Historyka, T. XXXV, 2005
PL ISSN 0073-277X

ADRIANA HERMAN
Kraków

STUDIA NAD ETOSEM. PRZYPADEK ŻYDOWSKICH ŚWIECKICH NURTÓW POLITYCZNYCH W II RZECZPOSPOLITEJ

Abstract

Adriana H e r m a n: *Research on the Ethos. Example of Political Trends Among Non-religious Polish Jews in the 2nd Republic of Poland*, "Historyka" XXXV, 2005, s. 151–165.

The Author presents in this paper a concept of research on the Jewish ethos internalized in the groups representing main political trends that were popular among the Polish Jewry in the interwar Poland (1918–1939). These trends are: *Zionism*, *Socialism*, *Folkizm* and a policy of *Assimilation*. Analysis of above group's ethos covers research on the following issues: values and attitudes constituting the ethos of a specific group, sources and function of the ethos and instruments of communication used in transmission of the ethos.

K e y w o r d s: ethos, Ethos' research, Polish Jews in the 20th century, the interwar period in Poland, Zionism, Socialism, Folkizm, Assimilation policy.
S ł o w a k l u c z o w e: etos, badania etosowe, Żydzi polscy w XX wieku, okres międzywojenny w Polsce, syjonizm, socjalizm, folkizm, polityka asymilacyjna.

I

II Rzeczpospolita stanowiła ilościowe i jakościowe centrum europejskiego żydostwa. Była domem, ojczyzną lub przynajmniej miejscem zamieszkania dla około trzech milionów żydowskich obywateli polskiego państwa. Społeczność żydowska była niejednolita pod każdym możliwym względem — społeczno-ekonomicznym, kulturowym, politycznym, wyznaniowym. Była społecznością zarówno mieszkańców sztetlech, jak i wielkich miast, bogatych finansistów i ubogich rzemieślników, spolonizowanych inteligentów i mówiących tylko w jidysz przekupek z ul. Krochmalnej. Zbiorowość polskich Żydów nie była religijnym monolitem. Współistniały obok siebie grupy ortodoksów, tzw. tradycjonalistów i chasydów, oraz grupy wyznawców judaizmu postępowego czy zdeklarowanych ateistów. Jej wewnętrzne zróżnicowanie przebiegało też wzdłuż linii politycznych podziałów. O „rząd dusz" walczyły partie polityczne: ortodoksyjna Agudas Jisroel i liczne ugrupowania świeckich Ży-

dów-modernizatorów. Wszystkie toczyły ożywiony spór o istotę żydostwa i przyszłość polskich Żydów. Ta energiczna działalność partii politycznych była symptomem nieobecnego dotąd na tak rozległą skalę zjawiska, które nazwać można interioryzacją pojęcia kwestii żydowskiej. W XIX wieku interioryzacja kwestii żydowskiej pozostawała problemem elit — polskich lub z pogranicza polsko-żydowskiego, w dwudziestoleciu była już zjawiskiem niemal masowym. W środowisku żydowskim dokonywała się na dwu płaszczyznach: jako proces autoemancypacji jednostek albo jako polemiczne zaangażowanie w porównywaniu kondycji własnej z kondycją innych. Jej efektem było przejmowanie przez jednostkę lub grupę żydowską poglądów otoczenia, jego norm i wartości bądź przeciwnie — przyjmowanie postawy intelektualnego dystansu. Głęboki podział ideologiczny społeczności żydowskiej na tym tle rysował się jeszcze bardziej wyraziście.

Poczucie rozpadu ideałów i wartości opartego na tradycji ortodoksyjnej modelu życia, jako odpowiedź na ogromne przemiany nowych czasów, objawiło się potrzebą poszukiwania nowej tożsamości i nowych opcji rozwiązania kwestii żydowskiej. Takie projekty pojawiły się wśród społeczności żydowskiej w Polsce, zgłoszone przez ugrupowania modernizatorów, reprezentujących cztery główne nurty polityczne: syjonizm, socjalizm, ruch ludowy (fołkizm) i ruch asymilatorski. Każdy z nich oferował inny program rozstrzygnięcia problemów nurtujących żydowską społeczność, wszystkie jednak lokowały swe propozycje w przestrzeni konkurencyjnej wobec koncepcji ortodoksów. Perspektyw zmian poszukiwano w nowej świeckiej formule żydowskości, odrzucając religię jako jedyny wyznacznik tożsamości. To właśnie dla okresu międzywojennego najbardziej prawomocne było posługiwanie się kategoriami: Żyd, polski Żyd, Polak wyznania mojżeszowego. Nie były to tylko puste słowa, ale wyraz deklarowanej wiary w konkretne wartości. Nową tożsamość chciano więc budować, opierając się na pewnych priorytetach, takich jak ideał państwa żydowskiego, socjalistyczna zasada walki klas, postulat autonomii narodowo-kulturalnej czy równouprawnienia Żydów w polskim społeczeństwie. Ucieczkę z getta, świata absolutyzowanej tradycji ku alternatywnym modelom egzystencji umożliwiła haskala – żydowskie oświecenie. To ona otworzyła drzwi poszukującym nowych sposobów życia. Międzywojenni modernizatorzy byli spadkobiercami dziewiętnastowiecznych buntowników, im zawdzięczali swą wolność dokonywania wyborów.

Dyskusje nad kwestią żydowską odbywały się też po stronie polskiej. Generalnie stwierdzić można, że nie przyniosły one pozytywnych rezultatów, praktyka zaś dowodziła pogarszającej się stale sytuacji ludności żydowskiej. Antysemityzm, różne formy dyskryminacji, duże bezrobocie wśród Żydów, a więc i bieda, wszystko to wpływało na kształtowanie się żydowskich programów ideologicznych.

Mamy więc trzy zjawiska — wewnętrzny podział społeczności żydowskiej zogniskowany wokół opozycji tradycja — świecki modernizm, różne projekty rozwiązania kwestii żydowskiej i opcje tożsamościowe, wreszcie zewnętrzne okoliczności wpływające na ich treść i formę. Postawić można pytanie, czy dałoby się je tak połączyć, by móc spojrzeć na nie w sposób kompleksowy i zbadać wzajemne ich powiązania? Wydaje się, że przyjęcie perspektywy etosowej właśnie jako perspektywy badawczej byłoby najkorzystniejsze.

Badanie etosu świeckich nurtów politycznych pozwoli zatem połączyć sam ich opis z szerszym kontekstem zmian, jakie były doświadczeniem społeczności żydowskiej, dostrzec je w pełniejszym planie. Ich etos zawierał przecież odpowiedź na wyzwania nowych czasów, musiał wskazywać, jak postąpić w okolicznościach przemian środowiskowych oraz w warunkach powszechnego w ówczesnej Europie zachwiania hierarchii uznawanych dotąd wartości. Studia nad etosem umożliwią wejście w głąb nietradycyjnej społeczności żydowskiej, ogląd jej samej, podejmowanych przez nią wyborów moralnych i ideowych od wewnątrz, niejako jej własnymi oczami, wyeksponowanie ich różnorodności, a wreszcie ukazanie ich dynamizującej w odniesieniu do społeczności żydowskiej roli.

