

Iris Parush

Narodowość, syjonizm i dyskurs teologiczny: Dawid Fryszman wobec Chaima Nachmana Bialika

NATIONALISM, ZIONISM AND THEOLOGICAL DISCOURSE: DAVID FRISHMAN'S
VIEWS ON HAYIM NAHMAN BIALIK

Abstract: The interface between politics and theology in the discourse of Zionism and Jewish nationalism has occupied writers, historians and literary critics since the end of the nineteenth century, and has received renewed attention recently. This paper analyzes David Frishman's critique of Hayim Nahman Bialik's literary work, highlighting Frishman's anti-Zionist and anti-messianic stance. It then uses Frishman's critique as a basis for critically examining the contemporary debate over the secularization of modern Hebrew literature.

Keywords: David Frishman, Hayim Nahman Bialik, Zionism, Nationalism, literary criticism, Hebrew literature, literary canon, modernism

Słowa kluczowe: Dawid Fryszman, Chaim Nachman Bialik, syjonizm, nacjonalizm, krytyka literacka, literatura hebrajska, kanon literacki, modernizm

Fryszman¹ – krytyk: między kulturą krytyki a krytyką kultury

Dawid Fryszman, pisarz, krytyk, redaktor i tłumacz, urodził się w 1859 r. w Zgierzu k. Łodzi. Środowisku, z którego pochodził, wielu przypisywało jego modernistyczną postawę literacką. „W mieście tym” – pisze Szalom Kramer – „które było tygłem kilku kultur, otwartym na różne prądy [...]

¹ Pisownia nazwisk przyjęta za *Polskim słownikiem judaistycznym*, red. Zofia Borzymińska, Rafał Żebrowski, Warszawa 2003, lub w wersji cyfrowej: www.jhi.pl/psj/ [dostęp: 16.01.2015]. Nazwiska historyczne niepojawiające się w słowniku przetranskrybowano według analogicznych zasad. Do zapisu nazwisk współczesnych badaczy publikujących m.in. w języku angielskim zastosowano transkrypcję angielską [przyp. tłum.].

[i] żyjącym w lekkomyślnym pędzie – wzrastał i wychowywał się młody żydowski maskil, który w przyszłości miał dokonać swoistej rewolucji w skostniałej literaturze hebrajskiej”². W latach 1875–1922 Fryszman był ważnym i wpływowym krytykiem literackim. W świadomości współczesnych zapisał się jako jeden z prekursorów szkoły warszawskiej, która – w odróżnieniu od haskalowego rygoru nieskazitelności języka³, a także w przeciwieństwie do klasycyzmu, pozytywizmu i syjonistycznego nacjonalizmu cechującego szkołę odeską – emanowała duchem wolności i otwartości, eksperymentatorstwa formalnego i czystego liryzmu⁴. Już w swych wczesnych latach, gdy literatura hebrajska zaczynała dopiero po omacku szukać własnej drogi pomiędzy postawami haskalowymi a wartościami reprezentowanymi przez ruch odrodzenia narodowego, Fryszman uważany był za animatora i architekta odżywającej literatury hebrajskiej. W jubileuszowym szkicu Micha Josef Berdyczewski w pełnych emocji słowach opisuje śmiało wkroczenie Fryszmana w sam środek krytycznoliterackiego forum. Czyni to w kontekście własnego doświadczenia jako kształcącego się ucznia jesziwy, który przeczytał fundamentalny tekst Fryszmana, *Tohu wa-wohu* [Bezład i pustkowienie]:

W najlepszych czasach haskali, gdy byłem jeszcze piętnastoletnim młodzieńcem i skończonym mołem książkowym, jeden z przyjaciół dał mi do przeczytania małą broszurę, która silnie na mnie oddziałała.

Do onego czasu byłem jedynie naiwnym czytelnikiem; czytałem, przysłuchiwałem się słowom, a uszy moje skłaniały się ku wszystkiemu, co wypowiedziane i wydrukowane, co napisane kwadratowymi literami. [...] I nawet gdy pozwalałem mojemu sercu na kontemplację i ważyłem się na pomyślunek i refleksję, zastanowienie i wątpliwość – dotyczyły one zaledwie **tej** szczególnej myśli zawartej na stronicy, którą miałem przed sobą; wyłącznie tego wyводу, [...] i tej idei, która skłoniła mnie do postawienia pytania... Ale książka **jako całość**, nawet jeśli kwestionowałem po-

² Szalom Kramer, *Fryszman ha-mewaker*, Jeruzalajim 1984, s. 12. Zob. też: Fiszel Lachower (podpisany jako: F. L.), *Dawid Friszman (biografia)*, [w:] *Kol kitwej Dawid Friszman u-miwchar turgumaw*, t. 17, Warszawa 1912/13–1913/14, s. 1–14. Biografia literacka Fryszmana – zob. Menucha Gilboa, *Bejn realizm le-romantika*, Tel Awiw 1975, s. 17–22.

³ Jaakow Fichman, *Be-terem awiw*, Tel Awiw 1959, s. 10.

⁴ Tamże. Syntetyczna charakterystyka szkoły warszawskiej w porównaniu ze szkołą odeską – zob. Dan Miron, *Tarbut iwrit chadasza be-Warsza*, [w:] *Zeman jehudi chadasz. Tarbut jehudit be-idan chiloni*, t. 3, Tel Awiw 2007, s. 346–350, zwłaszcza s. 348. Por. Dan Miron, *Al „Chochmej Odesa”*, [w:] *Zeman jehudi...*, s. 321–323. Wyczerpujące omówienie pisarzy odeskich – zob. też: Jaakow Fichman, *Amat ha-binjan. Sofrej Odesa*, Jeruzalajim 1951. O rozwoju krytyki literackiej Fryszmana na tle doktryny jego poprzedników z kręgu literatury hebrajskiej oraz w świetle wpływu wcześniejszych i współczesnych mu europejskich nurtów estetycznych – zob. Menucha Gilboa, dz. cyt.

jedyncze zagadnienia, zawsze pozostawała w moich oczach rzeczą czcigodną **tylko dlatego, że jest książką**. [...] I oto naraz przeminęła **moja naiwność**. [...] Otworzyły mi się oczy i zrozumiałem, że nie każdy człowiek wart jest literackiej korony, [...] bo z dziesięciu wstępujących na podium dziewięciu jest niezdatnych. [...] Tego dnia została mi dana krytyka.

Tytuł owej książeczki brzmiał *Tohu wa-wohu*, a napisał ją **Dawid ben Szaul Fryszman**⁵.

Opisu zetknięcia się Berdyczewskiego z krytyką Fryszmana nie należy rozumieć wyłącznie jako subiektywnego świadectwa stosunku młodego pisarza do krytyka literackiego, który wywarł na nim głębokie wrażenie. Niewystarczające będzie też odczytanie go jedynie jako świadectwa na temat odbioru myśli Fryszmanowskiej wśród ulegających wpływom haskali uczniów jesziwy. Słowa te powinny być rozpatrywane przede wszystkim jako charakterystyka społeczno-kulturalnej roli Fryszmana w dramatycznej – żeby nie powiedzieć rewolucyjnej – przemianie, jaka nastąpiła w środowisku żydowskim zarówno w kontekście postrzegania książki, jak i w kulturze czytelniczej. Berdyczewski widział we Fryszmanie krytyka postulującego, by otaczanie książki nabożną czcią zastąpić spojrzeniem na książkę jak na tekst pozbawiony owego nimbu, podlegający ocenie przez czytelnika i wystawiony na próbę jego intelektu i smaku literackiego. Trudno przecenić sekularyzujący charakter praktyki czytelniczej, jaką Berdyczewski przypisuje Fryszmanowi. Od Fryszmana nauczył się, czym jest krytyczna lektura i od niego czerpał siłę i narzędzia do krytycznego myślenia, które pod wieloma względami było całkowitym przeciwieństwem religijnej kultury książki, na jakiej wyrósł. Jednak swoboda krytyki, do której inspirowała broszura Fryszmana, nie była dla Berdyczewskiego jedynym źródłem poczucia, że „wiatr zwycięstwa unosił się nad tą małą jak dłoń książeczką”⁶. Przyczynił się do tego wysoki stopień identyfikacji z postulatami Fryszmana, by „przyzwyczaić naród i hebrajskich czytelników do nowego gustu i nowego ducha” i ze

⁵ Michał Josef Berdyczewski, *Dawid Friszman – cijun*, [w:] *Kitwej M. J. ben Gorion (Berdiczewski): Maamarim*, Tel Awiw 1965/66, s. 207. Wszystkie podkreślenia oryginalne, o ile nie zaznaczono inaczej. Por. ze słowami Fiszla Lachowera, dz. cyt., s. 7–8. Zob. też: Dawid Friszman, *Tohu wa-wohu*, [w:] *Kol kitwej Dawid Friszman*, t. 4, Warszawa–New York 1929/30, s. 34–71.

⁶ Aluzja do 1 Krl 18,44–45. Tak jak w Biblii po ciężkiej suszy ujrano, jak „obłok mały jako dłoń człowiecza występuje z morza [...] I stało się między tem, że się niebiosa obłokami i wiatrem zaćmiły, skąd był deszcz wielki” [cytat za Biblią Gdańską – przyp. tłum.], również mała broszurka Fryszmana postrzegana była jako obietnica wielkiego deszczu, który przepoi literaturę hebrajską po latach suszy i głodu.

zjadliwym wezwaniem: „Dajcie narodowi proste plecy, dajcie naszym czytelnikom gładkie nosy, dajcie naszym żydowskim ludziom oznakę człowieczeństwa”⁷. Sposób opisanie przez Berdyczewskiego doktryny Fryszmana w tym kontekście akcentuje, zasadnie zresztą, nie tylko emocjonalne zawikłanie Fryszmana wokół własnej żydowskości, lecz również jego pragnienie naprawy żydowskiego życia i uleczenia żydowskiej duszy środkami estetycznymi. Berdyczewski podkreśla, że pierwszeństwo, jakiego w swej krytyce literackiej udzielił Fryszman kwestiom natury estetycznej, było nieodłączną częścią dążenia do estetyzacji żydowskiego człowieka oraz jego europeizacji, i tak jest to przedstawione z punktu widzenia spoglądającego retrospektywnie obserwatora:

Fryszman nie rozdzielił wód morskich i nie przeprowadził nas ścieżką nowej myśli. [...] W krytyce poprzedzali go: Uri Kowner czy A.J. Paperna; [...] Fryszman był **niczym herold**, obwieszczający, że stare nie jest dobre, dobrym zaś jest nowe; że dawny, bejtmidraszowy smak to obrzydliwość, która nam **nie służy**, gdy tymczasem nowy, zachodni smak jest tym właściwym i dla wielu zadowolającym. On **jako pierwszy** obwieścił, że jest smak i jest forma...

Smak i forma są dla niego najistotniejsze; ale i życie jest dla niego istotne – nie życie zapisane kursywą Rasziego, życie według planu zapisanego w czyimś skrzywionym umyśle, lecz życie zachodnie, życie ludzi **cywilizowanych**⁸.

Słowa Berdyczewskiego same w sobie nie stanowią wielkiego odkrycia. Twierdzenie, że Fryszman skłaniał się ku kulturze Zachodu, podobnie jak to, że smak i forma były dla niego istotne, stanowiło już domenę publiczną – Fryszman stale je powtarzał i mimowolnie powtarzało je wielu innych⁹. Co więcej, dążenie do europeizacji rozumiane jako poprawny model życia, wyzwanie kulturowe i przedsięwzięcie literackie, cechowało nową literaturę hebrajską we wszystkich jej odmianach, ze wszystkimi jej twórcami i krytykami, i nie wyróżniało pod tym względem Fryszmana. Jednak właśnie dlatego – właśnie z powodu braku pisarza, krytyka czy historyka literatury, który nie mówiłby o europeizacji i nie zajmowałby wobec niej stanowiska, warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki Berdyczewski odróżniał poglądy Fryszmana od poglądów wszystkich pozostałych pisarzy hebrajskich, którzy go otaczali. „Fryszman nie jest teologiem” – mówi Berdyczewski – „i to odróżnia go od reszty pisa-

⁷ Micha Josef Berdyczewski, dz. cyt., s. 208.

