

ARTUR KAMCZYCKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

e-mail: artur.kamczycki@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-4471-9020>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.14

Syjonistyczne negacje judaizmu. Theodor Herzl a ortodoksja

Zionist negations of Judaism. Theodor Herzl and orthodoxy

Abstract. Zionism is a term whose semantics refer to the key issue of Jewish identity and, consequently, the place of Jews among other nations. It expresses a set of views referring to the idea of the return of all Jews from the diaspora and the creation of a so-called 'national home' in Eretz Israel, identified with the Promised Land. The initiator of this movement was Theodor Herzl (1860–1904), who organized the First Zionist Congress in 1897. However, this idea was met with harsh criticism from religious circles at the time, especially Orthodox ones. The dispute between Herzl and Orthodoxy was mainly based on two issues: The first and most important is the idea of messianism, which, according to Herzl, 'can be taken into human hands' without waiting any longer for the Messiah in the rabbinical sense. Veiled messianism thus became one of the elements of the Zionist program. The second point of contention was the ideological negation of the old ghetto culture and the absolute separation of the religious sphere from the so-called secular needs of emancipation, i.e. social, economic, political and cultural. This program was called 'negation of the diaspora' and naturally excluded the rabbinate from participating in the creation of a new Jewish state. The aim of this text is to illustrate the above-mentioned disputes, using both contemporary literary sources and visual/iconographic material.

Keywords: Zionism, Judaism, Orthodoxy, Theodor Herzl, Messianism

Słowo Syjon (hebr. *Zion* – wysoki) odnosi się do nazwy góry w południowo-zachodniej Jerozolimie i jest podstawą określenia szeroko pojętego ruchu/ideologii zwanej syjonizmem – zainicjowanej na przełomie XIX i XX wieku przez austro-węgierskiego Żyda Theodora Herzla (1860–1904). Głównym przesłaniem syjonizmu było nawoływanie do powrotu wszystkich Żydów z diaspory oraz utworzenia „siedziby narodowej” w Erec Izrael, utożsamianego z Ziemią Obiecaną (Shapira, 1999; Elmessiri, 1977; Johnston, Walker, 2000; Schweid, 1985; Stewart, 1989).

Celem artykułu jest próba ukazania herzlewskich tez (i rozterek tożsamościowo-religijno-etnicznych Żydów tego czasu) przez pryzmat adaptacji, transformacji i oporu. Powzięta przez Herzla idea stworzenia państwa Żydów spotkała się początkowo z bezwzględną krytyką ze strony żydowskiej ortodoksji, a głównymi punktami spornymi były dwie syjonistyczne koncepcje, stojące w sprzeczności w wykładni judaizmu rabinicznego. Pierwszą z nich jest idea mesjanizmu, która według Herzla „może być powzięta w ręce człowieka”, bez oczekiwania na Mesjasza w rozumieniu rabinicznym (Herzl, 1902, s. 27). Zawołany mesjanizm stał się więc jednym z elementów syjonistycznego programu. Drugą koncepcją jest ideowa negacja dawnej kultury getta i bezwzględne oddzielenie sfery religijnej od świeckich potrzeb emancypacyjnych (tj. społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturowych). Program ten przyjął nazwę (hebr.) Szlilat ha-Gola, czyli „negacji diaspory” – co wykluczało rabinat z możliwości uczestnictwa w tworzeniu tzw. Nowego Żyda/Nowego Hebrajczyka. Wizja przyszłego państwa oscylowała wokół idei socjalistycznych, nie przewidując kulturotwórczego charakteru instytucji religijnych. Nie znaczy to jednak, że dawne idee religijne, także kabalistyczne, nie były wykorzystywane przez ideologów syjonizmu. Dawną tradycję włączano do programu syjonistycznego wybiórczo i tylko w takich aspektach, które potwierdzały i współbrzmiały z nową wizją przyszłego państwa.

Wątki te wymagają szerszego objaśnienia, argumentacji i przywołania przykładów, w tym teoretyczno-ideologicznych, oraz odwołań nie tylko do tekstów Herzla, ale także ideologów początkowej fazy syjonizmu, z przełomu XIX i XX wieku i pierwszych lat XX wieku. Najpierw warto jednak przedstawić ogólne tło i kulturowo-polityczny kontekst ówczesnej sytuacji Żydów.

Społeczność żydowska w Europie na przełomie XIX i XX wieku stanowiła dużą wspólnotę narodową, liczącą około 8 milionów ludzi, z których większość (6 milionów tzw. Ostjuden) zamieszkiwała środkową i wschodnią część kontynentu, głównie tzw. strefę osiedleńczą Rosji (Kahn, 1986; Mendelsohn, 1993; Slezkine, 2006; Dubnow, 2000; Haumann, 2002; Polonsky, 2010; Pogonowsky, 1993; Moore, 1990, s. 262–289; Stanislawski, 1995, s. 278–280; Frankel, 1981; Cała, 1989; Jagodzińska, 2008; Eisenbach, 1983; Zieliński, Adamczyk-

-Grabowska, 2003). W sensie społecznym była to jedna z najniższych klas (mieszkańcy *sztetli*) wyróżniająca się nie tylko specyficznym wyglądem (orientalnym strojem), ale przede wszystkim silnym przywiązaniem do religii oraz praw i obyczajów wynikających z zasad judaizmu rabinicznego. Natomiast w zachodniej Europie, Cesarstwie Habsburskim i Prusach Żydzi (tzw. *Jekes*) – stanowiąc niewielką mniejszość – byli społeczeństwem dość wyemancypowanym, zlaicyzowanym i zintegrowanym z otoczeniem. Żydzi tej części Europy zyskali prawo do głosowania i pełnej emancypacji w ciągu trzech czwartych XIX wieku, a status obywatelski dawał im możliwości pełnego udziału w życiu gospodarczym, kulturowym i politycznym (Birnbau, Katznelson, 1995, s. 278–280; Feldman, 1994; McCagg, 1989; Pinsker, 1882; Kahn, 1986; Attala, 2003, s. 239–326). Niemniej pogłębiający się proces emancypacji prowadził do „histerii asymilacyjnej”, utożsamianej z powolnym zanikiem istoty żydowskiej tożsamości. Byli więc oni tzw. Żydami z pogranicza (*Grenzjuden*), gdyż ztracili swą religię i tradycję, a nie w pełni zasymilowali się z kulturą niemiecką, austriacką czy inną (Simmel, 1908, s. 509–512; Liptzin, 1944, s. 195; Ascheim, 1982; Frankel, 1992, s. 1–37; Kornberg, 1999, s. 15–26).

Problem ten dotyczył także Herzla, który nie tylko gardził judaizmem, ale także dążył do adaptacji do austriackiego stylu życia, obyczajów, manier i wyglądu, by stać się „niewidzialnym jako Żyd”. Jak pisał w pamiętniku:

Kwestia żydowska napęła mnie gorączką. Musi nadejść czas sposobności wyjścia z tego impasu, jakkolwiek może nawet nawracając się na chrześcijaństwo (Herzl, 1896b; 1960, t. I, s. 609–610).

Co więcej, w Austrii i Niemczech muszę nieustannie uważać na okrzyki *Hep Hep!* i *Saujude* tuż za moimi plecami (Herzl, 1960, t. I, s. 41–42).

W 1876 r. Herzl rozpoczął studia prawnicze w Budapeszcie, kontynuując je na uniwersytecie w Wiedniu, a po obronie doktoratu odbył aplikację sędziowską w Salzburgu. W tym czasie zaczął pisać sztuki teatralne i felietony oraz zamierzał rozpocząć karierę żurnalisty i dramatopisarza. Pisał dla „Wiener Allgemeine Zeitung”, „Berliner Tagblatt” i „Die Neue Freie Presse”, a w 1891 r. został paryskim korespondentem tejże gazety. Podczas pobytu w Paryżu był naocznym świadkiem sprawy Dreyfusa, która utwierdziła go w przekonaniu, że emancypacja, zamiast rozwiązać wspomnianą kwestię żydowską, tworzy nową formę antysemityzmu, utożsamiającego Żydów już nie z judaizmem, ale z ich etnicznością, tj. szeroko rozumianą nauką o rasach (Efron, 1994; Berkowitz, 2004; Lindeman, 1991; Whyte, 2006). Ponadto w Paryżu przeczytał dwa ówczesne bestsellery: Eugena Dühringa *Die Judenfrage als Frage der Rassencharakters und seiner Schädlichkeit für Existenz und Kultur der Völker* oraz Eduarda Drumonta *La France juive* – obie definiujące Żydów jako odrębną grupę



Ilustracja 1. Theodor Zeev Benjamin Herzl,
fotografia z II połowy lat 80. XIX wieku

Źródło: Centralne Archiwum Syjonistyczne, Jerozolima
[prawa autorskie wykupione przez autora tekstu], sygn. אצמ-1001983.



