

Agnieszka Jagodzińska

Zaklinanie rzeczywistości : Ludwika Zamenhofs językowe wizje naprawy świata

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (133-134),
267-279

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka JAGODZIŃSKA

Zaklinanie rzeczywistości.
Ludwika Zamenhofa językowe wizje
naprawy świata

Ludwik Lejzor Zamenhof (1859-1917), warszawski okulista urodzony w żydowskiej rodzinie w Białymstoku, jest znany i zapamiętany przed wszystkim jako „Doktor Esperanto” – twórca sztucznego języka ponadnarodowego o tej samej nazwie. Jednak jego próby stworzenia wspólnej i neutralnej podstawy, na której mogliby się spotkać ludzie pochodzący z różnych krajów, nie ograniczyły się jedynie do płaszczyzny języka, lecz objęły – co jest mniej znanym aspektem jego wizji – również sferę religii i narodowości. Wyraziły się one w projekcie hilelizmu, który pomyślany był jako sposób rozwiązania tzw. kwestii żydowskiej i zreformowania judaizmu, a który stopniowo ewoluował, przybierając ostatecznie postać homaranizmu, czyli uniwersalnej religii „neutralnej” (oba te projekty omówię szczegółowo dalej). To, co dzieli te dwa krańcowe stadia rozwoju myśli Zamenhofa, to nie tylko dystans ideowy, ale również język, w którym są wyrażone. Podczas gdy pierwsze szkice hilelizmu powstawały w języku rosyjskim, ostatnie wersje homaranizmu pisane były już tylko i wyłącznie w esperanto. Wybór esperanta w późniejszym okresie nie jest przypadkowy.

Zamenhof uważał, że głównym powodem konfliktów etnicznych w Europie była sytuacja językowa. Z jednej strony komplikowała ją utrudniająca porozumiewanie się wielojęzyczność i brak odpowiedniego narzędzia komunikacji międzynarodowej. Natomiast z drugiej strony wpływała na nią niekorzystnie niedoskonałość używanych do teźe komunikacji języków narodowych, które często posługiwały się obciążonymi schematami myślenia i mówienia o „obcym”, utrwalonymi

w tych językach przez ich etnocentryczną perspektywę¹. To sprawiało, że wystarczyło powiedzieć „Żyd”, „Niemiec” czy „Polak”, by uruchomić szereg asocjacji narzuconych przez historię kontaktów z przedstawicielami tych narodów i emocji z nimi związanych². Rozwiązaniem tego problemu miało być właśnie esperanto, które Zamenhof traktował jako międzynarodowe, neutralne i idealne – bo nieobciążone etnocentryczną niechęcią ku „obcemu” – narzędzie komunikacji i opisu świata. Choć leksykalnie i gramatycznie esperanto czerpało z języków indoeuropejskich, teoretycznie miało być ono wolne od ich „szowinizmu”, z tego właśnie powodu, że nie miało historii. Nawiązując do powiedzenia przypisywanego Maxowi Weinreichowi – *a sprach iz a dialekt mit an armej un flot*³, można rzec, że esperanto miało być pierwszym językiem bez armii i floty, za którym nie stała żadna określona siła polityczna.

Według Zamenhofs narzędziem naprawy świata miał być język międzynarodowy o uproszczonej, regularnej gramatyce, w zakresie rdzeni większości słownictwa oparty na językach indoeuropejskich, co miało stanowić o jego łatwości. Jako sztuczny język pomocniczy, funkcjonujący obok – a nie zamiast – naturalnych języków narodowych i etnicznych, miał stać się neutralną platformą komunikacji międzyludzkiej. Projekty Doktora Esperanto charakteryzuje wiara w kreacyjną (magiczną) funkcję języka, która zakłada istnienie ścisłego związku między nazwą a nazywanym przedmiotem. Jak pisał Edward Sapir, odczucie identyczności lub bliskiej odpowiedniości słowa i rzeczy nie jest właściwe tylko ludziom „prymitywnym”, lecz także na naszym poziomie – „rzeczy, właściwości i zdarzenia utożsamiany na ogół z ich nazwami”⁴. Wedle takiego rozumowania, zmieniając nazwę – można mieć wpływ na zmianę nazywanej rzeczywistości lub można ją na nowo stworzyć.

Jakimi środkami Zamenhof chciał stworzyć „neutralną” rzeczywistość? I czy faktycznie była ona neutralna? Jak przedstawia się zależność między językiem a rzeczywistością w przypadku projektów Zamenhofs? Jak wskazuje Walter Żelazny, Sapir (wraz z Lee Worfem) skłaniał się ku twierdzeniu, że „każdy język konstruuje specyficzny aparat poznawczy, wizję świata, ‘światopogląd’ – jak lornetkę, przez którą widzimy świat. Język to tłumaczenie tego świata, pryzmat, przez który musimy spoj-

¹ Ciekawe studium dotyczące endogeniczności i egzogeniczności samych nazw etnicznych oraz tego, jak wpływają one na kształtowanie opozycji swój-obcy, zob. H. Popowska-Taborska *Językowe wykładniki opozycji swój-obcy w procesie tworzenia etnicznej tożsamości*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 53-63.

² Historię dyskusji na temat tego, czy Żydzi są narodem znaleźć można w: M. Rosman, *Jak pisać historię żydowską?*, przekł. i red. A. Jagodzińska, Wydawnictwo UW, Wrocław 2011, tu: rozdział I *Historiografia żydowska: kilka kwestii wstępnych*.

³ „Język jest dialektem z armią i flotą” (jid.)