⁸ Tamże.

⁹ Zob. np.: *Mawo la-siporet ha-ivrit. Reszimot lefi harcaotaw szel Sz. Halkin*, red. Szymon Halkin, Cofija Hilel, Jeruzalajim 1959/60, s. 290, 293–295.

rzy hebrajskich. Nie jest pisarzem żydowskim, lecz **pisarzem zachodnim**, pisarzem wznoszącym swe oczy ku sprawom wspólnym każdemu człowiekowi jako takiemu, jako istocie ludzkiej”¹⁰.

Według Berdyczewskiego zasadnicza różnica między Fryszmanem a pozostałymi pisarzami hebrajskimi nie tkwi w różnicach poetyk, lecz właśnie w przypisywaniu kwestiom teologicznym roli w fundowaniu tożsamości człowieka i pisarza, co czynili jego koledzy. Jego zdaniem pisarze hebrajscy określali się jako pisarze żydowscy i opierali się na swych żydowskich religijnych korzeniach – zarówno w procesie konstytuowania swej tożsamości, jak i podczas rozwiązywania dylematów życia między tradycją a nowoczesnością, między religijnością a sekularyzacją, i między pochodzeniem etniczno-narodowym a ogólnoludzkim uniwersalizmem. Fryszman natomiast stał poza kręgiem dyskursu teologicznego i mimo swego bezkompromisowego postulatu autentyczności żydowskiego dyskursu religijnego, etnicznego i narodowego, postanowił określać się jako pisarz zachodni i obywatel świata. Przyjął wartości cywilizacji europejskiej, w której widział wcielenie ponadczasowej, uniwersalnej estetyki i humanizmu, a stawianie sobie pytań o żydowskość jego własnej twórczości czy żydowskość twórców nowej literatury hebrajskiej odbywało się bez udziału teologii, mistyki i świętości¹¹. Jednocześnie rozważania Fryszmana dalekie były od czystego estetyzmu. Kwestia odrodzenia narodowego bardzo go zajmowała, a stopień „żydowskości” tekstów był jednym z głównych kryteriów, jakie stosował w ocenie dzieł pisarzy żydowskich¹².

Nie tu miejsce na badanie charakteru, odcieni i znaczenia wymiaru teologicznego w konstytuowaniu się żydowskiej tożsamości pisarzy okresu haskali i odrodzenia narodowego, czy też na omawianie natury i głębi wymiaru świeckiego w poglądach Fryszmana i w konstytuowaniu się jego tożsamości jako pisarza zachodniego. Ważne jest prześledzenie dwóch wniosków historycznych płynących ze słów Berdyczewskiego. Po pierwsze: że w przeciwieństwie do tego, co sądził Baruch Kurzweil i jego naśladowcy, rozszczęp między teologicznym a humanistycznym, uniwersalistycznym, świeckim dyskursem w literaturze i w życiu żydowskim – nie

¹⁰ Micha Josef Berdyczewski, dz. cyt., s. 209.

¹¹ Zob. np. wypowiedź Fryszmana na temat pojęcia „narodowości” u współczesnych mu stronników syjonizmu czy krytyka syjonistycznych poglądów Nachuma Sokolowa.

¹² O narodowości i przyjmowaniu przez Fryszmana kryterium narodowościowego za kryterium oceny literatury – zob. Iris Parush, *Kanon sifrutí we-ideologia leumit*, Jeruzalajim 1992, s. 50–55.

jest rozszczępem poziomym, lecz pionowym¹³. Nie wyznacza on rozłamu między tradycją a nowoczesnością, między religią a oświeceniem i racjonalizmem, czy między tradycyjną literaturą hebrajską na przestrzeni dziejów a nową literaturą hebrajską, świecką w swej istocie. Jest to raczej pęknięcie, które przecina wzdłuż całą nową literaturę hebrajską. Po drugie: że wraz z rozpadem okowów religii i nasileniem się procesów sekularyzacyjnych u schyłku okresu *haskali* nowa literatura hebrajska uważana była za spadkobierczynię religii w jej funkcji jednoczenia narodu. Wielość podziałów wśród konkurujących z sobą nurtów i ideologii grożąca skruszeniem osobistej i zbiorowej tożsamości narodowo-etnicznej¹⁴ spowodowała, że to od literatury hebrajskiej zaczęto oczekiwać, by wykreowała jednostce i zbiorowości żydowskiej stabilną, ciągłą, zintegrowaną i pełną tożsamość. Co ciekawe, Fryszman był jednym z reprezentantów poglądu, że nowa literatura hebrajska stanowi centralny filar, na którym spoczywa ciężar przedsięwzięcia odrodzenia narodowego. Posunął się nawet dalej, gdy ukuł swój słynny slogan: „Dzieło sztuki – odrodzeniem narodu” i stwierdził, że jedynie od renesansu literatury zależy realizacja całego projektu odrodzenia¹⁵. Jednak – w przeciwieństwie do swych

¹³ Baruch Kurzweil twierdził, iż znakiem szczególnym nowej literatury hebrajskiej jest jej świeckość. Powstała ona pod obcym wpływem kultury europejskiej, a rozwój jej wyznacza oderwanie się od długich dziejów religijnej literatury żydowskiej. Zob. Baruch Kurzweil, *Beajot jesod szel sifrutenu ha-chadasza*, [w:] tegoż, *Sifrutenu ha-chadasza. Hemszech o mahapecha?*, Jeruzalajim–Tel Awiw 1959/60, s. 11–146. Z kolei Ch. N. Szapira, Szymon Halkin i Gershom Scholem na różne sposoby głosili ciągłość nowej literatury wobec dawnych prądów w kulturze żydowskiej. Szapira zajmował się „istotą nowego w literaturze” i pytaniem „kiedy zaczyna się nowa literatura”, twierdząc, że nowa literatura hebrajska wykonuje zwrot od duchowości ku „terralizmowi”, a jej wyjątkowość tkwi w jej „materialności”. Zob. wydanie *Toledot ha-sifrut ha-ivrit ha-chadasza*, Tel Awiw 1939, s. 43–58. Gerschom Scholem wskazywał na duchowe związki późnego sabataizmu i *haskali*. Zob. jego *Micwa ha-baa be-awera*, Jeruzalajim 1972/73. Halkin utrzymywał, że wyjątkowość nowej literatury hebrajskiej tkwi w jej humanizmie i w przesunięciu środka ciężkości z „teocentryzmu” na „antropocentryzm” czy „homocentryzm”. Zob. *Mawo la-siporet...*, s. 68–70. Nic dziwnego, że Kurzweil prowadził zaciepły spór z Szapirą, Halkinem, a w dużym stopniu także z Scholemem; zob. Baruch Kurzweil, *Sifrutenu ha-chadasza...*, s. 60–85. Jego zdaniem wszyscy trzej próbowali – każdy na swój sposób – „odmalować wizerunek świeckiego żydostwa jako kontynuatora i pełnoprawnego spadkobiercy żydostwa Bożej świętości”; tamże, s. 69.

¹⁴ Chodzi tu nie tylko o podziały między chasydami, misnagdami i maskilami, ale również o ideologiczny i językowy rozłam pomiędzy ruchem syjonistycznym a niesyjonistycznymi ruchami narodowymi: Bundem, autonomizmem i terytorializmem. Zob. Shmuel Noah Eisenstadt, *Perakim be-toldot tenuat ha-poolim ha-jehudit*, Tel Awiw 1970, t. 1, s. 199–269; t. 2, s. 3–35; Jonathan Frankel, *Newua u-folitika. Socjalizm, leumiut we-jehudej Rusja 1862–1917*, Tel Awiw 1989, s. 202–218; Yoav Peled, *Otonomia tarbutit u-maawak maamadi*, Tel Awiw 1997.

¹⁵ Interpretacja hasła: „Dzieło sztuki – odrodzeniem narodu” – zob. Iris Parush, dz. cyt., s. 33–43.

kolegów po piórze – nie czuł potrzeby angażowania dyskursu teologicznego w konstytuowanie się żydowskiej tożsamości narodowo-etnicznej. Formowanie się tożsamości miało się odbywać poprzez literaturę i język hebrajski. W duchu tak dobrze rozumianego przez Berdyczewskiego dążenia do uniwersalizmu, zarówno Fryszmanowskie pojmowanie żydowskości, jego stosunek do tego, co określał mianem przejawów żydowskości w nowej literaturze hebrajskiej, jak i oczekiwania wobec tej literatury były zupełnie odmienne niż u innych pisarzy.

Analiza stosunku Fryszmana do twórczości Chaima Nachmana Bialika oraz prześledzenie różnic w ich poglądach okazują się pouczającą platformą do badania orientacji Fryszmana w zawyłych kwestiach narodowości, uniwersalizmu, teologii i żydowskiej tożsamości. Niniejsza analiza wykazuje, że zespół kryteriów ideologicznych przyjęty we Fryszmanowskiej krytyce syjonizmu i krytyce tego, co wydawało mu się teologicznym dyskursem mesjanistycznym zrodzonym w łonie syjonizmu – pełnił główną rolę w sposobie, w jaki Fryszman interpretował, oceniał i szeregował twórczość Bialika w ramach kanonu, a także starał się wpływać na kierunki rozwoju przyszłej literatury hebrajskiej. Podobnie w kwestii sporu z Bialikiem o korpus. Spór toczył się wokół problemu łączności odradzającej się literatury hebrajskiej z jej wielowiekową przeszłością oraz modelu, według którego literatura ta powinna stworzyć się na nowo. W związku z tym pierwsza część poniższych rozważań będzie poświęcona opisowi Fryszmanowskiego spojrzenia na narodowość i badaniu antymesjanistycznego wymiaru jego spojrzenia na syjonizm. Następnie przedyskutowane zostaną przejawy uniwersalistycznej, antysyjonistycznej postawy Fryszmana w odniesieniu do Bialika i jego twórczości. Na koniec zaś omówione zostanie Fryszmanowskie ujęcie literatury narodowej w świetle polemiki z Bialikiem na temat idei korpusu literatury hebrajskiej różnych epok.

Literatura, europeizacja i odrodzenie narodowe w ujęciu Fryszmana

Fryszman atakował syjonizm zarówno ze względów pragmatycznych, jak i zasadniczych. Umotywowanie pragmatyczne opierało się na twierdzeniu, że idea syjonistyczna jest ideą niebezpieczną, gdyż międzynarodowe uwarunkowania polityczne nie pozwalają na jej realizację, zrujnowanie idei zaś może wywołać gorzkie rozczarowanie, które doprowadzi

do rozbicia społeczności żydowskiej. Argumentacja zasadnicza przyjmowała, że idea syjonistyczna nie powinna zostać wcielona w życie, bo jeśli tak się stanie, skutki będą oślakane. Obie argumentacje Fryszman wyrażał słowami pełnymi nieskrywanego antymesjanistycznego wzburzenia.