To pomoże spojrzeć na grupy modernizatorów pod innym kątem niźli tylko zaznajomienie się z ich ideologią. Nasunąć się może wymagająca sprawdzenia hipoteza, że to właśnie etosy były siłą, która pozwalała grupom realizować programy ideologiczne, dlatego że etosy dotykały wewnętrznych motywacji działań nosicieli etosu, ich głębokich, rzeczywistych przekonań o słuszności podejmowanych wyborów. To, jak się wydaje, miało duże znaczenie dla ruchów świeckich, które już nie w religii, a właśnie w etyce szukały tego rodzaju potwierdzeń.

Studia nad społecznością żydowską dwudziestolecia międzywojennego pozostają wciąż interesującym, bo nie do końca wyczerpanym tematem, zwłaszcza w porównaniu z mnogością publikacji dotyczących czasów wojny i holokaustu. W polskiej historiografii poświęconej okresowi międzywojennemu przeważają prace z zakresu historii politycznej. Dlatego istnieje potrzeba badań kultury żydowskiej i wszelkich pozapolitycznych aspektów życia Żydów w tym czasie. W tym kontekście również badania nad etosem żydowskim mogłyby być cenne.

Przed badaczem rysują się dwa zadania: konieczność zidentyfikowania poszczególnych grup etosowych i przyjęcia jednego z dwóch możliwych w tym wypadku stanowisk metodologicznych badania etosu grupy.

Grup etosowych[1] żydowskich szukać należy w obrębie szeroko ujmowanych nurtów polityczno-ideowych, ale tylko takich, dla których problem żydowski był zagadnieniem centralnym. Rozróżnienie według partii politycznych nie byłoby trafne, bo w etosie nie chodzi o programy polityczne, lecz o realizację pewnego zespołu wartości, który łączy daną wspólnotę; poza tym na przeszkodzie stoi fakt dużego rozdrobnienia partyjnego społeczności żydowskiej.

Na etos spojrzeć by można z perspektywy poszczególnych jego nosicieli i odczytywać go poprzez jednostkowe biografie. Powstałby może wtedy „bliższy ży-

[1] Z „grupą etosową" mamy do czynienia wtedy, kiedy wśród jej członków istnieje „świadomość przynależności i poczucie więzi jednostek z czymś ponadjednostkowym" oraz „przeświadczenie o konieczności ścisłego wiązania wyznawanych ideałów z codzienno-życiową aktywnością jednostki". T. S z a w i e l, *Struktura społeczna i postawy a grupy ethosowe*, „Studia Socjologiczne" 1982, nr 1–2, s. 174–175. Jak zauważa Barbara Lenart, grupa etosowa jest dla jednostki „grupą normatywnego i porównawczego odniesienia", a członkostwo w niej nie jest tylko „pełnieniem jednej z ról społecznych; jest nabyciem tożsamości, doświadczeniem głęboko angażującym emocjonalnie". B. L e n a r t, *Etos kontestacyjnych ruchów młodzieżowych*, „Kultura i Społeczeństwo" 1993, nr 3, s. 192.

ciu" obraz funkcjonowania etosów w konkretnej rzeczywistości, ale pojawiłyby się też pewne zakłócenia tego obrazu, które nie byłyby wskazane ze względu na nadrzędny problem. Ten spójny obraz etosu wypaczyć by mogły np. pojawiające się w życiu jednostki (choćby z racji wykonywanego zawodu) wartości, które mogłyby się okazać sprzeczne z etosem danego nurtu.

Właściwsze wydaje się przyjęcie drugiego stanowiska, które pomoże stworzyć model idealny etosu, bardziej odpowiadającego zamierzeniom badawczym. Model ten wyłania się przede wszystkim z deklaracji życzeniowych, pism moralizatorsko-dydaktycznych, założeń ideowych ugrupowań politycznych, opinii głoszonych w prasie i publicystyce.

Rozważania nad etosem żydowskich świeckich nurtów politycznych warto poprzedzić refleksją nad sposobem budowania definicji pojęcia etosu, koncepcją ujęcia jego złożoności, przedstawioną poniżej w ograniczonym wyborze, koniecznym ze względu na mnogość propozycji i przydatność w sformułowaniu proponowanej tu koncepcji etosu żydowskiego.

II

Termin 'etyka' wyprowadzony został z greckiego pojęcia *ethos*, które oznaczało pierwotnie stałe miejsce zamieszkania, później stały sposób postępowania, obyczaj, charakter. W tym właśnie znaczeniu używał go Arystoteles dla zbudowania swojego systemu etycznego i sformułowania pojęcia *arete* jako najwyższej cnoty. Ów wzór postępowania dotyczyć miał zarówno jednostek, jak i całych społeczności, wyznaczając im określony sposób zachowania w różnych dziedzinach życia społeczno-ekonomicznego i politycznego[2]. Etymologiczne pokrewieństwo nieprzypadkowo wiąże oba pojęcia — etosu i etyki — w zakres szczególnie bliskich relacji. Ma jakościowo istotne znaczenie dla opisu kulturowego fenomenu etosu.

Na gruncie nauki pojęcie etosu spopularyzował Max Weber. W eseju *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* etos, czyli konkretny styl życia oparty na ideach religijnych, Weber przypisał grupie i pokazał, jak dzięki niemu może być ona dynamiczna[3]. Tzw. perspektywa weberowska, która funkcjonuje w naukach społecznych, wykorzystuje zatem pojęcie etosu jako perspektywy umożliwiającej obserwację zmiany społecznej, pojawiania się nowego sposobu życia społeczności, która dzięki temu zdolna jest inspirować przeobrażenia otaczającego ją świata. To podejście badawcze przeciwstawiane jest perspektywie arystotelesowskiej — statycznej, ogniskującej swe zainteresowanie na sposobie życia, który już funkcjonuje, będąc tak zasadniczą wartością dla grupy, że pragnie go ona zachować w formie nienaruszonej mimo zmiany warunków życia.

Niejasny jest definicyjny zakres i status pojęcia etosu. Kategoria ta jest precyzowana różnie, w zależności od tego, z jaką konceptualizacją problemu występuje dany autor: co chce zbadać i według jakich kryteriów. Mówi się zatem o etosie jako np.

---

[2] A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.