⁴ Edward Sapir, *Język*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 51.

rzec, gdyż nie ma możliwości dostrzec czegokolwiek właśnie bez niego.”⁵ Na ile więc tworzenie nowej rzeczywistości w esperanto było zakorzenione w językowym i pozajęzykowym doświadczeniu jego twórcy? Innymi słowy, na ile patrzenie przez esperancką lornetkę, pokazywało to, jakim świat widział lub chciał widzieć Zamenhof?

Aby odpowiedzieć na te wszystkie pytania, proponuję przeanalizować zastosowane w jego tekstach esperanckich strategie onomastyczne, które dotyczą toponimów (nazw miejsc), etnonimów (nazw ludów i narodów) oraz konfesjonimów (nazw religii). Zacznę od przybliżenia czytelnikowi głównych faz ewolucji jego myśli związanej z koncepcją uniwersalnej religii i narodowości oraz omówię pokrótce teksty, które można uznać za jej kamienie milowe. Następnie zbadam, w jaki sposób pojęcie i sposoby określania religii, narodu i narodowości funkcjonowały w rosyjskich i esperanckich tekstach Zamenhofa, szczególną uwagę zwracając na zaproponowane przez niego nowe nazewnictwo. Teza, jaką chcę w tym tekście postawić, zakłada, że esperanto było elementem *sine qua non* projektowanej przez niego utopii i że tylko w nim mogła ona wyrazić się w pełni. Wszystkie te rozważania będą prowadzić również do pytania o wpływ, jaki na religijno-narodowe poszukiwania Zamenhofa wywarło jego doświadczenie żydowskości.

Ewolucja narodowo-religijnej myśli Zamenhofa jest tematem, który przywołano już w kilku pracach, choć nie został on jeszcze opracowany w sposób wyczerpujący. W tym studium przybliżę ją tylko skrótowo, tak, aby zasignalizować jej główny kierunek oraz przedstawić niezbędny kontekst, w którym będziemy rozważać kwestie onomastyczne. Dlatego proponuję tu wyróżnienie trzech głównych faz rozwoju jego myśli: pierwszej – dotyczącej broszury *Hilelizm* (1901), drugiej – skupiającej się na *Dogmatach hilelizmu* (1906) oraz trzeciej – poświęconej dwóm ostatnim wcieleniom jego projektu *Homaranizm* (1913 i 1917) Czytelnika zainteresowanego dalszymi informacjami na ich temat i szerszym tłem, odsyłam do odpowiednich opracowań.⁶

Odsłona pierwsza: *hilelizm* (1901)

W 1901 roku pod pseudonimem „Homo sum” Ludwik Zamenhof wydał *Gillelizm. Projekt rozwiązania jevrejskiego woprosa* (dalej jako: *Hilelizm*)⁷. Zasadniczo bro-

⁵ W. Żelazny *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 134.

⁶ A. Künzli *L.L. Zamenhof (1859-1917). Esperanto, Hillelismus (Homaranismus) und die „jüdische Frage” in Ost- und Westeuropa*, Harrassowitz, Wiesbaden 2010; A. Korjenkov *La vivo, verkoj kaj ideoj de d-ro L.L. Zamenhof*, Kaliningrado 2009; W. Żelazny *Ludwik Zamenhof – kosmopolita swojego narodu*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2002 nr 204; K. Tempczyk *Od syjonizmu do homaranizmu. Rola tożsamości żydowskiej w działalności Ludwika Zamenhofa w świetle pism twórcy esperanta*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 5, PAU, Kraków 2010, s. 231-246.

⁷ *Homo Sum [L.L. Zamenhof] Gillelizm. Projekt rozwiązania jevrejskiego woprosa*, Warszawa 1901. Aby nie mnożyć przypisów, cytaty z tego dzieła będą oznaczac

szura ta była pomyślana jako propozycja poprawy sytuacji Żydów i do Żydów była kierowana, a ściślej do rosyjskojęzycznej inteligencji żydowskiej⁸. Jak wspomniałam we wstępie, stanowi ona próbę rozwiązania „kwestii żydowskiej”, a jednocześnie reformy judaizmu. Za istotę tej kwestii Zamenhof uznał „niezdolność Żydów do historycznej śmierci”, przez co rozumiał – myśląc w biologicznych kategoriach XIX-wiecznego rozumienia pojęcia asymilacji – niezdolność do „wchłaniania” się Żydów w inne narody [H, s. 24].

Główna tego przeszkoda, a co za tym idzie – przyczyna „kwestii żydowskiej” kryła się jego zdaniem w „nacionalno-separatystycznym duchu religii” żydowskiej [H, s. 17]. Dlatego też odpowiednia reforma religii miała według Zamenhofa automatycznie tę kwestię rozwiązać. Za taką reformę uważał opracowany przez siebie hilelizm, którego nazwę zapożyczył od imienia Hilela, rabiego żyjącego na przełomie er, który – w przeciwieństwie do współczesnego mu rabiego Szamaja, skupiającego się na literze prawa – podkreślał jego duchową stronę, sprowadzając wszystkie przykazania do jednego: „Postępuj z innymi tak, jak chciałbyś, żeby oni postępowali z tobą”. Ta myśl etyczna zainspirowała Zamenhofa do stworzenia religii hilelistycznej, która w wersji z 1901 bardziej była jeszcze próbą utworzenia reformowanego skrzydła w judaizmie niż jakąkolwiek inną, nową religią. Miała być ona miejscem ucieczki, „moralnego schronienia dla wszystkich tych, których nieszczęsna kwestia żydowska pozbawiła wszelakiego gruntu pod nogami” [H, s. 33]. Zamenhof nie mógł się zdecydować jak daleko od judaizmu może odejść, by nie stracić spodziewanego poparcia mas żydowskich. Dlatego uznał, że jego projekt musi nosić „żydowską suknię”, tzn. zachować część „zewnętrznej” żydowskiej obrzędowości religijnej [H, s. 46].