W napisanym w 1893 r. liście do przyjaciela, Icchaka Jaakowa Weissberga, Fryszman porównuje program narodowy pisarzy hebrajskich – w tym Pereca Smolenskina, Jehalela (Jehudy Lejba Lewina) i Menachema Mendla Dolickiego – do samowolnego fałszywego mesjanizmu Sabataja Cwi. Nie waha się przedstawiać ich jako „oszustów”, „mydlących oczy” i „nikczemników”, którzy prowadzą swą wspólnotę na manowce i krzewią nierealne, mistyczne fantazje:

Obecna doba jest według mnie niczym czasy Szaca [Sabataja Cwi], a znaczenia pustych słów: „naród”, „narodowość” i tym podobnych – nie rozumiem i brzmią one dla mnie jak: *keter*, *chochma*, *bina*, *sijuma de-gufa*, *chibur parcuřim* itp. Czy to nie śmieszne, co przydarzyło mi się niedawno podczas rozmowy z jednym z rabinów? Pewien wybitny rabin, dla którego codzienne siedzenie nad Torą jest całym światem [...] zapytał mnie: „Czym jest narodowość?”, gdy dałem mu do przeczytania pogawędki z jednego z czasopism. [...] Rabin Izraela nie wiedział, co to „narodowość”. Rabin, który sam jest prawdziwie **narodowy**. A ludzie pokroju Smolenskina, Jehalela i Dolickiego czy inni oszuści stwarzają i czynią „narodowość”. Czy na to zło przyjdzie kres?¹⁶

W ten sposób Fryszman potępia to, co wydaje mu się pustym użyciem terminu „narodowość”. Jest przekonany, że ambicja stworzenia nowej syjonistycznej „narodowości” jest chybiona i zwodnicza i niczym nie różni się od mętnych pojęć mistyki kabalistycznej, które tak samo nic nie znaczą. Prawdziwy nacjonalizm utożsamia Fryszman z tym uosabianym przez rabina, zatopionego całkowicie w świecie Tory. Z pogardą odrzuca każdą próbę przeniesienia go ze sfery teologicznej w sferę polityczną, tak jak odbywa się to w przypadku nowego nacjonalizmu syjonistycznego. Paralela między erą nacjonalizmu syjonistycznego a epoką fałszywego mesjanizmu Sabataja Cwi znacznie wzmacnia ciężar krytyki w stosunku do syjonizmu, jako że zdaniem Fryszmana adepci syjonistycznej nowiny podobni są do tych, którzy zawierzili Sabatajowi Cwi, a ich nadzieja na urojone zbawienie rozbiła się z wielkim łoskotem.

Idea syjonistyczna wydaje się Fryszmanowi niewykonalna w praktyce i obawia się on skutków otrzeźwienia, które nadejdzie wraz z jej upad-

¹⁶ Podkreślenie oryginalne. Zob. *Igrot Dawid Friszman*, red. Eliezer Rafael Malachi, New York 1927, s. 35.

kiem. Przed oczyma staje mu wizja wybuchu niszczycielskich sił, samowolnych i anarchicznych, uwolnionych przez wzrost i upadek fałszywego mesjasza, który przeszedł na islam. Fryszman nie waha się przepowiedzieć, że wizja ta powróci, gdy syjonizm znajdzie się na skraju przepaści:

Zobaczysz wszakże, czy stanie się wedle moich słów: nie upłynie wiele dni, a wielu spośród Żydów **ochrzci się** i odejdzie, i stanie się innym narodem z winy owych nikczemników [Smolenskina, Jehalela i Dolickiego – przyp. I.P.], a co więcej, owi nikczemnicy przywdzieją nagle kradziony taśes i ze świętością i czystością wystąpią, mówiąc: Ręce nasze nie wylały tej krwi!¹⁷ I zrzucą winę na niewinnych i nieskalanych, którzy według nich są **odwodzicielami** [...]¹⁸.

Fryszman sugeruje zatem, że to nie europeizacja, którą pragnął pobudzać, prowadzi Żydów ku asymilacji i destrukcji, lecz właśnie dyskurs religijno-mesjanistyczny i płonna nadzieja, której ziarno zasiał wśród swych zwolenników nacjonalizm syjonistyczno-polityczny. Ale niepokoi go nie tylko polityczny syjonizm jako idea niemożliwa do realizacji. Także idee duchowego syjonizmu według wykładni Achad Ha-Ama i ustanowienie centrum duchowości w Ziemi Izraela wydają mu się z gruntu nierealistyczne. Jest przekonany, że takiemu duchowemu centrum, jeśli w ogóle powstanie, niełatwo będzie szerzyć swą doktrynę i wartości wśród rzesz Domu Izraela rozproszonych w swych diasporach – i dlatego powątpiewa: „Lecz **jak** stworzyć takie centrum? **Jakim sposobem** centrum tworzone przez nielicznych stać się może odczuwalnym i namacalnym dla milionów Żydów, rozproszonych i rozsianych po całej kuli ziemskiej, tak aby ocalało całe żydostwo?”¹⁹

Bardziej złożone są racje, które doprowadziły Fryszmana do wniosku, że idea syjonistyczna nie powinna się ziścić. Także i one związane były z pragnieniem zapobieżenia procesowi dezintegracji narodu żydowskiego i zwiększenia jego szans na przetrwanie. Jednak tym razem nie opierały się na pragmatycznych przesłankach, lecz na trwałych założeniach i przekonaniach odnośnie do narodowego charakteru zbiorowości żydowskiej, jej cech, tożsamości i wartości. Fryszman uważał, że sekret niezwyklej zdolności przetrwania zbiorowości żydowskiej tkwi w braku wiązania swej fizycznej egzystencji z konkretnym terytorium. Był przekonany, iż to właśnie diaspora uchroniła Żydów przed wyginieciem i jeśli

¹⁷ Nawiązanie do Pwt 21,7 [przyp. tłum.].

¹⁸ *Igrot Dawid...*, s. 36.

¹⁹ Dawid Friszman, *Al ha-jahadut*, [w:] *Kol kitwej Dawid Friszman u-miwchar tirgumaw*, t. 4, Warszawa 1913/14, s. 8.

posuną się oni do związania swego losu z jakimś terytorium lub założenia państwa tak jak wszystkie inne narody, mogą zniknąć z powierzchni ziemi:

Zwykle pytamy: Dlaczego Grecy skończyli się i przestali być narodem, dlaczego Rzymianie ustali i zniknęli z powierzchni ziemi, skoro Żydzi żyją po dziś dzień? [...] Czyż rozwiązanie tej zagadki nie jest bardzo proste: Grecy musieli się skończyć, podobnie Rzymianie, ponieważ postawili wszystko na jedną kartę, na grunt, [...] Żydzi tymczasem – co można im odebrać? [...] Ich ojczyzna nie jest wcale ziemią i nie zależy wcale od ziemi, lecz cała jest duchem, cała jest ideałem, a ideał to rzecz wieczna. Teraz zaś przychodzą do nas i mówią: stwórzmy Żydom na powrót kraj i państwo, aby stali się jak wszystkie narody. O, bystrzy i przenikliwi! Czyż nie mieliśmy już niegdyś takiego namacalnego kraju, wbrew naszej naturze i istocie, co wcale nie było dla nas dobre. A teraz przychodzicie i pragniecie przywrócić rzeczy do ich dawnego stanu?²⁰

W przeciwieństwie do syjonistów Fryszman nie chciał patrzeć, jak naród żydowski przechodzi proces normalizacji i staje się takim samym narodem jak wszystkie inne. Obawiał się nie tylko stawiania mienia materialnego ponad duchowym, ale i ewentualności powstania radykalnego żydowskiego bytu państwowego, izolacjonistycznego i zamkniętego, w którym też, jak sądził, kryje się zagrożenie egzystencjalne. Podobnie jak J.L. Gordon, spodziewał się, że osadnictwu w Ziemi Izraela i założeniu państwa Żydów na tym terenie towarzyszyć będą presja odnowy narodowej w duchu wartości religijnych oraz postulaty dotyczące „kultury żydowskiej”, „ducha żydowskiego” czy „góry Moria i innych świętych przedmiotów”, co w praktyce zmieniłoby państwo żydowskie w Ziemi Izraela w teokrację²¹.

Istotnie, czytając polemiki Fryszmana dotyczące tych zagadnień, trudno nie zauważyć jego rozmyślnego dystansowania się od wszelkiego dyskursu teologicznego czy wręcz jawnej z nim walki. Fryszman twierdzi konsekwentnie, że prawdziwe odrodzenie narodu żydowskiego zrealizuje się z największym powodzeniem tylko i wyłącznie w łonie kultury zachodniej i że zależy ono nie od utrzymania ciągłości z wielowiekową religijną kulturą żydowską, lecz właśnie od oderwania się od jej dziedzictwa. Innymi słowy, Fryszman był przekonany, że aby przyłączyć się na rów-

²⁰ Tamże, s. 28–29.

²¹ Zob. Jehuda Lejb Gordon, *Igrot JaLaG*, t. 2, Warszawa 1896/97, s. 113. O stanowisku Fryszmana w tej kwestii – zob. jego reakcja w sprawie Ugandy i krytyka Herzla, który pod wpływem swoich popleczników działał na rzecz utworzenia żydowskiej siedziby narodowej w Ziemi Izraela; Dawid Friszman, „Ha-Dor” 1903/4, 1, nr 3–4, s. 58–59.

nych prawach do kultury europejskiej i przetrwać, zbiorowość żydowska musi rozwinąć kompetencje umysłowe, które uległy stłumieniu i zwyrodnieniu przez lata religijnej edukacji, pilpulu i fanatyzmu. I gdy Szymon Bernfeld, jeden z najbliższych ludzi z kręgu Achad Ha-Ama, stwierdził, że „dobrze byśmy zrobili, gdybyśmy czasem radzili się naszej historii”, by wyciągnąć naukę z przeszłości i zapewnić narodowi żydowskiemu obiecującą przyszłość – Fryszman odpowiedział płomiennym zawołaniem: „Nie! Dobrze byśmy zrobili, gdybyśmy mogli zapomnieć czasem nasze dzieje, choćby na kilka godzin, choćby na kilka chwil! [...] Nie! Tylko nie studia! Tylko nie książki! Tylko nie historia!”²². W odróżnieniu od stanowiska Achad Ha-Ama i wbrew stanowisku Bialika Fryszman twierdził, że przyszłość ruchu odrodzenia narodowego wymaga otrząśnięcia się z tego, co stare, i jednoznacznie stwierdzał: „Możemy tylko zniszczyć wszystko, co stare, i stworzyć wszystko od nowa”²³.

Jakby tego było mało, Fryszman przedstawia kolejną argumentację, której treść stanowi, że „duch oświecenia w ogóle zdążył zawsze ze Wschodu na Zachód”²⁴. Pomimo rozczarowania wzrostem nacjonalizmu w Europie podczas pierwszej wojny światowej i mimo pewnego otrzeźwienia, które mu ona przyniosła, Fryszman nadal utrzymywał, że Europa jest wielkim emisariuszem oświecenia. Nie rozstał się też z myślą o tym, że ruch odrodzenia narodowego poniesie klęskę, jeśli nie zdoła utrzymać bliskiego kontaktu z kulturą europejską. I podobnie jak Jehuda Lejb Gordon w wierszu *Achoti Ruchama* [Ma siostrze, Ruchamo] (1882), napisanym pod wpływem pogromów po zamachu na cara Aleksandra II²⁵, również Fryszman był przekonany, że jeśli masy żydowskie mają emigrować ze swych europejskich domów, to właściwym kierunkiem jest Zachód, Ameryka, kraj wolności. Migracja do Ziemi Izraela wydawała mu się bardzo złym wyborem, bo prócz garstki prześladowanych, zdeperowanych i potrzebujących schronienia, Żydzi nie mają czego szukać

²² Dawid Friszman, *Min ha-sifrut VI*, [w:] *Kol kitwej...*, t. 4, Warszawa 1913/14, s. 53.