Ilustracja 2. Theodor Zeev Benjamin Herzl, fotografia z 1892 r.

Źródło: Centralne Archiwum Syjonistyczne, Jerozolima
[prawa autorskie wykupione przez autora tekstu], sygn. אצמ-1097084.

etniczną. Wrażenia z tej lektury zapisał w swoim dzienniku, a książki ocenił jako inspirujące:

[...] zawdzięczam im poczucie słuszności moich własnych, nowych koncepcji. Jeśli Żydzi naprawdę są odrębną grupą etniczną, to jest to [dla mnie] imperatywem [...] i rozwiązuje starą kwestię żydowską [...]. Antysemita staną się naszymi najbardziej zależnymi przyjaciółmi (Herzl, 1960, t. I, s. 57).

Warto zauważyć, że wraz ze zmianą poglądów Herzla na kwestię żydowską zmianie uległ także jego wizerunek. Skrócił nieco uniesione i zaczesane do tyłu włosy, ściął bokobrody, a w ich miejsce zapuścił długą brodę, stanowiącą odtąd nieodłączny element jego fizjonomii (Kamczycki, 2014, s. 135–149; 2013, s. 90–116).

Ten nowy „asyryjski” wizerunek odwoływał się do antycznych korzeni Żydów – przywołanych na fali popularnego od połowy XIX wieku orientalizmu, etnologii i antropologii oraz właśnie „nauk o rasach”. Co ważne, Żydzi postrzegani byli przez Europejczyków nie tylko jako spadkobiercy starożytnych przodków. Jak twierdził np. Felix von Luschan na łamach „Berliner Illustrirte Zeitung”: „Żydzi reprezentują najmłodszą (ciągle żywą) z zaginionych cywilizacji” (Luschan, 1907, s. 371). Z kolei antropolog Elias Auerbach na pytanie, dlaczego właśnie Żydzi stanowią przedmiot badań antropologicznych, odpowiadał, iż „stanowią grupę etnicznie najstarszą i są narodowością, wobec której w badaniach naukowych możemy używać narzędzi historycznych i antropologicznych jednocześnie” (Auerbach, 1907, s. 333; por. Efron, 1994, s. 141). Dla Żydów było to kolejne potwierdzenie, że są spadkobiercami antycznych (biblijnych) cywilizacji, tworząc w ten sposób etniczną i kulturową wspólnotę z ludami Bliskiego Wschodu (Mezopotamii/Asyrii).

Herzl był w pełni świadomy owego orientalistycznego „kontekstu semickiego” i w październiku 1894 r., w ciągu niespełna siedemnastu dni, napisał na wpół autobiograficzną sztukę *Das Neue Ghetto*, w której odrzuca religijny, judaistyczny (diasporowy) moduł tożsamości (Herzl, 1894). Negując emancypację i akulturację, które jego zdaniem nie stanowiły dla Żydów odpowiedzi na potrzeby nowych czasów, rozwiązał swoje wewnętrzne rozterki tożsamościowe i w konsekwencji napisał kolejną rozprawę: *Der Judenstaat* (1896a) [*Państwo żydowskie*, tłum. pol. 2006].

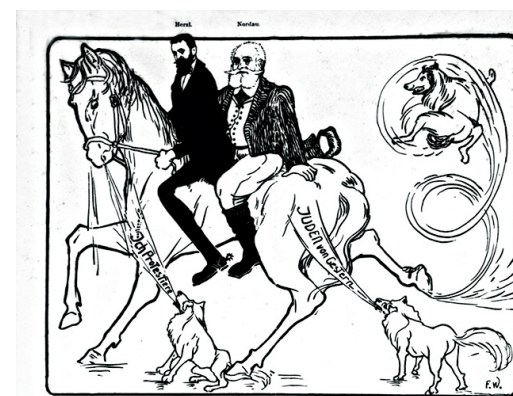
W tym osiemdziesięciostronicowym tekście rozwinął trzy główne idee syjonizmu: 1) potrzebę zjednoczonego, świeckiego, laickiego przewodnictwa wśród Żydów, 2) potrzebę uformowania ruchu, organizacji zdolnej do utworzenia państwa (gdziekolwiek), 3) odbudowę narodowego charakteru Żydów, czyli wprowadzenie programu negacji diaspory i utworzenie tzw. Nowego Hebrajczyka. Kiedy jednak przedstawił swoje tezy baronowi Maurice'owi de

Hirsch, który finansował wówczas żydowskie osady w Argentynie, a potem Alfredowi Rothschildowi, którego rodzina także finansowała żydowskie osady w Palestynie, nazwali oni jego pomysł próbą zbiorowego samobójstwa narodu (Herzl, 1960, t. II, s. 762–763).

Herzl zdecydował się zatem przedstawić swój plan szerokiemu gronu przedstawicieli żydowskich środowisk całego świata i wspólnie Maxem Nordauem, powołując tzw. Zionistverein, zorganizowali I kongres syjonistyczny w Monachium – na marzec 1897 r. Jednak rada miasta pod presją Ogólnego Zrzeszenia Rabinów Niemieckich (Allgemeiner Rabbiner Verband in Deutschland) cofnęła wydane pozwolenie i kongres ten odbył się pół roku później w Szwajcarii, w Bazylei. Od tego momentu zaczął się też otwarty konflikt między syjonizmem a ortodoksją, czyli europejskim (w tym wschodnioeuropejskim) rabinatem. Tezy wygłoszone przez Herzla miały charakter *stricte* polityczny, zakładając pełną żydowską niezależność państwową w wyznaczonym obszarze geograficznym. Z punktu widzenia ortodoksji zagrożeniem było nie wezwanie do powrotu do Ziemi Obiecanej, ale właśnie świecka natura syjonizmu i jego koncentracja na wysiłku człowieka (w drodze pozyskania państwa), pomijająca wiarę w ingerencję boską. Według ortodoksji odnowa Syjonu, którą ma zainicjować Mesjasz, nie może być dokonana z woli człowieka wyprzedzającego wolę boską. Syjonizm uznano więc za bluźnierstwo i herezję (Salmon, 1995, s. 94–116).

Teodor Herzl, świadomy teologicznej sprzeczności między projekcją syjonistyczną a ortodoksyjną teologią mesjańską, głosił, że „ortodoksja powinna zrozumieć, że przecież nie ma sprzeczności między wolą Bożą a syjonistyczną próbą wzięcia przeznaczenia w swoje ręce” (Herzl, 1902, s. 27; por. Hecht, 2006, s. 606). Religijna koncepcja mesjanizmu jako cierpliwego, biernego oczekiwania stanowiła przeszkodę na drodze indoktrynacji i postulatów syjonistycznych. Syjonizm od chwili powstania ruchu prowadził więc zjadłą walkę z częścią żydostwa religijnego, czyli konserwatywnego rabinatu (Druyanov, 1925; Ben-Horin, 1946, s. 107; Scholem, 1971a; 1971b). Obrazuje to karykatura przedstawiająca Herzla i Nordaua jadących na białym koniu wbrew atakom psów, odpychanych przez konia kopytami.