[3] M. W e b e r, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

„stylu życia", „moralnym wzorze osobowym"[4] czy zespole wartości, skupionych wokół jakiejś wartości nadrzędnej[5]. Może on być waloryzowany, kojarzony z treściami wyłącznie dodatnimi bądź traktowany formalnie, bez pozytywnego wartościowania. Etos może być ujmowany personalistycznie jako „osobowe centrum aksjologiczne"[6] albo odnoszony tylko do grup społecznych.

Analizą etosów grupowych zajmowała się Maria Ossowska, autorka klasycznej już w nauce polskiej definicji etosu jako stylu życia, czyli systemu wartości z wyraźną dominantą[7]. Określenie „styl życia" odnoszone czasem do etosu rozpowszechniło się w latach siedemdziesiątych, zwłaszcza w literaturze socjologicznej. Przykładowo wymienić można badania prowadzone pod kierownictwem Andrzeja Sicińskiego[8]. Cechą wykorzystywanego w tych studiach pojęcia „styl życia" była dość nieprecyzyjna granica definicyjna, równolegle do niego występowały takie terminy, jak „życie codzienne", „obyczaj", „jakość życia". Próbowano odnieść to pojęcie do dziedziny codziennych zachowań jednostek lub zbiorowości, określić, jak widzą one rzeczywistość społeczną, do jakich dążą celów, jakie są ich motywacje oraz sposoby użytkowania rzeczy. Wnioski formułowano, wykorzystując tzw. obiektywne mierniki, m.in. status majątkowy, wykonywany zawód, a wśród stosowanych przez autorów metod wymienić można wywiad i obserwację uczestniczącą. Jeśli przyjąć, co już się zasadniczo dokonało w refleksji socjologicznej, że argumentacja autorów jest słuszna i rzeczywiście badali oni „styl życia", to nie należy stosować tego pojęcia w odniesieniu do etosu jako jego synonimicznego i definicyjnego odpowiednika. „Etos" jest po prostu czymś innym niż „styl życia". Tymczasem utożsamianie tych pojęć przez autorów reprezentujących odmienne od socjologii dyscypliny naukowe było i nadal jest dość popularne, szczególnie kiedy chcą ukazać związki łączące moralność i obyczajowość, zbadać praktyki moralne danej społeczności, czyli „to, co ludzie uważali za dobro lub zło"[9].

---

[4] B. Mejbaum, *Kategoria wzoru osobowego*, [w:] *Wartości a sposób życia*, red. M. Michalik, Wrocław 1979.

[5] Przykładem takiej definicji jest ta zaproponowana przez Tadeusza Chrobaka, która stwierdza, że etos to „obiektywnie i idealnie istniejący układ wartości fundamentalnych o kategorycznej powinności ich uznania i związanych z nimi wartości moralnych oraz innych wartości towarzyszących, o różnych poziomach powinności". T. Chrobak, *Etos chłopski w programach stronnictw ludowych*, Rzeszów 1992, s. 32.

[6] J. Pawlica, *Podstawowe pojęcia etyki*, Kraków 1994, s. 60. Podobnie dla ks. Józefa Tischnera etos jest kategorią, którą odnosić można do indywiduum. Jednostce etos jest niezbędny, by mogła ona w pełni wyrazić swą „autentyczność", znaleźć w nim miejsce właściwe tylko sobie. Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000; idem, *Wobec wartości*, Poznań 1982.

[7] M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Łódź 1956; idem, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973.

[8] Zob. np. *Badania „rozumiejące" stylu życia: narzędzia*, oprac. A. Siciński, A. Wyka, Warszawa 1980; *Styl życia, obyczaje, etos w Polsce lat siedemdziesiątych — z perspektywy roku 1981. Szkice*, red. A. Siciński, Warszawa 1983.

[9] Ks. S. Witek, *Założenia metodologiczne badań historii zjawisk moralnych*, „Summarium" 1972, nr 1; idem, hasło „Etos", [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, szp. 1195–1196.

Zjawisko to ma miejsce także w polskiej historiografii. Autorzy prac o etosach grupowych często korzystają z tego pojęcia w sposób jedynie intuicyjny lub definiują nieprecyzyjnie, bardzo szeroko jako styl życia właśnie, mentalność itp.[10] Tymczasem koncepcję etosu jako stylu życia kwestionowano w nauce z kilku metodologicznych powodów. Warto zatem przytoczyć niektóre z przedstawianych przez autorów racji.

Wojciech Leszek Sokołowski dowodził, że kategoria stylu życia w interpretacji M. Ossowskiej nie jest odpowiednikiem etosu, lecz spełnia wymogi „modelu roli społecznej". Pewne zachowania uważane za etosowe wcale być nimi nie muszą, bo trudno rozstrzygnąć, czy dane zachowania opisywane w ramach „stylu życia" wyrażają jakąkolwiek wartość. Odrzucając definicję etosu jako stylu życia, opowiedział się jednocześnie za takim jego określeniem, które stwierdzałoby, że etos jest realizacją potrzeb jednostki lub grupy, których nie są w stanie zaspokoić w ramach wzorów oferowanych im przez społeczeństwo[11].

Dla Tadeusza Szawiela tym, co różnicuje „etos" i „styl życia"[12], czyniąc z nich dwa odrębne pojęcia, jest przede wszystkim fakt, że członkowie grup etosowych są w dużym stopniu świadomi treści własnych etosów i ich realizacji. Ta świadomość konstytuuje właśnie „grupę etosową", pozwala na samoidentyfikację, odróżnianie siebie od innych i sprawia, że sam etos, a nie tylko jego poszczególne wartości, postrzegany jest przez członków grupy za wartość autoteliczną. To oznacza, że etos musi być traktowany jako pewna zamknięta całość, jego komponenty — wartości — nie mogą być zatem realizowane wybiórczo, lecz w sposób holistyczny. Zupełnie inaczej jest ze stylem życia, którego przyjęcie nie musi być wynikiem świadomej decyzji, a akceptacja pewnych jego treści nie pociąga za sobą konieczności wypełniania innych, nie służy też w takim stopniu jak etos samoidentyfikacji. „Na *ethos*, w ujęciu typowo — idealnym, składałby się zatem pewien zhierarchizowany zespół wartości oraz, co najważniejsze, ich określona «przekładnia» na zachowania społeczne. Przekładnia ta, jej taki a nie inny charakter, konstytuuje *ethos*. *Ethos* oznacza zatem zaangażowanie w określone wzory zachowań społecznych. Wartości przejawiają się w owych wzorcach, kształtując w ten sposób życie codzienne"[13]. Definicji dopełniają jeszcze refleksje na temat zjawiska krystalizowania się grup etosowych (poszukiwanie wartości — motywów działań) oraz procesu „wybierania" przez grupę obecnych w tradycji sposobów faktycznego urzeczywistniania wartości.