²³ Dawid Friszman, *Jehuda Lejb Kantor*, [w:] *Kol kitwej...*, t. 2, s. 45.

²⁴ Dawid Friszman, *Melic echad mini alef*, [w:] *Kol kitwej...*, t. 5, s. 136.

²⁵ Jehuda Lejb Gordon, *Achoti Ruchama*, [w:] *Kol kitwej J. L. Gordon – szira*, Tel Awiw 1955/56, s. 31. O pogardliwym stosunku Fryszmana do kultury azjatyckiej, o jego stanowisku w sprawie emigracji do Ameryki oraz opinii na temat wiersza Gordona *Achoti Ruchama* – zob. Dawid Friszman, *Melic echad...*, s. 133–138. Dyskusja na temat utworu *Achoti Ruchama* w świetle nowego, odmiennego rozumienia stosunku Gordona do religii i syjonizmu – zob. Hamutal Tsamir, *Buszata szel Ruchama: J. L. Gordon, ha-cijonut we-Cijon*, [w:] „*Ha-sifrut we-ha-chajim*”: *Poetika we-ideologia ba-sifrut ha-ivrit ha-chadasza*, red. Iris Parush, Hamutal Tsamir, Hanna Soker, Jeruzalajim 2011, s. 279–332.

w tym azjatyckim kraju, „symbolu zła i ciemności, ignorancji i ciasnoty”²⁶. Ziemia Izraela może w najlepszym wypadku służyć jako azyl dla kilku tysięcy nieszczęśników, ale prawdziwe odrodzenie – jeśli nastąpi – przyjdzie jedynie z Zachodu.

Po wizycie Fryszmana w Ziemi Izraela w latach 1911–1912 do jego katalogu wątpliwości wobec syjonizmu dołączył kolejny argument pod postacią ostrej krytyki żydowskich osadników w koloniach. O spotkaniu z owymi Żydami pisał w swych notatkach:

Tymczasem gdy przemierzmy Ziemię Izraela, osiedla, które otacza ręka Izraela, ujrzymy, że nasi bracia nadużywają siły. Ręka jest silna, a ramię zawsze wyciągnięte, i są tacy, co narzucają innym swoją władzę nieco mocniej niż nam się to podoba. Wygląda na to, że starają się przy każdej sposobności siać postrach wśród swych sąsiadów z ościennych terenów. O każde źdźbło chcą się spierać. Ci stróżowie dosiadający koni, ci młodzieńcy o członkach zawsze pełnych ognia, pokazujący swoje znaki i cuda, i sztuki, które wyczyniają na koniach, zupełnie jak dzikusy na pustyni, a nazywają to „fantazją” – ci strażnicy wychodzą nie tyle po to, by pilnować, co drażnić innych. Najważniejsze jest dla nich, by inni wiedzieli, że mieszkający tu lud jest ludem srogim i gwałtownym, i wiecznie się bali i hardo sobie nie poczynali. Groźba to ochrona przed konfliktami. Zdarza się, że nadużywa się siły do tego stopnia, iż Arab chcący przekroczyć granicę osady i przejść na przelaj do sobie znanego miejsca, poniecha i nie przejdzie, chyba że wcześniej nabędzie specjalne pozwolenie. Zostanie mu wydane coś w rodzaju przepustki. Jeśli przechodzi przez osadę po godzinie ósmej wieczorem, musi okazać dokument każdemu, kto tego zażąda, w przeciwnym razie bardzo możliwe, że nie ujdzie cało. Mówcie, co chcecie: skoro istnieje na świecie taka piękna rzecz, co się zwie antysemityzmem, tedy my urządzamy sobie, gdy trafi nam się sposobność, także trochę antygoizmu²⁷.

Zjawiska, które Fryszman postanowił bez upiększania opisać, stały w zupełnej sprzeczności z jego poglądami i oczekiwaniami w stosunku do narodu, który doświadczył cierpienia, poniżenia i ucisku. Nic więc dziwnego, że odpowiedział na nie gorzką ironią:

Czy to stały rys natury ludzkiej sprawia, że prześladowany, gdy ma możliwość, staje się prześladowcą? Czy to jad gromadzony przez pokolenia w żyłach ludzi udręczonych i zgębionych? [...] Lud ma silną rękę, gdy tylko nadarza się możliwość. Boję się, że odrobinę przesadzają...²⁸

Nie można sądzić, że Fryszman łudził się, iż Ziemia Izraela jest pusta albo że Żydzi – lud bez ziemi – osiedlili się w krainie bez ludu.

²⁶ Friszman, *Kol kitwej...*, t. 5, s. 136.

²⁷ Dawid Friszman, *Ba-arec*, Warszawa–Berlin 1912/13, s. 42.

²⁸ Tamże, s. 43–44.

Rzeczywistość, z jaką zetknął się w Palestynie, zaniepokoiła go i sprostowała do proroczych słów: „Czyż nie nadejdzie dzień, w którym sąsiedzi wokół obudzą się w końcu, sprzymierzą się i zjednoczą, i nagle poczują, że mają siłę i męstwo, i wtedy powezmą zemstę?”. W związku z tym można powiedzieć, że skomplikowany zespół racji ideologicznych i czynników emocjonalnych doprowadził Fryszmana do wniosku, że nacjonalizm syjonistyczny nie jest rozwiązaniem, ale częścią problemu. Czerpanie z wielowiekowej żydowskiej kultury z jej księgami, rabinami i myślicielami oraz uchwycenie się ziemi dla wzmocnienia efektywności tego działania, może zahamować proces przyłączania się Żydów do kultury europejskiej i oddalić ich od upragnionego celu.

Nie oznacza to, że według Fryszmana nowoczesny Żyd wraz z kulturą, którą stworzył i którą jest karmiony, może albo powinien odrzucić wszelką łączność z własnymi etniczno-kulturowymi korzeniami. Jego zdaniem istnieją jednak tylko dwa obszary, w których ciągłość ta jest pożądana, konieczna i nieunikniona: język hebrajski, bez którego nowoczesna kultura żydowska nie zaistnieje, oraz moralność, rozumiana przez niego przede wszystkim jako cecha charakteru czy fundamentalny składnik duchowy, unikatowy dla Żydów zarówno w sensie jednostkowym, jak i zbiorowym²⁹. W języku hebrajskim i w kodeksie moralnym widział Fryszman nie tylko mariaż własności duchowej i cech wrodzonych definiujący charakter i kulturę Żydów, ale również – a może przede wszystkim – kapitał symboliczny, który pozwoli Żydom wstąpić na równych prawach do europejskiej wspólnoty cywilizacyjnej. Język hebrajski – język Biblii – postrzegany był jako odpowiednik łaciny z jej literaturą. Etyka zaś sytuowała się naprzeciw estetyki – greckiego wkładu w zachodnią kulturę. Język hebrajski, etyka, a także tekst biblijny jako połączenie obu powyższych, miały być wedle Fryszmana szczególnym wkładem kultury żydowskiej w ponadczasową humanistyczną międzynarodówkę kultury Zachodu³⁰.

²⁹ Na marginesie artykułu Szymona Bernfelda, Fryszman tak definiuje „charakter narodowy”, zwany przez niego „duchem narodu”: „To, co nazywamy duchem narodu [...] jest sumą cech i przymiotów, które rozwijały się i rozrastały z jakiegoś powodu w jakiejś społeczności przez tysiące pokoleń i których społeczność ta nie może wypłenić, nawet gdyby chciała”. Zob. „Ha-Dor” 1900/1, nr 5, s. 2.

³⁰ Pod wieloma względami motywacja Fryszmana była apologetyczna i towarzyszyła jej nuta autodeprecjacji w stosunku do twórców i badaczy kultury zachodniej. W tym sensie Fryszman ma wiele wspólnego z badaczami *Wissenschaft des Judentums*, mimo że sam ostro ich krytykuje. Zob. Iris Parush, *Kanon sifrut...*, s. 36, 38.

Zaskakuje owo niezwykle połączenie silnego sprzeciwu wobec syjonizmu – z myślą, że język hebrajski i moralność żydowska mogą pobudzić odrodzenie narodu wyłącznie przez przystąpienie do kultury europejskiej. Trudno nie zauważyć sprzeczności między Fryszmanowską krytyką osadników w Ziemi Izraela a założeniem, że moralność jest znaczącą, zasadniczą cechą żydowskiego charakteru narodowego. Niełatwo też pogodzić uniwersalizm i pragnienie europeizacji z partykularyzmem idei odrodzenia narodu. Jeśli dodać do tego koncepcję, zgodnie z którą to ostatnie spoczywa całkowicie na barkach literatury hebrajskiej i wymaga uzdrowienia za jej pomocą wyobraźni i uczucia – staje się jasne, że stanowisko Fryszmana nosi znamiona unikalności i nie daje się przyporządkować do żadnej z orientacji dominujących wówczas wśród przedstawicieli ruchów narodowych. Dlatego też nie dziwi fakt, że Fryszman nieraz czuł się samotny, odrzucony i opuszczony. W liście do Mordechaja Ehrenpreisa z 1899 r. uskarża się na samotność, na którą został skazany przez swój ostry i śmiały sprzeciw wobec syjonizmu. Opisuje sankcje społeczne, jakie ruch syjonistyczny nałożył na swoich przeciwników:

Nigdy nie czułem się tak bardzo sam i samotny jak teraz [...]. Nieliczni przyjaciele, jakich miałem, odchodzą ode mnie jeden po drugim, z dnia na dzień, wszystko zmierza w jednym kierunku – ku syjonizmowi. Ja zaś zostaję sam jeden. Tu życie jest mizerne, potrzeby liczne, a na dworze stoi syjonizm i rozdaje bochenki chleba, i nie ma człowieka, który, będąc zmuszonym nastarczyć na potrzeby domu, pozostałby przy swym zdaniu. Poza tym syjonizm w naszym kraju stał się biczem do wymierzania razów każdemu, kto ośmiela się sprzeciwić. Syjonizm w naszym kraju stał się teraz czymś w rodzaju nowego chasydyzmu, jakby nowego jezuizmu³¹, i nawet jeśli ktoś nie chce, a jest zależny mniej lub bardziej od opinii społecznej, wchodzi mu się w życie z butami³².

Oprócz wyraźnych skarg na cierpienie z powodu ostracyzmu i porównania syjonizmu do „nowego jezuizmu” Fryszman z powodzeniem opisuje proces powstawania syjonistycznej hegemonii i metod działania tych spośród pisarzy, którzy postulowali syjonistyczną literaturę zaangażowaną. Za odmowę przyjęcia postulatów owej hegemonii Fryszman zapłacił wysoką cenę osobistą, lecz jego zdaniem nie mniej bolesny i niebezpieczny był szkodliwy wpływ konformizmu ideologicznego na jakość

³¹ Jezuizm – neologizm oznaczający sektę mesjańską. Fryszman porównuje syjonizm do ruchów religijnych zorientowanych na zbawienie i zaprowadzenie nowego ładu w świecie [przyp. tłum.].

³² List Fryszmana do Ehrenpreisa z 5 kwietnia 1899 r., archiwum Ehrenpreisa 672/12 40 dział rękopisów Biblioteki Narodowej w Jerozolimie.

prozy i poezji hebrajskiej. W 1901 r., będąc redaktorem czasopisma literackiego „Ha-Dor”, w zjadliwy sposób opisywał to, co wydawało mu się wielką szkodą wyrządzoną prozie i poezji przez program syjonistyczny:

Dziś, gdy pisarz nie ma o czym pisać, a poeta o czym wierszować, pisze i wierszuje – o syjonizmie. [...] Syjonizm wobec literatury stał się listkiem figowym, z którego będą robić pasy i którym przykrywać będą swą nagość wszyscy ci, którym brak w zupełności pisarskiego talentu. [...] Dziś na wszystko jest syjonizm. Teraz każdy może pisać: O, narodzie! O, święta idea! O, kolonio! O, robotnicy! O, szkoło! O, ptaku w klatce! O, owieczko pośród wilków! O, serce moje na Wschodzie! O, o! [...] i tym podobne tanie, pospolite formuły³³.