Choć w *Hilelizmie* Zamenhof neguje istnienie narodu żydowskiego, pisząc, że teraz „po narodowości żydowskiej [...], dawno już nie pozostał nawet ślad” [H, s. 30], to jednak nie rozstrzyga kwestii narodowości Żydów w sposób jednoznaczny. Tu należy podkreślić, że studium to jest pełne ideologicznych, a czasami i logicznych, niekonsekwencji oraz sprzeczności. Po części to one zmusiły Zamenhofa do rewizji swoich poglądów i opracowania kolejnych, bardziej spójnych i przejrzystych wersji tego projektu. Niekonsekwencja w dyskusji nad narodem żydowskim i w sposobach określenia, czym są Żydzi objawia się w roztrząsaniu przez Zamenhofa kwestii statusu narodowości i religii hilelistów. Pisze on o nich następująco: „Aby ustrzec się pokusy narzucania się narodom, które nie chcą uważać nas za swoich braci, powinniśmy nadal nazywać siebie o s o b n y m n a r o d e m, n a r o d e m ż y d o w s k i m” – co stoi w otwartej sprzeczności z jego wcześniej przywo-

w tekście głównym skrótownym odniesieniem do źródła, np. [H, s. 23], gdzie H będzie odnosić się do tytułu (*Hilelizm*), a 23 będzie oznaczać numer strony w oryginalnej wersji rosyjskiej. Wszystkie zamieszczone tu cytaty z tego dzieła są w przekładzie Aleksandry Kazuń.

⁸ Zamenhof opracował ją również w krótszej wersji jako *Odezwę do inteligencji żydowskiej* (po rosyjsku) około 1901 roku.

lanym stwierdzeniem. Zamenhof objaśnia, dlaczego hilelista nadal ma nazywać się Żydem:

Jeśli zatem spytać hilelistę, jaka jest jego narodowość, nie powinien odpowiedzieć „jestem Rosjaninem, Niemcem” itp., ponieważ byłby to fałsz, byłoby to haniebne narzucanie się cudzej rodzinie, która uznać go za swego nie zamierza. Nie powinien powiedzieć „jestem hilelistą”, gdyż nauczyłoby go to traktować siebie jak coś odrębnego, stojącego *poza* żydostwem i prędzej czy później skłoniłoby go, by zupełnie oddzielić się od tych ciemnych mas swoich braci, którzy niebezpiecznie powołują się na wspólne z nim pochodzenie, którzy wraz z nim cierpieli tysiące lat i powinni zawsze mieć w nim swego naturalnego opiekuna. Powinien powiedzieć „jestem Żydem”. I tylko wtedy, gdy padnie pytanie, do jakiej grupy żydowskiej się zalicza, odpowie: „jestem hilelistą”. [H, s. 51-52]

Ten fragment pokazuje wyraźnie, że hileliści w zamyśle Zamenhofa mają uzyskać podobny status, co chasydzi, mitnagdzi czy inne „grupy żydowskie”. Jego hilelista, który będzie zreformowanym Żydem w sensie religijnym i narodowym, ma otwarcie się do swojego żydostwa przyznawać: „«Jestem Żydem!» powie z dumną samoświadomością hilelista, «Mam naród, do którego mogę zaliczyć siebie z pełną świadomością, bez żadnego naciągania i sofizmatów. Mam religię, której nie potrzebuję się wstydzić»” [H, s. 74].

Co ciekawe, podobnie jak grupowa tożsamość Żydów, którzy dołączają do zwolenników hilelizmu, zmieni się na hilelistyczną (lub ściślej: żydowsko-hilelistyczną), zmianie ulegną również imiona własne nadawane członkom tej grupy. Zamenhof nie precyzuje, jak dokładnie miałyby one brzmieć być, zaznacza jedynie, że nie będą to ani imiona „wykoślawione, żargonowe” (czyli tradycyjne żydowskie), ani zapożyczone „od świętych cudzego kościoła” (imiona używane przez społeczność chrześcijańską, często przybierane przez Żydów akulturujących się) [H, s. 74]. W opisanym przeze mnie procesie akulturacji warszawskich Żydów, wykazałam, że zmiana imienia, a czasami i nazwiska, była jednym z trzech kluczowych elementów (obok zmiany wyglądu i języka) transformacji kulturowej integrujących się Żydów. Jako że niektóre typy imion i nazwisk – w tym również żydowskie – sugerują przynależność osób je noszących do określonych grup narodowych, etnicznych czy religijnych, stąd ich zmiana jest sygnałem przemian tożsamościowych.⁹ Jednocześnie ze wszystkich przekształceń kulturowych zmiana imienia ma zawsze charakter najbardziej osobisty, ponieważ imię jest również elementem samoświadomości danej osoby. Wiara w realną zmianę sytuacji społecznej czy kulturowej spowodowanej przybraniem nowego imienia jest związana z kreacyjną (magiczną) funkcją języka, czyli przypomnijmy – wiara w to, że nazwy są naturalną częścią nazywanych rzeczy oraz że na rzeczywistość można wpływać za pomocą słów. Dobrze oddaje to starożytna zasada *nomen est omen*. Zarówno w przy-

⁹ Więcej na temat zmiany imion i nazwisk w procesie akulturacji Żydów, zob. Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2008, s. 203-253.

padku Żydów integrujących się w XIX wieku z poszczególnymi europejskimi narodami, jak i hilelistów, przybieranie nowych imion własnych miało sygnalizować zmianę wykładnika tożsamości indywidualnej. Znaczący w tym przypadku jest fakt, że dla hilelistów Zamenhof przewidział przybieranie imion nie tych używanych przez narody europejskie, lecz zupełnie nowych – „hilelistycznych”. W tradycji żydowskiej funkcjonowały dwa typy imion: *szem ha-kodesz*, czyli imiona (zazwyczaj hebrajskie) zarezerwowane dla sfery sacrum oraz *szem kinui* – imiona świeckie, którymi posługiwano się na co dzień.¹⁰ Nie wiemy, czy propozycja Zamenhofs dotyczyła tylko jednego z tych dwóch typów imion, czy też oba typy miałyby być zastąpione jednym, nowym imieniem. Brak bardziej szczegółowych informacji na ten temat uniemożliwia niestety dalszą analizę tej propozycji.