---

[10] Zob. np. *Etos rycerski w Europie środkowej i wschodniej X–XV w.*, red. W. Peltz, J. Dudek, Zielona Góra 1997; K. Jaworska, *Etos społeczeństwa polskiego doby saskiej w świetle ówczesnych kazań*, Legnica 1999.

[11] W. L. Sokołowski, *Ethos — próba analizy pojęcia*, „Kultura i Społeczeństwo" 1979, nr 1–2.

[12] Autor odnosi swe rozważania przede wszystkim do koncepcji „stylu życia" proponowanej przez badaczy, pracujących w ramach projektu pod kierownictwem A. Sicińskiego. Definicje M. Ossowskiej traktuje natomiast jako „bardzo zbliżone do pojęcia ethosu".

[13] T. Szawiel, *Struktura społeczna...*, s. 171 i n. Przedstawiona powyżej definicja etosu jest przykładem definicji formalnej. Autor skorygował takie jej odczytywanie, dodając do niej uwagę, że posługiwanie się pojęciem etosu powinno być, w jego odczuciu, ograniczone ze względu na wiążącą badaczy arysto-

Przedstawione wyżej ustalenia obu autorów traktuję jako metodologicznie wskaźnikowe dla mojej propozycji ujęcia problemu etosów żydowskich.

Zastosowaniem pojęcia etosu do dziedziny badań etnograficznych zajmował się Czesław Robotycki. W swoich pracach sformułował definicję etosu pozostającą w opozycji do stwierdzenia, że jest to hierarchia wartości z wyraźną dominantą. W myśl ustaleń autora etos to „syndrom zjawisk z dwóch dopełniających się sfer: moralności i obyczaju. Dopełniają się one poprzez podobieństwo typu sankcji i odczuć powinnościowych". Moralność wyraża się w postawach, obyczaj zaś w zachowaniach. Dalej autor przedstawia, jakie konkretnie treści i kategorie pojęciowe tworzą skład tych dwóch podstawowych komponentów etosu. Podkreślał też, że w badaniach etosu uwzględniać należy koniecznie dwa aspekty kultury — „socjologiczny, czyli zbiorowe zachowania, oraz antropologiczny, czyli świat wartości i sensów"[14]. Tym, co łączy tę etnologiczną koncepcję etosu z jej odpowiednikami na gruncie badań socjologicznych, jest m.in. przekonanie, że obecne w etosach wartości i normy muszą być zinternalizowane przez jednostkę, że nie mogą być wobec niej zewnętrzne.

III

Badania nad etosem grup prowadzone na gruncie filozofii, katolickiej nauki społecznej, socjologii czy etnologii doprowadziły do wykształcenia całego arsenału metod i pojęć badawczych. W pewnym dostosowanym do potrzeb warsztatu historyka (i wobec braków analogicznych w ramach polskiej historiografii) zakresie trzeba się nimi posłużyć, tym bardziej że etos wymaga interdyscyplinarnego traktowania, będąc sam w sobie zjawiskiem kulturowym z pogranicza wielu dziedzin.

Szeroki zakres semantyczny pojęcia etosu, możliwość jego wielowątkowego badania, specyfika obiektów badań i przyjętych przez autorów założeń sprawiają jednak, że granice pełnej stosowalności i uniwersalnego charakteru poszczególnych teorii są poważnie ograniczone. Podobnie jest z narzędziami badawczymi, takimi jak wspomniane już wywiad czy obserwacja uczestnicząca. To wszystko zmusza do podjęcia próby wypracowania takiej metodologii, która bardziej odpowiadałaby wymaganiom koncepcji pracy, w dużej mierze związanej z historią idei, oraz pozwoliłaby na pełne wykorzystanie podstawowego w tym wypadku typu źródeł — prasy i publicystyki.

Nie jest moim celem sformułowanie jakiejś arbitralnej koncepcji etosu, taka zresztą nie byłaby nawet możliwa ze względu na implikację ujęcia tematu i przedmiotu badań, wreszcie dyscypliny naukowej, w zakresie której to badanie się odbywa. To szczególnie istotna uwaga, zwłaszcza w odniesieniu do tematyki żydowskiej, w ra-

---

telesowską wykładnię etosu jako pojęcia odnoszącego się do zespołu wartości ocenianych pozytywnie (przynajmniej z punktu widzenia europejskich systemów etycznych). Zob. T. S z a w i e l, *Etos i szansa*, „Kultura i Społeczeństwo" 1991, nr 2.

[14] C. R o b o t y c k i, *Ethos jako kategoria opisowa*, [w:] *Rozważania o tradycji i ethosie*, red. J. Baradziej, J. Gocłowski, Kraków 1998; i d e m, *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim*, Kraków 1980.

mach której musimy się tu poruszać. Specyfika tej tematyki, znajdująca potwierdzenie także w stosunku do zagadnienia etosu, zasadza się nade wszystko na właściwej tylko jej typologii problemów, zjawisk i pojęć dotyczących społeczności żydowskiej. Stąd i dobór metod, umożliwiających w założeniu zbadanie etosów żydowskich, musi być dostosowany do wymagań, jakie niesie ze sobą. Jest to trudne, tak jak skomplikowane wydają się odpowiedzi na pytania, czym jest judaizm, co stanowi o autentycznej istocie jidiszkejt, według jakich kryteriów jest się Żydem, a kiedy przestaje się nim być. Brak ścisłych definicji, oczywistych granic dla tych pojęć i zagadnień, sprawia, że w świeckich etosach żydowskich nie znajdują miejsca proste przekładnie — jedna tradycja, jedna etyka, jeden etos. Trzeba szukać wśród wielu czynników i metod sposobu opisu i interpretacji tych zjawisk oraz powiązanych z nimi problemów badawczych. Niniejsze refleksję są próbą uporządkowania pewnych założeń, które mogłyby pomóc w wypełnieniu obranego zadania.

Proponuję przyjąć określoną perspektywę spojrzenia na podmiot — nosicieli etosu. Podmiotem tym jest zbiorowość, społeczność żydowska, różnie definiowana (jako grupa wyznaniowa, narodowa, etniczna) i ujmowana jako całość, generalnie. Etosy były adresowane do jednostek, ale tylko w takim sensie, że stanowiły one część tej zbiorowości. To wyznacza optykę oceny działań nosicieli etosu, zgodnie z kryterium tej oceny, jaką była zgodność ich działań z dyrektywami etosowymi oraz wartość tychże, mierzona w kategoriach przydatności dla zbiorowości. W jej ramach funkcjonowało więc pojęcie powinności jednostki wobec struktury wyższego rzędu, podporządkowania całego życia idei dobra wspólnego Stąd przyjęte założenie — etosy żydowskie, a nie etosy Żydów.

W planowanym ujęciu powstać by miał zatem pewien model opisujący i wyjaśniający określone zjawiska. Byłby on modelem idealnym etosów świeckich żydowskich nurtów politycznych, funkcjonującym na innej niż empiryczna płaszczyźnie — w przestrzeni dyskursu.