Fryszman dodaje, że silna presja konformizmu ideologicznego miała negatywny wpływ również na decyzje redaktorów:

Dziś, gdy przychodzi artykuł czy list albo wiersz o syjonizmie, a ja mówię, by go odłożyć, bo nie ma wartości literackiej, skazany jestem na tego piszącego młodzieńca, który łapie mnie za ubranie i krzyczy: Morderca! Chcesz zabić świętą ideę, a my mamy milczeć? [...] Święta idea... Zostawcie, raczcie zostawić świętą ideę w spokoju³⁴.

Podkreślenie teologicznej nomenklatury hołdowników syjonizmu, ukazujących swych oponentów jako morderców „świętej idei”, mówi samo za siebie. Nie zaskakuje zatem fakt, że poczucie pilnej konieczności, które napędzało postulaty konformizmu syjonistycznego u pisarzy hebrajskich, było też powodem antysyjonistycznej i antymesjanistycznej postawy Fryszmana. Jak wielu myślicieli i pisarzy z kręgu kultury żydowskiej, on także uważał, że naród żydowski jest chory, i formułował swą wizję przy użyciu pojęć medycznych. Jednak od większości, jeśli nie od wszystkich, kolegów po piórze, różniła go stawiana diagnoza i proponowana droga do uzdrowienia. Wśród pisarzy i przywódców syjonistycznych byli tacy, którzy twierdzili, że choroba narodu żydowskiego dotyczy degeneracji ciała i mięśni lub też nadmiernej duchowości, prowadzącej do degradacji siły vitalnej. Inni dopatrywali się choroby w braku produktywności albo w podporządkowaniu rozumu dogmatowi Księgi i nakazowi halachicznemu. Fryszman tymczasem był przekonany, iż naród żydowski cierpi z powodu degeneracji wyobraźni, uczucia i smaku, a także absolutnego braku zmysłu estetycznego i potrzeby piękna. Według niego było to emocjonalno-umysłowe kalectwo, owoc długich lat pedantycz-

³³ Dawid Friszman, *Arukot we-kecarot*, „Ha-Dor” 1900/1, nr 2, s. 16.

³⁴ Tamże.

nych, jałowych studiów nad halaczą, jedyny zaś sposób na wyzdrowienie to terapia przez literaturę, tj. przez lekturę powieści, legend, przypowieści, opowiadań i poezji lirycznej³⁵. Dlatego właśnie literatura hebrajska w swym najlepszym wydaniu była dla Fryszmana na wagę kolejnej kolonii czy banku kolonialnego w Ziemi Izraela, a hebrajskie czasopismo literackie nie ustępowało wartością nowej szkole, szklom czy akcjom, których kupno wspomagało zbiórkę funduszy przez ruch syjonistyczny. „Zawsze moją jedyną nadzieją” – stwierdzał Fryszman – „była literatura i tylko literatura. To ona była mi jedyną kotwicą, jaka nam pozostała”, bo „jeśli nie będziemy mieć literatury, nie będziemy mieć przyszłego pokolenia”³⁶.

Jak już powiedziano, wszystkie tezy, opinie, przekonania i życzenia Fryszmana wynikały również z pobudek psychologicznych i emocjonalnych, których wagi nie należy umniejszać. Za pragnieniem integracji z kulturą europejską kryło się nie mniej silne pragnienie wyzwolenia się raz na zawsze spod brzemienia żydowskiej natury i kalectwa żydowskiej duszy. Podczas lektury wypowiedzi Fryszmana na ten temat w sposób nieunikniony nasuwa się wniosek, że odczuwał on swoją żydowskość jako bolesne ograniczenie i przejawiał głęboki sceptycyzm wobec możliwości narodzin poety czy pisarza żydowskiego, zwłaszcza z jego własnego pokolenia, który dorównałby rangą wielkim pisarzom europejskim. Coś w „żydowskim jestestwie” – w jego istotnych cechach narodowych, w cechach, których brakowało mu od zarania, i w cechach niegdyś posiadanych, lecz zdegenerowanych na przestrzeni wieków – nie pozwalała mu osiągnąć doniosłości w dziedzinie twórczości artystycznej, przynajmniej w możliwej do przewidzenia perspektywie. W związku z tym bardzo wątpliwe jest, że nastąpi rozkwit wielkiej literatury hebrajskiej na miarę europejską. Nieprzypadkowo zatem Fryszman pisał o Mendele, którego uważał za największego z pisarzy hebrajskich: „A Mendele jest poetą, na ile tylko Żyd poetą być może – nie więcej”³⁷.

Gąszcz opinii i silnych, sprzecznych uczuć Fryszmana w odniesieniu do żydowskości, zwłaszcza jego własnej, doprowadził go do myśli, że żydowska tożsamość schwytała literaturę hebrajską w pułapkę bez wyjścia. Nawet jeśli nigdy nie powiedział tego wprost, to jednak do końca życia

³⁵ Zob. Iris Parush, *Kanon sifrut...*, s. 35–36.

³⁶ Dawid Friszman, *Al ha-sifrut ha-jafa*, [w:] *Kol kitwej...*, t. 4, s. 111. W artykule *Al ha-jahadut* Fryszman rozważa tę kwestię, stwierdzając: „Jeśli teraz się spóźnimy, nadzieja zginie na zawsze”. Zob. tamże, s. 13–15.

³⁷ Dawid Friszman, *Michtaw VI*, [w:] *Kol kitwej...*, t. 1, s. 78.

nie dostrzegł pisarza hebrajskiego – nawet w osobie Bialika czy Saula Czernihowskiego – który zdołałby pokonać ograniczenia własnej żydowskości i osiągnąć wielkość na miarę europejską.

„Największy spośród poetów spraw małych” – stosunek do Bialika

Zespół opisanych dotąd idei, poglądów i odczuć stanowi podstawowy budulec ambiwalentnego stosunku Fryszmana do Bialika. W 1908 r. w serii *Michtawim al dewar ha-sifrut* [Listy o literaturze] Fryszman opublikował krytyczny artykuł poświęcony w całości Bialikowi. Unika w nim obsypywania poety pochwałami. Idąc jawnie pod prąd, kończy swą krytykę słowami: „Wywierają na mnie wrażenie i ogrzewają mą duszę **prawdziwe** wiersze Bialika, te, w których nie jest małym naśladowcą wielkich mistrzów, lecz największym spośród poetów spraw małych”³⁸.

W notce tej najbardziej rzuca się w oczy fakt, że Fryszman odnosi się do twórczości Bialika, wychodząc od wyraźnego rozróżnienia na wiersze narodowe i liryczne. Opierając się na kryterium narodowym jako głównym kryterium oceny, odrzuca utwory zabarwione nacjonalistycznie, dając pierwszeństwo utworom lirycznym. Wbrew dyskursowi panującemu w ówczesnej krytyce i wśród zapalonych czytelników, stawiających Bialika na czele kanonu jako „wieszczą”, „proroka”, Fryszman oznajmia sztycherem i gniewnie, że Bialik nie jest „prorokiem”, a obwołanie go „poetą narodowym” szkodzi mu i umniejsza jego postać³⁹. Niechęć Fryszmana do określenia „poeta narodowy” w tym kontekście nie wynika wyłącznie z jego zasadniczego sprzeciwu wobec tendencyjnej literatury zaangażowanej i dominującego syjonistycznego dyskursu narodowo-teologicznego. Przedkładanie lirycznego uczucia nad patos ideologiczny odgrywało ważną rolę w kształtowaniu się Fryszmana jako krytyka i posłużyło mu do zaprezentowania nowego, unikalnego słownika poetycko-krytycznego. Istotnie, Fryszman prowokująco oświadcza, że takie wiersze narodowe, jak: *Dawar* [Słowo], *Metej midbar* [Umarli pustyni] czy *Masa Nemirow* [Wizja niemirowska], tj. poemat *Be-ir ha-harega* [W mieście pogromu]⁴⁰, pozostawiły go obojętnym. Wychodzi naprzeciw pustym epitetom, które

³⁸ Dawid Friszman, *Michtaw XIII*, [w:] *Kol kitwej...*, t. 1, s. 189.

³⁹ Tamże, s. 181-182.

⁴⁰ Polskie tytuły utworów: *Dawar* i *Be-ir ha-harega* przytoczone za tłumaczeniem Salomona Dykmana: Chaim Nachman Bialik, *Pieśni*, wyd. krytyczne, poprawione i rozszerzone,

„literacka policja” zaszczepiła w głowach czytelników tak skutecznie, iż każde dziecko powtarza, że „Bialik to poeta-prorok”⁴¹. Rewolucyjną tezą było tu więc stwierdzenie, że Bialik zasługuje, by być pamiętanym jako kanoniczny autor – właśnie dzięki swym wierszom lirycznym. Że jest nowoczesnym artystą, tworzącym stylową, wyrafinowaną, wykwinną i nacechowaną artystem poezję. Na jego korzyść przemawia fakt, że jest daleki od przedkulturowej epoki proroków, od ich ekstatycznej żywiołowości i od „najprostszycy i dzikich popędów we wszystkim, co się tyczy treści i formy”⁴²:

Bialik nie jest **prorokiem**, jak się o nim mówi. [...] Bialik jest wszystkim, czym tylko chcecie, lecz nie prorokiem. Wręcz przeciwnie. Bialik jest dokładnym przeciwieństwem proroka. Bialik jest artystą – być może pierwszym [...] jakiego zyskała poezja hebrajska. Artysta zaś – to znaczy ten, którego poezję znamionuje głównie i przede wszystkim jej artystyczna forma – jest największym przeciwieństwem proroka, czyli tego, którego znamionuje zupełny brak artysty⁴³.

To jednak nie wszystko. W słowach pochwały i krytyki Fryszmana wobec Bialika stwierdzenia dotyczące aspektów ideologii i poetyki mieszają się ze stwierdzeniami związanymi z osobowością artysty. To, co wydaje się romantycznym poetyckim rozważaniem na temat wyższości poezji lirycznej Bialika nad jego twórczością narodową, okazuje się też opisem jego osobowości i gustu artystycznego. Fryszman stwierdza, że do statusu poety-wieszczka brakuje Bialikowi charyzmy proroka apokalipsy, a do statusu poety narodowego brak mu „deklamatorskiego patosu”, egzaltacji, pozy i gestu, bo Bialik nie jest człowiekiem stanowczym i silnym – ani w życiu prywatnym, ani jako osoba publiczna⁴⁴. I rzeczywiście, podczas lektury tekstów Fryszmana stopniowo okazuje się, że osobowość Bialika opisywana jest przy użyciu palety wyobrażeń i stereotypów związanych z kobiecością:

Ten słodki poeta ze swymi delikatnymi głosami i półgłosami. Z tym, co delikatne i rozkoszne, z delikatnością i rozkoszą zefirka. Ów wdzięczny czarodziej ze swymi tysiącnymi sztuczkami, opleciony bezlikiem uroklivych, miłych wątków jak u dobrej wróżki; ten akrobata języka wykonujący dla nas swą cudowną zonglerkę z ową słodką kokieterią pięknej śniadej dziewczyny i z wrodzoną gracją prawdziwej pa-

red. Marzena Zawadowska, Maciej Tomal, Kraków–Budapeszt 2012. Tytuł poematu *Metej midbar* Dykman pozostawia nieprzetłumaczony, w transkrypcji fonetycznej [przyp. tłum.].

