabi Ozjasz Thon from Various Perspectives*, edited by Michał Galas and Shoshana Ronen, Kraków: Jagiellonian University Press, 2015.

Simon, Leon. *Ahad Ha-Am, Asher Ginzberg: a Biography*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1960.

Shavit, Yaakov. "Ahad Ha-'Am and Hebrew National Culture: Realist or Utopianist?" In *Jewish History* 4, nr 2 (1990): 71–87.

Zipperstein, Steven J. "Between Tribalism and Utopia: Ahad Ha'am and the Making of Jewish Cultural Politics." In *Modern Judaism* 3, nr 3 (1993): 231–247.

— . *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*. London: Peter Halban Publishers Ltd, 2012. <https://www.kobo.com/at/en/ebook/ahad-ha-am-elusive-prophet>. (Z uwagi na nieprzejrzystą numerację stron w e-booku w przypisach liczbą rzymską podaję dodatkową informację o numerze rozdziału)

Źródła internetowe:

Halkin, Hillel. "What Ahad Ha'am Saw and Herzl Missed—and Vice Versa." In *Mosaic Magazine*, 5.10.2016. <https://mosaicmagazine.com/essay/2016/10/what-ahad-haam-saw-and-herzl-missed-and-vice-versa/>

Hertzberg, Arthur. "100 Years Later, a Jewish Writer's Time Has Come." In *The New York Times*, 31.03.1991. <http://www.nytimes.com/1991/03/31/books/100-years-later-a-jewish-writer-s-time-has-come.html?pagewanted=all>

Lavin, Talia. "Micah Yosef Berdyczewski And the Development of Modern Hebrew Literature." In *UC Berkeley Comparative Literature Undergraduate Journal* 1, nr 2 (Fall 2011). <https://ucbcluj.org/archive/vol-12-fall-2011/>.

Bibliografia w języku hebrajskim:

Teksty źródłowe:

מקורות ראשונים:

אהרנפרייז, מרדכי. "לאן?" בתוך **השלוח** 1, מס' 6 (1896-1987): 489-503.

אחד העם. "אלטנויילנד". URL: <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz063.html>

אחד העם. "אמת מארץ ישראל". URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz019.html>

אחד העם. "בית הספר ביפו ושאלת הפועלים". URL: http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz_088_2

אחד העם. "ד"ר פינסקר ומחברתו." URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz004.html>

אחד העם. "הגיעה השעה!" URL: http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz_116.html

אחד העם. "הלשון ודיקדוקה." URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz017.html>

אחד העם. "הלשון וספרותה." URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz016.html>

אחד העם. "כתבים בלים." URL: http://benyehuda.org/ginzburg/gnz_098.html

אחד העם. "לא זה הדרך!" URL: <http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz001.html>

אחד העם. "צורך ויכולת." בתוך השלוה 1, מס' 2 (1896-1987): 268-274.

אחד העם. "ריב לשונות." URL: http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz_082.html

אחד העם. "תעודת השלוה." בתוך השלוה 1, מס' 1 (1896-1987): 1-6

ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף. "למהות השירה" URL: http://benyehuda.org/berdi/lemahut_hashira.html

ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף. "לשאלת התרבות." URL: <http://benyehuda.org/berdi/draxim.html>

ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף. "מכתב גלוי." URL: http://benyehuda.org/berdi/al_haperek_no_nikkud

טהון, אברהם יהושע. "ספרות לאומית." בתוך השלוה 1, מס' 4 (1896-1987): 344-349.

Opracowania:

מקורות שניים:

גולומב, יעקב. "על הפולמוס הניטשאני בין אחד העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי." בתוך מסביב לנקודה : מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון, בעריכת אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ ושלום רצבי, קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2008 (תשס"ח).

לוז, אהוד. "פולמוס התרבות: גישושים לקראת הגדרתה של תרבות עברית חילונית." בתוך לוז, אהוד. מקבילים נפגשים - דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882-1904), תל-אביב: עם עובד, 1985 (תשמ"ה).

Źródła internetowe:

אבינרי, שלמה. "אחד העם שלא רציתם להכיר." בתוך הארץ 7.01.2013
<https://www.haaretz.co.il/literature/study/1.1901986>