Etos jako zjawisko kulturowe charakteryzuje się własną strukturą wewnętrzną. Podejmując próbę opisu zagadnienia etosu żydowskiego, konieczne wydaje się odniesienie do kilku metodologicznych problemów, wątków, w obrębie których postawić by można konkretne pytania, z nadzieją, że odpowiedź na nie nie tylko będzie możliwa, ale również przybliży nam zrozumienie badanego fenomenu.

Pierwsze pytanie, jakie w związku z tym można postawić, badając etos danej grupy, dotyczy ź r ó d e ł etosu — w ujęciu podmiotowym (kto tworzył etos) i w ujęciu przedmiotowym (co go kształtowało).

Źródła w ujęciu przedmiotowym podzielić można na kilka grup:

1. Literatura, piśmiennictwo z zakresu filozofii, etyki; czerpane stąd doktryny etyczne, koncepcje filozoficzne, polityczne, ekonomiczne, czyli pojęcia, które etos inkorporuje i przetwarza dla swoich celów.

2. Sfera wewnętrznych przeżyć jednostki, jej oczekiwania, aspiracje, a w szerszym sensie potrzeby grupy — bez tego idee nie miałyby szans się upowszechnić.

3. Konkretna czasoprzestrzeń, w której funkcjonują grupy etosowe. Okoliczności polityczne, społeczne, ekonomiczne itp. są niezwykle istotne — warunkują etos, następnie przyczyniają się do jego ewolucji, zmian. Ważna jest tu z punktu widzenia

nosicieli etosu relacja między wiernością ideałom a koniecznością uzgadniania pewnych treści etosu, dopasowywania się do wymogów rzeczywistości. Etos jest więc zjawiskiem wykazującym się dynamizmem. Tadeusz Chrobak wyróżnia zatem pojęcie „trwałości etosu", stwierdzając, że jego realizacja może być ograniczona do pewnego wycinka czasowego i konkretnych warunków historycznych, jeśli funkcjonuje dłużej, wymaga pewnych modyfikacji[15].

4. Dziedzictwo historyczne, tradycja żydowska ortodoksyjna, nurt świecki, zapoczątkowany przez haskalę, wreszcie stosunek do prekursorów ruchów ideowo-politycznych i głoszonych przez nich idei. Stosunek do tradycji żydowskiej ortodoksyjnej miał tu największe znaczenie. Grupy etosowe mogły przyjąć jedną z postaw — programowej negacji treści tradycji albo akceptacji pewnych jej elementów. Etosy świeckie mogły przetwarzać treści tradycji na dwa sposoby — poddać je transformacji (zmiana formy) lub mitologizacji (zmiana treści). Świeccy „postępowcy" ujmowali głoszone przez siebie idee jako alternatywne wobec ortodoksji. Przejmując wartości wywodzące się z kulturowego modernizmu, uzasadniali swój wybór koniecznością zaspokojenia nowych aspiracji i potrzeb ukształtowanych przez zmieniające się okoliczności, warunki życia. Nowe wartości zastąpić miały te, które zajmowały dotąd pozycję monopolistyczną. Na ile jednak były one „nowe", czy sięgano po pewne wzory do tradycji i w jakim celu to robiono?

5. Kultura polska, kultura europejska. Społeczność żydowska nie funkcjonowała w próżni, lecz wewnątrz określonych większych struktur — społeczeństwa polskiego, kulturowej wspólnoty europejskiej, a mówiąc inaczej — w świecie gojów. Na ile te „obce" wpływy zaznaczały się w etosach żydowskich? Wprawdzie broniąc swej odrębności, deklaratywnie odżegnywali się od tego, co gojskie, ale w praktyce prowadzili dialog (a raczej „monolog" — bo tylko jednostronność tych kontaktów nas tu interesuje) z innymi kulturami. Sam modernizm jako idea był już przecież recepcją, efektem europeizacji. Trzeba zatem pamiętać, że etosy żydowskie wpisane były w szerszy kontekst kulturowy, w tym również europejski. Poza tym etosy polskich Żydów były w wielu punktach zbieżne z etosami Żydów — obywateli innych państw. Przykładem służy syjonizm, który był przecież ruchem o zasięgu ogólnoświatowym. Komparatystyka w tym zakresie nie jest tu jednak możliwa, wymaga osobnych badań, niemniej warto zasygnalizować obecność tego problemu.

6. Ideologia danej grupy politycznej. Niezwykle istotny jest tu problem dialektycznego uwikłania, wzajemnego stosunku między etosem a ideologią danej grupy. Konieczne wydaje się w tym przypadku przyjęcie restryktywnej definicji ideologii — węższego jej znaczenia. W takim ujęciu byłaby ona dostarczycielką idei — wartości ideologicznych, które w nakazie realizacji stawałyby się wartościami etosowymi. Etos byłby zatem praksis ideologii. Wartości etosowe, czyli przesłanki działania, można by też określać mianem ideałów — „umasowionych i ujednoliconych formuł, wydobytych z idei"[16].

---

[15] T. Chrobak, *Etos chłopski...*, s. 36.

[16] A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia,* Warszawa 2001, s. 325.

Etos charakteryzuje się wysokim stopniem racjonalności rozumianej jako celowość — jest po coś i dla kogoś. Jakie czynniki decydowały zatem o jego atrakcyjności, żywotności? W tym momencie wyróżnić można już następujące f u n k c j e etosu[17]:

— ekspresywna — zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, swojskości, w etosie wyraża się siebie w sposób autentyczny, niezafałszowany;
— integracyjna — służy identyfikacji pozytywnej, budowaniu własnej tożsamości. Pozwala także na konstrukcję „innego", co również sprzyja tworzeniu się identyfikacji, ale poprzez etnocentryczne wyróżniki „swój", „obcy", „inny";
— gratyfikacyjna — etos musiał coś rekompensować, dawać jakieś korzyści: ekonomiczne (zmiana standardu życia), prestiżowe, duchowe (satysfakcja, że postąpiło się słusznie, tzn. zgodnie z własnym „sumieniem");
— zaspokajająca potrzeby poznawcze. Można powiedzieć tu o trzech aspektach etosu: poznawczym, afektywnym i emotywnym. Aspekt poznawczy dotyczy intelektualnego rozpoznania rzeczywistości. Wykładnia pozyskanej w ten sposób wiedzy jest wskazówką do działania. Jest w tym zachowana pewna tendencyjność oglądu świata, preferencja w zakreślaniu przez grupę tego, co dla niej ważne. Może być ona zdeterminowana przez pewne wzory myślenia (raczej nieuświadomione), a wynikające z pewnych sytuacyjnych kontekstów (w przypadku etosów żydowskich te wzory mogłaby wyznaczać kondycja mniejszości narodowej). Wizja rzeczywistości „określa i hierarchizuje system wartości umożliwiających orientowanie działań uczestników kultury — mogą oni dzięki temu nadać treść i sens swojemu życiu, co jest z kolei niezbędnym warunkiem wyzwalania energii psychospołecznej"[18]. Aspekt afektywny etosu, czyli wyobrażeniowy, związany jest z ideami. Posługuje się sądami wartościującymi, mówi, jak być powinno, skoro to, co jest, nie wystarcza grupie. Aspekt emotywny, związany z doświadczaniem emocji, wpływa na tworzenie się wartości (tzn. postrzeganie czegoś jako wartości) oraz postaw (które, mówiąc najprościej, wyrażają opozycję emocji — lubię/nie lubię). Emocjonalne zabarwienie etosu podkreślał m.in. Robert K. Merton, stwierdzając, że jest ono źródłem siły etosu, związanym z przekonaniem jego nosicieli, że wartości go tworzące są „słuszne i dobre"[19].