⁴¹ Dawid Friszman, *Michtaw XIII*, s. 181.

⁴² Tamże, s. 183–184.

⁴³ Tamże, s. 181.

⁴⁴ Tamże, s. 182, 186.

ryżanki, słowem: ów poeta, który raz ujmuje nas za serca gromem jakiegoś słowa, innym razem – gracją gestu wykonanego od niechcenia, a to znów radosnym śmiechem pobrzmiwającym jak srebrny dzwon, kiedy indziej – pełnym czaru mrugnięciem powieki, które bierze serce w jasyr... [Bialik] to ponadczasowy typ delikatnej i bolesnej duszy, duszy współczesnej, z wiecznymi tęsknotami [...] i z pewną skłonnością do tworzenia form artystycznych [...]”⁴⁵.

Poeta zasługujący na miano narodowego to, niczym prorok-sędzia, najbardziej męski z mężczyzn. Bialik tymczasem to poeta kobiecy, „słodki poeta”, „delikatny i rozkoszny”⁴⁶, z „urokliwością jak u dobrej wróżki”, ze „słodką kokieterią pięknej śniadej dziewczyny”, z „gracją prawdziwej paryżanki” i „gracją gestu wykonanego od niechcenia”, z „radosnym śmiechem pobrzmiwającym jak srebrny dzwon” i „pełnym czaru mrugnięciem powieki”, wreszcie – „z pewną skłonnością do tworzenia form artystycznych”. Co ciekawe, Fryszman najwyraźniej nie czyni z powyższego opisu zarzutu. Pod wieloma względami wyraża się na korzyść Bialika. Trudno oprzeć się wrażeniu, że ów kobiecy portret to echo przyznania, że żydowski poeta jest nie w pełni męski, a może nawet zawiera się tu miara strachu przed ową niepełną męskością, jak gdyby była kolejnym bolesnym przejawem wiążącego i ograniczającego żydowskiego kalectwa. Jednocześnie Fryszman dostrzega anachronizm w proroczych wierszach Bialika. Styl nazywany przez niego „à la prorok” miał być czymś, czego odradzająca się literatura hebrajska nie potrzebuje. Bialik jest mistrzem wtedy, gdy nie stara się być poetą narodowym, a zamiast tego jest poetą romantycznym, lirycznym, wirtuozerskim i eleganckim, z cierpiącą duszą i wiecznymi tęsknotami.

Szczególnie pouczająca jest też opinia, że liryczna poezja Bialika przewyższa poezję narodową, ponieważ jej etniczna i teologiczna podstawa jest przypadkowa, nikła i nieistotna. W słowach podkreślających dążność do przekraczania granic żydowskości, a wręcz ich zniesienia, Fryszman stwierdza, że Bialik pokazuje się od najlepszej strony wtedy, gdy „motyw ludowy z hebrajską treścią są tylko przygodne”, jak tworzywo w dłoni twórcy. „Jako że urodził się i żyje w tej atmosferze [...] żydowska zgryzota stała mu się tworzywem”, „tak jak zima stała się tworzywem jego poezji zimowej, jak lato, las, sadzawka, ból, miłość – ni mniej, ni więcej”.

⁴⁵ Tamże, s. 181–182.

⁴⁶ Użyta przez Fryszmana para epitetów: „delikatny i rozkoszny” zaczerpnięta jest z Biblii i pojawia się zarówno w opisach kobiet, jak i mężczyzn – por. Pwt 28,54–56 [przyp. tłum.].

Inaczej niż w utworach narodowych, w których materiał żydowski jest istotnie potrzebny dla tematu i treści wiersza, w utworach lirycznych doświadczenie żydowskie służy uniwersalnym celom i wykorzystywane jest jedynie do konkretyzacji doświadczeń ogólnoludzkich, takich jak dzieciństwo, sieroctwo, miłość, raj itp.

Swój sprzeciw wobec narodowo-proroczej poezji Bialika Fryszman tłumaczy także tym, co postrzega jako negatywny wpływ na nowe pokolenie młodych twórców. W krytyce Bialikowego *Megilat ha-esz* [Księgi ognia]⁴⁷ stwierdza, że pisząc poezję narodową w tym stylu, Bialik „grzeszy i skłania do grzechu”, gdyż popycha całe pokolenie pisarzy, takich jak np. Zalman Szneur, do prorokowania w jego stylu. Za sprawą tych utworów Bialik jest przyjmowany z podziwem w kręgach „narodowych”, które nie wypracowały jeszcze wyrafinowanego europejskiego gustu, i zachęca młodych, którzy chcą przypodobać się swym czytelnikom, do napisania „czegoś mocnego”, czegoś „à la prorok”. Tymczasem według Fryszmana – nie tędy droga do chwały nowej literatury hebrajskiej⁴⁸.

W latach dwudziestych XX w. w nowej serii listów o literaturze Fryszman znów pisze krytyczną notę o twórczości Bialika, jednak tym razem jego stosunek do niego jest o wiele przychylniejszy niż wcześniej. W tle pobrzmiewają nowe tony. Fryszmana martwi nowa tendencja, za którą odpowiedzialny jest m.in. Josef Klausner: ukazywanie syjonizmu jako najwyższego wcielenia uniwersalnego człowieczeństwa, a Czernichowskiego – jako idealnego przedstawiciela tegoż człowieczeństwa, stojącego na czele kanonu literackiego obok Bialika, a nawet ponad nim. Wydawać by się mogło, że Fryszman powinien był przyklasnąć hebrajskiemu poecie, który zdołał zrealizować jego dążenie do uniwersalizmu i spełnić jego fantazje. Tak się jednak nie stało, gdyż Fryszman całkowicie odrzucił utożsamianie syjonistycznego nacjonalizmu z ogólnoludzkim uniwersalizmem, a także dlatego, iż nie wierzył, że współczesny mu żydowski poeta może to osiągnąć. Jak wspomniałam, Fryszman wątpił, że Żyd zdolny jest wyzbyć się nagle swych zasadniczych cech oraz nabytego kalectwa umysłowego i jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki wyleczyć się z degeneracji wyobraźni i uczucia, z uczonej powagi i rozmaitych zahamowań erotycznych. Z tego właśnie powodu nie wierzył w zdolność Czernichowskiego i innych poetów do akceptacji włas-

⁴⁷ Polski tytuł podany w tłumaczeniu Dykmana. Bialik, dz. cyt. [przyj. tłum.].

⁴⁸ Dawid Friszman, *Michtaw XIII*, s. 188.

nej cielesności, odkrycia zmysłowości, doświadczenia bliskości z naturą, czerpania przyjemności z estetyki i bycia w pełni istotami ludzkimi.

Wieczorem, rankiem i w południe piszą o kobiecie i o pięknie, i o miłości, i o tęsknotach – ale podejrzewam, że oni wcale nie „tęsknią”, [...] i że w istocie są przyzwyczajonymi chłopcami [...]. Odrobina pożądania i myśli o występku – [...] w to im uwierzę, [...] ale erotyka w wielkim stylu, [...] jakby zdarzył im się cud i przez jedną noc cała nowa obfitość życia spadła nagle bezwiednie na te suche kości? – Nie uwierzę, nie uwierzę, nie uwierzę⁴⁹.

Fryszman nie dawał wiary „niby-europejskiej” poezji przyrody i miłosnym wierszom Czernichowskiego, atakując je za sztuczność, fałsz i imitatorstwo. Bialik zaś wydawał mu się poetą prawdziwym i autentycznym. Przekonywał go swą szczerością, a dokładniej – wiarygodnością w pozostawianiu wiernym swej żydowskości. Fryszman uważał Bialika za poetę większej niż Czernichowski miary właśnie dlatego, że brak mu owej „erotyki w wielkim stylu” i pozowania na bliskość z naturą. Uszczypliwym tonem szydził z Czernichowskiego i licznych nazw roślin, zieleń i gór pojawiających się w jego wierszach. W podobny sposób wyśmiewał wielbiiciela jego twórczości, Josefa Klausnera, który widział w tych katalogach powód, by cenić „zakorzenionego” Czernichowskiego wyżej niż „diasporowego” Bialika⁵⁰. Według Fryszmana główna siła Bialika tkwi właśnie w tym, że „przybywa nie w chryzantemach i orchideach, pokazuje się nie w cudownych nazwach gór i rozmaitego zieleń, nie z obcymi sztukami magicznymi przystępuje do czytelnika, [...] lecz przychodzi i opiewa treść całego żydowskiego życia”⁵¹.

⁴⁹ Dawid Friszman, *Sziwa nichtawim chadaszim al dwar ha-sifrut*, Jeruzalajim–Berlin, 1922/23, s. 133–134.

⁵⁰ Zdaniem Josefa Klausnera „Każdy poeta narodowy jest też panteistą, mówi o drzewach i kwiatach, »począwszy od cedru, który jest na Libanie, aż do hizopu, który wyrasta z ściany«. Mówi nie tylko o całych narodach i ludzkich uczuciach, ale również »o zwierzętach i o gadzinach, i o ptakach, i o rybach« [1 Krl 5,13, przekład za Biblią Gdańską – przyp. tłum.]. [...] Gdzież jest to wszystko u Bialika? – Przez dwadzieścia pięć lat wyśpiewywał swe cudowne pieśni – i przez cały ten długi czas [...] jego wiersze z nurtu poezji przyrody, jakkolwiek wspaniałe, dają się policzyć na palcach obu rąk; jego wiersze miłosne zaś są jeszcze mniej liczne”. Zob. Josef Klausner, *Al Bialik*, „Ha-Sziloach” 1914/15–1916/17, nr 32, s. 453. Artykuł ukazał się w książce Klausnera *Jocrim u-wonim*, t. 3, Jeruzalajim 1928/29, s. 68–72, wraz z innym tekstem, w którym Klausner wyluszcza tę samą argumentację bardziej szczegółowo. Pisz o Bialiku: „Czyż nie jest on poetą, który potrafi wydać okazały tom wierszy, nie używszy w nim więcej niż dwu, trzech nazw ptaków i kwiatów wspomnianych w Biblii...”. Zob. tamże, s. 65.

⁵¹ Dawid Friszman, *Sziwa nichtawim chadaszim...*, s. 136.

Zatem w latach dwudziestych XX w. Fryszman sądził, że wielkość Bialika polegała na tym, że był i pozostał „**duchem** tak bliski **duchowi narodu**”.

Nie było jeszcze wśród nas poety, który, jak on, dałby wyraz wszystkiemu, co począł, zgłębił, pomyślał i zamarzył naród; wszystkiemu, co zostało wysnute, utkane i dokonane w jego duchu i wnętrzu.

Możliwe, że jest on teraz wśród nas jednym jedynym, który pozostał tak szczerzy wobec swego narodu, tak z nim zgodny i wierny mu; który w duchu pozostał tak bardzo typowym Żydem, uchwycił się i uratował od obcego wpływu i obcego ducha i frazy – a mimo to jest nowoczesny w formie⁵².

Nieufność Fryszmana w stosunku do wymaginowanych korzeni Czernichowskiego zbliżyła go do ciepłej i autentycznej żydowskości Bialika, a może i do swojej własnej, ale to nie wystarczyło, by zmasać ślady jego ambiwalentnego stosunku do poety. Nieco wcześniej, w ślad za opryskliwym komentarzem krytyka nazwiskiem Burenin na temat poezji Bialika w rosyjskim przekładzie Żabotyńskiego, Fryszman sprzeciwiał się samemu pomysłowi przedstawiania Bialika czytelnikowi rosyjskiemu i bardzo ostro atakował wstęp do wspomnianego tomu⁵³. Fryszman dowodził przede wszystkim, że Bialik jest poetą tak wielkim, iż nawet największy z tłumaczy nie będzie w stanie przełożyć jego poezji. Ale nie krytyka jakości przekładu była dla niego najistotniejsza. Inne poważne argumenty rozbiły fasadę rzeczowości, przejawiając się w wielkim gniewie na antysemityzm Burenina i jego towarzyszy oraz w rozpaczliwym apologetycznym dążeniu do wytłumienia antysemityzmu lub przynajmniej niepobudzania go.