Ilustracja ukazała się w wiedeńskim piśmie satyrycznym „Shlemiel” w 1898 r. i stanowiła rodzaj komentarza do dyskusji wokół I kongresu, a jeden z biografów Herzla, Julius H. Schoeps, sytuuje ją właśnie w kontekście „mesjanistycznego” konfliktu między syjonistami a niemieckim rabinatem. W 1897 r., tuż po I kongresie, niemiecki Ogólny Związek Rabinów (Allgemei-



Ilustracja 3. T. Herzl i M. Nordau, karykatura z berlińskiego pisma „Shlemiel”, 1898

Źródło: Centralne Archiwum Syjonistyczne, Jerozolima

[prawa autorskie wykupione przez autora tekstu], sygn. 837-1097044.

nes Rabbiner-Verband) na łamach „Berliner Tagblatt” zamieścił antysyjonistyczny protest, w którym pierwszy punkt zarzutu brzmiał: „negujemy cel tak zwanego syjonizmu, który proklamuje założenie państwa Żydów w Palestynie i zawiera elementy judaistycznych aspektów mesjanizmu...” (za: Schoeps, 1995, s. 148). W atmosferze sporu „mesjanistycznego” karykatura wydaje się obrazowym komentarzem do krytycznych, agresywnych słów Maxa Nordaua, wygłoszonych na kongresie: „cokolwiek ci dostojni lokalni oficjałowie mają do powiedzenia, nie ma dla nas najmniejszego znaczenia. Ich ważność dla narodu żydowskiego już nie istnieje [...] nie mamy nic wspólnego z tym typem Żydów-psów [...]. dla tych psich Żydów nie ma miejsca w syjonizmie” (Stenographisches Protokoll, 1897, s. 115f). Również Theodor Herzl odpowiadał na zarzuty, że „ostatnią rzeczą, którą potrzebujemy w naszym ruchu, jest [właśnie] protest rabinów [...] Max Nordau określił ich już mianem, które zostanie do nich przytwierdzone....” (Stenographisches Protokoll, 1899, s. 432f.; Schoeps, 1995, s. 148). Nordau w zaledwie trzynastowersowym tekście użył określenia „psy” (*Hund*) aż pięciokrotnie, dlatego karykatura przedstawia rabinat w tak niekorzystnym świetle. Niemniej ilustracja ta podkreśla ów pierwszy punkt zarzutu rabinackiego, tj. mesjanistyczny kontekst ideologii syjonizmu, a Herzl i Nordau ukazani są jako jeźdźcy na białym koniu, niezważający na atak psów-rabinów.

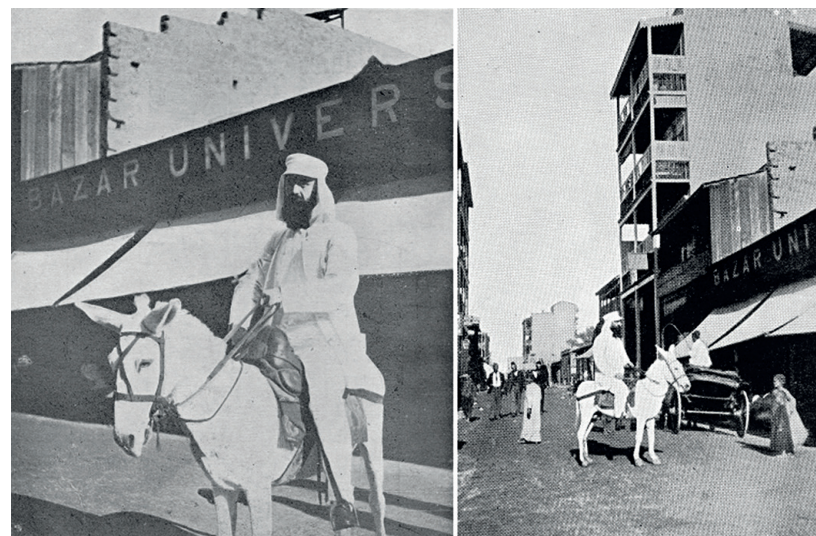
Należy także podkreślić, że Herzl nie obwołał się Mesjaszem (tak jak wcześniej Natan z Gazy, Solomon Molcho, Dawid Reuveni, Dawid Alroy, Jakub Frank, Sabataj Cwi i inni), niemniej elementy mesjanizmu stanowiły ważny element ideologii syjonistycznej (Silver, 1978, s. 112–156). Joseph Samuel

Bloch, redaktor „Osterreichische Wochenschrift”, powiedział do Herzla, że gdyby ogłosił się Mesjaszem, Żydzi zwróciliby się przeciwko niemu: „Mesjasz musi być zawołany, musi być postacią ukrytą” (Bloch, 1958, s. 158). Z kolei Herzl umiejętnie manewrował między negacją syjonizmu jako mesjanizmu i utożsamiania własnej postaci z Mesjaszem a dyskretną projekcją „tajemniczej więzi” z mitycznym Mesjaszem. Aura „boskiego natchnienia i mistycznego posłannictwa” otaczała go od czasu wydania *Das Neue Ghetto*, a potem *Der Judenstaat*. Kiedy wkraczał na trybuny podczas I kongresu, delegaci witali go kilkuminutowym aplauzem, przerywanym okrzykami „jehi ha Meleh!” (Niech żyje Król!) (za: Wistrich, 1995, s. 321). Podobnymi owacjami i okrzykami witał Herzla w angielskim East Endzie w 1898 i 1900 r., a potem podczas wizyty w Wilnie i Sofii w 1903 r. Mordechai Ben Ami (jeden z delegatów) wówczas pisał: „każdego z nas ogarnęło wrażenie, jakby stał się długo oczekiwany, historyczny cud mesjański, [...] to było jakby Mesjasz, syn Dawida stanął przed nami” (Ben-Ami, 1914, s. 692; por. Berkowitz, 1993, s. 29–30, 32).

Osobowość Herzla, prowadzona przez niego polityka i umiejętność obudzenia „nieświadomych sił” mas żydowskich „z głębokiego snu”, a przede wszystkim jego wizerunek budziły mesjanistyczne skojarzenia (Eidelberg, 1997, s. 19). Elementy mitologizacji i idealizacji, a także emocji związanych z tą postacią, zogniskowane były na przesłaniu mesjanistycznym. Podziw dla jego osobowości i wizerunku zmieniły go w legendę jeszcze za życia, której zresztą był w pełni świadomy, gdyż w dzienniku zapisał: „Widzę i słyszę, jak ta słaba mgiełka zaczyna rosnąć wokół mnie i pewnie stanie się filarem chmur, w których będę musiał chodzić, [...] legenda mnie samego już się narodziła” (Herzl, 1960, t. II, s. 224 i t. V, s. 425–426). Podczas wizyty w Rzymie w lutym 1904 r. król Wiktor Emanuel III zapytał Herzla wprost: „czy Żydzi ciągle oczekują mesjasza?”. Ten odparł: „jedynie ci w kręgach religijnych. Wśród nas samych, Żydów uniwersyteckich i klasy wyemancypowanej, takie myśli nie istnieją. Nasz ruch nie jest religijny; ma charakter czysto narodowy” (Herzl, 1960, t. VI, s. 425–426). Jednak podczas pierwszej wizyty w Palestynie obawiał się, że zostanie aresztowany przez rząd turecki, podobnie jak Sabbataj Cwi dwa wieki wcześniej. W pamiętniku z tego czasu zanotował: „to byłby dobry pomysł, gdyby Sułtan aresztował mnie właśnie w tym miejscu” (Herzl, 1960, t. III, s. 283–284). Ponadto w rozmowie z królem Wiktorem Emanuele deklarował, że w czasie wizyty w Jerozolimie unikał używania białego konia, muła lub osła, aby nikt nie mógł utożsamić go z przybyłym Mesjaszem. Warto przypomnieć, że jeden z fałszywych mesjaszy, David Reuveni, przyjechał jako samozwańczy mesjasz na białym koniu do papieża Klemensa VII w 1524 r., a ten przyjął go z godnością.

W jerozolimskim Centralnym Archiwum Syjonistycznym znajdują się jednak dwa zdjęcia ukazujące Herzla właśnie w takim „upozowaniu” (tj. na

grzbiecie białego osiołka) – nieodparcie przywołujące ikonografię mesjanistyczną (zdjęcia te nie były nigdzie publikowane, ani w żydowskiej, ani nieżydowskiej prasie)



Ilustracja 4. Herzl na osiołku, fotografie z 1898 r.

Źródło: Centralne Archiwum Syjonistyczne, Jerozolima
[prawa autorskie wykupione przez autora tekstu], sygn. אצמ-1004961.

Autorem zdjęć jest podróżujący z Herzlem po Bliskim Wschodzie Dawid Wolffsohn, a w dokumentacji podano, że zdjęcia pochodzą z Damaszku lub Kairu. Fotografie te są zatem dowodem na to, iż Herzl podróżował po Erec Izrael na białym osiołku, a zdjęcia wydają się programowe. Wskazuje na to zarówno ucharakteryzowanie postaci (wyprostowana sylwetka w siodle i uniesiony prawy łokieć w geście autoprezentacji), jak i kilkakrotna fotograficzna próba uchwycenia prezentowanego motywu. Ponadto znaczący jest nie tylko biały strój Herzla, ale także biel osiołka – kolor niezwykle rzadki u tych zwierząt.