Zamenhof, snując wizje dotyczące przyszłego losu tejże grupy hilelistycznej, mnoży sprzeczności w rozumieniu tego kim są Żydzi i żydowscy hileliści:

Przysli hileliści będą mieli możliwość zaliczania się (jeśli tego zechcą) do rozmaitych narodów, jako że będą się rekrutować (w krajach, gdzie jest dozwolone prawem) spośród *rozmaitych* narodów, a beznarodowy hilelizm nie zażąda od nikogo z nich wyrzeczenia się swej narodowości. Dzisiejsi hileliści jednak, wskutek takich a nie innych warunków historycznych pozbawieni wszelkiego narodowego gruntu, nie posiadający narodu własnego ani żadnej możliwości zlania się z innymi narodami, powinni stworzyć naród osobny [podkr. moje. – A.J.]. Wprawdzie większość Żydów siłą tradycji utrzymuje jeszcze, że Żydzi dzisiaj także stanowią naród, lecz jest to, jak wykazaliśmy wcześniej, całkowicie błędne przekonanie. Ludzie rozsiani po całym świecie, nie mogący się ze sobą porozumieć, związani ze sobą tylko i wyłącznie wspólnością religii i przypuszczalną – znów na podstawie religii – wspólnością pochodzenia, nazywają siebie narodem żydowskim, lecz nazywając się narodem nie znaczą jeszcze być narodem. [H, s. 54]

Myślę, że powyższy fragment w zestawieniu z wcześniej przywołanymi wyrażeniami pokazuje niekonsekwencje i wewnętrzne sprzeczności pierwszego szkicu Zamenhofs w kwestii narodowo-religijnej. Dla naszych rozważań ważna jest jednak obserwacja, że zasadniczym etnonimem i konfesjonimem, którym operuje on określając zwolennika hilelizmu jest słowo „Żyd” (ros. *jewriej*), zaś „hilelista” czy „hilelistyczny” są traktowane jako epitety definiujące, które dookreślają kategorię główną. Pisząc o Żydach, Zamenhof posługuje się w języku rosyjskim słowem *nacjonalnost'* (ros. narodowość) oraz *narod* (ros. lud, naród) – niezależnie od tego, czy ich za naród uważa czy nie. Choć tożsamość tych osób, które wybiorą hilelizm, będzie dalej tożsamością żydowską, to zostaje ona dookreślona, a właściwie przedefiniowana, zarówno na poziomie grupy (grupa hilelistyczna), jak i w wymiarze indywidualnym (nowe hilelistyczne imię). Trawestując powiedzenie Zamenhofs, można powiedzieć, że była to żydowska tożsamość, która ubrana została w „hilelistyczną sukienkę”. Przypatrzmy się, jak rozwinie się ta kwestia w kolejnych wcieleniach tego projektu.

¹⁰ Więcej na temat żydowskich imion religijnych i powszednich: tamże, s. 221-226.

Odstona druga: *Dogmaty hilelizmu* (1906)

Hilelizm nie przyniósł spodziewanych przez Zamenhofa rezultatów, ani w ogóle nie zwrócił na siebie większej uwagi żydowskiej inteligencji. Zainteresowała się nim za to *ochrana*, tajna carska policja, która po otrzymaniu donosu przedstawiła raport do Petersburga o założonej przez niego w Warszawie „sekcje hilelistów”. „Sekta” ta, o ile nie była wymysłem osoby składającej donos lub przekłamaniami, do jakiego mogło dojść w kontaktach z policją (Zamenhof pisał o planach stworzenia kręgu hilelistów, a nie o tym, że go faktycznie stworzył), ograniczała się zapewne do bardzo nielicznej grupy osób sympatyzujących z tymi ideami. Pomimo, że projekt został zauważony przez *ochranę*, miał on niewielkie (lub wręcz żadne) przełożenie praktyczne¹¹.

Pięć lat po opublikowaniu *Hilelizmu* Ludwik Zamenhof postanowił wydać w Petersburgu *Dogmoj de hilelismo*¹² (dalej jako: *Dogmaty hilelizmu*), tym razem anonimowo, w dwujęzycznym, esperancko-rosyjskim, wydaniu. Różnic między obiema broszurami jest wiele, jednak można wskazać kilka zasadniczych, które decydują o zupełnie odmiennym charakterze projektu przedstawionego w *Dogmatach*. Na pierwszy plan wyłania się kwestia adresata, który nie jest już odbiorcą tylko żydowskim, co ma związek z faktem, że ten tekst nie stanowi już próby rozwiązania „kwestii żydowskiej”¹³. W zasadzie, poza wciąż utrzymaną nazwą „hilelizm”, z poprzednim projektem łączy go bardzo mało. W 1906 roku Zamenhof publikuje właściwie *credo* nowej uniwersalnej religii, którą kieruje ku uniwersalnemu odbiorcy, a w dodatku czyni to po części w języku, który uznaje za uniwersalny – w esperanto.