Bierzemy nasz największy i najpotężniejszy lament, jaki nam kiedykolwiek napisano [...] naszą *Wizję niemirowską*, i przekazujemy ją do przeczytania tym samym ludziom [...] którzy są głównymi sprawcami jej powstania – i od nich wymagamy, by coś poczuli. [...] Czyż to nie oni są jej pierwotnymi autorami, autorami naprawdę, nie w wyobraźni, którzy napisali nam ten przerażający poemat nie piórem i atramentem, jak skromny Bialik, lecz toporem i krwią. Im to przynosimy *Wizję niemirowską*, by rozkoszowali się jej pięknem?⁵⁴

⁵² Tamże.

⁵³ Zob. Dawid Friszman, *Szirej Bialik be-tirgum rusi*, [w:] tegoż, *Kol kitwej...*, t. 4, s. 123–127.

⁵⁴ Tamże, s. 126. Interesujące jest porównanie tej wypowiedzi Fryszmana o *Wizji niemirowskiej* z jego pierwszym artykułem krytycznym dotyczącym Bialika, w którym twierdzi, że wiersze prorockie, w tym *Wizja niemirowska*, nie wywarły na nim żadnego wrażenia.

Jednocześnie dokładnie w tym samym czasie Fryszman nie próbował wcale ukrywać swych obaw, że poezja Bialika może pozostawić złe wrażenie na wykształconym czytelniku rosyjskim. Nie miał wątpliwości, iż właśnie te cechy, które ujawniają siłę poetycką Bialika czytelnikowi żydowskiemu – doświadczenia, tematy i symbole żydowskie – będą dla niego i dla żydowskiej inteligencji przeszkodą, „bo wzięli cały nasz splendor i oddali go w obce ręce, i pozwolili im lżyć nas”. To, co porusza żydowskiego czytelnika i przekonuje go swą wiarygodnością, nie tylko nie wyrze wrażenia na czytelniku europejskim, ale może nawet wywołać u niego powściągliwość, odrzucenie czy wręcz pogardę. Dlatego też wstęp do tłumaczenia tomu wierszy Bialika nie może reprezentować należycie ani poety, ani całej poezji hebrajskiej, jako że „takiego żydowskiego wstępu, którego każdy wers jest typowo żydowski, po rosyjsku wcale nie trzeba było pisać”⁵⁵. Co bowiem pomyśli rosyjski czytelnik o słabym, ascetycznym poecie, który do osiemnastego roku życia uczył się w jeshiwie i nie czytał słowa w obcym języku? Stwierdzi wszak, że tylko wśród Żydów taki „dzikus” może być wielkim poetą i jako trzydziestosiedmiolatek uchodzić za młodego, podczas gdy Puszkina w jego wieku już „zbudował sobie miriady różnych światów, po czym je zniszczył”⁵⁶. Wątpliwości Fryszmana co do tego, czy Żyd może być wielkim pisarzem, były tak poważne, że gdy pojawiła się propozycja zgłoszenia Bialika do Nagrody Nobla, zaprotestował, wzbudzając wściekłość pomysłodawców. Wtedy również stwierdził, że „jeśli porównamy największego z naszych wielkich z ostatnim spośród narodów świata – jeszcze nie zrównamy poziomu”⁵⁷.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że złożony stosunek Fryszmana do Bialika odkrywa z niemal tragiczną mocą pułapkę, w którą wpadła literatura hebrajska. Jeśli pretenduje ona do uniwersalizmu, jego zdaniem staje się niewiarygodna, a jeśli jest autentyczna (tj. żydowska, nie syjonistyczna!) – może być dobra tylko na tyle, na ile literatura żydowska dobrą być może. W możliwej do przewidzenia perspektywie literatura ta nie ma szansy równać się z wyznanami literatury europejskiej, gdyż jej żydowski charakter – i w tym, co wrodzone, i co nabyte

⁵⁵ Dawid Friszman, *Szirej Bialik be-tirgum...*, s. 125.

⁵⁶ Tamże, s. 126.

⁵⁷ Zob. artykuł Fryszmana na ten temat w „Ha-Cefira” 1913/14, nr 288 i pełną wściekłości reakcją Zalmana Epszajna w nocy pt. *Elbona szel ha-sifrut*, „Ha-Sziloach” 1913/14, nr 31, s. 165–167.

w zmieniających się okolicznościach – stoi jej na przeszkodzie w drodze do pełnej europeizacji.

Fryszman i Bialik o ciężarze przeszłości i odrodzeniu narodu

Napięcie między uniwersalizmem a partykularnym nacjonalizmem podporządkowanym programowi mesjanistycznemu i problem pułapki, w którą według Fryszmana wrzucona została literatura hebrajska – znalazły wyraz w sporze Fryszmana z Bialikiem o ideę korpusu. Dyskusja na ten temat odbyła się w 1913 r. na forum Drugiego Kongresu Języka i Literatury Hebrajskiej w Wiedniu⁵⁸. Wielu uważało, że debata toczy się wokół kwestii konieczności i możliwości oraz ustalania priorytetów na poziomie narodowo-kulturowym. Zakładano, że w sytuacji, gdy potrzeby kulturowe są duże, a zasoby ekonomiczne i duchowe twórczości są ograniczone – należy stawiać pisarzom i literaturze realne, osiągalne cele. Z powyższych względów Fryszman sugerował, by inwestować w pisanie powieści i w przedsięwzięcie tłumaczenia europejskich arcydzieł na hebrajski, podczas gdy Bialik żądał zaangażowania sił twórczych w projekt zebrania dzieł stanowiących dobro kulturowe całych pokoleń narodu żydowskiego i opublikowania ich w wybranych antologiach. Ale, jak można wywnioskować z dotychczasowych rozważań, spór Fryszmana z Bialikiem nie dotyczył wyłącznie priorytetów dyktowanych potrzebą chwili. W dużej mierze było wręcz przeciwnie. Była to zasadnicza debata na temat pojęcia narodowości; roli literatury narodowej w budowaniu narodu; należytego stosunku do spuścizny przeszłości; miejsca tzw. żydowskiej biblioteki w odradzającej się kulturze hebrajskiej oraz prawa do kształtowania wizerunku literatury narodowej obecnie i w przyszłości.

Słowa Bialika wypowiedziane podczas kongresu wskazują, że z niepokojem przyglądał się procesom społeczno-kulturowym, którym podlegała literatura hebrajska i jej odbiorcy. Niepokoił go zwłaszcza nasilający się proces odcinania się pisarzy i czytelników od źródeł i od wielowiekowej historii literatury hebrajskiej. Swoje przemówienie na kongresie rozpoczął stwierdzeniem, że chociaż naród żydowski posiada liczącą tysiące lat literaturę, to w świadomości czytelników brakuje żywego i funkcjonującego kanonu literackiego. Wybór książek, ku którym czytelnicy

⁵⁸ O sporze i reakcjach na niego – zob. też: Shmuel Werses, *Ha-sefer ha-iwri: Szetej girsaut u-misawiw lahen*, [w:] *Bejn giluj le-chisuj*, Tel Awiw 1984, s. 109–114.

mogą się zwrócić, by zaspokoić duchowy głód, jest tak ograniczony, że wydaje się, jakby dawni twórcy nie pozostawili niczego kolejnym pokoleniom. Z powodu religijnego, intelektualnego i emocjonalnego oddalenia się współczesnych pisarzy od dziedzictwa kulturowego przeszłości Bialik obawiał się przejawów ignorancji, zapomnienia dóbr duchowych i rozwoju nowej literatury, pozbawionej korzeni i tożsamości⁵⁹. Fryszman twierdził tymczasem, że powrót do przeszłości, o którym mówił Bialik, może zaszkodzić procesowi odrodzenia, a nawet go uniemożliwić⁶⁰. Jego zdaniem wspieranie procesu odrodzenia wymaga zasymilowania z literaturą hebrajską przełożonych na hebrajski arcydzieł literatury europejskiej i ustanowienia z nich wzorca do naśladowania jako integralnej części kultury języka docelowego⁶¹. Co oczywiste, Bialik, w przeciwieństwie do Fryszmana, sądził, że nie może istnieć literatura narodowa, która nie czerpałaby inspiracji z tradycji i wartości literatury narodowej na przestrzeni wieków. Podczas gdy Fryszman postulował, by nie sięgać do przeszłości, Bialik dbał o obecność starożytnych korzeni w rodzącej się literaturze, „bo nie tylko chucpą i niewdzięcznością jakich mało, ale i wielką ignorancją jest myśleć, że wszystko w literaturze, co przez tysiące lat tworzył cały naród i najpotężniejsi przedstawiciele jego ducha, dziś nie ma żadnej wartości”⁶². Można powiedzieć, że za Bialikowym pomysłem korpusu stała potrzeba zaprezentowania pisarzom i czytelnikom kanonu żydowskiej literatury narodowej i wytworzenia wokół niego szerokiego konsensusu narodowego: „Skoro nazwa »literatura« wskazuje nie tylko na jedną z jej form – jak ta nazywana literaturą »piękną« – lecz oznacza dosłownie wszystkie literatury świata: sumę myśli i uczuć narodowych dla wszystkich rodzajów wypowiedzi i form literackich w różnych epokach”⁶³.

⁵⁹ Zob. Chaim Nachman Bialik, *Ha-sefer ha-ivri*, [w:] *Kol kitwej Ch. N. Bialik*, Tel Awiw 1938/39, s. 194–201.

⁶⁰ Fryszman postulował nawet, by język hebrajski zerwał zbędne więzy łączące go ze świętymi źródłami kanonicznymi. Jego zdaniem powodzenie nowej literatury hebrajskiej zależało od jej zdolności pozbycia się niepotrzebnych odniesień i uwolnienia słów i myśli z ciągu znaczeń i ciężaru świętości, które niosą z sobą kanoniczne teksty święte. O postrzeganiu języka przez Fryszmana i o jego stanowisku w tej kwestii – zob. Iris Parush, *Kanon sifrut...*, s. 95–104, zwłaszcza s. 103–104. Kwestia stosunku Fryszmana do świętości i profanacji języka hebrajskiego wymaga osobnego, poszerzonego omówienia.

⁶¹ O spojrzeniu Fryszmana na kwestię przekładu i włączenia literatury obcej do kultury docelowej – zob. Iris Parush, *Kanon sifrut...*, s. 144–151.

⁶² Chaim Nachman Bialik, *Ha-sefer ha-ivri*, s. 194.

⁶³ Tamże.

Każdy naród ma okresy świetności i upadku, a kanon powinien reprezentować i jedne, i drugie, bo wszystkie one składają się na zbiorowy portret:

Książki o nieprzemijającej wartości, książki o mocy twórczej osobowości jednostkowej, ale znaczącej, są w świecie nieliczne. Lecz bywa, że nawet książki w swej masie, z których każda z osobna jest pośledniej wartości, łączą się i wyrasta z nich razem wziętych ważna wizja literacka. [...] Nie masz żadnej epoki literackiej – nawet wśród tych, które nie zrodziły mistrzów – jaka nie pozostawiłaby odrobiny „niezwykłych dóbr” przyszłym pokoleniom⁶⁴.