W tradycji ikonograficznej Mesjasz często jest przedstawiany jako mężczyzna na grzbiecie białego konia, muła lub osła – zazwyczaj wjeżdżającego przez bramy miasta (Jerozolimy) (Zacharasz 9:9). Mesjasz ma przynieść odkupienie, zbawienie, uwolnienie (wyprowadzenie) Żydów żyjących w diasporze, a geneza tego zjawiska tkwi w historycznej pamięci potęgi królestwa Dawida – przywoływanej w literaturze talmudycznej i midraszowej jako źródła interpretacji natury żydowskiej egzystencji i eschatologii (Baras, 1984). Owa nadzieja uwolnienia i restytucji obejmuje nie tylko wiarę w odbudowę daw-

nego politycznego znaczenia (niepodległego) Izraela, ale także mesjanistyczny koncept odkupienia świata (Izajasz 55:1–5; Elmessiri, 1977, s. 10). Aspekt ten wywodzi się z Księgi Miłość Syjonu i stanowi teologiczny wymiar doktryny eschatologicznej opartej na wierze w restytucję ludzkości, obecny nie tylko w judaizmie, ale także w protestantyzmie i szyickiej odmianie islamu. Jest to nadzieja wszechobecnego porządku, harmonii i sprawiedliwości. Pierwotnie słowem „Mesjasz” określano króla Dawida i oznacza ono „namaszczonego przez Boga” (Batto, Roberts, 2004). Biblijny Dawid ma doniosłe znaczenie, gdyż – jak pisze Heinrich Graetz – był pierwszym przywódcą integrującym Żydów w ziemi Izraela (za: Avineri, 1981, s. 31–33). Dlatego Mesjasz w tradycji żydowskiej (i w teologii chrześcijańskiej) wywodzi się z linii Dawida, a jego wizerunek miał być obrazem „doskonałego władcy”, którego królestwo stanowi prefigurację przyszłego państwa Żydów (Willis, 2004, s. 125–140; Sokolow, 1918, s. 12).

Talmud babiloński mówi, że przyjście Mesjasza zostanie poprzedzone okresem opresji i cierpień Żydów, co w kontekście syjonizmu rozumiano jako nasilający się antysemityzm europejski tego czasu (m.in. sprawa Dreyfusa, polityka Karla Luegera w Wiedniu, pogromy w Kiszyniowie i Białymstoku – które wywarły też duży wpływ na Herzla). Dlatego te „szczególne znaki” złego położenia egzystencjalno-społeczno-politycznego Żydów w diasporze interpretowano jako „ból porodowy poprzedzający przyjście Mesjasza” (Scholem, 1971a, s. 25). Jak pisze Scholem: „wiara w rychłe wybawienie stanowi kluczową refleksję idei mesjańskiej, aktualnej w całej historii wygnania” (Scholem, 1971a, s. 25). Koncepty mesjanizmu stały się zatem ważnym elementem świeckich tendencji syjonistycznych, a symbolika mesjańska odgrywała dużą rolę w początkowej fazie formowania się ruchu. Syjonistyczny ferment i ferwor pierwszych lat sprzyjał rozbudzeniu nadziei odkupienia i odtąd coraz więcej rabinów skłaniało się ku akceptacji, a nawet próbie pojednania mesjanizmu z syjonizmem.

Przed wszystkim Rav Abraham Kook, główny rabin Londynu, a potem brytyjskiej Palestyny, dokonał swoistej unifikacji aspektów żydowskiej teologii ze świecką ideologią syjonistyczną. Według niego nadzieja na odkupienie mesjańskie była siłą krzepiającą judaizm w diasporze. Natomiast judaizm w Erec Izrael jest właśnie jedynym odkupieniem, o które chodzi. Osadnictwo palestyńskie Żydów niereligijnych było zdaniem Kooka właśnie projekcją boską, a proces syjonistyczny jest pierwszym krokiem do prawdziwego zbawienia (za: Yaron, 1991, s. 197–244). Według rabina Kooka Mesjasz był nie tylko idealnym królem żydowskim, lecz procesem ewoluującym w czasie. Jego zdaniem koncepcja Mesjasza była przez Żydów źle rozumiana, częściowo z powodu przenikania do zbiorowej świadomości nauk chrześcijańskich, według których Mesjasz to mityczny bohater, który pojawi się w blasku cudów i znaków, by prowadzić Żydów do Izraela.

[...] byliśmy bezradni wobec nędzy wygnania, bez możliwości realizacji naszych marzeń, powrotu do Syjonu, a ta idealistyczna wizja Mesjasza wydawała się jedynym sposobem wyrwania się z brutalnej rzeczywistości getta (za: Yaron, 1991, s. 240–241).

Syjonizm zaczęto zatem postrzegać jako integralną część tradycji mesjanizmu – poprzez odwołanie do jednego z najważniejszych przesłań, tj. postulatów powrotu do Palestyny i budowy żydowskiej niezależności – i jako element profetyczny. W obliczu europejskiej emancypacji Żydów syjonizm miał stanowić (mesjańską) odpowiedź na kryzys judaizmu i żydowskiej tożsamości – jako rezultat społeczno-polityczno-ekonomicznych zmian w Europie (Fackenheim, 1982, s. 8, 92; Wyschogrod, 1983, s. 235).

W syjonizmie przeciwstawiano się więc pasywnemu oczekiwaniu na przyjście Mesjasza, wynikającemu z wiary w odkupienie poprzez boską interwencję. Mimo że wiele organizacji syjonistycznych negowało asocjacje z religijnym mesjanizmem, to ich program dotyczył kwestii narodowego wyswobodzenia, odkupienia, integracji Żydów w diasporze, uzyskania niepodległości i narodowej odnowy, a cytaty zaczerpnięte z profetyki biblijnej inspirowały retorykę syjonistyczną. Syjonizm chciał być historycznym spadkobiercą impulsu mesjanistycznego i emocji związanych z żydowską tradycją, zaś wizerunki Herzla – jako wcielenia syjonizmu – odgrywały w tym kluczową rolę. Ortodoksja była bezradna, a mesjanistyczny wydzźwięk mitu Herzla przemówił do Żydów w ówczesnej Europie.

Drugim powodem niezgody między ortodoksją a syjonizmem była syjonistyczna programowa negacja diaspory, tj. religijnego charakteru i sposobu życia Żydów w Europie. Rabinat znowu został zdeprecjonowany, a nawet – według niektórych teoretyków i działaczy – stał się celem ataków. „Nakaz wyjścia” przyjął w programie syjonistycznym nazwę (hebr.) Szlilat ha-Gola, czyli negacji, deprecjacji, odrzucenia lub metaforycznie „wygnania” (z) diaspory. Greckie słowo „diaspora” pojawiło się w *Encyklopedii Britannica* w 1876 r. i oznaczało geopolityczne rozproszenie (zwłaszcza Żydów) na świecie (Wettstein, 2002, s. 47). Natomiast (hebr.) „Gola” lub (jidysz) „Galut” – mający pierwotnie zabarwienie negatywne – jest terminem religijnym, teologicznym, oznaczającym wykorzenienie, dyslokację, przebywanie w nieodpowiednim miejscu (poza domem) i odnosi się do charakterystycznych wartości ontologicznych oraz sytuacji egzystencjalnej (które z czasem wśród religijnych Żydów europejskich zyskały pozytywny charakter) (Baer, 1947; Eisen, 1986). Według programu syjonistycznego i samego Herzla Żydzi nie mają przyszłości w diasporze bez

niezależnego centrum w kraju Izraela. Negacja diaspory stanowiła więc główną przesłankę nowej żydowskiej rzeczywistości, lokacji geograficzno-narodowej i budowy kraju.

Krytyki Galutu – mniej lub bardziej zajadłe – podejmowało się wielu teoretyków syjonizmu, jak Shlomo Y. Horowitz, Jacob Klatzkin, Nachman Syrkin, Ahad Ha-Am (Asher Ginsburg), Haim N. Bialik, Aaharon D. Gordon, Max Nodrau, Yosef H. Yerushalmi, Theodor Lessing i inni. Natomiast najbardziej zagorzałymi propagatorami Szlilat ha-Gola byli Yehezkel Kaufmann, Micha Josef Berdyczewski i Yosef Haim Brenner.