Ważnym elementem struktury etosu jest zagadnienie k o m u n i k a c j i:

a) wewnętrznej, czyli sposobów porozumiewania się członków grupy ze sobą. Tu też mieszczą się kategorie ocen postępowania nosicieli etosu. Tożsamość grupową, więź emocjonalną między nosicielami etosu podkreślała obecność symboli (haseł, pozdrowień, sztandarów). Symbole i język, czyli specyficzny system znaków w pełni zrozumiały tylko dla członków grupy, zawierał i wyrażał wartości etosowe (jako taki przynależy też do kategorii narzędzi etosu);

---

[17] Funkcja — w znaczeniu „obiektywnej konsekwencji, a nie subiektywnej dyspozycji", zob. R. K. M e r t o n, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002, s. 97–98.

[18] K. J. B r o z i, *Antropologia wartości*, Lublin 1994, s. 276.

[19] Zob. np. B. P o s t, *Nauka — etyka — uczony*, [w:] *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, red. J. Rudniański, K. Murawski, Warszawa 1988.

b) zewnętrznej, czyli komunikacji z tym „innym". Chodzi tu też o komunikację między konkurencyjnymi etosami żydowskimi, a ta była bardzo utrudniona z racji niemożności uzgodnienia etosów. Formą tej komunikacji międzyetosowej było np. pomniejszanie znaczenia przeciwników, dyskredytowanie ich osiągnięć dla własnej autoreklamy. Tu też pojawia się problem etyki słowa, manipulacji językowej, propagandy, agitacji. Etos był komunikatem o swoim nosicielu, znakiem, z którym kojarzono określone treści i często stereotypizowano je. Trzeba pamiętać, że to, jak wyglądały te dwa rodzaje komunikacji, zależało od uznawanych przez daną grupę w tej materii wartości i przyjętych przez nią, a zdeterminowanych przez te wartości, postaw.

Manipulacje słowne, stereotypy, mity zaliczyć można do kategorii n a r z ę d z i etosu. Mieściłyby się tu (inne niż postawy i normy) sposoby i techniki ochrony wartości, formy ich manifestowania, mające też na uwadze możliwie skuteczną ich realizację. Stereotyp, mit, przysłowie, zinstrumentalizowane przez etos, spełniały swego rodzaju zadanie systemu legitymizującego (sprawiały, że pewne wartości stawały się oczywistymi standardami)[20]. W tym charakterze występowały też określone akcje, prowadzone przez członków grup (np. wiece, strajki); zaliczyć też by tu można strategie pozyskiwania zwolenników, pewne aspekty działalności polityków żydowskich, wreszcie symbole grup i ich specyficzny język, które „ułatwiają zorganizowanie presji użytecznej dla przekazu wzorców"[21]. W tym sensie narzędziem etosu mogłaby być również pamięć społeczna, pełniąca rolę przekaźnika wartości i wzorów zachowań[22]. To ważny czynnik współtworzący poczucie tożsamości, szczególnie dla grup żydowskich, w przeszłości szukających rodzimych wzorów, które mogłyby uaktualnić. Takie kategorie, jak pamięć, mit, stereotyp czy propaganda, stanowiłyby przedmiot badań tylko w tym wyżej wymienionym zakresie — instrumentalizacji przez etos — i prezentowane byłyby w formie przykładów takich działań, a nie „same w sobie". Osobne i bardzo eksponowane w tej grupie narzędzi etosu miejsce zajmowały tzw. wzory osobowe. Wyrażały się w nich wartości cenne dla grupy, pełniły edukacyjną rolę przykładu, który wzbudzić miał pragnienie realizacji ideałów. Stąd ekspozycja czynów bohaterskich, obecna w prasie czy literaturze pięknej, nosiła wybitnie dydaktyczny charakter.

Można dokonać rozróżnienia warstw etosu ze względu na jego treść i formę. Treść — czyli to, co myśleli nosiciele etosu, odczuwali, czego pragnęli. Forma — czyli jak przeżywali. Treść etosów żydowskich odnosiła się do dwóch rzeczywistości: sfery żydowskiej i sfery uniwersum. A także geograficznie: Diaspory i Jiszuwu. Pojęcie żydowskości było konfrontowane z otaczającym światem, stanowiło znak, wedle którego orientowano się wśród zjawisk rzeczywistości (kondycja mniejszości etnicznej, narodowej wyznaczała w ogromnym stopniu horyzont tego oglądu). Osobną

---

[20] K. W ę g r z y n, *Stereotypy etniczne jako forma uprawomocnienia rzeczywistości*, [w:] *Społeczny świat i jego legitymizacje*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1993.

[21] A. G r z e g o r c z y k, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989, s. 62–63.

[22] B. S z a c k a, *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, [w:] *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, red. A. Jasińska-Leoni, Warszawa 2001.

przestrzeń w ramach uniwersum zajmowała sfera spraw polskich (bardzo szeroko rozumiana). W odniesieniu do nich także kształtowały się etosy (np. konflikt wartości partykularnych z państwowymi). II Rzeczpospolita, jej realia polityczne, społeczne i ekonomiczne były ważnym, wręcz podstawowym, źródłem kształtowania się i funkcjonowania etosów. Fluktuacje warunków wpływały na ich zmianę.

IV

Pytanie, czym jest etos świeckich żydowskich nurtów politycznych w II Rzeczpospolitej, jest oczywiście pytaniem jeszcze przedwczesnym. Odpowiedzi na nie można by udzielić dopiero po zakończeniu badań. Niemniej, już w tym miejscu podać należy rozumienie pojęć, które odgrywają kluczową rolę w opisie tego fenomenu.