Proponowane przez Bialika przedsięwzięcie stworzenia korpusu tekstów miało na celu zaangażowanie literatury dawnej w budowę narodu. Jego zdaniem najwybitniejsi intelektualiści powinni wyselekcjonować wszystko, co najlepsze, najbardziej elitarne i reprezentatywne dla literatury hebrajskiej w ciągu wieków, zebrać w antologiach dobranych podług „ducha pokolenia” i zatroszczyć się, by w każdym żydowskim domu książki te stały na półkach, dostępne i gotowe do użytku w razie potrzeby. Bialik był świadom, że przywilej wyboru i ochrony jest też przywilejem pominięcia i odesłania w zapomnienie tradycji odrzuconych i wymarłych. Zdawał sobie sprawę, że sam wybór odzwierciedla preferencje ideologiczne, a kształtowanie kanonu wiąże się z użyciem siły symbolicznej zarówno wobec literatury przeszłości, jak i jej odbiorców współczesnych. Bialik uznał nawet za stosowne zmierzyć się z krytyką tych, którzy się z nim nie zgadzali i nazywali go „inkwizycją, cenzurą, samozwańczym sędzią itd.”. Nie mniej drażniące było wyzwanie rzucone religijnym treściom sporej części kanonu Bialika i nie dziwi fakt, iż postanawia on wyraźnie zaznaczyć, że chodzi o „nowy, narodowy, rzecz jasna, i niereligijny kanon najlepszej literatury hebrajskiej wszech czasów”⁶⁵. Stale podkreśla, że mowa o kanonie otwartym, nieuświęconym, i każde pokolenie może i powinno kształtować go na nowo i porządkować według własnych gustów i potrzeb. Wspomina, że „na poprawki i retusz zawsze jest miejsce. Pokolenie się zmienia – i zmienia lub skoryguje »kanon«”. Jednocześnie oczekuje akceptacji faktu, że stosunek do literatury we wszystkich jej warstwach powinien być nabożny, a ludzkość powinna przyjąć na siebie „ciężar jej zwierzchności”⁶⁶.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 196.

⁶⁶ Tamże.

Z oczywistych względów Fryszman nie popierał takiego kanonu. Jego zdaniem nawet w konieczności powracania do kanonu i korygowania go przez każde pokolenie tkwiła niedorzeczna, a może wręcz niemożliwa do zniesienia miara podporządkowania się przeszłości i teologicznym treściom skorygowanego, otoczonego świętością korpusu. W kontekście potencjalnej argumentacji tego rodzaju, mogącej płynąć z ust Fryszmana i innych, Bialik potrzebował dodatkowego uzasadnienia dla idei korpusu. Stwierdził paradoksalnie, że o ile projekt korpusu ma przygotowywać „do użytku ludzkiego wszystko, co żywotne w naszej dawnej literaturze”, ma też działać odwrotnie – pieczętując i przechowując, czyli uwalniając nową literaturę od ciężaru przeszłości i zwalniając jej miejsce do samodzielnego życia w teraźniejszości:

„Pieczętowanie” i „przechowywanie” są więc mozołem jednoczesnego rozładunku i załadunku. Z jednej strony zdejmują z serca narodu brzemień odpowiedzialności moralnej, ciężącej na nim jako na **depozytariuszu** martwej spuścizny. [...] Z drugiej strony akt pieczętowania polega na przekazaniu narodowi samych pereł, by cieszył nimi siebie i przyszłe pokolenia⁶⁷.

Z jednej strony idea korpusu wskazuje, że tradycyjna literatura musi być obecna i stale dostępna, gdyż pokolenie, które na niej wyrosło, ma obowiązek przekazać ją swoim spadkobiercom i udostępniać przyszłym pokoleniom. Z drugiej jednak strony – opis idei korpusu jako praktyki pieczętowania i przechowywania kryje w sobie potwierdzenie faktu, że stała obecność literatury dawnej ciąży twórcom i ogranicza ich wolność i że proces pieczętowania i przechowywania powinien odbywać się w odpowiedni sposób, aby umożliwić swobodną, oryginalną i nową twórczość.

Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że zarówno na płaszczyźnie społecznej, zbiorowej, jak i osobistej Bialikowy projekt korpusu ma rozwiązywać problem moralno-psychologiczny. Ma łagodzić wyrzuty sumienia z powodu porzucenia starożytnej, wspaniałej i bogatej kultury i zmniejszać poczucie winy wobec gigantycznego korpusu literackiego, który przestał pełnić rolę, do jakiej go powołano, i został strącony ze swej wysokiej pozycji nie tylko we wspólnym systemie kulturowym, ale także w emocjonalnym i intelektualnym porządku żydowskiej jednostki.

Nic dziwnego, że Bialik był atakowany za ten pomysł i ostatecznie przyznał, iż przydarzyła mu się „tragedia użycia słów: pieczętowanie i przechowywanie”. Nie przesłoniło to jednak faktu, że sama idea korpusu

⁶⁷ Tamże, s. 195.

miała na celu stworzenie przyczynku do kontinuum literatury hebrajskiej – od starożytności po współczesność – głównie opartego na tekstach religijnych, oraz tchnięcie w literaturę narodową świętości teologii ukrytej w tych tekstach. W aluzyjnych wypowiedziach Bialika projekt korpusu reprezentował wizję powrotu do pierwotnej, harmonijnej jedności narodowej, podobnej do tej, która poprzedzała budowę wieży Babel, gdy „była wszystka ziemia jednego języka, i jednej mowy” (Rdz 11,1), „lud jeden, i język jeden tych wszystkich” (Rdz 11,6) [cyt. za Biblią Gdańską – przyp. tłum.]. W opisie jedności, jaka przeniknie w przyszłości literaturę hebrajską, pobrzmiewa echo słynnego wersetu z Księgi Zachariasza: „w on dzień będzie Pan jeden, i imię jego jedno” (Zach 14,9). Słowa Bialika:

[...] jeden najwyższy duch unosił się będzie nad całą tą pracą i jej owocami [...]. Dolina rozciągająca się między starą a nową literaturą zamknie się sama – i odtąd będziemy mieli tylko jedną literaturę hebrajską. Wprawdzie dzielić się będzie na epoki, stopnie, rodzaje itd. – lecz **w swej istocie będzie jedna, i jedna będzie jej świętość narodowa i jedno będzie jej imię: literatura hebrajska**⁶⁸.

Widać wyraźnie, że Fryszman i Bialik postrzegali literaturę narodową w skrajnie różny sposób. Fryszman nie uznawał narzucania świętości religijnej bytowi narodowemu i odrzucał literaturę hebrajską jako pełny, zintegrowany korpus, który strzeże jego ducha. Nie myślał o odrodzeniu narodu w sensie przedsięwzięcia naprawy i oswobodzenia Żydów jako zbiorowości. Myślał o sumie jednostek, które naprawią własne życie i ulecą dusze, każda na swój sposób, w ramach społeczeństwa i kultury zachodniej. Treść, jaką Fryszman napełnił ideę odrodzenia narodowego, była treścią indywidualistyczną, humanistyczną, uniwersalistyczną i wyzutą z teologii. Dlatego też nie twierdził, że oś ciągłości przebiega między nową literaturą hebrajską a jej dziejami historycznymi, nie wymagał też budowania między nimi mostu, podobnie jak nie zadawał sobie trudu nałożenia klamer, które złączyłyby pęknięcia w portrecie powstającej literatury narodowej. Podkreślenie elementu estetyzmu w rozważaniach Fryszmana sprawiło, że słabiej dostrzegalny stał się element ideologiczny, którego waga była o wiele większa, niż zwykło się sądzić. Podkreślenie to przyczyniło się do „oczyszczenia” Fryszmana z „winy” odejścia od narodowo-syjonistycznego złotego środka, ku któremu skłaniało się wielu twórców i krytyków literatury hebrajskiej.

⁶⁸ Tamże, s. 197. Podkreślenie własne.

Jednak uważna lektura pism krytycznych Fryszmana pokazuje, że nie wycofał się i zawsze podążał własną drogą – uniwersalistyczną, humanistyczną i antymesjanistyczną.

Podsumowanie

Reasumując, krzewienie przez Fryszmana postawy krytycznego myślenia i wkład w zmianę stosunku jego pokolenia do słowa pisanego uwolniły czytelników i pisarzy od zależności od autorytetów. Silniej zaakcentowana została swoboda czytelnika do oceny książki, do zaakceptowania bądź odrzucenia jej. Uzyskanie owej autonomii, umożliwiającej podważanie autorytetu uświęconych tekstów kanonicznych, było podstawowym aktem zeświecczającym, zgodnym z antymesjanistyczną postawą Fryszmana.

Fryszmanowskie pozostawanie poza dyskursem teologicznym i syjonistycznym; sprzeciw wobec stosowania w dyskursie narodowo-syjonistycznym pojęć teologicznych typu: „proroctwo”, „zbawienie” i „świętość”; podkreślanie niebezpieczeństw, jakie niesie z sobą takie łączenie dyskursów; podkopywanie toku konstytuowania się tożsamości żydowskiej ufundowanej na koncepcji żydowskości jako kultury nieprzywiązanej do terytorium – wszystko to przyczynia się do zrozumienia związków między nową literaturą hebrajską, religią, sekularyzmem, nacjonalizmem, syjonizmem, tożsamością żydowską i wszystkim tym, co mieści się pomiędzy nimi.

Stosunek Fryszmana do Bialika rodzi pytania wykraczające daleko poza wyjaśnienie ich jednostkowych opinii na omówione tematy. W różnicach ich poglądów odbijają się nie tylko napięcia i związki dialektyczne między orientacją teologiczną a tendencjami sekularyzacyjnymi w literaturze hebrajskiej przełomu XIX i XX w., lecz również nierozstrzygnięte problemy tożsamościowe i kwestie polityczne, nad którymi społeczność żydowska debatowała i nadal debatuje. Nie bez związku ze współczesnym dyskursem mesjanistyczno-teologiczno-politycznym w Izraelu jest fakt, że wielu historyków i literaturoznawców zajmuje się badaniem relacji między aspektem teologicznym a politycznym w nacjonalizmie syjonistycznym u jego zarania⁶⁹. Nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, że

⁶⁹ Czasopismo „Mi-Kan” zajmujące się badaniem literatury oraz kultury żydowskiej i izraelskiej poświęciło tym kwestiom cały numer tematyczny, zatytułowany: *Koach meszichi chalasch. Teologia politit, dat we-chilonijut ba-sifrut ha-ivrit* [Słaba siła mesjańska. Teologia

Fryszmanowski sprzeciw wobec teologizacji dyskursu narodowego jest dziś wyzwaniem bardziej aktualnym niż kiedykolwiek wcześniej.

Tłum. z hebrajskiego
Małgorzata Lipska

Iris Parush
Uniwersytet Ben Guriona
irparush@gmail.com

polityczna, religia i świeckość w literaturze hebrajskiej]. Zob. „Mi-Kan” 2014, nr 14. Szczególnie adekwatny dla niniejszych rozważań jest artykuł Hamutal Tsamir, dotyczący koncepcji języka w ujęciu Bialika; zob. Hamutal Tsamir, *Bejn tehom le-iwaron. Teologia politit we-chilun ha-iwrit ecel Gerszom Szolem we-Ch. N. Bialik*, „Mi-Kan” 2014, nr 14, s. 82–119. Dyskusja o kwestii sekularyzacji języka w kontekście izraelskim – zob. Rachel Elijor, *Leszon ha-kodesz u-leszon ha-chol: Ha-safa ha-iwrit we-ha-zehut ha-jisreelit: Ha-okec ha-apokalipti we-chilun ha-safa*, „Kiwunim chadaszim” 2014, nr 31, s. 181–207.