Kaufmann w swojej pracy *Galut we Alienizm* (Wygnanie i alienacja) wychodzi od krytyki diaspory w kontekście żydostwa zachodniego, tj. historycznej analizy zmian w społeczności żydowskiej od czasów nowożytnych (Kaufmann, 1929–1930; Schweid, 1995, s. 133–160). Uważa, że rozproszony naród, odezwany od swojej ziemi, nie może przetrwać w takiej formie na tle politycznych, kulturowych i społecznych zmian w Europie końca XIX wieku, tj. rodzących się państw narodowych. Ulegnie asymilacji wśród narodów europejskich, ponieważ socjopolityczne i ekonomiczne interesy jednostek są silniejsze niż przywiązanie do dziedzictwa religijnego, kulturowego czy historycznego, a takie interesy wymagają pełnej integracji z nieżydowskim otoczeniem. Tak więc restytucja diaspory czy próba zachowania (i uratowania) żydowskości może dokonać się tylko w ramach syjonizmu, a aspekty Golusu powinny być odtąd postrzegane negatywnie. Kaufmann domagał się ponadto świeckiej regulacji i normalizacji modelu życia na rzecz powrotu do Syjonu, a słusność diaspory jego zdaniem nie może być tłumaczona z perspektywy religijnej – jak czyni to sprzeciwiający się syjonizmowi rabinat. Według Kaufmanna religia jest czynnikiem socjologicznym, który blokuje rozwój kulturowy (tj. rozwój ekonomii, społeczeństwa i państwa) poprzez obowiązujące (dla wyznawców) normy i nakazy. Socjalny i kulturowy model życia w getcie jest według niego „dziwnym, pośrednim produktem urzekającym, a jednocześnie odpychającym; kombinacją asymilacji i partykularyzmu” (za: Schweid, 1995, s. 143). Zatem tylko polityczny syjonizm w wersji herzłowskiej może wyjść naprzeciw takiej sytuacji Żydów, którzy muszą się zreorganizować politycznie, kulturowo i społecznie na własnym terytorium jako nowoczesny naród.

Inny teoretyk, Ahad HaAm, uważał z kolei, że potrzeba odnowy żydostwa europejskiego jest nawet bardziej nagląca niż potrzeba posiadania własnego państwa, a Żydzi europejscy muszą najpierw się przygotować do wyjścia i stworzyć taki system społeczny, który będzie zdolny podjąć nowe wyzwania. Należało więc zmienić model życia, mentalność i przyzwyczajenia.

Kolejni teoretycy koncentrowali się w dużej mierze na krytyce Ostjuden, czyli Żydów z obszarów kongresówki i tzw. rosyjskiej strefy osiedleńczej

(Frankel, 1981; Kahn, 1986). Ważną postacią w gronie krytyków był Micha Y. Berdyczewski, który w swoich książkach, takich jak *Al ha-perek* (W porządku), *Al em ha-derekh* (Na wielkiej drodze), *Ha-Pisgah* (Na szczycie), oraz w publikacjach w syjonistycznym piśmie „Ha-Shiloah” przedstawiał diaspore jako obraz marazmu, biedy, moralnej i duchowej degradacji, okrutnych prześladowań, pogromów, stanu ciągłego przerażenia i braku wiary we własną wartość (Golomb, 2004, s. 73–112, 113–154). Jego pisma w dużej mierze wynikały z inspiracji filozofią Nietzschego, a pejoratywny obraz Żydów w diasporze (jako „ludzi-ofiar”) tłumaczył skrajnym przywiązaniem do religii (za: Golomb, 2004, s. 101). Jego zdaniem to nie wygnanie przyczyniło się do zniszczenia obrazu żydostwa europejskiego, ale „antykwaryczna” tradycja rabiniczna zapoczątkowana przez Yohanana Ben Zakkaja, który za cenę suwerenności polityczno-terytorialnej uzyskał od Rzymian prawo kultu religijnego w Jawne. Według Berdyczewskiego Jawne to symbol współczesnej diaspory reprezentującej „antykwaryczną świadomość historyczną, skrajny spirytualizm, pasywność, dekadencję, brak witalności, eskapizm życiowy, [...] zniewolenie księgą”. Żydzi (ludzie księgi) przez dwa tysiące lat diaspory stali się właśnie ofiarami przywiązania do tekstów religijnych (za: Golomb, 2004, s. 118–119).

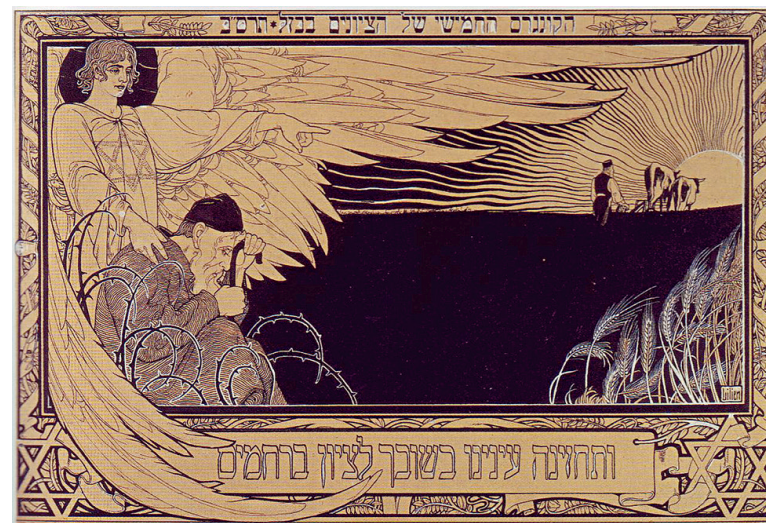
Teorie innego działacza, Yosefa H. Brennera – również wychodzące z perspektywy społeczno-psychologicznej – zawarte w zbiorze jego poematów i dramatów zatytułowanym *Atzabim* (Nerwy) stanowią raczej psychologiczny szkic społeczności o zachwianej stabilności egzystencjalnej, jako Żydów panicznie się bojących, zatrwożonych, bez nadziei i wyraźnej orientacji społeczno-politycznej (Brenner, 1928, s. 138–139; Gorny, 1977; Schweid, 1995, s. 137–138).

Według niego kondycja Żydów w tzw. strefie osiedleńczej, cechująca się świadomością ciągłej opresji, bez możliwości ucieczki, jest symbolizowana właśnie przez mentalne i duchowe „zeszpecenie”. Degradująca bieda, okrucieństwo pogromów, poniżenie, prześladowanie i dezintegracja instytucjonalna stworzyły skrajnie negatywny obraz Żyda diaspory – jako charakterystycznej aestetycznej, odpychającej, zdeformowanej istoty ludzkiej (tzw. typy getta) (za: Schweid, 1995, s. 137). Winę za to ponosił judaizm rabiniczny i ortodoksyjna przynależność do tradycji judaistycznych. Odtąd ortodoksja nie powinna już mieć wpływu na nową społeczność żydowską. Jak pisał w jednej z publikacji:

Zakazane jest mieć litość nad Żydem księgi i zakazane jest pozwalać mu przepraszać za siebie, bo ów autopesymizm pogłębia jego „chorobę/degenerację”. Trzeba zmusić go do akcji. Jego negatywna forma bytu – jako kompleks egzystencjalnej kondycji – prowadzi do coraz większej destrukcji i dyskryminacji (Brenner, 1928, s. 138–139).