W dwunastu dogmatach definiuje hilelistę, precyzując jego stosunek do takich kwestii, jak kraj, ojczyzna, patriotyzm, zróżnicowanie etniczne, naród, nazwy własne krajów i ludów, język oraz bardziej szczegółowo – religia. Z tych wszystkich chciałabym się tu szczególnie skupić na aspekcie onomastycznym, który jest kluczowy dla naszych rozważań. Spójrzmy na fragment dogmatu piątego mówiący o ojczyźnie i sposobach jej określenia:

¹¹ Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne (RGIA), zespół 821, inw. 8 (1989 r.), jedn. 561, k. 7-31; raport o donosie na k. 7. Za informację o tym dokumencie dziękuję Arturowi Markowskiemu.

¹² [L.L. Zamenhof] *Dogmoj de Hilelismo*, St.-Peterburgo 1906. Był to przedruk z rosyjsko-esperanckiego czasopisma „Ruslanda Esperantisto”, gdzie ukazał się na początku 1906 roku. Cytaty (z wersji esperanto w przekładzie własnym na język polski) będą dalej oznaczone w tekście głównym w sposób skrótowy, np. [DH, s. 17], czyli *Dogmoj de Hilelismo*, s. 17.

¹³ Jedyne odniesienie w *Dogmatach* do pierwszego wcielenia tego projektu brzmi: „Główna idea hilelizmu narodziła się przed dziesięcioma laty, ale miała nieco inny charakter i była przeznaczona wtedy w szczególności dla jednej ludzkiej grupy, dla regulacji stosunków tej grupy z otaczającym ją światem.”, tamże s. 5.

Dociekania

Swoją ojczyzną [*patrujo*] nazywam to państwo, w którym się urodziłem, czy w którym na zawsze zamieszkałem. [...] Jeśli ta część ojczyzny, w której mieszkam, swoim charakterem geograficznym, czy swoimi obyczajami różni się zbyt od innych części, wtedy – aby uniknąć nieporozumienia – mogę na pytanie o moją ojczyznę osobno nazwać tę część państwa, w której mieszkam, lecz muszę ją wtedy określić jako swój ojczysty kraj, żeby było jasne, że uważam go nie za swoją wyłączną ojczyznę, lecz część swojej ojczyzny. Jednak ani swojej całej ojczyzny, ani jej poszczególnych części nie powinienem nazywać określeniem jakiegokolwiek plemienia, lecz powinienem ją określać tylko nazwą neutralnie-geograficzną, jak to zostało uczynione we wszystkich najnowszych państwach. Jednak jeśli moje państwo czy kraj nie ma jeszcze neutralnej nazwy, to zawsze powinienem – przynajmniej w rozmowie z hilelistami – nazywać swoje państwo i kraj określeniem hilelistycznym, na które składa się nazwa ich głównego miasta z dodatkiem końcówki „państwo” [regno] – dla całej ojczyzny oraz „kraj” – dla nazwy jej części [lando]. Przykłady. Svisujo, Belgujo, Austrujo, Kanado, Meksiko, Peruo; Peterburgeno, Parizogeno; Algerio¹⁴, Varsovilando [zazn. AJ]” [HD, s. 17]

Jak widać w tym dogmacie, Zamenhof zwraca baczną uwagę na kwestię różniczenia pomiędzy ojczyzną-państwem, a tym, co można by nazwać małą lub lokalną ojczyzną. Bez wątpienia czerpał on tu z własnego doświadczenia białostockiego Żyda, wychowującego się w zróżnicowanym etnicznie, kulturowo i religijnie środowisku tego miasta. Po latach młodości spędzonych w Białymstoku, Zamenhof wraz z rodzicami i rodzeństwem przyjechał do Królestwa i osiadł w Warszawie, wyjeżdżając na krótsze okresy w głąb Cesarstwa na studia lub za pracą. Problemy państwa zamieszkałego przez różne ludy i narody, w których Żydzi stanowili szczególnie mniejszość, były mu więc dobrze znane i to one stanowiły inspirację do powstania wizji wspólnej religii. O kolejnej wersji swojego projektu napisał nawet w liście do swojego przyjaciela Émila Javala, francusko-żydowskiego esperantysty i – podobnie jak on sam – lekarza okulisty, że nadaje się tylko do państw zamieszkałych przez różne grupy etniczne¹⁵.

Życie w takim otoczeniu, które pod koniec XIX wieku zaczęło definiować się i organizować narodowo, wpłynęło na jego problem z samookreśleniem się według powszechnie przyjętych kategorii i skłoniło do poszukiwań innych kategorii, które mogłyby wyrazić jego doświadczenie. Takie kategorie stworzył w języku esperanto, posługując się określonymi, widocznymi w cytowanym fragmencie, strategiami onomastycznymi. Ich głównym celem było odnarodowienie tudzież odetnicznie-nie nazw własnych państw oraz krajów i zmienienie ich na neutralne, jego zdaniem, nienacechowane określenia. Wzorem były dla niego nazwy nowopowstałych państw jak np. Kanada, które faktycznie nie pochodziły od nazw etnicznych. Należy zwrócić uwagę jednak, że Zamenhof mylnie ocenił niektóre z podanych przez siebie przykładów jako nazwy nieetniczne, np. słowo Meksyk rzeczywiście wywo-

¹⁴ Według klucza zaproponowanego przez Zamenhafa, powinna znaleźć się tu forma *Algerilando*, czyli Kraj Algierski. W kolejnym wydaniu Zamenhof poprawił tę pomyłkę.