Etos to grupowo podzielany zespół wartości, swoisty dla danej grupy, przez nią wybrany spośród bogatej oferty pluralizmu wartości i przez nią realizowany. Zespół wartości etosu tworzą wartości etyczne powiązane z wartościami odnoszącymi się do różnych dziedzin życia — politycznej, społeczno-ekonomicznej, kulturowej, pozostając z nimi w określonych dla etosu danej grupy relacjach. Tym, co je organizuje, tworzy specyficzną ich konfigurację, jest szeroko rozumiane „dobro" wspólnoty, tak a nie inaczej przez nią interpretowane[23]. Normy współistnieją w etosie razem z wartościami jako forma ich ochrony, zabezpieczenie ich realizacji. Grupa formułuje je, bo pełni jednocześnie dwie role — ustala zakres wartości ważnych dla niej, zarazem też kontroluje ich przestrzeganie. Wartości znajdują swe przedłużenie w wyrażających je postawach, razem stanowią przewodnik dla odpowiedniego działania.

Etos odpowiada na pytanie: „Co powinienem robić?". Pojawia się w nim zatem powiązane z wartościami szczególne pojęcie powinności. Implikuje ono swoistą odpowiedzialność, wiążącą sfery ideału i życia. Przedstawia sobą postać powinności „idealnej", jak ją określał Max Scheler. Wypływając z samej istoty wartości, nie zawiera w sobie nakazu, nie jest więc tym samym co „obowiązek"[24].

Jako podrzędne wobec tego pierwszego pytania, ale konsekwentnie wypływające z niego, pojawia się w etosach żydowskich pytanie, jak być „dobrym Żydem?" „Dobry Żyd" jest kimś, kto realizuje wartości i normy właściwe danemu etosowi, jest „profesjonalistą", spełnia wymogi stawiane przez grupę, odpowiada wyznaczonemu przez nią kryterium „koszerności". „Dobry" jest przymiotnikiem atrybutywnym, a więc jego znaczenie jest uzależnione od kontekstu, w którym występuje[25]. Modernizatorzy, odchodząc od tradycji i wyznaczonego przez nią modelu życia, marginalizując znaczenie religii jako źródła etosu (tradycja i religia były najważniej-

---

[23] Ta idea „dobra" najwyższego nie zawsze, jak się wydaje, była tożsama z dobrem w znaczeniu moralnym. Na tym polu zaznaczać się mogły konflikty, które grupa musiałaby jakoś rozwiązywać, neutralizować, np. wskazując na tymczasowość pewnych norm. Problem poważny pojawiłby się, gdyby to zjawisko było wyrazem relatywizmu etycznego, a ten mógłby zaistnieć w wypadku przedłożenia wartości ideologicznych nad wartości etyczne.

[24] J. Tr ę b i c k i, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973, s. 106–113.

[25] B. W i l l i a m s, *Moralność. Wprowadzenie do etyki,* Warszawa 2000, s. 63–74.

szymi czynnikami identyfikacji odrębności Żydów ortodoksyjnych) w dalszym ciągu utrzymywali, że są „dobrymi Żydami". Ich etosy broniły przyjętego założenia, co to znaczy być „dobrym Żydem", modelowały to pojęcie, dostarczały kryterium jego formułowania. Niezwykle istotne jest zatem w tym kontekście poznanie tego standardu oceny, wzorca „dobrego Żyda", którym się posługiwano. Stąd potrzeba zbadania etosów grup, by spróbować odpowiedzieć na te pytania, dowiedzieć się, jak grupy wyróżniały same siebie, jakie cechy musiały się manifestować w propagowanych przez nie wzorach, według jakich wartości i norm chciały żyć, by żyć ich zdaniem sensownie. „Interes" grupy, jej specyficzne potrzeby wpływały na sposób, w jaki grupa „odczytywała" wartości i w jakim kontekście je wykorzystywała. Od tego uzależniony był wreszcie sam wybór wartości. Różne etosy powstawały na podstawie podobnej bazy źródeł, ale czyniły to na swój własny sposób (wspólność źródeł dotyczyła nie tylko etosów żydowskich, ale również etosów grup nieżydowskich, równolegle funkcjonujących obok tych pierwszych).

Wartości są zatem tym, co konstytuuje etos, jego najważniejszym komponentem. Trudno jednak stwierdzić jednoznacznie, jak należy je rozumieć. Mogą być pojmowane jako abstrakcyjne idee albo konkretne przedmioty. Ujęcia socjologiczne wiążą zazwyczaj wartości z odczuwaniem pozytywnych emocji, które wywoływać mają jako ważne i cenione obiekty pragnień i dążeń człowieka. Nie można ich jednak utożsamiać wyłącznie z odczuciem braku czy potrzeby, są bowiem również tym, co ceni się dla nich samych, a nie jako środek do uzyskania czegoś. „Wartości są pozytywnymi i podstawowymi miarami, czy raczej ideami ukierunkowującymi — poprzez normy — działania ludzkie"[26]. Z punktu widzenia badań nad etosem szczególnie istotne jest rozróżnienie wartości na autoteliczne, czyli cenione same z siebie wartości — cele, oraz na instrumentalne, czyli wartości — środki, mające służyć realizacji tych pierwszych. Nadrzędne wartości etosowe dominują nad pozostałymi, mogą też ulec autonomizacji, wtedy wszystkie inne wartości, postawy i zachowania będą interpretowane w duchu zgodności z tymi uznanymi za naczelne wartościami[27].

Wartości są źródłem i podstawą funkcjonowania norm, czyli zasad, reguł, sposobów postępowania. Pełnią one rolę służebną w stosunku do wartości, mają prowadzić do ich urzeczywistniania. Mogą być formułowane w trybie oznajmiającym lub rozkazującym, w czasie teraźniejszym lub przyszłym, a także wypowiadane za pomocą słów „trzeba", „należy", „powinno się"[28].

Wybór danej wartości implikuje przyjęcie którejś z odpowiadających jej postaw (ta sama wartość może się wyrażać na wiele sposobów). Postawa jest względnie trwałą dyspozycją do oceniania jakiegoś przedmiotu, emocjonalnego nań reagowania i zachowywania się wobec niego[29].

---

[26] J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności,* Lublin 1989, s. 171.

[27] A. Grzegorczyk, *Etyka...*, s. 60–61.

[28] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności,* Warszawa 1963, s. 127.

[29] S. Nowak, *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych,* [w:] *Teorie postaw*, red. S. Nowak, Warszawa 1973, s. 23; B. Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej,* Warszawa 2002, s. 180–184.

V

Po uwagach przedstawiających metodologiczną propozycję badania świeckich etosów żydowskich warto, częściowo tytułem podsumowania, postawić kilka pytań badawczych, które lepiej pozwoliłyby pokazać, z jaką problematyką mamy do czynienia w tym przypadku, do jakich problemów musiały się ustosunkowywać etosy żydowskie, jaką treść zawierać. Oczywiście, ten katalog nie jest pełny, to rejestr podstawowych pytań.