Także wspomniany Max Nordau pisał: „kaftan (chałat), pejsy, futrzane czapy (sztreimel) i żydowski żargon nie ma nic wspólnego z religijnością” (Nordau, 1923, s. 238–239). Jego zdaniem historia Żydów od okresu Bar Kochby jest powolną degradacją judaizmu prowadzącą do dekadencji, która w konsekwencji stała się przyczyną prześladowań – co Nordau określa jako *Leidensgeschichte* (historia cierpienia) (Nordau, 1923, s. 235–241; por. Stanisławski, 2001, s. 92, 95; Efrat-Friedlander, 1981, s. 21–25). Chodzi tu zarówno o negatywny obraz Ostjuden, jego powszechną recepcję, a także o rzeczywiste aspekty życia reprezentowane przez tę warstwę żydostwa i zogniskowane wokół „diasporowego” judaizmu. Syjonizm próbował więc taki obraz zanegować, wyprzeć i wymazać. Koncept Szlilat ha-Gola (negacji diaspery) zaczęto wprowadzać w życie nie tylko poprzez tekst, tj. publikacje w czasopismach, powieści, nowele, broszury, ale także poprzez obraz, np. reprodukcje (i odpowiednie ukontekstualizowanie) tych negatywnie nacechowanych wizerunków Żydów religijnych (w tym rabinów w tradycyjnych strojach). W liście do barona de Hirsch z 3 czerwca 1895 r. Herzl pisał: „zanim rozpoczniemy kreację państwa żydowskiego, należy rozbudować system propagandowy wykorzystujący prasę, książki, ulotki, kalendarze, pocztówki, znaczki, plakaty i obrazy” (za: Bein, 1948, s. 368). Herzl był więc w pełni świadomy perswazyjnej siły wizualnych mediów i co ważne, brał czynny udział w formowaniu nowej kultury wizualnej Żydów (Berkowitz, 1990, s. 9–42; Arbel, 1996; Herskowitz, 1997). Zapoczątkowana przez niego „idea powrotu” zakładała pełne wykorzystanie sztuk plastycznych (ówczesnych mediów) do promocji syjonizmu i implikacji określonego programu. Jednym z jego motywów była negatywna ikonizacja religijnego Żyda jako jednostki estetycznie odpychającej. Są to najczęściej wizerunki starych, biednych, brudnych religijnych Żydów (Ostjuden), reprezentujących według syjonistów przeszłość i świat umierający. Miały być synonimem obrazu Żyda fizycznie i psychicznie wyczerpanego oraz ucieleśniać świat diaspery należący już do przeszłości, z którym kulturowy syjonizm nie chciał się utożsamiać. Zachowana jest do dziś – i zdeponowana w najróżniejszych archiwach – ogromna ilość materiału wizualnego, prezentującego ów charakterystyczny typ Żyda jako element złożonej programowej syjonistycznej ikonosfery. Można by przywołać wiele obrazowych egzemplifikacji, z których część jest na granicy karykatury, ale na potrzeby niniejszego tekstu ograniczę się do dwóch przykładów: okładki karty delegatów V Kongresu Syjonistycznego z 1901 r. autorstwa Efraima M. Liliena (il. 5) oraz ilustracji do syjonistycznej książki *Juda Börriesa von Münchhausena* z 1900 r. tego samego autora (il. 6).

Ilustracja pierwsza zatytułowana jest *Von Ghetto nach Zion* i przedstawia (w dolnym lewym rogu) zaplątanego w ciernie, skulonego religijnego starego Żyda, niczym w pozie czytania lub modlitwy. Wielki skrzydlaty anioł z gwiazdą

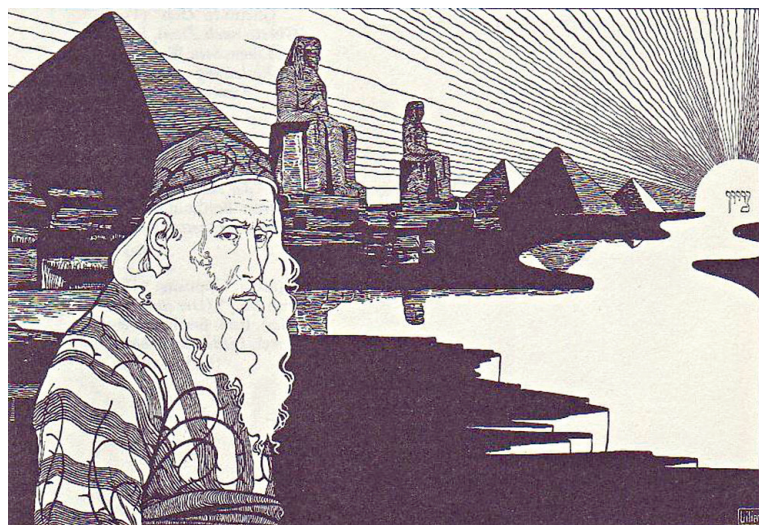


Ilustracja 5. Karta delegatów V Kongresu Syjonistycznego, *Von Ghetto nach Zion*, 1901, autor E.M. Lilien

Źródło: Centralne Archiwum Syjonistyczne, Jerozolima
[prawa autorskie wykupione przez autora tekstu], sygn. מנצח-1004973.

Dawida na piersi nakazuje mu wstać i wyciągniętą ręką pokazuje mu oracza oraz wschodzące słońce (ważny symbol syjonistyczny). Zarówno anioł, jak i człowiek orzący są usytuowani powyżej linii horyzontu, a przygarbiony Żyd poniżej. Na obwołucie Lilien zamieścił fragment codziennej modlitwy żydowskiej: „Szmone esre: vetehezenah einenu be-shuvkha le-Zion be-rahamim” (nasze oczy będą świadkiem twego powrotu do Syjonu w miłosierdziu). Kartę wydano następnie jako pocztówkę i powielono aż w dwóch milionach egzemplarzy za pośrednictwem Żydowskiego Funduszu Narodowego (Keren Kajemmet LaIsrael). W Niemczech i Austrii sztuka kosztowała 10 fenigów (Stanisławski, 2001, s. 109–110).

Drugą ilustrację Liliena także reprodukowano w formie pocztówek, a jej tytuł *Pesaah* (Święto Paschy) odwołuje się do wyjścia Żydów z Egiptu (symbolizowanego przez piramidy, sfinksy i serpentynę Nilu). Natomiast ubrany w religijny strój, opleciony cierniem suchej róży stary Żyd o zrezygnowanej twarzy i z łzą w oku odwraca głowę od zwiastującego nowy dzień wschodzącego słońca z napisem Syjon – symbolu nowego syjonistycznego początku. Tak ukazana postać religijnego Żyda jest egzemplifikacją – szeroko rozumianej – „diasporowej” niechęci do „wyjścia” i jej postulatów pozostania w getcie, a tym samym jest jej syjonistyczną krytyką.



Ilustracja 6. *Pesach*, ilustracja E.M. Liliena do książki:
B. von Münchhausen, *Juda*, Goslar 1900.

Źródło: Archiwum Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie.

Ilustracja reprodukowana w: L. Brieger, *E.M. Lilien, eine künstlerische Entwicklung um die Jahrhundertwende*, Berlin – Vienna 1922, s. 217 (własność autora).

Takie motywy potępienia i przygnębienia tradycyjnych Żydów getta w ikonografii syjonistycznej określane jest często jako *Judenschmerz* (żydowskie cierpienie). Pesymistyczne przesłanie ideologii stanowi koncepcja, według której *Judenschmerz* jest permanentnym historycznym zjawiskiem (cierpienia), przenikającym wszelkie formy życia w diasporze (Zweig 1903; Feiwel, 1902). Odtąd tematy związane z pogromami i beznadzieją życia w sztetlach miały motywować masową emigrację do Palestyny (Cohen, 1998, s. 223–255). Herzl także o tym pisał w dziennikach:

Ci pogrążeni w depresji ludzie przygnębiają moje serce. Nie mają o tym pojęcia, ale to kreatury getta, [...] i większość naszych ludzi są jak oni. Czy rozumieją mój apel o wolność? (Herzl, 1960, t. I, s. 38–39; por. Wistrich, 1995, s. 9–15).

Również w *Das Neue Ghetto* zanotował kilka obserwacji na temat żydowskiej fizyczności (wizerunku) jako efektu życia w świadomości wygnania; w świadomości diasporowej. Przytłaczał go obraz „zdegenerowanej sylwetki żydowskiej”, trwającej w takim stanie, mimo że mury getta zostały już dawno obalone (Herzl, 1898, akt 3 i 4). To właśnie kultura golusowa – zdaniem Herzla – odpowiada za degenerację Żydów na przestrzeni wieków, która

zahamowała wszelką aktywność, kreatywność i poczucie wolności (Mahrer, 1959, s. 28–33; Katz, 1982, s. 114–121).