¹⁵ List Zamenhafa do Émila Javala z 1 sierpnia 1906 – za A. Künzli *L. L. Zamenhof (1859-1917)*, s. 221.

dzi się od nazwy głównego miasta kraju, ale ta z kolei pochodzi od Méxicas – nazwy jednego z azteckich plemion, podobnie Belgia, której nazwę wyprowadza się od łacińskiej nazwy ludu celtycko-germańskiego Belgae¹⁶. Ten wybór przykładów, pomimo że dyskusyjny z punktu widzenia ich proveniencji, świetnie pokazuje, jak te pojęcia były rozumiane na przełomie XIX i XX wieku. W świetle tego ani Meksykanie, ani Belgowie nie byli postrzegani jako jedna grupa etniczna, choć ich nazwy mogły się rzeczywiście wywodzić od nazwy konkretnego ludu. Zamenhof nie uwzględnił jednak faktu, że przywołane przez niego nazwy „nieetniczne” były lub stawały się de facto nazwami narodów, które zaczęły pełnić takie same funkcje, jak te pierwsze.

Interesująca jest jego strategia tworzenia nazw tych krajów, które uznał za powiązane z danym ludem i w konsekwencji próbował obejść. Idąc tokiem jego rozumowania przedstawionym powyżej, można powiedzieć, że Zamenhof mieszkał zarówno w Varsovilando (dosł. ‘kraju warszawskim’), jak i Peterburgregno (dosł. ‘państwie petersburskim’). Te wyrażenia zastąpiły mu odpowiednio nazwy Królestwa Polskiego i Cesarstwa Rosyjskiego, których użycia się wystrzegał ze względu zawarty w nich epitet „faworyzujący” tylko jedną spośród różnych grup etnicznych zamieszkujących te kraje. Takie „neutralne” toponimy miały dać początek również „neutralnym” etnonimom. Popatrzmy jak w dogmacie ósmym rozstrzyga on kwestię narodowości hilelisty:

Swoim narodem [*nacio*] nazywam wszystkich ludzi, którzy zamieszkują moją ojczyznę niezależnie od ich pochodzenia, języka czy religii, ale do mojej nazwy narodowej [*nacia*] muszę zawsze dodawać słowo „hilelista”, aby pokazać, że zaliczam się do mojego narodu nie w sensie szowinistycznym. Grupę wszystkich ludzi, którzy mają to samo pochodzenie, co ja nazywam swoim plemieniem [*gento*]. W rozmowie z hilelistami muszę unikać mylących słów ‘naród’ [*nacio*] i ‘lud’ [*popolo*]. Zamiast nich powinienem zawsze używać precyzyjnych wyrażeń hilelistycznych ‘regnanaro’ [ludność danego państwa] czy ‘landanaro’ [ludność danego kraju]. Jednak ani ludności mojego państwa, ani kraju nie mogę określać nazwą jakiegoś plemienia. Zawsze powinienem nazywać je – przynajmniej w rozmowie z hilelistami – neutralno-geograficzną nazwą mojego państwa czy kraju. Jeśli mój rozmówca życzy sobie wiedzieć nie tylko do jakiej grupy polityczno-geograficznej, ale też etnograficznej [powinno być: *etnicznej*, dop. mój – A.J.] należę, wtedy oddzielnie określam mu moje plemię, język, religię, itd. P r z y k ł a d y: Sviso-Hilelisto, Peterburgregna Hilelisto, Varsovilanda Hilelisto” [HD, s. 23]

W ten sposób zamiast powiedzieć rosyjski czy polski Żyd, wystarczyło użyć następujących sformułowań odpowiednio: Peterburgregna Hilelisto czy Varsovilanda Hilelisto. To pozwalało wyrazić żydowską tożsamość bez konieczności używania obciążonego w XIX-wiecznym dyskursie słowa „Żyd”. Słowo to, jak wykazał Aleksander Żyga, funkcjonowało w tym okresie jako nazwa stereotypu Żyda

¹⁶ O etymologii nazwy Kanady – zob. H. Zins *Historia Kanady*, Ossolineum, Wrocław 1975; o plemieniu Méxicas – T. Lępkowski *Historia Meksyku*, PIW, Wrocław 1986, s. 54-64; o etymologii nazwy Belgii – hasło *Belgium* w: *Etymological dictionary online*, www.etymonline.com [dostęp: 13 maja 2011].

i próbowano je zastąpić neutralniejszymi określeniami, jaki „Izraelita”, „starozakonny”, „wyznania możeszowego”, itp.¹⁷. Zamenhof w tym względzie nie był wyjątkiem.

Zaproponowana przez Ludwika Zamenhofa „neutralna” onomastyka wzbudziła spore kontrowersje i sprzeciwy. Jak zauważa Andreas Künzli, w jednym z listów do Javala napisanych po ukazaniu się *Dogmatów* Zamenhof skarżył się, że najostrejsze ataki przypuścili na nie esperantyści z Warszawy. Zaobserwował, że z powodów historycznych Polacy mierzą wszystko, co ich dotyczy inną miarą, niż to, co dotyczy innych. Przyjmują, że nazwa Rosji może być oparta na nazwie geograficznej, jednak sami kategorycznie odmawiają przyjęcia dla ziem polskich nazwy „Kraju Warszawskiego”¹⁸. Wydając taką opinię, Zamenhof albo nie był świadom, albo nie docenił znaczenia faktu, że w nadaniu „geograficznej” nazwy Królestwu Polskiemu ubiegły go o kilkadziesiąt lat władze carskie zamieniając ją stosowanym w administracji określeniem „Priwislanski kraj” czy „generał-gubernatorstwo warszawskie”. Zaproponowany przez niego „Kraj Warszawski” zbyt blisko był opresyjnej w swym charakterze carskiej nomenklatury, by polscy esperantyści mogli go zaakceptować.