Nowe etosy żydowskie powstawały na bazie odrzucenia konwencji. Opowiadający się za „postępem" Żydzi uznawali stare poglądy i pojęcia tradycjonalistów za nieprzystające do wciąż zmieniającej się rzeczywistości. Wspólny korzeń genealogii nowych etosów był więc buntem wobec modelu życia powielanego od pokoleń zgodnie z jedną tylko matrycą, stylu życia określonego prawem płynącym z jednego źródła — Tory. Był buntem wobec perspektyw przyszłości tak jednoznacznie zarysowanych, relacji we wspólnocie i relacji wspólnoty z otoczeniem, niezgodą na status tej wspólnoty w ówczesnym społeczeństwie.

Jak zatem wyglądać miała przyszłość Żydów, co nowego miały im do zaoferowania etosy modernizatorów, aby odmienić na lepsze sytuację uważaną za tragiczną? Jakie i na ile atrakcyjne wartości miały się w nich znaleźć, by pozyskać jak największą liczbę zwolenników? Skąd je czerpano? Prospekt przyszłości, zarysowany przez świeckie grupy etosowe, asymilował wiele treści, zdawałoby się, odrzuconych *a priori* z samej definicji buntu. Tak stało się z kategoriami wybraństwa i misji narodu żydowskiego. Czym były i jaką rolę odgrywały te inspiracje biblijne, impulsy wywodzące się z duchowego dorobku ortodoksji, czy były tylko rekwizytem pomocnym w udowadnianiu swoich racji? Jak objawiało się to zderzenie z tradycją jako punktem odniesienia do tworzenia własnych norm? Na ile i w jaki sposób czerpano z drugiego podstawowego źródła — świata wartości gojów? Czyżby i w tym przypadku miał miejsce swoisty paradoks? Z jednej strony, odrzucanie doświadczeń golusu, pogardzanej etyki getta, potępianie iluzji asymilacji — wszystko jako wyrazu narzuconych Żydom z zewnątrz obcych wzorów. Z drugiej zaś naśladownictwo, przejmowanie wartości i haseł kulturowego dorobku nieżydowskiej części Europy.

Nosiciele świeckich etosów podkreślali znaczenie wolności, która miała dla nich szczególną wartość. Pragnęli normalizacji, czyli wejścia w historię i politykę, zamiast trwania w nieokreślonym czasie wieczności judaizmu. Proponowali konkretyzm w ujęciu rzeczywistości i zmianę ontologicznego nastawienia na to, co ważne „tu i teraz". Jednocześnie zapowiadali odrodzenie moralne. Etos — kategoria uzależniona od etyki — narzucał powinność wypełniania określonych zadań etycznych. Jakie cnoty zatem ceniono, jak miał się przedstawiać ów nowy wzorzec Żyda, a także Żydówki, bo odmiennie definiowano powinności kobiet, a raczej rozszerzano katalog cnót w tych zasadniczo koedukacyjnych etosach? Jakie ideały miały wypełnić pustkę powstałą po odrzuceniu tradycyjnych wartości starego świata i dlaczego nadal chciano się określać w kategoriach: Żyd, judaizm? Manes Fromer pisał, że „żydostwo zobowiązuje", jest jak fatum, kto raz urodził się Żydem, pozostanie nim do końca, mimo chrztu. Bo „Żydem nie jest się tylko dla chleba i śledzia i nie tylko

przez obrzezanie"[30]. Gdzie zatem leżała ta granica? Czy „trefny", a więc sprzeniewierzający się nakazom ojców, Żyd mógł być „dobrym Żydem"? Jak uzasadniano ten podział i swoją w jego kontekście tożsamość? Jakie stosowano kryteria obrony swojego nowego statusu? Świeccy modernizatorzy musieli podjąć trud samoidentyfikacji, określenia, czym są i do czego dążą, jak ma wyglądać jidiszkejt, jak ją definiować, o jaki jej kształt walczyć. Etos budowano w imię wyższego dobra. Jak je sobie zatem wyobrażano, jak miał wyglądać ten nowy etos i czemu służyć?

Każde z przyjmowanych wówczas rozwiązań (asymilacja, socjalizm, syjonizm czy fołkizm) było zawsze wyborem moralnym, implikowało przyjęcie i akceptację określonej postawy światopoglądowej i etycznej, z właściwymi im dylematami i problemami. To zaś wiąże się z kwestią wagi pojawiania się nowych etosów w sensie zjawiska grupowego i odpowiedzialności za podejmowane decyzje.

Częste i przy różnych okazjach przywoływanie przez modernizatorów maksymy Schillera: „Życie nie jest największym skarbem: sumienie jest droższe od samego życia", lub jej podobnych, kazałoby postrzegać „etosowców" jako ludzi bezwzględnie wiernych przyjętym wartościom, niezależnie od tego, czy należały do nich Jeruszalaim, lud, proletariat, czy też wolność, sprawiedliwość lub humanizm. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie Menachema Kellnera: „Czy Żyd musi w coś wierzyć?"[31] wydaje się więc w kontekście rozważań o etosach żydowskich z pewnością jak najbardziej uzasadnione.

RESEARCH ON THE ETHOS. EXAMPLE OF POLITICAL TRENDS AMONG NON-RELIGIOUS POLISH JEWS IN THE 2ND REPUBLIC OF POLAND

Summary

The Author presents in this paper a concept of research on the Jewish ethos internalized in the groups representing main political trends popular among the Polish Jewry in the interwar Poland (1918–1939). These trends are: *Zionism*, *Socialism*, *Folkizm* and a policy of *Assimilation*.

The impression that traditional values based on Jewish orthodox style of life were in a state of crisis was a result of the modernization process. Some of the groups of Polish Jewry decided to look for new sources of their self-identity and new possibilities leading to the new conception of life. The laic modernizers had to undertake a difficult task of finding new sources of self identification by defining who they were, what were the goals they wanted to achieve, which ideals they should follow. The research on their ethos makes it possible to gain a deep insight into these non-traditional communities. It gives an opportunity to see how they made moral and ethic choices and to explore the differences among them. There is an important issue to show how they influenced the whole traditional society of the Polish Jews at that time and to ask if they were a dynamic factor. The method of analysis proposed in this paper allows to construct a model of their discourse. The analysis of Jewish ethos as a cultural phenomenon finally leads to research on: the value system, the attitudes expressed in the ethos, the sources of the ethos and its functions, the instruments of communication used in its transmission inside the Jewish society in Poland at that time.

[30] M. F r o m e r, *Nasza wina, nasza hańba, nasza walka. O światowe rozwiązanie kwestji żydowskiej*, Warszawa 1935, s. 15–16.

[31] M. K e l l n e r, *Must a Jew Belive Anything?*, London–Portland, Oregon 1999.