Z kolei wizualna witalność Herzla, jego pozytywna reprezentacja miała stanowić ikonograficzną opozycję do stereotypowego Żyda: słabego, brudnego i brzydkiego, z którym związana była niemoc i bezradność (*Judenschmerz*). Na tym tle Herzl miał obrazować ideał nowej tożsamości, a tym samym przezwyciężyć – opisany przez Freuda – „stereotyp wstydu żydowskiego”, kojarzonego także z terminem *unheimlich*. Freud używał tego określenia do charakterystyki „Żyda diaspory”, z czym wiązał także jego negatywne cechy psychiczne (Freud, 1995, s. 248–249; por. Boyarin, 1998, s. 63–64; Mirzoeff, 2000, s. 46; Wistrich, 1990, s. 71–85). *Unheimlich* wyraża wszystko to, co powinno być sekretne i ukryte, ale zostaje wyjawione, pokazane, wychodzi na światło dzienne. Jest negatywną reprezentacją jako immanentna, niezmaływalna, nieredukowalna i nieunikniona cecha Żydów, objawiająca się zarówno w ich „brzydocie”, jak i degeneracji psychicznej. Niehołdujący ideałom syjonistycznym Żyd diaspory obrazowany był jako postać niemająca wizji zmiany swojego trudnego położenia i postrzegająca rzeczywistość w skrajnie subiektywny, a tym samym politycznie pasywny sposób (Schweid, 1995, s. 138). Ów bezowocny model życia – w ujęciu syjonizmu – jest powodem „żydowskiej choroby” (*Entartung*), czyli mentalnego i społecznego marazmu.

W podsumowaniu przedstawionych tez można przyjąć, że podjęta przez Herzla idea stworzenia państwa doprowadziła do przewrotu tożsamościowo-kulturowego Żydów, aczkolwiek za cenę zerwania ze światem dawnych wykładni religijnych i wykluczenia ortodoksji z udziału w rewolucji, którą był syjonizm wczesnych lat XX wieku. Co więcej, wykluczenie ortodoksji było warunkiem koniecznym, aby do tej rewolucji doprowadzić. Przejęcie przez syjonistów i przeformułowanie idei mesjańskich było religijną herezją i nie mogło się obejść bez doktrynalnego konfliktu. Rozwiązanie kwestii żydowskiej polegało według Herzla na uwolnieniu się Żydów od tożsamości religijnej i zastąpieniu jej kategorią etniczną. Mesjanizm stał się więc niejako elementem syjonizmu, a samego Herzla postrzegano odtąd jako mitycznego bohatera. Jego sława i mit rosły tak szybko, jak szybko niosła się wieść o syjonizmie, co pozwoliło mu wejść do religijnej społeczności żydowskiej „tylnymi drzwiami”. Omijając rabinat/ortodoksję, wszedł do niej drogą mitu. Potwierdza to wypowiedź pierwszego premiera Izraela, Dawida Ben Guriona. Wspominając Herzla w 1948 r., Ben Gurion oznajmił: „jako dziesięcioletni chłopiec mieszkający w rosyjskim

zaborze Polski usłyszałem wieść: Przybył Mesjasz. Wysoki, przystojny mężczyzna, uczony mąż z Wiednia, co najmniej doktor” (Ben-Gurion, 1970, s. 34). Ta dość przewrotna, nieco ironiczna wypowiedź obrazuje sytuację, w której społeczność getta nabiera przekonania, że tożsamość religijna (w tym postulaty ortodoksji) nie jest wystarczająca do rozwiązania kwestii żydowskiej. Odtąd tzw. nakaz wyjścia – rozumiany także jako negacja i dewaluacja diaspory, czyli Szlilat ha-Gola – stał się ważnym przedmiotem debat i jednym z głównych postulatów syjonistycznych. Trzeba jednak podkreślić, że syjonistyczna koncepcja Szlilat ha-Gola nie jest bezwzględną negacją judaizmu, ale zdegenerowanego obrazu religijnego świata jako żydowskiego marazmu (Stanisławski, 2001, s. 88). Część diaspory, niehołdująca syjonistycznym ideałom, miała więc stać się obrazem żydowskiej niemocy. Getto żydowskie – skupiające dużą liczbę ludności – było ważnym adresatem nowych idei, a jego religijna tożsamość stanowiła przeszkodę w realizacji nowej wizji człowieka.

Literatura

- Arbel, R. (1996). *Blue and White in Color. Visual Images of Zionism, 1897–1947* (katalog wystawy). Tel Aviv: Beth Hatefutsoth / the Nahum Goldmann Museum of the Jewish Diaspora.
- Ascheim, S.E. (1982). *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Attala, J. (2003). *Żydzi, świat, pieniądze*. Tłum. K. i K. Pruscy. Warszawa: Cyklady.
- Auerbach, E. (1907). *Die Jüdische Rassenfrage (Urrasse der Juden)*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Avineri, S. (1981). *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Books.
- Baer, Y.F. (1947). *Galut*. New York: Schocken Books.
- Baras, T. (red.) (1984). *Meshihuyut ve-eskatalogia* (hebr.). Jerusalem: Zalman Shazar Center.
- Batto, B.F., Roberts, K.L. (red.) (2004). *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*, Winona Lake, In: Eisenbrauns.
- Bein, A. (red.) (1948). *Theodor Herzl: Biography*. Tłum. M. Samuel. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America (II wyd. 1961).
- Ben-Ami, M. (1914). *Erinnerungen an Theodor Herzl. Die Welt*, 3.07.1914, 670–692.
- Ben-Gurion, D. (1970). *Recollections*. London: Macdonald.
- Ben-Horin, S.R. (1946). *Hamishim Shnot Tsiyonut* (hebr.). New York: Ferris Printing Co.
- Berkowitz, M. (1990). *Art in Zionist Popular Culture and Jewish National Self-Consciousness, 1897–1914*. W: E. Mendelsohn (red.), *Arts and Its Uses. The Visual Image and Modern Jewish Society (Studies in Contemporary Jewry. An Annual VI)* (s. 9–42). New York – Oxford: Oxford University Press.

- Berkowitz, M. (1993). *Zionist Culture and Western European Jewry before First World War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Birnbaum, P., Katznelson, I. (red.) (1995). *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Bloch, Ch. (1958). Theodor Herzl and Joseph S. Bloch. *Herzl Year Book*, I, 148–158.
- Boyarin, D. (1998). *Goyim Naches, or, Modernity and the Manliness of the Mentsh*. W: B. Cheyette, L. Marcus (red.), *Modernity, Culture and 'the Jew'* (s. 63–87). Cambridge: Polity Press.
- Brenner, Y.H. (1928). *Self-Evaluation in Three Volumes* (hebr.). W: *The Complete Works of Y.H. Brenner*. T. 7. Tel-Aviv: I. Dvir.
- Cała, A. (1989). *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Podstawy, konflikty, stereotypy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cohen, R.I. (1998). *Jewish Icons. Art and Society in Modern Europe*. Berkeley – New York – London: University of California Press.
- Druyanov, A. (1920). *Ktavim le-toldot Hibbat Zion* (hebr.). Tel Aviv: Ha-Va'ad Le-Hotsaat Kitve Druyanov.
- Dubnow, S. (2000). *History of the Jews in Russia and Poland*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Efrat-Friedlander, G. (1981). Ha-Arez. *Friday supplement*, December 25, 1981, 21–25.
- Efron, J.M. (1994). *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siecle Europe*. New Haven – London: Yale University Press.
- Eidelberg, S. (1997). Theodor Herzl. From Visionary to Reality. W: S.A. Herzkowitz, *Theodor Herzl. If you will it, it is not a dream* (katalog wystawy) (s. 11–25). New York: Yeshiva University Museum.
- Eisen, A. (1986). *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eisenbach, A. (1983). *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku. Studia i szkice*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elmessiri, A.M. (1977). *The Land of Promise. A Critique of Political Zionism*. New Brunswick, NJ: North American.
- Fackenheim, E. (1982). *To Mend the World*. New York: Schocken Books.
- Feiweil, B. (1902). Geleitwort. *Jüdische Almanach*, 5663, 9–16.
- Feldman, D. (1994). *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Frankel, J. (1981). *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and Russian Jews, 1862–1917*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankel, J. (1992). Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: Towards a New Historiography? W: J. Frankel, S. Zipperstein (red.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe* (s. 5–7). Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, S. (1995). The Uncanny. W: J. Strachey (red. i tłum.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. T. 17 (s. 248–249). London: The Hogarth Press.
- Golomb, J. (2004). *Nietzsche and Zion*. Ithaca: Cornell University Press.