Reakcja, z jaką spotkała się jego broszura, skłoniła do ponownego opracowania dzieła. Zaraz po pierwszych głosach krytycznych ogłosił *Aldono* (czyli *Dodatek*) do *Dogmatów hilelizmu*, w którym uściślał:

Aby uniknąć nieporozumień, uważamy za potrzebne przedstawić następujące wyjaśnienia:

1. Nazwa „hilelizm” jest tylko prowizoryczna. Przypuszczalnie zostanie ona zmieniona na nazwę „homaranizm”, która bardziej precyzyjnie wyraża naszą ideę („homarano” w języku esperanto oznacza „członka ludzkiej rodziny”).
2. Jeśli neutralno-geograficzne nazwy państw i narodów (zob. dogmat 5 i 8) okażą się niewygodne i nieprzyjemne, można w początkowym okresie używać istniejących nazw narodowych, aż do czasu, kiedy to kongres hilelistów zadecyduje czy są one potrzebne czy nie.¹⁹

I rzeczywiście, tak jak napisał w punkcie pierwszym, jeszcze w tym samym roku przedrukował *Dogmaty hilelizmu*, wprowadzając pewne zmiany (np. usuwając przykłady nowej onomastyki) i nadając dziełu nowy tytuł *Homaranizm (Hilelizm)*, jako że poprzedni tytuł miał być zbyt „żydowski”, a przedmowa – „zbyt rosyjska” (od-

¹⁷ A. Żyga *Wymienne nazwy Żydów w piśmiennictwie polskim w latach 1794-1863 na tle głównych orientacji społeczno-politycznych i wyznaniowych żydostwa polskiego. Rekonesans*, w: *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996.

¹⁸ List Zamenhofa do Émila Javala z 26 maja 1906 – za A. Künzli *L. L. Zamenhof (1859-1917)*, s. 219-220.

¹⁹ L.L. Zamenhof *Aldono*, w: L. L. Zamenhof *Originalaj verkoj. Antaŭparoloj – gazetartikoloj – traktajoj – paroladoj – leteroj – poemoj*, zedr. i oprac. J. Dietterle, Leipzig 1929, s. 321-322.

woływał się w niej do Rosji jako do „ojczyzny pierwszych hilelistów”²⁰. Czym był tytułowy homaranizm?

Odstona trzecia: *homaranizm*

To esperanckie słowo zostało zbudowane na podstawie rdzenia *homo* („człowiek”), do którego dodano kolejno odpowiednie sufiksy: najpierw oznaczający zbiorowość sufiks -ar tworząc słowo *homaro* (czyli „ludzkość”), następnie -an, sufiks oznaczający członka jakiejś grupy, co dało złożenie *homarano* („członek ludzkiej zbiorowości”), a w końcu przyrostek -ism, tworząc nazwę ideologii. Homaranizm zastąpił hilelizm, usuwając tym samym ostatni związek łączący ten nowy już zupełnie „neutralny” i „ogólnoludzki” projekt z jego pierwotną „żydowską” wersją. W 1913 roku Zamenhof opublikował jeszcze bardziej skróconą i dopracowaną wersję *Homaranizmu*, tym razem w Madrycie, w całości w esperanto i po raz pierwszy pod swoim nazwiskiem²¹. Zasadniczą zmianą była liczba „dogmatów”, która z dwunastu uległa skróceniu do dziesięciu. Podobnie jak w drugim, poprawionym wydaniu z 1906, także tu nie pojawiają się już kontrowersyjne przykłady „neutralnych” toponimów czy etnonimów. Dawny dogmat ósmy, prezentujący strategię onomastyczne Zamenhofa teraz – już jako dogmat czwarty – brzmi o wiele bardziej ugodowo:

Mam świadomość, że każde państwo i każda prowincja powinny nosić nazwę neutralno-geograficzną, nie nazwę jakiegoś ludu, języka czy religii. Nazwy takie, jakie noszą jeszcze liczne stare kraje, są główną przyczyną, dla której mieszkańcy o danym pochodzeniu uważają się za panów wobec mieszkańców innego pochodzenia. Do czasu, kiedy te kraje nie otrzymają neutralnych nazw, powinienem przynajmniej powinienem przynajmniej w rozmowach z osobami wyznającymi te same zasady, co ja [miaj *samprincipanoj*] nazywać te kraje według ich stolic, z dodatkiem słów ‘państwo’, ‘prowincja’ itd.²²

Znana jest jeszcze jedna wersja *Homaranizmu* z 1917 roku, którą Zamenhof przygotowywał na pierwszy kongres homarański zaplanowany na sierpień owego roku. Kongres nie odbył się, ponieważ Zamenhof zmarł kilka miesięcy przed nim, a homaranizm (w przeciwieństwie do stosunkowo szeroko znanego i rozwijającego się esperantyzmu) nie miał na tyle dużego i energicznego grona zwolenników, którzy kontynuowałiby myśl swojego mistrza. Ostatni szkic *Homaranizmu* napisany w esperanto, nie ukazał się więc drukiem za jego życia. Rękopis zdołał on jeszcze przesłać przed śmiercią niemieckiemu esperantyście Ludwigowi Schiffowi. Porównując go z madrycką wersją z 1913, można zauważyć, że starania Zamenhofa zmierzały ku temu, by swój program uczynić jeszcze bardziej ogólnym i uniwersalnym. Jedną wartą odnotowania zmianą, która jest istotna dla naszych roz-

²⁰ List Zamenhofa do Alexandra Asnesa 20 lutego 1906 – za A. Künzli *L.L. Zamenhof (1859-1917)*, s. 221.

²¹ L.L. Zamenhof *Deklaracio pri Homaranismo*, Madrid 1913.

²² Tamże, s. 6-7.

Dociekania

ważań onomastycznych, jest wprowadzenie w tej ostatniej wersji nowego konfesjonimu *liberkredano*, który można przełożyć jako „wolnowierzący”. W ten sposób Zamenhof zawęży semantycznie znaczenie wyrazu *homarano*, który z etno-konfesjonimu, staje się jedynie etnonimem, a wcześniej w nim zawartą treść religijną wyraża teraz osobny wyraz *liberkredano*.

Przy rozważaniach dotyczących natury homaranizmu, należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Po atakach na *Dogmaty* Zamenhof wyjaśniał w liście do Javala, że homaranizm nie miał być nową religią, lecz „neutralnym mostem” łączącym ludzi różnych grup etnicznych²³. Według jego deklaracji – i to należy wyraźnie podkreślić – homaranizm nie miał zastąpić innych religii, lecz miał być jedynie czymś w rodzaju uniwersalnej nakładki na funkcjonujące systemy religijne, która umożliwiałaby pokojową koegzystencję i religijne braterstwo – podobnie jak esperanto, o czym wspomniałam wcześniej, miało być tylko językiem pomocniczym funkcjonującym obok, a nie zamiast języków narodowych. Przyjęcie zarówno homaranizmu, jak i esperanta, miało odbywać się na zasadzie opcyjności i dobrowolności. Problemem, którego implikacji Zamenhof jednak nie rozważył, była sytuacja, w której zarówno esperanto osiągnie status jedyne go językiem, a homaranizm – jedynej religii z wyboru i oba staną się dziedziczne, co zresztą on sam postulował.

Jak pokazała powyższa analiza, narodowo-religijne projekty Doktora Esperanto zostały napisane z punktu widzenia nie tylko doświadczenia mniejszości religijnej czy etnicznej, ale właśnie religijno-etnicznej, jaką byli Żydzi. Trudno ocenić, na ile sam Zamenhof był tego świadomy, ale powstrzymywał się od komentarza, a na ile sobie tej inspiracji nie uświadamiał. Spekulować można czy paralelność przednowoczesnej tożsamości żydowskiej i tożsamości hilelistycznej/homarańskiej (do 1917 r.) była jego celowym zabiegiem, czy jedynie produktem ubocznym wnoszenia w nowy język (esperanto) własnego obrazu świata zdefiniowanego wcześniej w innym języku. Zgodnie z tym, co pisał Hans-Georg Gadamer o doświadczeniu świata, które jest zapośredniczone przez język, Zamenhof mógł do swoich koncepcji narodowo-religijnych dojść właśnie poprzez pojęcia utrwalone w jego języku wyjściowym.²⁴

Szczególną rolę w wyrażaniu tej myśli narodowo-religijnej pełni esperanto, które w pewnym momencie Zamenhof zaczął przedkładać nad rosyjski, język swojej pierwotnej tożsamości kulturowej. Wybór ten nie był przypadkowy. Esperanto było nowym językiem, który nie miał historii (a więc nie był – w jego rozumieniu – obciążony negatywnymi konotacjami) i w którym chciał on arbitralnie organizo-

²³ List Zamenhofa do Émila Javala z 17 maja 1906 – za A. Künzli *L.L. Zamenhof (1859-1917)*, s. 221.

²⁴ H.-G. Gadamer *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. i wst. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, tu: *Język jako doświadczenie świata*, s. 590-613.

wać plan treści. Należy też pamiętać, że do pewnego okresu esperanto to nie tylko nowy język, ale też nowy krąg odbiorców, który według Zamenhofs już przez wybór języka był zdefiniowany ideologicznie. Przy rozważaniach dotyczących funkcji tego języka, na pierwszy plan wysuwa wiara w jego funkcję kreacyjną (magiczną), co szczególnie wyraźnie widać w przeanalizowanych tu strategiach onomastycznych. Dla Zamenhofs esperanto było narzędziem stworzenia nowej, lepszej, jego zdaniem, rzeczywistości. Po nieudanych próbach rozwiązania „kwestii żydowskiej” po rosyjsku, odkrył, że tylko w nim można w pełni wyrazić nową tożsamość homaranina. Jeśli przyjąć twierdzenie Wilhelma von Humboldta – „Język jest niejako zewnętrznym przejawem ducha narodów; ich język jest ich duchem, a ich duch – ich językiem; niepodobna przesadzić w tym pojmowaniu ich jako tożsamy”²⁵ – można stwierdzić, że esperanto miało być zarówno językiem, jak i narodowym duchem nowej społeczności homarańskiej. Ducha tej społeczności nie dało się w pełni wyrazić w języku innym niż międzynarodowy, czy mówiąc ściślej – *ponadnarodowy*. Jednak ani kreacyjna funkcja tego języka, ani zastosowane przez Zamenhofs strategie onomastyczne, nie zdołały zmienić rzeczywistości i z historycznej perspektywy pozostały tylko jej zaklaniem.

Abstract

Agnieszka JAGODZIŃSKA
University of Wrocław

Enchanting the reality. Ludwik Zamenhof's linguistic visions of repairing the world

Ludwik Zamenhof (1859-1917) is known and remembered most of all as the "Doktoro Esperanto", the creator of the artificial, transnational language of the same name. However, his attempts at creating a common basis for people from all over the world to meet, were not limited to the level of language but included also the sphere of religion and nationality. The article analyses Zamenhof's linguistic strategies, which were supposed to lead to abandoning of the ethnocentric manner of speaking and thinking about the world, and at the same time, to contribute to the creation of a new, "neutral" reality. It also shows that Esperanto was an element *sine qua non* of the utopia he projected. Moreover, the article discusses the possible influence that Zamenhof's experience of Jewishness had on his concepts of religion and nation.

²⁵ W. von Humboldt *O różnicach w budowie języków oraz ich wpływie na duchowy rozwój rodzaju ludzkiego*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 65-66.