- Gorny, Y. (1977). *Notebooks for the Study of the Works of Y.H. Brenner*. T. II. Tel Aviv: HaKibutz. HaMeuchad.
- Haumann, H. (2002). *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*. Tłum. C. Jenne. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hecht, R. (2006). *When the Shofar Sounds. Herzl – His Image, Achievements and Selections from His Writings*. T. II. Haifa: Moledeth Development Co. Ltd.
- Herskowitz, S.A. (1997). *Theodor Herzl. If you will it, it is not a dream* (katalog wystawy). New York: Yeshiva University Museum.
- Herzl, T. (1891). Frankreich im Jahre 1891. *Neue Freie Presse*, 31.12.1891.
- Herzl, T. (1896a). *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Losung der Judenfrage*. Leipzig–Wien: Breitenstein's Verlags-Buchhandlung.
- Herzl, T. (1896b). Solution of the Jewish Question. *The Jewish Chronicle*, 17.01.1896.
- Herzl, T. (1894). *Das Neue Ghetto*. Wien: Buchdruckerei „Industrie” (Wien–Berlin 1920); *The New Ghetto*. Tłum. H. Norden. New York 1955.
- Herzl, T. (1900). *Philosophische Erzählungen*. Berlin: S. Fischer Verlag (Berlin–Wien 1919).
- Herzl, T. (1901). *Der Fluchtung*. Leipzig: Wiener Verlag.
- Herzl, T. (1902). *Altneuland: Roman*. Leipzig: Herman Seemann Nachfolger (II wyd. 1960. Haifa: Haifa Publishing Company).
- Herzl, T. (1903). *Feuilletons*. T. I–II. Berlin–Wien: Jüdischer Verlag (II wyd. Berlin 1911).
- Herzl, T. (1915). *Pamiętniki Theodora Herzla 1895–1905 w 6-ciu tomach*. Tłum. J. Apenszlak. Warszawa: Wydawnictwo Nowoczesne (II wyd. 1932).
- Herzl, T. (1922–1923). *Theodor Herzls Tagebücher*. T. I–III. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Herzl, T. (1934). *U wrót nowego życia – (Altneuland): powieść-utopia*. Warszawa: M.J. Freid i S-ka.
- Herzl, T. (1936). *The Jewish State*. Tłum. S. D'Avigdor. London: Pordes.
- Herzl, T. (1958). *The Diaries of Theodor Herzl*. T. I–VI. Red. i tłum. M. Lowenthal. London: Victor Gollancz Ltd.
- Herzl, T. (1960). *The Complete Diaries of Theodor Herzl, 1895–1904*. T. I–V. Red. R. Patai. Tłum. H. Zohn. New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff.
- Herzl, T. (1983). *Briefe und Tagebücher*. T. I–VI. Red. A. Bein, A.H. Greive, M. Schärf, J.H. Schoeps. Berlin: Propyläen.
- Herzl, T. (2006). *Państwo Żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Tłum. J. Surzyn. Kraków: Austeria.
- Jagodzińska, A. (2008). *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawa w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Johnston, P., Walker, P. (red.) (2000). *The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives*. Leicester: Intervarsity Press.
- Kahn, A. (1986). *Essays in Jewish Social and Economic History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kamczycki, A. (2013). Orientalism, Herzl and His Beard. *Journal of Modern Jewish Studies*, 3, 90–116.
- Kamczycki, A. (2014). *Syjonizm i sztuka. Ikonografia Theodora Herzla*. Poznań: PTPN.

- Katz, J. (1982). *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kaufmann, Y. (1929–1930). *Galut we Alienizm* (hebr.) (wersja ang.: *Exile and Alienism*). T. 1 i 2. Tel Aviv: Dvir.
- Kornberg, J. (1999). The Construction of an Identity. W: G. Shimoni, R.S. Wistrich (red.), *Theodor Herzl. Visionary of the Jewish State* (s. 15–26). New York: Herzl Press.
- Lindeman, A.S. (1991). *The Jew Accused: Three Anti-Semitic Affairs (Dreyfus, Beilis, Frank), 1894–1915*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liptzin, S. (1944). *Germany's Stepchildren*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Luschan, F. von (1907). Offener Brief an Herrn dr Elias Auerbach, *Berliner Illustrierte Zeitung*, 367–374.
- Mahrer, G. (1959). Herzl's Return to Judaism. *Herzl Year Book*, 2, 28–33.
- McCagg, W.O. Jr. (1989). *A History of Habsburg Jews, 1670–1918*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mendelsohn, E. (1993). *On Modern Jewish Politics*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Mirzoeff, N. (2000). Inside/Out: Jewishness, Imagines, Emancipation. W: S. Tumar-kin-Goodman (red.), *Emergency of Jewish Artist* (s. 41–47). New York: Merrell Publishers.
- Moore, D.D. (red.) (1990). *East European Jews in Two Worlds: Studies from the YIVO Annual*. New York: Northwestern University Press.
- Nordau, M. (1923). *Zionistische Schriften*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Pinsker, L. (1882). Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden. Berlin: E. Löwenthal (wersja ang. *Autoemancipation*. Tłum. D.S. Blomdheim. Red. A.S. Super. London 1932).
- Pogonowsky, I.C. (1993). *Jews in Poland: A Documentary History*. New York: Hippocrene Books, Inc.
- Polonsky, A. (2010). *The Jews in Poland and Russia*. T. 2: 1881 to 1914. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Salmon, Y. (1995). Tradition and Nationalism. W: J. Reinharz, A. Shapira (red.), *Essential Papers on Zionism* (s. 94–116). New York – London: New York University Press.
- Schoeps, J.H. (1995). *Theodor Herzl 1860–1904. Wenn ihr wollt, ist es kein Marchen*. Wien: Brandstätter.
- Scholem, G. (1971a). *The Messianic idea in Judaism*. New York: Schocken Books.
- Scholem, G. (1971b). *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*. Tłum. M.A. Meyer. New York: Schocken Books.
- Schweid, E. (1985). *The Land of Israel: National Home Or Land of Destiny*. Tłum. D. Greniman. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Schweid, E. (1995). The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches. W: J. Reinharz, A. Shapira (red.), *Essential papers on Zionism* (s. 133–160). Rutherford – London: Fairleigh Dickinson University Press.
- Shapira, A. (1999). *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881–1948*. New York: Oxford University Press.

- Simmel, G. (1908). *Soziologie: Untersuchungen uber die ormen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Silver, A.H. (1978). *A History of Messianic Speculation in Israel*. New York: Macmillan.
- Slezkine, Y. (2006). *Wiek Żydów*. Tłum. S. Kowalski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sokolow, N. (1918). *Zionism in the Bible*. London: Zionist Organisation.
- Stanislawski, M. (1995). Russian Jewry, the Russian State, and the Dynamics of Jewish Emancipation. W: P. Birnbaum, K. Katznelson (red.), *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship* (s. 278–280). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Stanislawski, M. (2001). *Zionism and the Fin de Siecle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*. London: Forgotten Books.
- Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des I. Zionisten-Congress in Basel (1897). Wien: Verlag des Vereines „Erez Israel”.
- Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des III. Zionisten-Congress in Basel (1899). Wien: Verlag des Vereines „Erez Israel”.
- Stewart, R.L. (1899). *The Land of Israel*. New York: Fleming H. Revell Company.
- Wettstein, H. (2002). Coming to Terms with Exile. W: H. Wettstein (red.), *Diaspora & Exiles. Varieties of Jewish Identity* (s. 47–59). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Whyte, G. (2006). *The Dreyfus Affair. A Chronological History*. London: Palgrave Macmillan.
- Willis, J.T. (2004). David and Zion in the Theology of the Deuteronomistic History. W: B.F. Batto, K.L. Roberts (red.), *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts* (s. 125–140). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Wistrich, R.S. (1990). *Between Redemption and Perdition. Modern Antisemitism and Jewish identity*. London – New York: Routledge.
- Wistrich, R.S. (1995). Theodor Herzl: Zionist Icon, Myth-Maker, and Social Utopian. W: R.S. Wistrich, D. Ohana (red.), *The Shaping of Israeli Identity. Myth, Memory and Trauma* (s. 9–15). London: Routledge.
- Wyschogrod, M. (1983). *The Body of Faith*. Minneapolis: Winston Press.
- Yaron, Z. (1991). *The Philosophy of Rabbi Kook*. Jerusalem: Department for Torah Education and Culture in the Diaspora of the World Zionist Organization.
- Zieliński, K., Adamczyk-Grabowska, M. (red.) (2003). *Ortodoksja, emancypacja, asymilacja. Studia z dziejów ludności żydowskiej na ziemiach polskich w okresie rozbiorów*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Zweig, S. (1903). Wstęp. W: E.M. Lilien, *Sein Werk*. Berlin: Schuster & Loeffler.